HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

ENVER ORMAN



belge yayınları

HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

ENVER ORMAN

Belge yayınları

Enver ORMAN 1964 yılında doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Kayseri'de, Lisans eğitimini de Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden "Duyarlıksız Akıl: Kant Felsefesinde Özgürlük Sorunu" başlıklı Yüksek Lisans teziyle mezun oldu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden "Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi" başlıklı Doktora teziyle mezun oldu. Dil öğrenmek için Almanya'da bulundu. Hegel Felsefesi ve özellikle Hegelci diyalektik üzerine çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

BELGE YAYINLARI: 785
Düşünce Dizisi

HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ
© Enver Orman

Editör | Sevgi Doğan
Sayfa Düzeni | Aristan
Kapak Tasarım | Hatice Yılmaz
Düzelti | Sevgi Doğan
Birinci Baskı | Mayıs 2015

İç/Kapak Baskı-Cilt | Berdan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi C Blok
No: 239 Topkapı / İstanbul 0 (212) 613 12 11
Sertifika No: 12491

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK
Cemal Nadir Sokak, Büyük Milas Han, No: 26-28
D. 121-130, 34112 Cağaloğlu-Fatih / İstanbul
Tel: 0 (212) 517 44 53
E-mail: belgeyayinlari@gmail.com
www.belgeyayinlari.com.tr
Sertifika No: 11206

ENVER ORMAN

HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

belge
yayınları

Eşim Beyhan ve oğlum Serhat'a

İ Ç İ N D E K İ L E R

GİRİŞ 7

I. BÖLÜM: KLASİK İDEALİZM 11
Felsefenin ortaya çıkış koşulları; mitolojiden kopuş ve demokrasi 11
İdealizmin ortaya çıkış koşulları; Sofistler ve Sokrates 15
Retorik ve felsefe bağlamında söz ve düşünce 18
Platoncu Kavram realizmi 22
Aristoteles'in Platoncu idealizmi eleştirisi 32

II. BÖLÜM: HEGEL-ÖNCESİ ALMAN İDEALİZMİ 39
Modern Felsefe ve Alman idealizmi 39
İngiliz Empirizmi ve Hume 46
Kant'ın Transendental İdealizmi 50
Kant ve Fichte'nin Öznel İdealizmi 73
Schelling'in Nesnel İdealizmi ve Mutlak Özdeşlik Felsefesi.....88

III. BÖLÜM: GENEL ÇERÇEVESİYLE HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ 97

IV. BÖLÜM: FENOMENOLOJİ 111
Mutlak İdealizme giden fenomenolojik yol 111

V. BÖLÜM: ANSİKLOPEDİK SİSTEMİN MANTIĞI 141
Mutlak idealizmin kavramsal metodolojisi ve sistematiği ..141

VI. BÖLÜM: DOĞA FELSEFESİ 185
Mutlak ideanın maddi görünümünün öğe-aşamaları 185

VII. BÖLÜM: TİN FELSEFESİ 195
Doğada dışsallaşmış ideanın tinsel dolayımı 195
Nesnel tin 205
Mutlak tin; kendinde ve kendi için idea 232

SONUÇ 251
TEMEL KAYNAKLAR: HEGEL 255
DİĞER KAYNAKLAR 257
DİZİN.....263

GİRİŞ

Bu kitabın amacı, Hegel'in mutlak idealizminin anlamını, felsefesinin sistematik bütünlüğü içinde ortaya koymaktır. Mutlak idealizm kavramından hareketle, Hegel'in çok zengin ve devasa felsefe sistemi, bütünlüklü bir biçimde birbirine bağlanabilir. Hegel'in mutlak idealizmini anlamanın en iyi yollarından biri de, kendisinden önceki idealist gelenekle ve özellikle de Platon'un ve Kant'ın idealizmleriyle karşılaştırmaktır. Hegel'in felsefesi, kendisinden önceki dinsel ve felsefi düşüncenin yeterince ve mutlak anlamda 'idealist' olmadığı varsayımı üzerinden biçimlenir. Hegelci mantık açısından, Platon yeterince idealist değildi, çünkü idealar ve duyulur maddi gerçeklik arasındaki aşılmaz düalite (ikilik), idealarını maddi gerçeklikten soyutlayarak, tikel ve göreli bir konuma itmekteydi. İdealar aşkın (*transendent*) bir gerçekliğe ait olmakla, duyulur maddi gerçekliğe içkin (*immanent*) bir edimsellikten uzaklaştırılmış olurlar. Hegel için idealar, olması gereken değil olan gerçekliğin doğruluğudurlar. Töz ve ilinek, mutlak ve göreli arasındaki içkin ve zorunlu diyalektik, Platoncu idealizmde yeterince işletilememiştir. Mutlak ve göreli arasındaki aşılmaz düalite, kendi sınırlarına dayanmış bir 'analitik' zekânın çözümsüzlüğüne

işaret etmektedir. Hegelci idealizme özgü diyalektik mantık, klasik, analitik ve dedüktif perspektife dayalı temel mantığın tümüyle olumsuzlanmasına değil, olumsuzlanarak ya da *kaldırılarak-içerilmesine* (*Aufhebung*) dayanır. Mutlak ve göreli, sonsuz ve sonlu, idea ve madde birbirlerine indirgenemez oldukları gibi, aşkın da değildir. İdea ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin son kategorisi olarak *mutlak idea*, bu dünyada, duyulur maddi gerçeklikte edimsel olan akılsalıktır. İdeanın bu dünyada göreli değil mutlak anlamda edimsel olabilmesi için, aşkın değil içkin bir biçimde evrensel ve akılsal öz olması gerekir. Düşünme edimi açısından mutlak bir indirgeme ayrımlara, aşkınlık ise özdeşlik ve sürekliliğe haksızlık yapar. İndirgeme, ayrımsız ve soyut bir özdeşliğe, aşkınlık ise, özdeşlik ve süreklilik içermeyen soyut ayrımlara yol açar.

Bu bağlamda Hegel'in idealizmi, duyulur dünya için, ideal ve evrensel formların ve maddenin birliğini öngören Aristotelesçi idealizme yakın durur. Hegel ve Aristoteles arasındaki temel fark, Herakleitosçu diyalektik olarak görülebilir. Aristoteles'in duyulur maddi gerçeklik için tasarımladığı form ve madde birlikteliği, diyalektik değil analitik bir düşüncenin ürünüdür. Herakleitos'a koşut olarak Hegel için, karşıt belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bir diyalektik ilişki vardır. Karşıt belirlenimler arasında derinlerde kavramsal olarak keşfedilmesi gereken bir özdeşlik ve süreklilik vardır. Form ve madde, evrensel ve tekil, duyulur ve düşünülür gibi tüm karşıt belirlenimler, ne kendi soyut özdeşlikleri içinde düşünülebilirler ne varolabilirler. Diyalektik düşünce ve mantık gereği, ideanın maddi gerçeklikteki edimselliği sınırsız ve mutlakdır, çünkü aşkın değil içkindir. Bu içkinlik

tasarımsal değil, diyalektik ve geçişken bir içkinliktir. Hegel'in mutlak idealizmi, Kant'ın transendental idealizminden de farklıdır, çünkü Kant idealizmi ve rasyonalizmi, empirizm ve materyalizmin temel tezleri yararına kısıtlamıştır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kategoriler, ontolojik değil epistemolojik bir doğruluğa işaret ederler. Oysaki Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki kategoriler, hem ontolojik hem epistemolojik bir doğruluk oluştururlar. Hegel bir mutlak idealisttir, çünkü ona göre düşünce için doğru olan varlık için de doğrudur. Nasıl ki düşüncenin diyalektik doğruluğu gereği, karşıt belirlenimleri birbirlerinden tümüyle soyutlayıp kavramak mümkün değilse, ontolojik düzlemde de karşıt belirlenimler birbirlerinden soyut ve yalıtılmış bir aşkınlık içinde varolamazlar. Ne varlık hiçlikten, ne birlik çokluktan, ne doğruluk yanlışlıktan ayrı düşünülebilir ve varolabilir.

Tüm bu tartışmaların ayrıntılı çözümlemeleri, kitabımızın ileri bölümlerinde sunulacaktır. Hegel'in mutlak idealizmini anlamak için, ilkin klasik idealizme, yani Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde biçimlenen idealist anlayışa değinilecektir. Bu genel olarak idealizmi anlamak açısından önem taşımaktadır. Daha sonra modern felsefeyle dolayımlı Alman İdealizmi, Kant'ın transendental, Fichte'nin öznel ve Schelling'in nesnel idealizmleri bağlamında ele alınıp tartışılacaktır. İdealizmin felsefe tarihindeki temel uğraklarını konu edinen bu bölümlerden sonra, Hegel'in mutlak idealizmi, genel çerçevesi içerisinde tanımlanmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Sonraki bölümlerde, Hegel'in ilk önemli yapıtı olan *Tinin Fenomenolojisi*, felsefe sisteminin genel bir sunuluşu olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ana bölümlerini ve öğe-aşamalarını (*Moment*) oluşturan, *Mantık Bilimi*,

Doğa Felsefesi ve *Tin Felsefesi*, mutlak idealizmin bütünsel, sistematik ve derin anlamı bağlamında ele alınacaktır.

Platon'un 'mağara metaforu'yla, Hegel'in sistemini ve felsefi yolculuğunu kısaca özetleseydik ne diyebilirdik? *Tinin Fenomenolojisi* temel olarak filozofun mağaradan çıkış ve idealar âleminin kapısına varış süreci, *Mantık Bilimi* idealar âleminde arı düşünce ve kavramlarla hemhal oluş süreci, *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* ise, mağaraya dönüş ve doğayı ve insanlık toplumunu idealist bir bakışla kavrama çabası olarak yorumlanabilir. Umarım bu kitap sizin için de iyi bir yolculuk olur.

I. BÖLÜM

KLASİK İDEALİZM

Felsefenin ortaya çıkış koşulları; mitolojiden kopuş ve demokrasi

Felsefe özgür bireysel düşünmeyi temel alan bir zihinsel etkinlik olarak, çok özel tarihsel koşullarda ortaya çıkmıştır. Toplumu belli bir inanç sistematiği çerçevesinde bir arada tutan, pratik yaşamın düzenlenmesinde önemli işleve sahip olan dinsel düşünüşten felsefi düşünüşe geçiş süreci, kendine özgü toplumsal dokusuyla Antik Yunanistan'da mümkün olabilmiştir.

Özgürce düşünebilen, içinde yaşadığı toplumun ideolojik yapılanmasına belli bir mesafede durabilen bireylerin ortaya çıkması, çok özel toplumsal ve kültürel bir formasyon gerektirir. Antik kültüre özgü demokratik yönetim, özgür düşünebilme becerisi gerektiren felsefenin ortaya çıkması bağlamında önemli olmuştur. Özgür bir aristokrat sınıfın varlığı ve bu söz konusu sınıfın zorunlu emek sürecinin bütün yükünü sahip oldukları kölelere bırakabilmesi, antik demokrasinin belirleyici iki bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır.[1]

---

1 Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Yaşamı* adlı yapıtında köle emeğine dayalı antik demokrasi üzerine şöyle der: "Yunan demokrasisini kötülesek bile, Yunan ruhunu yeşertip eşsiz bir görkeme kavuşturan bu şaşırtıcı yapıdır... Devlet, insanların yasalar karşısında eşitliği (isonomia), herkesin her makama gelebilme hakkı (isotimia) ve konuşma özgürlüğü (isegoria) ilkelerine göre kurulmuştu..." , s. 194.

Zorunlu emek sürecinden özgürleştirilmiş zamanla birlikte ekonomik ve politik güç, aristokrat sınıfını ayrıcalıklı kılmaktaydı. Canlı ticari ilişkilerle farklı kültürlerin iç içe geçmesinden kaynaklanan entelektüel dinamizm, esneklik ve derinlik ayrıca bu söz konusu aristokrat sınıfın özgür ve yaratıcı ruhunu beslemiştir.

Bir toplumun ya da sınıfın sahip olduğu güç ve olanaklar anlamında özgürlük, ancak söz konusu toplum ya da sınıfın bireyleri güç ve olanaklarını kullanmaya yöneldikleri ve kullandıkları ölçüde fiili bir duruma dönüşebilir. Güç ve olanaklara sahip olmak insanın potansiyellerini gerçekleştirmesinin garantisi değildir. Toplumsal ve kültürel koşulların ötesinde bireylerin iradelerini ve yönelimlerini belirleyen kişisel tarih ve psikolojik etmenler göz ardı edilemez. Bireyin kendi sınıfsal konumuyla dolayımlı maddi ve manevi olanaklarını fiili bir yaratıcılığa dönüştürmesi, kişiliğini sarıp sarmalayan olumlu ya da olumsuz dirençlerinin dengesine bağlıdır. Kuşkusuz Antik Yunanistan'daki aristokrat sınıfın hepsi felsefe, sanat ve bilimle uğraşmamıştır, fakat uğraşanlar dünya tarihi açısından olağanüstü zengin bir birikime yol açmışlardır. Antik uygarlık Modern Batı uygarlığının zeminini oluşturmuştur.

Özgür bireysel öznelerin, mitolojinin sunduğu kozmoloji ve evren tasarımından farklı bir kurguyla diğer bireylerin karşısına çıkmaları, *philo-sophia*'nın, yani Türkçe'de bilgelik sevgisi olarak karşılanabilecek felsefenin özsel bir belirlenimidir. Felsefe bu anlamda, özerk akılsal düşünmenin gerçekleşmesi ve dışa-vurumu açısından vazgeçilmez bir değer taşıyan özgür bireylerin bir etkinliğidir. Nasıl ki hava ve su olmadan yaşayamazsak, özgürcü düşünme yetisine sahip bireyler olmadan da felsefe yapılamaz. Bireyin

özgürlüğü, kendi kişiliğini belirleyen tüm toplumsal kurum ve dinamiklere karşı göreli bir güç ve özerkliktir. Böylesine tinsel bir güç ve özerklik, düşünmenin kendi iç işleyişi bağlamında gerçekleşebilir. Düşünme tikellikten evrenselliğe yönelişin hakiki zeminidir. Felsefeyi dinden ayıran en önemli özelliklerden birisi, felsefenin ve filozofun temel olarak tikel bir toplumun ve cemaatin üyelerine değil, akılsal düşünme yetisini özgürce kullanabilecek bireylere seslenmesidir. Herkesin birbirine bakarak karar verdiği ve farklı düşünmekten korktuğu bir ortamda, halis bir felsefenin ve ona özgü bilimsel ve sanatsal yaratıcılık ortamının gelişmesi düşünülemez. Hegel için felsefe ağırlıklı olarak, tasarım ve imgeler düzleminde varolmaktan sakınmayan dinsel düşünceden farklı olarak, temel ve belirleyici bir yönelim olarak kavramsal ve akılsal düşünmenin saf düzleminde varolmaya çalışır.[2] Felsefenin saf akılsal düşünmeyi hedefleyen bu yönelimi, bireysel düşüncenin özgürlüğüyle doğrudan ilintilidir. Bireyler demokratik toplumsal ilişkiler bağlamında özgür konuşma ve düşünme becerileriyle, düşünceyi geleneksel inanca dayalı metafiziğin tasarımsal ve imgesel olumsallığından arındırmaya yönelirler. Toplumu birbirine bağlayan inanç ve değerler sistemi, geleneksel ağırlıklarına rağmen sorgulayıcı ve iğneleyici eleştirinin hedefi olurlar. Bireyin kendi düşünce edimini herhangi bir toplumsal bariyer olmadan kullanabilmesi, gerçekten akılla temellendirilmiş evrensel ilkelere ulaşabilmenin yegâne zeminidir.

Özgürlüğün dinamizmiyle biçimlenen felsefenin, aristokratların maddi ve manevi gücünden kaynaklanan esneklik ve hoşgörüyle birlikteliği, Antik Felsefeyle Yunan Mitolojisinin

2 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – I*, s.81 vd.

uzun süreli paralel varoluşlarını anlaşılır kılmaktadır. Aristokrat sınıf, geleneksel ve devrimci değerler arasında radikal ve dışlayıcı bir tercihten uzun süre kaçınabilmiş ve bu gerilimden beslenebilmiştir. Mitoloji ve felsefenin hassas ve nazik dengeler üzerine kurulu ilişkileri, ciddi çatışmalara ve dramatik kopuşlara da sahne olmuştur. Felsefenin Antik dönemde dinsel söylem ve metafizikten en önemli ve dramatik kopuşu, Sokrates'in yargılanma sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu kopuş, egemen aristokrat sınıfın kendi içindeki ekonomik ve politik çatışmalar üzerinden ciddi ve trajik bir niteliğe dönüştürülmüştür.

Felsefi düşünce genel olarak Antik Yunan özgürlük ve demokrasisinin en önemli ve değerli bileşeni olarak tanımlanabilir. Yunan demokrasisinin değerlerine uygun bir konumlanış içindeki Sofistler, demokratik kültürün esnek ve faydacı ruhu açısından önem taşıyan bireyselliği, öznelliği ve göreliliği başarıyla savunmakta ve temellendirmekteydiler. Sokrates'in ortaya çıkışı, henüz olgunlaşma aşamasındaki demokrasi ve felsefi düşünce açısından, çok belirleyici bir dönüm noktası olmuştur. Sokrates'in varlığıyla birlikte Antik demokrasinin çeşitliliğe dayalı esneklik ile faydacılığının güçsüzlüğü ve yetersizliği belirginleşmiştir. Demokrasinin sözcüleri Sokratik ironi ve sorgulama karşısında mitolojinin kutsal değerlerini despotik bir tavırla ön plana çıkarmaya çalışmışlardır.[3] Tüm Batı felsefesi ve kültürü açısından önem taşıyan Sokrates'in bir filozof olarak ortaya çıkışı, Platoncu idealizmin de gerçek başlangıç noktasıdır.

3 Platon'un, *Sokrates'in Savunması* diyalogu, Sokrates'e yöneltilen suçlamaların niteliğini de özetlemektedir.

İdealizmin ortaya çıkış koşulları; Sofistler ve Sokrates

Sofistler Antik kültür ve felsefeye büyük dinamizm ve devrimci yenilikler katmışlardır. Kemikleşmiş tüm dinsel ve politik geleneği eleştiren, temellerini sarsan bireysellik, öznellik ve görelilik vurgularıyla Sofistler, modern bir dile getirişle çok 'liberal' ve 'pragmatist' bir kültürel iklimin doğuşuna öncülük etmişlerdir. Modern empirizmin öncüsü ve habercisi sayılabilecek algı temelli bir epistemolojiyle karşımıza çıkan Sofistler, mitoloji ve felsefi kurguların algılanan gerçekliği aşan tüm metafizik savlarını eleştirmişlerdir.[4] Algılama ediminin içeriğini oluşturan bireysel gerçekliği aşan tüm evrensellik ve zorunluluk düşüncesine karşı çıkan böylesi bir anlayış, demokrasi kültürü ve pratiği açısından elzem olan eşit oy ve çoğunluk kararı ilkelerine uygun düşmektedir. Genel olarak insanın ve özel olarak bireysel öznelliğin önemine dair Protagoras'ın şu bilindik sözleri dikkat çekicidir: "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var-olmayanların var olmadıkları için... Herbir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl göründüyse yine senin için öyle..."[5]

Algı temelli böyle bir ontolojik ve epistemolojik konumlanış her türlü hiyerarşiyi felsefi açıdan temelsiz kılan yapısıyla, baş döndüren bir toplumsal dinamizmin hem sonucu hem nedeni olarak görülebilir. Algı hem özne payına bir hiyerarşiyi ve hem de nesne bakımından bir hiyerarşiyi olanaklı kılmaktan uzaktır. Her özne kendi algısını temel aldığı sürece kendi yaşamının biricik efendisi ve yargıcı olarak görülebilir. Algı

4 Bakınız: Walter Kranz, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar,* s.191.

5 Kranz, a.g.y., 194.

ve dolaysız duyusal içerik yalnızca bireysel öznellik zemininde varolabilir. Nesne açısından bakıldığında ise, tüm algı içeriklerinin her türlü hiyerarşiden kaçan bir akışkanlık ve oluş süreci oluşturdukları açıktır.[6] Sokrates, özgür yurttaşlar arasında özgür ve eşit ilişkiyi temel alan ve Sofistlerin düşüncesinde ifadesini bulan Antik Demokrasi ve mitolojiden beslenen bir kültürel ortamda yaşayarak felsefe yapmıştır. Yunan kültürüne özgü demokratik kültür ve yurttaşlık bilincinin, çoktanrılı mitolojinin insan-biçimli (antropomorfik) karakteriyle ve Sofistler ve Sokrates'le doruğuna çıkan insan-merkezli (antroposentrik) felsefi düşünüşle dolayımlı olduğu söylenebilir. Sokrates Sofistlerden farklı olarak, insanı insan yapan ve toplumun üyesi bireysel özne için de vazgeçilmez bir önem taşıyan ortak kavramsal tanımların, genel ya da evrensel söz ve düşüncelerin etik ve politik değerine dair bir yönelim içindedir. İnsan merkezli bir felsefi düşünüş için, mitolojinin ve genel olarak dinin yarattığı metafizik 'boşluğu' bir ölçüde giderebilecek olan da budur. Platon'un klasik idealizmi de bir açıdan, mitolojinin genel olarak felsefe ve özel olarak Sofistlerle birlikte yitirdiği toplumsal işlevinin, demokratik kültürle doldurulmasında yaşanan zorluklara bir yanıt olarak da görülebilir.

Sokrates'in felsefi derinliği, Sofistlerin bireysellik, öznellik ve göreliliğe dair tek-yanlı vurgularının yetersizliğine ve açmazlarına işaret etmesinde ve aynı zamanda zorunlu evrensel tanımlara ve yargılara ulaşmanın değerine bağlı kalmasında aranmalıdır. Akılsal düşünüş sürecinde zorunlu evrensel tanımlara ulaşma çabası, demokrasinin toplumsal

6 Platon'un *Theaitetos* adlı diyalogu, Sofistlerin algı temelli bilgi anlayışlarını konu edinir ve eleştirir.

yarar açısından aldığı politik kararları çoğunluğun onayına dayandırmasını sorun olarak görecektir. Sokratik ironi, politik karar verici konumundaki çoğunluğun epistemolojik sefaletini gözler önüne sermekteydi. Yargılar vermek için kullandığı kavramların ne anlama geldiğini düşünme ve evrensel bir tanımla ifade etme becerisinden uzak toplumsal çoğunluk, toplum ve birey bağlamında zorunlu ve evrensel ilgiler düzleminde hareket etmekten çok, tikel ve bireysel ilgiler açısından hareket edebilirdi. Evrensel, tikel ve bireysel ilgiler arasındaki bu keskin ayrışma, idealizme dönük bir zihinsel yönelim için ciddi bir sorun oluşturacaktır.

Demokrasinin çoğunluk oyu ve özgür bireysel özneleri temel alan işleyiş mekanizması, ahlaki ve politik kararların ikna kabiliyeti, retorik beceri ve güç ilişkileriyle biçimlenmesine temel oluşturmuştur. Günümüz modern demokrasilerin de bile, sınıf temelli güç ilişkilerinin, popüler ve demogojik söylemlerin, retorik kabiliyet, imaj ve gösteri becerisinin önem taşımakta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Antik demokrasi basit ve gelişmemiş kurumsal yapılanışıyla, 'akademik' düşüncenin ciddiyetinden uzak göreliliği ve çoğulculuğuyla, 'eğitimsiz sürünün' yönetimine dönüşme olasılığını içinde hep barındırmıştır. Modern ve aydınlanmacı bir söylem olan 'eğitimsiz sürü' tabirinin Platon'daki karşılığı 'mağara insanı' olsa gerek. O eğitimsiz sürü ki, Sokrates'in idamını onaylamış ve kendi küçük ve bireysel kaygılarını aşamamıştır. Sokrates'in kendisi sadık öğrencisi Platon'un tersine Sofistçe bir ruhla ve bazen gönülsüzce de olsa demokrasinin ilkelerine temelde bağlı kalır.[7] Çoğunluğun onayladığı idamını olgunlukla

7 Bütün Sofistlerin demokrasinin ilkelerine bağlı olduğu söylenemez. Algı temelli bireysel öznellik vurgusunun demokratik oylama ve seçimin

karşılar, fakat öğrencisi Platon'un tepkisi çok daha radikal olacaktır.

Retorik ve felsefe bağlamında söz ve düşünce

Platon'un hocası Sokrates'in mirasına nasıl sahip çıktığına geçmeden önce bir kaç kavramsal ilişkiye kısaca değinmek yararlı olacaktır. Retorik, yani hitabet ya da konuşma sanatı Antik Demokrasi ve Sofistler açısından önem taşımaktaydı. Konuşma ya da diğer bir dile getirişle söz söyleme sanatı, söylediğimiz şeylerin güzel ve etkileyici bir tarzda iletilmesini amaçlar. Böylelikle diğer insanları söylediklerimizle ikna edebilir ve onlar üzerinde etkileyici olabiliriz. Böyle bir etki her şeyin sürekli tartışıldığı ve oya sunulduğu demokratik bir ortamda önem kazanacaktır. İşte Sofistler özgür yurttaşlara etkili konuşma sanatı olan retoriği öğretmekteydiler.

Ciddi Sofistlerin bireyselliği ve göreciliği temel alan ontolojileri ve epistemolojileri, süreç içinde politik ve sınıfsal gerçekliğin kısa süreli ilgi ve çıkarlarının bir dışa-vurumu olan popüler ve demagojik söylemlerin zeminini oluşturmuştur. Güzel ve etkili konuşma sanatı olarak retorik, oy hakkına sahip özgür yurttaşları etkilemenin bir aracına dönüşmüştür. Retorik esasen insanları etkilemek için gerektiğinde aldatıcı akıl yürütme süreçlerine başvurmayı, coşturucu, kışkırtıcı

ruhuna uygun olduğu açıktır. Buna karşın radikal bir perspektifle bireysel öznellik zemininde her türlü toplumsal uzlaşı felsefi açıdan temelsiz de kılınabilir. Bireysel öznelliğin devredilemez hakları ve bu bağlamda öne sürülebilecek 'güç haktır' anlayışı, her türden otoriter ve hiyerarşik toplumsal yapılanışın zemini kılınabilir. Nitekim Platon'un *Devlet* diyalogunun başlarında Sofist Thrasymakhos'un 'güç haktır' çıkışı, Sofistler içindeki bu söz konusu yönelişe tipik bir örnek oluşturur; Platon, *Devlet*, s. 29 (338c) ve İngilizce çevirisi; *The Collected Dialogues of Plato I - Republic*, s. 588 (338c).

ifadelerle politik çıkarlar bağlamında belli bir ortam ve yönelim oluşturmayı göz ardı etmez. Platon'un *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogunun başlarında Sokrates, hasımlarının konuşma becerileri karşısında kim olduğunu unuttuğundan söz eder ve kendisine yönelik retorik beceri savlarını hasımlarına iade eder. Sokrates'e göre hitabet sanatı, hem doğru konuşmaya hem yalan ve kandırıcı konuşmaya hizmet edebilir.[8] Aristoteles ise *Retorik* adıyla başlı başına bir yapıt kaleme almış ve konuyu bütün ayrıntıları ve incelikleriyle ortaya koymuştur.

Sofistlerin kendi tikel ve göreli epistemolojik ve politik duruşlarına uygun bir şekilde önem verdikleri retorik ya da hitabet sanatından farklı olarak, Sokratik ve Platoncu felsefe, politik çıkarlar doğrultusunda insanları manipüle etmekten çok, evrensel ve doğru olduğunu varsaydıkları bir düşünceyle özgür yurttaş ve bireylere yönelmeyi hedeflemekteydi. Retoriği geliştiren Sofistler açısından, bireysel özneleri ve farklı politik ilgileri aşan evrensel ve zorunlu bir doğruluk ve hakikatten söz edilemezdi. Böylece *söz* ya da konuşma, yani Yunanca karşılığıyla *Logos* evrensel ve zorunlu bir yargı ve düşünce, yani Yunancasıyla İdea (*eidos*) arayışının aracı olmaktan çok, politik ve ekonomik ilgilerin tikel ve göreli doğasına hizmet eden retorik ustalığın bir aracına dönüşmekteydi.[9]

---

8 Platon, *The Collected Dialogues of Plato I – Socrates' Defense (Apology)*, s. 4 (17a vd.) Türkçesi; Platon *Diyaloglar- I- Sokrates'in Savunması*, s. 11 vd. (17a vd.).

9 Platon'un *Gorgias* diyalogu retorik, yani hitabet ya da söylev sanatı üzerinde odaklanan bir tartışma süreciyle biçimlenir. *Logos* ve İdea terimlerinin doyurucu ve geniş kapsamlı karşılıkları için şu yapıta bakılabilir: F.E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*.

Kuşkusuz filozoflar ve düşünürler kendi felsefelerini yalnızca evrensellik ve zorunluluk arayışları bağlamında tanımlamazlar. Her türlü evrensel ve zorunlu ilke ve perspektifin temelsiz olduğunu savunan felsefeler de söz konusudur. Sofistler ve belli açılardan Şüpheciler tikel ve göreli perspektife örnek oluştururlar. Fakat burada sorun, evrensel ve zorunlu bir ontolojik gerçeklik ve epistemolojik doğruluğun imkânını yadsıyan *sözde* tikel ve göreli bir bakış açısının, bu savunu içinde istisna tanımaması ve böylece evrensel ve zorunlu bir söylem ve düşünüş tarzıyla felsefi düşünüşün içinde kalmasıdır.[10] Bu durum biraz da insanların yalnızca 'bazen'li ya da 'belki'li bir söylem ve davranış içinde düşünmesinin ve yaşamasının zorluğu ve belki de olanaksızlığına bağlıdır. Yine de Sofistlerin tikellik ve göreliliği bireysel öznellik zemininde ilke kılan felsefi söylemleri, tüm dinsel, felsefi ve politik doğruluk ve hakikat savlarını kuşku konusu kılan ve alaya alan devrimci ve 'liberal' bir kuşağın doğuşuna öncülük etmiştir.

Tüm dinsel inanç, felsefi doğruluk ve politik angajmandan bağışık olduğunu düşünen bir özgür yurttaşlar topluluğunun, dönemi için nasıl bir dinamizm oluşturduğu göz önüne

10 Bu durum, yani *her şeyin* tikel ve göreli olduğunu söylerken evrensel ve zorunlu bir söylem içinde kalmak, idealist anlayış ve yönelimin felsefi bir savunusuna da dönüşebilir. Nitekim Hegel'in materyalizm de dahil tüm felsefeleri özde 'idealist' olarak tanımlaması bu durumla yakından ilgilidir. Hegel'in konuya dair görüşlerine ileride değinilecektir. Burada kısaca şu söylenebilir; eğer idealizmin 'idea'sı, evrensel ve zorunlu bir tarzda biçimlendirici form ya da doğa olarak tanımlanırsa, dilin ve düşünme ediminin de temel olarak evrensel ve zorunlu formların dışında varolamayacağı söylenebilir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde 'duyulur kesinlik' bölümünde söylediği üzere; dil her zaman evrensel konuşur ve dolayısıyla düşünce her zaman evrensel düşünür. Dil ve düşünme ediminde 'tikel' ve 'göreli' terim ve kavramları, genel ve evrensel olarak 'tikel' ve 'göreli'dir. Bakınız; Hegel, *Phaenomenologie des Geistes,* s.71. Türkçe çevirisi; Hegel *Tinin Görüngübilimi,* s.79 (prag.97).

getirilebilir. Fakat yine de Sofizmin yarattığı bu iklimin kavramsal açıdan yalnızca dinamik ve devrimci toplumsal bir dönüşüm değil, tüm dinamizm ve çeşitliliğine karşın oldukça muhafazakâr ve tutucu bir yönelim taşıdığı da söylenebilir. Sofistler de tıpkı onları takip ettikleri söylenebilecek modern liberaller gibi, yalnızca varolan dinsel ve politik kurumlaşmanın devrimci eleştirmenleri değil, iktidardaki bir sınıfın politik ilgilerinin sözcüleri olarak da görülebilirler. Nasıl ki Sokrates ve Platon'un felsefelerinde yaşam bulan idealist anlayış ve geleneği, tümüyle Antikitedeki aristokrat sınıfın ilgi ve yönelimleriyle açıklamak konuya yetersiz ve indirgeyici bir tarzda yaklaşmaksa, aynı şekilde Sofistleri de her türlü iktidar odağının karşıtı anarşistler olarak nitelemek yetersiz ve indirgeyici olacaktır. Platon diyaloglarında, özellikle de *Devlet*'te Sokrates'i çevreleyen sığ ve anlayışsız aristokratları alaya alır ve eleştirir. Ona göre ideal devleti doğuştan soyluluğa sahip olanlar değil, eğitimli ve yetenekli filozoflar yönetecektir. Kaldı ki Platon için en büyük filozof olan Sokrates'i, yetersiz entelektüel kapasiteleriyle yargılayıp mahkûm edenler de, bu söz konusu aristokratlardı.

Politik açıdan Sofistler, özellikle de bazı temsilcileri, toplumsal ve sınıfsal mücadele alanında 'güç haktır' ilkesini ve 'doğa durumunu' temel alan söylemleriyle varolan iktidar ilişkilerine felsefi bir meşruluk kazandırmışlardır. Bazı Sofistlerin ise 'güç' ve 'doğa' kavramları üzerinden iktidar ve hiyerarşiyi yeniden tanımlamaya ve eleştirmeye çalışmışlardır. Açıktır ki, 'güçlü olan haklıdır' veya 'güçlü olan kazanır' söylemleri farklı bakış açılarıyla savunulabilir ya da eleştirilebilir. Kimileri bu söylem ve yaşayış biçimini toplum ve birey açısından bir dinamizm ve kazanç olarak görürken, kimileri bir kaos ve

yozlaşmanın belirtisi olarak algılayabilir. Platon her türlü tikellik, görelilik ve keyfiyetle dolayımlı epistemolojik ya da politik belirlenimi, kaos ve yozlaşmanın belirtisi olarak görmekteydi. Platon modern bir dile getirişiyle 'liberal' bir söylemden uzak durmuştur. Platon kendine özgü idealizmi bağlamında hiyerarşik ve totaliter bir perspektife sahiptir. O varlık ve bilgiyi ve dolayısıyla iktidar ve hiyerarşiyi 'idea' kavramı üzerinden yeniden tanımlamaya ve insanlara bir yön vermeye çalışır. 'İdea' gerçek ve doğru bilginin, yani '*episteme*'nin içeriği olarak, iyi ve adil bir iktidar ve yaşamın zeminidir.

Platoncu Kavram realizmi

Sağladığı özgür tartışma ortamıyla Antik Felsefesiyi besleyen Antik Demokrasi, ironik bir şekilde Platoncu İdealizmin en önemli eleştiri odaklarından birine dönüşür. Sokrates'in dünya tarihine mal olmuş trajik sonu, klasik idealizmin ortaya çıkışının en önemli unsurların biri olarak görülebilir. Demokrasinin Sokrates'in şahsında felsefeye karşı işlediği büyük suç, Platon'un antidemokratik ruh yapısının önemli bir unsurudur. Platon Sokrates'in ölümünden sonra güçlenen bir eğilim ve yönelimle, yalnızca Antik Demokrasiye değil mitolojiye, komedya ve tragedya da dahil olmak üzere tüm Antik Sanata mesafeli ve eleştirel bir yaklaşım içine girmiştir.

Platon'un mitolojiye ve bu bağlamda Homeros'a olan tepkisi, mitoloji ve felsefe arasında süregelen gerilim ve kopuşla ilgilidir. Homeros dahil tüm şairlerin tanrılara dair söyledikleri, *Devlet* diyalogunda eleştirilir.[11] Mitoloji dinsel bir söylemin tüm öğelerini zengin bir tarzda içerir: Öyküleme

11 Platon, ***Devlet*** 2. Kitap 379d. Platon'a göre tanrılar yalnızca iyi olan şeylerin nedeni olabilir. (379c).

tekniğine dayanan bir evren tablosu, sanatsal yaratım ve imgelem gücüne dayanan canlı betimlemeler ve güçlü tasarımlar. Evrensel soyutlamalar arasında zorunlu ve içsel bağlarla biçimlenen felsefi düşünüş için, keyfi ve öznel bir öyküleme ve betimleme tekniğinin evrensel doğrulara ulaşabilmesi mümkün değildir. Mitolojide dile gelen kozmoloji ve metafiziğin akısal temellendirmeden yoksun keyfi niteliği, her türden evrensel ve zorunlu doğruluğu kuşku konusu kılan Sofistler için de ironik ve eleştirel bir tavrın zemini olmuştur. Genel olarak felsefi yönelim için dinsel söylem ve düşünüşte sorun teşkil eden şey, kozmoloji ve metafiziğin kendisi değil, bu kozmoloji ve metafiziğe nasıl ulaşıldığı ve nasıl ifade edilip temellendirildiğidir. Felsefe öncelikle akla ve özgür düşünme yetisine hitap eder, buna karşın din ise öncelikle duyguya, geleneğe ve inanca hitap eder. Bu dinsel söylem ve düşünüşün hiçbir akılsal unsur içermediği anlamına gelmez. Tersine Hegel'in deyimiyle insani olan her şey akılsallık içerir ve yalnızca insanların bir dini ve inancı vardır.[12] Dinsel düşünüş akılsallığı, sistematik bir akıl yürütme sürecinin kendine özgü katı yordamı içinde değil, tikel ve göreli bir geleneksel anlatımın, duygu ve inanç öğeleriyle dolayımlı ilineksel bir bileşeni olarak kendinde barındırır. Mitolojik öyküleme, imgelem ve metaforlar, bilim ve mantığın katı sistematik düzleminden çok, toplumsal bilinçaltıyla beslenen şiirsel ifade düzleminde iş görürler.

12 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*; Birinci cildin Türkçesi; ***Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I,*** & 2. Hegel'in ***Ansiklopedisi***'ne gönderimler standart paragraf (&) numarasına yapıldığı için, orjinal metin ve çevirisinin paragraf numaraları aynıdır. Almanca Orijinal metinlerle aynı ortak paragraf gönderimi, Türkçe çevirileri olan ***Hukuk Felsefesi (Tüze Felsefesi)*** ve ***Doğa Felsefesi-Mekanik*** bölümü için de yapılacaktır.

Platon'un felsefesi mitolojideki öyküleme tekniklerinden, imgelem ya da metaforik unsurlardan tümüyle arındırılmış değildir. Felsefeyi canlı diyaloglarla anlatan, ilgi çekici metafor ve benzetmelerle süsleyen Platon'un güçlü bir sanatsal yaratıcılığa sahip olduğu açıktır. Tüm bunlara karşın Platon için felsefe son kertede yalnızca bilinçli akılsal düşünüş ve ikna sürecini temel alabilir. Ne mitoloji ne sanat yalnızca böyle bir yönelime ve temele sahiptir. Tıpkı Homeros'un destanlarında dışavurulan mitolojik içerik gibi tüm diğer sanatsal anlatım örnekleri de, insan zihnini algı dünyasının içeriği olan bireysel gerçekliğin çeşitli ve renkli ayrıntılarıyla oyalarlar. Platon için, mitolojik ve genel olarak sanatsal anlatım öyle bir coşku ve duygu durumu yaratır ki, insanın aklıyla evrensel ve zorunlu bir şey yakalaması adeta imkânsızlaşır.[13] Sıradan Atinalının mitolojik söyleme dayanan düşünüşüyle Soktares'i anlayabilmesi nasıl mümkün olamamışsa, trajik ve komik öğelerle insanları duygulandırıp eğlendiren sanatçının, örneğin *Bulutlar*'ın yazarı Aristophanes'in, filozof Sokrates'in derinliğini ve değerini takdir etmesi imkânsızdır.[14] Sanatsal duyarlılığa daha esnek yaklaşabilen Antik Demokrasinin, Sokrates'in felsefi sorgulamalarına ve iğnelemelerine daha tahammülsüz olduğu söylenebilir.

Antik dönem kültürünün yalınlığına özgü teorik ve pratik belirlenimlerin birliğine uygun olarak, Sokrates gibi öğrencisi Platon da yalnızca bir filozof değil bir eylem adamıdır.

---

13 Platon'un ***Devlet*** diyalogunun 3. Kitabında 'ideal devlette' sanatsal yaratıcılığın sansürlenmesi ya da belli kısıtlamalarla sanata izin verilmesi gerektiği dile getirilir. Platon'un ideal ve duyulur düzlem arasındaki ayrım ve gerilimi hep canlı tuttuğunu söyleyebiliriz.

14 Aristophanes ***Bulutlar*** adlı komedyasıyla Soktates'i geveze ve aptal gibi göstererek gülünçleştirir.

İçinde bulunduğu politik koşullar Platon'u yeni bir felsefe oluşturmaya yöneltmiştir. Platon ile birlikte felsefe tarihinde bir dönem kapanmış ve yeni bir dönem başlamıştır. Platon idealizmin babasıdır. Oluşturduğu idealist felsefe, felsefe tarihi açısından olağanüstü bir başarı olarak görülmelidir. Platon'un başarısı, içinde bulunduğumuz bireysel ve göreli gerçekliği anlamlandırmak için ileri sürdüğü evrensel ve zorunlu kavramsal çerçevede aranmalıdır. Bu sav, yani bireysel ve göreli gerçekliği anlamak için evrensel ve zorunlu bir zeminin gerekliliği düşüncesi, Platoncu İdealizmin hareket noktasıdır.[15] Platon idealizmi belirginleştikçe daha da ileri gider; tikel ve göreli bireyseller dünyası iyice gözden düşer ve evrensel ve zorunlu idealar dünyasının silik bir kopyasına ya da gölgesine dönüşür. Söz ve düşünce, yani diğer bir ifadeyle *logos* ve *idea,* bireysel dünyanın tikel ve göreli ilgilerinin basit araçları olmaktan öte, aşkın ve ideal bir dünyanın tözsel bileşenlerine dönüşürler. Filozof, sonlu ve gelip geçici dünyanın nimetlerinin peşinde koşan basit bir politik figür ya da Sofistten daha fazlasıdır. O tıpkı Sokrates örneğinde olduğu gibi, ideal ve aşkın bir ilginin trajik kahramanıdır. Filozofun sözünü herhangi bir Atinalının sözüyle bir tutmak yanlış bir tutumdur; filozofun sözü evrensel ve zorunlu doğruları, yani ideaları dile getirir.

Platon'un hocası Sokrates, Sofistlere birçok yönden benzemekteydi. Felsefe yapma sürecinde bireysel öznelliğin önemini çok yakından hissetmekte, ayrıca tartışma ve gerçekliği sorgulama sürecinin Antik Demokrasinin sağladığı özgürlük ortamıyla yakın ilişkisini görmekteydi. Felsefe askerî hiyerarşiyi model alan Spartalılara değil, daha çok Atinalılara

15 Platon'un *Devlet* 7. Kitabı onun düşünülür dünya duyulur dünya ayrımına dayanan idealar teorisini en iyi şekilde özetler.

uygun bir etkinlikti. Sokratik ironi ve eleştirinin asıl hedefi Atina Demokrasinin sağladığı özgür tartışma ortamı değildi. Sokrates'in hedefinde olanlar ciddi bir birikim ve düşünme sürecinden uzak yargılarıyla sıradan aristokratlar ve her şeyi bireysel bir öznellik temelinde göreli kılan Sofistlerdi. Dahası Sokrates *ebelik,* yani düşünceleri doğurtma sanatının da gösterdiği üzere, her bireyin belli bir çabayla belli doğrulara ulaşabileceğini düşünmekteydi. Bu durumda Sokrates'in epistemolojik bağlamda bir eşitlik gözettiği ve demokrasiye yakın durduğu söylenebilir. Platon ise doğrudan demokrasiyi ve içerdiği eşitlik fikrini hedef alacaktır. Özgür olduğu düşünülen bir tartışma ortamından sonra, çoğunluk oyuna dayalı karar alma sürecini de hedef alacaktır.

Demokrasinin sorunlarının yine demokrasinin içinde çözülmesi, demokratik yönetimin özünü oluşturan özgür bireylerin eğitim düzeylerinin arttırılması kuşkusuz olanaklı bir hedeftir. Böylelikle çoğunluk oyuna dayalı yanlış kararların bir ölçüde önüne geçilebilir ve 'eğitimsiz sürünün' ya da Platoncu bir metaforla 'mağara adamlarının' cahillikten kaynaklanan suçlarının önüne geçilebilir. Fakat Platon aristokrat kökeni ve hocasının canlı anıları yüzünden demokrasiyle uzlaşacak ve ondan bir şey umacak durumda değildi. Tüm bu tepkisellik ve aristokrat geçmişi dolayısıyla Platon ayrıca insanların zihinsel açıdan eşit olduğuna inanmadığı gibi, bu eşitsizliğin eğitim süreciyle olumlu yönde aşılabileceğine de inanmamaktaydı. Eşitlik yerini akılsal temellere sahip bir toplumsal eşitsizlik ve hiyerarşiye bırakmalıydı. Platon'un *Devlet*'i tam da bu eşitsizlik ve hiyerarşi fikri çerçevesinde şekillenmiştir. Eşit ve eşdeğer olmayanların özgürlük ve demokrasi oyununun nasıl sonlandığı görülmüştür.

Felsefe tarihi açısından radikal bir kopuş ve dönüşüm sürecinin mimarı olan Platon'un, mitolojiye, sanatçılara ve Sofistlere eleştirel yaklaştığını dile getirmiştik. Aslında Atina kültürünün özünü oluşturan mitoloji, sanat, sofizm ve demokrasi birbirlerine karşı belli bir gerilim oluşturan farklı oluşumlardı. Bu gerilim ve kaos yaratabilecek farklılığa karşın, onları birleştiren bazı temel özelliklere de işaret edilebilir. Dönemin mitolojisinin çoktanrılı yapısı, sanat, sofizm ve demokrasi kültüründen güç alan belli bir çoğulculuk, bireysellik, keyfiyet, görelilik ve katı hiyerarşiden uzak bir eşitlik duygusu, Aristokrat sınıfının üyeleri arasında egemen olmuş olmalıdır. Köleleri ve kadınları tümüyle dışlayan böylesi bir demokratik ortamda Sofistler, bütün radikal ve ölçüsüz çıkışlarıyla kendilerine yer bulabilmişlerdir.

Sokrates ve Platon'un ortaya çıkışları, varolan kültürel ortamdan beslenen, fakat tepki ve eleştiri de içeren bir yönelimdi. Hem Sokrates'in hem Platon'un sorun gördükleri şey, bir yönüyle tam da bu çoğulculuk, bireysellik, keyfiyet, görelilik ve belli bir bağlamda eşitlik ortamıydı. Sokrates bu ortama temelde bağlı kalmakla birlikte, evrensel tanım arayışları bağlamında Sofistlere ve mevcut demokrasi kültürüne özgü görelilik ve keyfiyetten önemli bir kopuşu başlatmıştır. Toplumdaki farklı ve dinamik yapıyı birbirine bağlamak için dine, geleneğe ve politik iktidara dayanan sıradan aristokratlar için, bireylerden kaynaklanan görelilik ve keyfiyeti evrensel ve zorunlu bir tarzda birbirine bağlayabilecek tanımlara düşünsel bir emek süreciyle ulaşma hedefi ve çabası, oldukça *zor* ve *sinir bozucu* bir yönelimdi. Belli bir sınıfsal ilgi ve çıkarın teşvik edici gücünden uzak, dahası birikim ve akılsal disiplinden uzak zihinler için, düşünme edimi her çağ için

çetrefilli olmuştur. Eğer toplumun çoğunluğunu sığ zihinler oluşturuyorsa, orada demagojik söylem ve popüler yaklaşımlarla yozlaşmış retoriğin, ciddi bir düşünsel eğitim ve çaba gerektiren felsefenin yerini alacağı açıktır. Hiç kuşkusuz derin bir birikim ve eğitime sahip önemli sofist düşünürler söz konusuydu. Bununla birlikte Sokrates'in yargılama sürecinin de gösterdiği üzere, toplumun çoğunluğunun geleneksel duyarlılıkları üzerinden onların duygularına seslenen ve birikimsiz zihinleri manipüle edebilen demagojik ve popüler bir söylem, belli ekonomik ve politik ilgilerin hizmetine koşulmuştu.

Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, Platon hocasından farklı bir politik duruşa sahiptir. Sokrates demokrasinin nimetlerinden doğrudan yararlanan, şehrin sokaklarında ve gündelik yaşamın içinde konuşarak felsefe yapan biriydi. Platon bazı politik girişimlerinden sonra felsefeyi sokaklardan kendi taraftar ve öğrencilerini topladığı 'akademi'ye taşımıştır. Felsefe Platon'da bir okullaşma ve kurumlaşma sürecine girmiştir. Yine Platon yazmayı reddeden Sokrates'in tersine felsefe tarihine mal olmuş önemli diyaloglarını kaleme almıştır. Gündelik hayata ve söze dayalı felsefeden 'akademi'ye ve yazılı metne dayalı felsefeye bu geçiş, Sokrates ve Platon'un felsefe tarzları arasındaki bazı ayrımları anlamamıza zemin oluşturmaktadır.

Kuşkusuz bu noktada hem Sokrates hem Platon Derridacı terminolojiyle 'sözmerkezli' (logocentric) filozoflardır; her ikisi de yazının ve yazılı metnin sözü ve sözünde doğruluk veya hakikati ifade etmek için varolduğunu düşünmektedirler.[16] Böyle bir ortak zemin üzerinde Platon'u Sokrates'ten

16 Derrida'nın konuya dair görüşleri için bakınız; *Of Grammatology,* özellikle 'Writing before letter' başlıklı ilk bölüm. Ayrıca Derrida'nın Türkçeye

ayıran şey, söz konusu doğruluğun daha aşkın (transendent) ve hiyerarşik konumlanışıdır. Evrensel ve zorunlu doğruluk, her türlü bireysel keyfiyet ve göreliliğin egemen olduğu demokratik tartışma ortamlarında değil, yüksek bir birikim ve düşünsel iç disipline sahip filozofun çabasıyla ortaya çıkacaktır. Doğruluk ya da hakikat demokratik ve özgür tartışma yoluyla değil, 'akademik' ciddiyet ve disiplin yoluyla kavranabilir. Doğrusu demokratik ve özgür tartışma ortamıyla 'akademik ciddiyetin' ayrışması değil, birbirini beslemesi gerekir. Fakat antik demokrasinin düzeyi ve Sokrates'in kaderi, Platoncu idealizm için bu ayrışmayı teşvik etmiştir.

Platon açısından demokrasinin ve Sofistlerin yetersizliği, bireysel çoğunluğa dayalı keyfiyeti ve göreliliği temel almaları ve aşkın bir doğruluğa dayalı bir hiyerarşik yapılanmayı kabul etmemeleriydi. Oysaki Sokrates'in temel sorunu aşkın bir doğruluğa dayalı hiyerarşik bir politik yapının olmaması değil, demokratik yönetimin vaat ettiği özgürlüğe sonuna kadar sahip çıkmamasıydı. Soktates için bir diğer eleştiri konusu, Sofistlerin bireysel ve göreli olanı mutlaklaştırırken, evrensel ve zorunlu bir tanım ve doğruluk arayışını tümüyle dışlamalarıydı. Açıktır ki Sokrates, Platon'un *Sokratik Diyaloglar*ında da görüldüğü üzere, kesin bir sonuca ulaşmayan evrensel tanım arayışları bağlamında, Sofistlerin mutlak bireysellik ve göreliliğe dayalı eşitlik anlayışlarını eleştirmekteydi. Sokrates hem epistemolojik, hem etik ve politik düzlemde insanların fiilen eşit olduklarını düşünmemekteydi. Sokrates Sofistlerin bireysel algıyı temel alan epistemolojik eşitlik fikrine karşı, bilginin ve

çevrilmiş şu iki önemli yazısına bakılabilir; 'Différance' ve 'Platon'un Eczanesi' *Toplumbilim Dergisi J. Derrida Özel Sayısı* (1999) içinde.

doğruluğun algıya dayandırılamayacağını ve insanlar arasında bilgi bağlamında açık bir hiyerarşinin ve eşitsizliğin olduğunu kabul etmekteydi. Bu eşitsizlik temelde insanların doğuştan getirdiği özsel bir eşitsizlikten çok, toplumsal koşullar ve eğitim olanaklarına dayalı bir fiili eşitsizlikti. Sokrates'in sahip olduğu bu bilgi temelli hiyerarşi ve eşitsizlik, Platon'da kesin ve çerçevesi çizilmiş bir felsefi anlayışa evrilecek ve ontolojik düzlemde aşkın bir gerçeklik temelinde sistematize edilecektir. Sokrates'te epistemolojik bir düzlemde belirginleşen eşitsizlik ve hiyerarşi fikri henüz politik bir talebe dönüştürülmemişken, öğrencisi Platon'da ontolojik, politik ve estetik tüm boyutlarıyla ortaya konacaktır. Sokrates'de ironik bir bilgisizlik varsayımı üzerinde biçimlenen felsefi diyalog süreci, Platon'da açık bilgi (epistеme) savıyla biçimlenen felsefi bir sistematiğe yönelecektir.

Platon hocasının trajik sonuyla da beslenen bir ruh haliyle Sofizme karşıt radikal kutba yönelecektir. Ona göre Sofistlerin savlarının aksine, bireysel ve göreli algı dünyası, evrensel ve zorunlu kavramlar dünyası karşında ilineksel ve sonlu bir gerçeklik alanıdır. Bunu ontolojik açıdan kanıtlamak oldukça basit olduğu düşünülen bir mantığa dayanır: Bireysel varlıklar sonlu ve ilinekselken, kavramları ise sonsuz ve tözseldir. Örneğin 'insan' kavramı ya da düşüncesi tekil insanlara göre daha kalıcıdır. İnsanlar ölümlüyken insan düşüncesi ölümlü değildir. Burada düşünce ya da kavram yalnızca bireysel insanların zihninde varolan öznel bir şey değil, her bir insanı insan yapan form ya da idea olarak aşkın ve nesnel bir gerçekliktir. Kavramın Platoncu terminolojiyle form ya da ideaya eşitlenmesi, yalnızca bireysel öznelliğe özgü bir keyfiyet ve görelilik değil, asıl gerçek ve tözsellik olduğuna işaret

eder. Kavramı evrensel ve zorunlu özüyle ortaya çıkaracak olan, filozoftur. Filozof tüm ilineksel ve göreli dolayım ve dışa-vurumlardan arındırarak kavramı açığa çıkarır. Sokrates'in ebelik sanatıyla başarmaya çalıştığı buydu. Klasik idealizmin evrensellik vurgusu, oylamaya ve toplumsal onaya tabi olmayan doğruluk arzusunu dışavurur. Bu Platoncu yönelim, yalnızca demokratik oylama kültüründen değil, akılsal düşünceyle temellendirilmemiş her türden toplumsal yargı ve mekanizmadan da uzaklaşma arzusudur.

Düşünce düşünen öznenin bir soyutlamasından ibaret değildir. Düşünce öznel bir içerik ve soyutlama olmasının ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. İdealizm düşüncenin asıl gerçeklik ve doğruluk olduğunu savunur. Düşünce ya da kavram tam da dolaysızca duyumsanan bir bireysel belirlenim olmadığı için asıl gerçekliği ve evrensel doğruluğu oluşturur. Bireysel belirlenimler duyulur şeyler olarak oluşa tabi sonlu ve göreli gerçekliklerdir. Bu nedenle Platoncu idealizm aynı zamanda kavram realizmi olarak da adlandırılır. Her ne kadar Platon'un *Devlet* diyalogunda, düşünen öznenin düşünceleri nasıl kavrayabileceğine dair ayrıntılı bir epistemolojik çözümleme varsa da, Platon'un idealizmi temel olarak özne odaklı değil, nesne odaklı bir çözümleme üzerinde şekillenir. Platoncu terminolojiyle idealar, yani evrensel düşünce ve kavramlar, bilen özneden kaynaklandıkları için değil, bireysel gerçekliğe aşkın oldukları için tözsel bir değer taşırlar. Özne odaklı idealizm, temel olarak modern felsefenin bir bileşeni olarak Alman İdealizmiyle belirginleşir.

Aristoteles'in Platoncu idealizmi eleştirisi

Platon'un kavramlar ve algı içerikleri arasında varsaydığı keskin düalite (ikilik), içinden çıkılmaz bazı sorunlara yol açacaktır. Evrenseller ve bireyseller arasındaki derin uçurum, töz ve ilinekleri arasındaki neden-sonuç ilişkisini de anlaşılmaz bir boyuta ve düzleme taşıyacaktır. Tözlerin ilineklere, özün görünüşlere aşkın olduğu söylendiğinde aralarında nasıl bir ilişki ve etkileşim olduğunu açıklamak olanaksız hale gelecektir. Farklı belirlenimler arasındaki ilişki yalnızca ayrıma değil özdeşliğe de işaret edecektir. Aşkınlık töz ve ilinek, öz ve görünüş arasındaki ayrımı mutlaklaştıran bir içerik taşır. Platoncu anlamda tözsel ve özsel doğruluğu oluşturan idealar, hiçbir ilineksel ve empirik görünüşle ilişkili olmayan bir soyutluk içinde varolurlar. İdealar oluşa ve bozuluşa tabi tüm empirik gerçeklikten soyutlanmış bir tarzda asıl hakikat ve doğruluğu oluştururlar.

Platoncu idealizmin birincil kaygısı, töz-ilinek, öz-görünüş, ideal ve maddi gerçeklikler arasındaki ayrımı belirginleştirmek ve sistematik bir hiyerarşinin parçası kılmaktı. Ayrımların belirginleştirilmesi, kendine özgü demokratik bir ortamda yeşeren Sofistlerin ayrımları sistematik ve hiyerarşik bir üstyapı ya da üst aklın bileşeni olmaktan çıkarıp belirsizleştirme ve yatay bir düzlemde konumlama yönelimine karşı, bir eleştiri ya da tepki olarak görülebilir. Tüm ontolojik ve epistemolojik gerçeklik ve doğruluk savlarını bireysel algının keyfiyetine indirgeyen Sofistler için, bu bireyselliğin olumsal ve göreli zeminini aşan hiçbir ayrım ve özdeşlikten söz edilemezdi. Sokrates 'sinir bozucu' bir tutkuyla, tüm ayrım ve özdeşlikleri bireysel keyfiyetin ötesine taşımaya ve evrensel ve zorunlu bir düzlemde yeniden tanımlamaya yönelmişti.

Bu Sokratik çaba sinir bozucuydu, çünkü bilenle bilmeyeni, aklını yeterince kullananla kullanamayanı 'saplantılı' bir sorgulamanın içeriği kılmaktaydı. Dahası tikel politik ilgilerin hizmetine sunulan tüm demagojik gevezelikler ve retorik beceriler, Sokrates tarafından küçümsenmekteydi. Platon Hocasının büyük davasını daha da ileri taşıdı; sözün ve düşüncenin evrensel ve zorunlu değeri, akılsal düşünmenin, felsefi ve 'akademik' çabanın ciddiyetiyle yakalanabilirdi. Platonçu idealizmle birlikte, filozofun ve felsefi düşüncenin, ontolojik, epistemolojik, etik, estetik ve politik hiyerarşinin en üstünde konumlandığını görüyoruz. Düşüncenin içeriğini oluşturan düşünce ya da formlar, algı içerikleri gibi tikel ve göreli değil, evrensel ve zorunlu özlere karşılık gelirler. Algılarımız, yani yaşama dair tüm deneyimlerimiz, yeterince düşünülüp olgunlaştırılmadıkları sürece tikel ve göreli bir değer taşırlar.

Aristoteles büyük bir içgörüyle karşıt belirlenimleri uzlaştırmaya yöneldi. Fakat karşıt belirlenimler arasındaki bu Aristotelesçi uzlaşım, ontolojik açıdan yatay ve eşit karşılıklı bir ilişki zemininde tanımlanmaz. Evrensel ve bireysel, töz ve ilinek, öz ve görünüş, form ve madde arasındaki bu birliktelik ve uzlaşım, Platoncu tözlerin, yani evrensel formların ilineksel görünüşlerin içine yerleştirilmeleriyle kurulmaktadır. Töz ya da özün ilinek ya da görünüşlerdeki bu içselliği, iki taraf arasındaki ayrımın mutlak ve aşılmaz niteliğine dokunmamaktaydı. Her bir tikel belirlenim kendi kendisine soyut ve formel bir tarzda özdeş kabul edilmekte ve karşıtlar arasında diyalektik bir geçiş yadsınmaktaydı. Aşkın (transendent) tam da bu aşkınlığıyla içkin (immanent) olmaktaydı. Bu ise zorunlu olarak diyalektik değil, biçimsel ya da formel bir mantığa, farklı belirlenimler arasında içsel ve zorunlu

değil, dışsal ve olumsal bir bağlantı kurulmasına işaret etmekteydi. Aristotelesçi kozmoloji tam da bu nedenle, varlık hiyerarşisine dayalı teleolojik (erekbilimsel) bir kurguya dayanmaktaydı.

Aristoteles açısından burada belirleyici olan mutlak ayrım vurgusu, onun varlık hiyerarşisinde de belirgin olarak saptanabilir. Dışsal ve olumsal bir kurgunun sonucu olan bu hiyerarşinin en üst basamağında, kendi kendini düşünen ideal varlık olarak Tanrı bulunurken, en alt basamağında ise ideal formlardan hiç pay almamış biçimsiz madde bulunmaktadır. Biçimsiz ya da formsuz madde, ilk maddedir (proto hyle). İlk formsuz madde her türden gerçekliğin potansiyelidir. Tanrı ise her türden sonlu belirlenimin, maddi gerçekliğe bulanmış formun ulaşmak istediği ereksel neden olarak, salt form ya da biçimdir. Formsuz madde ve maddesiz form arasındaki bu mutlak ayrıma rağmen, hem madde hem formdan oluşan ara varlıklar, evrensel formların bireyselleştirici maddi gerçeklikle bir araya gelmesinden oluşurlar.

Aristoteles'in ontolojisi ve kozmolojisine koşut bir düşünme sistematiği ve mantığından söz edilebilir. Tıpkı hocası Platon gibi Aristoteles için de bilgi (episteme), evrensel form ya da ideaların bilgisidir. Düşünmenin kategorileri aynı zamanda varlığın kategorileridir. Evrenseller nasıl ki düşünme ve bilme yetimizin temel içeriğini oluşturuyorlarsa, aynı şekilde bireysel maddi gerçekliğin de özünü oluşturmaktadırlar. Bütün maddi dünya fiili gerçekliğini ve biçimlendirici doğasını evrensellere borçludur. Aristoteles'in Platoncu İdealizme sadık kaldığı en önemli yön budur: İdealar evrensel biçimler ya da formlar olarak, yalnızca zihnimizin öznel içeriğini oluşturmazlar, aynı zamanda maddi gerçekliğin biçimlendirici özü

olarak asıl gerçekliği de oluştururlar. Aristoteles için Tanrı, tektanrılı dinlerde olduğu gibi, yaratıcı bir Tanrı değildir. Salt form olarak Tanrı, 'kendi kendisini düşünen akıl' ya da düşünce olarak tanımlanır.[17] Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere Tanrı, madde ve formdan oluşan bireysel varlıklar dünyasının ereksel nedenidir. Tanrı yaratıcı olmadığı için, varlık hiyerarşisinin bileşenleri olarak madde ve form meydana gelmemişlerdir. Gerçek anlamda oluşa tabi olan ve meydana gelen şeyler, somut birleşik varlıklar, yani bireysel maddi varlıklardır.[18] Oluş ve hareket Herakleitoscu anlamda karşıtlar arasında içsel ve zorunlu bir geçiş süreci, genel olarak diyalektik ilişki olarak tanımlanmaz. Aristoteles'e göre, her türden oluş (genesis) ve hareketi (kinesis) de içeren değişimin (metabole) dört nedeninden söz edilebilir; maddi, formel, fail ve ereksel nedenler.[19] Birincil ve mutlak anlamda ereksel neden, evrendeki tüm hareketin ilk başlatıcısı, kendisi her türden oluş ve hareketten arınmış olan Tanrı'dır. Tanrı mutlak ereksel neden olduğu için, her türden hareket ve değişimin mutlak kaynağı olduğu için, kendi ideal ve saf düşünsel özü gereği maddi gerçeklikten soyutlanmış ve arındırılmış olarak kurgulanmıştır.

Platoncu İdealizmin düalist (ikici) karakterini yumuşatmayı ve maddi bireysel gerçekliğe daha fazla değer vermeye çabalayan Aristoteles'in, daha ölçülü ve uzlaştırıcı bir idealizme sahip olduğu söylenebilir. Aristotelesçi idealizm için,

17 Aristoteles, ***Metafizik,*** s. 507 (XII. Kitap – 1072b20). Orijinal metniyle birlikte İngilizce çevirisi; Aristotetle, ***Metaphysics*** -Books X-XIV, s. 149 (XII. Kitap -- 1072b20).

18 Aristoteles, ***Metafizik***, s. 333 vd (VII. Kitap -1033a23); ***Metaphysics*** –Books I-IX, s.345 vd (VII. Kitap -1033a23).

19 Aristoteles, ***Metafizik***, s. 116 vd (I. Kitap – 988a17 vd).

karşıt belirlenimler arasında Herakleitoscu anlamda diyalektik bir ilişki değil, ereksel bir ilişki ve geçiş temel alınır. Aristotelesçi epistemoloji, formel ya da biçimsel diyebileceğimiz bir mantık üzerinde şekillenir. Elea Okulundan Parmenides ve Zenon'un hareketi, çokluğu ve tüm maddi yaşamı çelişkili görerek olumsuzlayan özdeşlik anlayışı yadsınmakla birlikte, tıpkı hocası Platon gibi Aristoteles de karşıt konumu da, yani Herakleitos'un oluşu ve karşıtların diyalektik birliğini temel alan anlayışı da benimsemez. İnsan aklının ve maddi varlığın temel kategorileri ve evrensel formları, derin bir analitik zekâ zemininde birbirlerinden ayrımları bağlamında saptanmaya çalışılmakta, fakat bu tanımlama çabası her tanım ve saptamanın karşıtında yittiği derin bir özdeşliğin yüzeysel ayrımları olarak görülmemektedir. Parmenides'in her türlü ayrım ve hareketi yutan mutlak 'bir'i ve 'özdeşlik'i, Aristoteles'de söz konusu değildir. Aristoteles'in hocası Platon kadar keskin bir düalist olmasa da, ideal tanrısal varlık ve maddi gerçeklik arasında keskin ve aşılmaz bir ayrım düşüncesine sadık kaldığını görüyoruz. Aynı şekilde etherden oluşan ayüstü âlemle sıradan maddeyi içeriği olarak alan ayaltı âlem arasında da, keskin ve kavranması güç bir ayrımla karşı karşıya kalırız.

Kuşkusuz Hegelci İdealizmin diyalektik doğasından kaynaklanan esnekliğin, Felsefe Tarihinin bu aşamasında ortaya çıkmış olması beklenmemelidir. Ayrımın zorunlu zemini olarak özdeşlik ve özdeşliğin zorunlu zemini olarak ayrım düşüncesi, Aristoteles için de henüz olgunlaşmış bir kavrayış ve sistematiğe ulaşmış değildir. Aristoteles, karşıt kavram ve kategorinin epistemolojik ve ontolojik düzlemde birbirine içsel ve zorunlu bir diyalektik mantıkla bağladığı bir felsefi

sisteme sahip değildir. Hegel'in hem Aristoteles hem Kant için dile getirdiği üzere, sayıları ilineksel ve keyfi bir şekilde 10 ya da 12 olarak saptanan ontolojik ya da epistemolojik kategoriler, analitik veya Hegelci terminolojiyle tasarımsal bir tarzda bir araya getirilir. Burada tasarımsal tarzla kastedilen şey, evrensel kategorilerin temelde resimsel ayrıma tabi tutulmasıdır. Tıpkı Platon'un idealar teorisinde olduğu üzere, birbirini içermeyen ve yalnızca dışlayan soyut özdeşlikler olarak idealar söz konusudur. Bu idealar ya da kategorilerin, yine diğer bir terminolojiyle evrenseller ya da formların, farklılıkları ya da ayrımları, köken ya da başlangıç olarak alınmaktadır. Ne Platon'un 'bir' ideası, ne Aristoteles'in ereksel neden olarak tanrısı, farklı belirlenimleri içsel ve zorunlu bir ilişkinin, diyalektik bir özdeşliğin unsurları ve aşamaları olarak kurgulayabilmektedir. Bu farklı idealist kurgularda özsel olan şey, ideal ve maddi belirlenimlerin temelde tasarımsal bir düşüncenin gereği olarak adeta mekânsal yanyanalık ve zamansal ardışıklığı andıracak şekilde ve öznel bir zekânın olumsallığı çerçevesinde bir araya toplanmasıdır.

Yine de evrensel ideal özlerin bireysel ve tikel gerçeklikte içerili olması, Aristoteles'i hocası Platon'dan daha ölçülü ve 'doğru orta'yı bulmaya çalışan bir idealizme yöneltmiştir. Empirik öğeleri dışlamayan ve böylece tikel ve göreli olumsallığa dayalı bir ilk ilkeler arayışı olarak tanımlanan 'diyalektik', Aristotelesçi pratik akılda kendisine bir yer bulur. Karşıt öncüllere dayalı diyalektik düşünüş, kesin öncüllere dayalı bir kanıtlama ve temellendirme süreci olarak görülmez.[20] Böyle bir diyalektik düşünüş, kesin öncüllere dayalı bir tümdengelim olmaktan çok, karşıt ve olumsal belirlenimlerin tartışılma

20 Aristotle, *The Works of Aristotle I – Analitika Priora*, 24a22.

ve sorgulanma süreciyle biçimlenen bir tümevarıma işaret eder. Evrensel ve zorunlu formel doğruluk yanında, tikel ve olumsal gerçeklik de kendine Aristotelesçi anlayışta bu sayede yer bulmuş olur. Retorik ile birlikte kendine özgü tanımı içinde diyalektik de, pratik ilgiler bağlamında bir ölçüde olumlanmış olur. Yine de idealizmin daha olgun ve modern felsefenin gereklerine uygun versiyonu, Alman İdealizmiyle birlikte biçimlenecektir.

II. BÖLÜM

HEGEL-ÖNCESİ ALMAN İDEALİZMİ

Modern Felsefe ve Alman idealizmi

Modern felsefeyle Antik felsefenin ayrım çizgisi genel olarak Kartezyen felsefeye dayandırılır. Descartes'in düşünen özneyi temel alan epistemolojik yönelimli felsefesi, modern felsefenin başlangıcı olarak görülür. Bu durumda Descartes'in felsefesi Klasik Alman İdealizminin ve dolayısıyla modern idealizmin de başlangıç noktası sayılabilir. Modernite yle birlikte idealizm düşünen öznellik zemininde şekillenmeye başlamıştır. Epistemolojik bir doğruluk sorgulamasından hareketle ontolojik gerçekliğin belirlenmeye çalışıldığı bu modern idealist yönelim, özne odaklı yeni dünya düzeninin ruhuna uygun bir nitelik taşır.

Düşünen öznenin, yani '*cogito*'nun epistemolojik ve ontolojik bağlamda temel başlangıç zemini olarak görülmesinin önemli bir nedeni, Descartes'in her türden kuşkudan uzak doğruluk ve kesinliği bu zeminde gerçekleştirme çabasıdır. Kesinlik felsefi doğruluk ya da hakikat için önemli bir ölçüttür, fakat açıktır ki tek ölçüt değildir. Kesinlikle birlikte açıklık, gerçekliğe uygunluk ve mantıksal tutarlılık da, doğruluk tartışmaları bağlamında önem taşırlar. Descartes'in felsefi düşünce ve doğruluk açısından diğer ölçüt ve ilkeleri de önemsediği ve geliştirmeye çalıştığı doğru olmakla birlikte,

yöntemli kuşku süreci bağlamında kesinlik ve kendiliğinden açıklığı başlangıç aldığı tartışma götürmez bir noktadır. Kesinlik ve açıklık öncelikle, duyulur dünyanın, maddi dünyanın ve genel olarak tüm zihin içeriklerinin olumsal ve kuşkulu niteliğine karşı, düşünen öznenin düşünce için dolaysız varlığının bir belirlenimidir. Bu bağlamda Descartes göre, felsefenin dolaysız sezginin içeriği olan kesin ve apaçık başlangıç noktası düşünen özne için, tüm rasyonel gelenekte büyük değer taşıyan matematiksel önermeler de kuşku konusudur. Her türden algı ve düşünme süreci bağlamında insan yanılabilir. Öznenin düşünme edimiyle her türden kavram ve genellemeyi, yani Platoncu ontoloji bağlamında ideayı içeriği olarak aldığını düşürsek, Kartezyen Felsefenin özne temelli modern idealizmin de öncüsü olduğunu görebiliriz. Platon'un kendi idealizmini kurgularken temel aldığı duyulur ve düşünür dünya ayrımı, modern felsefe için de önemli olmakla birlikte, yeni dönemde idealizmin temel dinamiklerinin, epistemolojik bir zeminde düşünen özne kavramıyla biçimlendirildiği söylenebilir. Bu bağlamda Kartezyen felsefe, düşünen öznenin kesin ve apaçık varlığından hareketle tüm diğer ide ve düşünceleri belli bir yöntem ve sistem dahilinde temellendirmeye çalışacaktır. Düşünen özneyi temel alan böylesine yöntemli ve sistematik bir kurgu, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'de de belirleyicidir. Klasik anlamda ontolojik düzlemden epistemolojik tartışma düzlemine zamanın ruhunu belirleyen bir geçiş söz konusudur. Modern toplum ve dolayısıyla modern özne, geleneksel ya da modern-öncesi topluma göre, neyi bilip bilmediğine ve neyin doğru olduğuna dair daha kuşkucu ve eleştirel bir ruh hali içindedir. 'Düşünen öznenin', '*cogito*'nun burjuva sınıfının ekonomi-politik gerçekliğiyle

dolayımlı dinamizmi, bilginin nesnesine, ontolojik gerçekliğe yaklaşımdaki bu eleştirel, sorgulayıcı ve araştırıcı duruşla ilgilidir. Kendi ideal tanımı içinde modern özne için mesafe alınamayacak, kuşku konusu kılınamayacak ve eleştirilemeyecek hiçbir şey yoktur. Modern burjuva özne, düşünmekten ve denemekten korkmayan, tersine yarar uman öznedir. Düşüncenin, bilimin ve tekniğin olumsuz sonuçlarını saptayıp çözümlemenin, yine düşünme edimiyle mümkün olduğunu düşünen öznedir.

Descartes'in modern düşüncenin ve liberal dünya düzeninin ruhunu yakalayan bir diğer saptamasıysa, filozofun ve genel olarak entelektüellerin teorik ve pratik ilgileri arasında öngördüğü ayrışmadır.[1] Descartes'in kesin ve açık bilgiye ulaşmak için kullandığı yöntemli kuşku, varolan dinin ve devletin inanç ve kurallarının dolaysız bir yadsınmasından çok, ilkin ve öncelikle teorik bir zeminde iş görecektir. Sözün ve düşüncenin, yani 'logos' ve 'idea'nın kamusal kullanımı daha da profesyonelleşecek ve felsefe son kertede akademik bir mesleğe dönüşecektir. Sözün aşırı dolaşımı ve düşüncelerin liberalizmin ruhuna uygun serbestliği, toplumun güç ve sağlığının bir belirtisi olarak görülmeye başlanacaktır. Teorik ve pratik ilgileri birbirinden ayırmayan ve bilgiyi erdem olarak gören Sokrates'in bir filozof olarak, Antik Şehir Devleti ve mitolojisi için yaratmış olduğu krizin, belli istisnalar hariç modern toplumun genel yönelimi için çok belirleyici olmadığı da söylenebilir. Günümüzde filozoflar genel olarak üniversitelerde istihdam edilirler ve kamu yararı gözeten entelektüeller olarak maaşa bağlanmışlardır. Bu bağlamda Antik

1 Descartes, *Aklını İyi Kullanmak Ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşmalar,* s. 25 vd. (Üçüncü Bölüm).

Döneme özgü aristokrat bir sınıftan söz edilemez. Zengin liberal Batı ülkelerinde toplumun ve siyasetin genel gidişatını entelektüellerden çok pazarın, yani ekonomik mekanizmaların belirlediği söylenebilir. Marksist bir terminolojiyle dile getirirsek, filozoflar da üretim güç ve ilişkilerinin sınıfsal karakteriyle biçimlenen kültürel üstyapının bir parçası olarak iş görürler. Bu kültürel üstyapının ekonomik altyapıya ve genel gidişata hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez. İnsanlık tarihi açısından asıl belirleyici düzlemin maddi üretim ilişkileri olduğu anlamına gelir. Bu asıl belirleyici tözsel ya da ontolojik düzlem, eğer arzulanan bir yönde değişecek ise, bu ancak ve ancak kuşkuyu ve eleştiriyi dışlamayan yaratıcı düşünceyle olacaktır. En azından liberalizmin temel savlarından birinin böyle formüle edilebileceği söylenebilir. Marksizm'e ve liberalizme özgü bu iki ayaklı modern anlayış, Frankfurt Okulu'na özgü 'Eleştirel Teori'de (Kritische Theorie) bilinçli bir tarzda bir araya getirilecektir. Teori ve pratik, öznel ve nesnel, ontolojik ve epistemolojik bileşenler ve belirlenimler arasındaki yoğun etkileşim, ancak ve ancak ayrımlaşma ve uzmanlaşma belli bir olgunluğa eriştiğinde, metodik ve sistematik bir üretkenliğe ulaşacaktır. Frankfurt Okulu filozofları tam da, insanın teorik birikiminin yoğun ve devasa teknolojik üretkenliğe boğulmuş olduğu 'İleri Endüstri Toplumu'nun ruhunu yansıtırlar.

Düşünen öznenin teorik ve pratik ilgileriyle, emek sürecine özgü ayrımlaşma ve uzmanlaşma, açıktır ki farklı düzeylerde ve sınıfsal biçim ve tarzlarda modern-öncesi toplumlarda da söz konusudur. Antik Demokraside Sofistler için teorik ve pratik ilgiler arasında aşılmaz ve katı bir gerilim ve ayrımdan pek söz edilemezdi. Sofistler bilgiyi algıya

indirgedikleri ve varolan tikel gerçekliği tüm pratik boyutlarıyla kendi bireysel ve faydacı yönelimleri bağlamında olumladıkları için, epistemolojik düzlemde teorik ve pratik faaliyet arasında keskin bir düalizme yönelmemişlerdi. Oysaki ilkin Sokrates'in evrensel tanım arayışlarıyla ve sonrasında ise Platon'un idealizmiyle, söz ve düşünceye dayalı teorik faaliyetin, gündelik pratik ilgileri ontolojik ve epistemolojik bağlamda önceledığini görmekteyiz. Denilebilir ki klasik idealizmin keskin ve radikal teorik yönelimi, evrensel düşünceleri gündelik pratiğin tikel ve bireysel içeriğine aşkın konumlayışı, Sokrates ve Platon'un ve tüm ılımlılığına karşı Aristoteles'in de, kendi dönemlerine özgü politik ve dinsel otoritelerle yaşadıkları gerilimi bir ölçüde açıklayabilir. Bu söz konusu idealist gerilim, Sofistlerinin algı temelli radikal epistemolojileriyle Antik dönemde yarattıkları gerilimden ve Marksistlerin materyalist tarih çözümlemeleriyle Modern dönemde yaratmış oldukları gerilimden, farklı bir felsefi ve politik içeriğe işaret eder.

İdealizm yalnızca ruh ve beden, akıl ve algı arasında keskin ve gerilimli bir ayrıma yönelmez, aynı şekilde ve dolaylı olarak teorik ve pratik gerçeklik arasında da gerilimli bir ilişkiye yol verir. Üstelik bunu tüm gerçekliği akılsal ve ideal bir düzlemde sistematize edip bütünlemeye çalışırken yapar. Örneğin Platoncu idealizm için 'episteme', yani doğru ve hakiki bilgi, duyulur deneyim ve pratik gerçekliği başlangıç noktası alan 'doxa'dan, yani yanlış ve sahte bilgiden daha fazla tözsel ve kalıcı bir değer taşır. Platon için, ideaların gerçekliği ve bilgisi, duyulur gerçekliğin bilgisinden ve teknik beceriden daha üstte yer alır. Bu anlamda insanın pratik yaratıcılığı bağlamında denilebilir ki, klasik idealizm için olan ve olması

gereken arasındaki ayrım tözsel ve aşılmaz bir karakter taşır. Oysa ki Hegelci mutlak idealizm, tam da modern topluma ve modern bilime özgü olgunluğa ve gelişmişliğe paralel olarak, ideal ve reel, olan ve olması gereken, ve dolayısıyla teori ve pratik ilgiler arasındaki ilişkiyi daha içsel, zorunlu, sistematik bir olgunlukla ortaya koyar.

Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, filozofun ve genel olarak entelektüellerin teorik ve pratik ilgi ve yönelimleri arasındaki ayrımlaşma süreci, Modern Dönemde uzmanlaşma ve meslekleşme bağlamında derinleşerek zenginleşir. Bu ayrımlaşma süreci, Kant'ın transendental idealizminde de kendine özgü bir tarz ve terminolojiyle ifade edilir; aklın teorik ve pratik kullanımı ve dahası estetik kullanımı ayrı düzlemlerde ele alınır ve bu temel ayrımlar üzerinde ayrıntılı olarak incelenir. Aklın teorik kullanımı idealizm ve rasyonalizm aleyhine törpülenirken, pratik kullanımı ise belki de Platon'dan daha radikal bir tarzda rasyonalist ve idealist bir konumlanış içindedir. Aklın estetik ya da sanatsal kullanımı bağlamında ise, yine transendental idealizmin ruhuna uygun olarak, ideal ve maddi, akılsal ve duyulur, evrensel ve bireysel belirlenimler arasındaki uyum, temel olarak öznellik zemininde kurgulanır. Transendental idealizm bir yönüyle, tam da Kartezyen felsefenin ve genel olarak modern felsefenin ruhuna uygun olarak, bilen özneyle bilinen nesnenin bilen özne zemininde bir araya getirilip sistematize edilmesine işaret eder. Bu bağlamda 'cogito' temelli yöntem ve sistem vurgusu, Kant ve sonrası için de belirleyicidir.

Descartes kendisinin yöntemsel kuşkusunu bir tür analiz (çözümleme) süreci olarak adlandırmıştır. Analiz felsefi düşünüş için zorunlu fakat yetersiz bir yöntem olarak görülebilir.

Analizin belli bir sentez ile birlikte sistemi oluşturması gerekir. Descartes için de genel olarak kendi felsefi sistemi de, iki ana bileşen ve aşama olarak analiz ve senteze işaret eder. Descartes'in kuşku zeminli kesinlik arayışı ve analiz yöntemi çığır açıcı olmakla birlikte, bu kuşkuya dayalı analiz sonucunda oluşturulan felsefi sentezinin, aynı oranda yeni ve çığır açıcı olduğu söylenemez. Hem Tanrı'nın hem maddi dünyanın düşünen benliğin kuşku götürmez varlığından hareketle temellendirilmesi, sistemin ilk bölümü kadar ilginç değildir.[2] Düşünen öznenin kuşku götürmez varlığından hareketle kurgulanan bu söz konusu Kartezyen sentez, karşıt belirlenimler arasındaki düalitenin içsel ve zorunlu bir bütünlüğünü sunmaktan uzaktır. Descartes de Platon gibi çaresiz bir düalizmden muzdariptir. Bu düalizmin farklı bir versiyonunu Kant'ın transendental idealizminde de göreceğiz. Fichte'yle devam eden bu süreç, Hegel'in mutlak idealizminde en olgun çözümüne kavuşacaktır. Hegel de idea ve madde, özne ve nesne, akıl ve algı, teori ve pratik arasında içsel ve zorunlu bir dolayım ve ilişkiden söz edebiliriz. Bu bağlamda Hegelci diyalektiğe uygun olarak, her analiz bir senteze ve her sentez bir analize dayanarak yapılabilir. Hegel için doğru olan şey, ne yalnızca ayrım ne yalnızca özdeşlik veya birliktir; felsefi açıdan doğru ve hakiki olan şey 'ayrımda özdeşliktir.' Ayrımda özdeşlik somut ve farklılıkları dışlamayan özdeşliktir. Hegelci terminolojiyle oluşun kendisidir.[3] Oysaki soyut ve

2 Bu konuda daha ayrıntılı bir bakış açısı için özellikle 3. ve 5. 'meditasyon'lara bakılabilir; Descartes, *Tanrı'nın varlığının ve insan ruhuyla bedeni arasındaki gerçek ayrımın açık biçimde kanıtlandığı İlk Felsefe hakkında Meditasyonlar*.

3 Hegel, *Wissenschaft der Logik I– Die Lehre vom Sein (1832)*, s.72 vd ; Hegel, *Mantık Bilimi* (Büyük Mantık), s. 61 vd. Ayrıca bu konuda kaynakçada künyeleri verilmiş şu makalelerime bakılabilir; Enver Orman,

karşıtlığı dışlayan özdeşlik, boş ve totolojik özdeşliktir. Bu konuya ileride farklı kavramsal dolayımlar bağlamında yeniden değinilecektir.

İngiliz Empirizmi ve Hume

Descartes'in Felsefe Tarihindeki belirleyici rolü, modern burjuva öznenin liberal karakterine uygun olarak, her türlü düşünsel ve toplumsal yargıda bireysel öznenin belirleyiciliğine yaptığı vurgudur. Modern ve sonrasında Aydınlanmacı zihniyete uygun olarak, her türlü teorik ve dolayısıyla pratik tavır, kuşkucu, eleştirel ve son kertede rasyonel bir zeminde şekillenmelidir.[4] Dercartes'in bu kuşkucu ve eleştirel yönü İngiliz Empirizmi tarafından sahiplenilmekle birlikte, spekülatif ve idealist bir içerik taşıyan rasyonalizmi, empirik gerçekliğe yönelik vurgularla sınırlanmaya çalışılacaktır. Dahası Hume teorik düzlemde kuşkuculuğa varan radikal empirizminde, düşünen öznenin anlık ve fragmantal algı içeriklerini aşan bir özdeşliğini de temelsiz olarak yorumlayacaktır. Kant transendental idealizmiyle temelsiz kalan bu öznel özdeşliği ya da benliği, transendental bir zeminde inşa etmeye yönelecektir.

Görüldüğü üzere bu alt başlık altından genel olarak İngiliz Empirizmini ele almaktan çok, bu gelenek ve hareket bağlamında Hume'un felsefesine değineceğiz. Bilindiği üzere Hume, Alman İdealizminin vazgeçilmez başlangıç noktası

"Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu" ve "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'".

4 Genel olarak Modern felsefe ve modernlik bağlamında Türkçedeki şu yapıtlara bakılabilir; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Mehmet Küçük (derleyen), *Modernite versus Postmodernite*.

Kantçı Felsefe açısından belirleyici bir önem taşımaktadır. Hume'un radikal empirik bir perspektifle her türlü *a priori* bilgi savını yadsıdığı biliyoruz. Deney öncesi her türden bilgi savının eleştirisi ve yadsınması genel olarak İngiliz Empirizminin ve bu bağlamda Locke, Berkeley ve Hume'un ortak düşüncesidir. Hume'un radikal empirizmi belli bir tür kuşkuculuk ve nihilizme varır. Bu empirist zeminli kuşkuculuk ve nihilizm bağlamında, öznel özdeşliğin epistemolojik açıdan temellendirilebilecek bir zemini olmadığı da savunulur.[5]

Empirik gerçekliğin zemini olabilecek maddi bir töz idesini kanıtlanamaz ve bilinemez olarak gören Locke ve böyle bir maddi töz anlayışını algı temelli bir tür öznel idealizm zemininde yadsıyan Berkeley, Hume'nun bakış açısıyla yeterince tutarlı ve köktenci empirist (deneyci) filozoflar değildirler. Hume empirik gerçekliğin iki zorunlu belirlenimi olan mekân ve zaman düzleminden hareketle her türden töz fikrini ve bu töz fikri ya da idesi çerçevesinde temellendirilen evrensel ve zorunlu özdeşlik ve bağıntı fikrini eleştirir. Mekânsal yanyanalık ve zamansal ardışıklığın olumsal ve göreli doğasından bakıldığında, evrensel ve zorunlu bir özdeşlik olarak töz idesi de, böyle bir özdeşliğe dayalı tüm zorunlu ve içsel bağıntılarda epistemolojik açıdan temelsiz kalacaklardır. Algılarımızın içeriğini oluşturan empirik dünya bize yalnızca olumsal ve göreli ilişki ve bağlantıları verebilir. Empirik olgular arasında varsayılan rasyonel ve *a priori* bağlantı ve evrensel özdeşlik düşüncesi, empirik bir düzlemin tutarlı ve ödün vermez savunusu bağlamında temelsiz kalırlar. Empirik

5 David Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, s.235 vd. (Kesim VI); Orijinal metin; D. Hume, *Hume's Treatise of Human Nature*, Book I – Part IV - Section VI –of personal identity.

yaşantı bize yan yana ve ardışık duyu izlenimlerini verir. Zihnimiz belli alışkanlık ve beklentilerle, bu izleminler arasında bazı düşünsel bağlantı ve ilişkiler kurgular. Duyulur gerçeklikten öznel alışkanlık ve beklentilerine dayalı bu düşünsel soyutlama ve kurguların, günlük yaşam pratikleri açısından değerleri yadsınamaz, fakat hiçbir pratik yarar epistemolojik bir savın evrensel ve zorunlu bir içerik ve biçimle bize dayatılmasını meşru kılamaz. Hume açısından ister bilimsel ve ister dinsel olsun tüm tözsellik, evrensellik ve zorunluluk düşünceleri, radikal empirik bir zeminde felsefi olarak temellendirilemez ve gerçek anlamda bilinemez kalırlar. Böylesi bir tözsel gerçeklik için hiçbir empirik kanıt sunulamaz.[6]

Matematiğin empirik içeriğe ilgisiz biçimsel önermeleri dışında kalan felsefi ve bilimsel düşünüşe özgü tüm evrensellik ve zorunluluk savları, Hume'un radikal empirizmi için kanıtlamaz ve temellendirilemez kalırlar. Öznel beklentiler ve alışkanlıklar, bizi bu tür evrensel ve zorunlu düşüncelere götürürler. Böylesine amansız algı temelli kuşkuculuk, Antik Dönem Sofistlerinde de söz konusuydu. Hume radikal empirizmine dayalı kuşkuculuğuyla, Platoncu idealizme ve tüm klasik metafizik geleneğe radikal bir şekilde karşı durmuş olur. Bilindiği üzere Platon için duyulur gerçeklik evrensel ve zorunlu düşüncelerimizin, yani ideaların silik birer kopyasıyken, Hume için tam tersine evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan idealarımız, duyulur izlenimlerin silik birer kopyası durumundadır. İdealizme özgü ontolojik ve epistemolojik başlangıç ilkelerinin Hume tarafından bu altüst edilmesi,

6 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*; Hume'un 'töz' eleştirisi için bakınız; s.56 vd. ve izlenimlerden (impressions) düşünceye (İdea) geçiş için bakınız; s.110 vd.

Kant'ın transendental idealizminin 'eleştirel' ruhunu harekete geçiren önemli bir unsur olacaktır. Hume'un özellikle nedensellik kategorisine dair eleştirileri kendisinden sonraki felsefi düşünüş süreci için uyarıcı ve belirleyici bir işlev görecektir. Düşüncelerimizin, yani empirik gerçekliği kavramamıza elveren temel kategorilerimizin duyu izlenimlerinin silik kopyaları olması, Platon'un idealist 'kibrine' bir yanıt gibidir. Hume'un bu radikal emprizmi Platoncu idealizmden kaynaklanan düalizm ve aşkınlık problemini çözmeye yönelir, fakat aynı zamanda indirgeyici ve tersyüz olmuş bir perspektife de işaret eder. Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopesi*'nin Birinci Cildinin (Küçük Mantık ya da Ansiklopedi Mantığı olarak bilinir) 'Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Tavırları' başlıklı bölümünde empirizm bağlamında Hume'a değinir. Hegel'e göre, empirizm düşünceye özgü evrensellik ve zorunluluğun deneyimlerimizi oluşturan algı içeriklerinden çıkarılamayacağını söylerken haklıdır:

> "Deneyim pek çok, belki de sayılamayacak denli çok benzer algı sunar; ama *evrensellik* gene de büyük bir nicelikten bütünüyle başka bir şeydir. Benzer olarak, deneyim hiç kuşkusuz *ardışıklık* gösteren başkalaşımların ya da *bitişiklik* gösteren nesnelerin algılarını sunar; ama bir zorunluluk bağıntısı vermekten uzaktır."[7]

7 "Die Empirie zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von *aufeinanderfolgenden* Veränderungen oder von *nebeneinanderliegenden* Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang *der Notwendigkeit.*"; Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse;* Türkçesi, Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I- Mantık Bilimi*; Hegel; & .39. Hegel alıntılarında Aziz Yardımlı'nın çevirilerinden yararlanılmış ve gerekli görüldüğünde terim tercihlerine

Örneğin gerçekten de 'yarın güneşin tekrar doğacağının' ya da 'suyun yüz derecede kaynayacağının' bir garantisi yoktur. Gerçekten de empirik gerçekliğe dair öngörüde bulunmak her zaman yanıltıcı olabilir. Hegel'in mutlak idealizmi için düşüncelerin evrensel ve zorunluluk bağlamında doğruluğu ve edimselliği, tikel ve olumsal deneyimden değil yalnızca düşüncenin spekülatif ve mantıksal işleyişinden çıkarılabilir. Empirizmin ve Hume'un sorunu, madde, kuvvet, bir, çok, sonlu, sonsuz, zorunlu, olumsal, evrensel, tikel gibi kategorileri eleştirel olmayan bir yolda sürekli kullanmasına rağmen, 'metafizikten' ve dolayısıyla idealizmden kaçındığını düşünebilmesidir.[8] Temel olarak düşüncenin ve varlığın iç işleyişini bize anlatan Hegelci diyalektik mantık, birin çoktan, sonlunun sonsuzdan, zorunlu olanın olumsal ya da rastlantısal olandan, evrenselin tikelden ayrı düşünülemeyeceğini ve varolamayacağını kavratır.

Kant'ın Transendental İdealizmi

Kant kuşkusuz Alman İdealizminin babasıdır. Felsefe Tarihine mal olmuş bu önemli filozof olmasaydı, Alman idealizminden bu haliyle söz etmek imkânsız olacaktı. Kant'ın idealizmi kendisinden önceki idealist filozoflar gibi, ağırlıklı olarak analitik ve biçimsel bir zeminde şekillenir. Kant felsefesinin analitik ve biçimsel ruhu, idealizminin transendental niteliğini de belirler. Bilen özne ve bilinen nesne arasında Kartezyen Felsefe tarafından yapılmış olan ayrım, Kantçı

ve çeviriye müdahalelerde bulunulmuştur. Ayrıca eğer orijinal metnin Türkçe çevirisi yoksa tarafımdan çevrilmiştir.

8 Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I*, &.38. Hegel'in idealizmin kaçınılmaz kapyacılığına ve özde her felsefenin idealist olduğuna dair görüşleri ileri bölümlerde yeniden ele alınacaktır.

İdealizm tarafından da sürdürülür. Öznenin nesnellikten bu radikal ayrımı bağlamında, tüm felsefe öncelikle epistemolojik bir sorgulama zemininde formüle edilir ve bilme edimi empirik verilerle iş gören biçimsel ve kategorik bir karaktere bürünür.

Düşünme ve bilme ediminin içeriğini oluşturan evrensel form ve kategoriler, Platon'un klasik idealizminde olduğu gibi aşkın (transendent) bir gerçekliğe yükseltilmezler. Kant insan zihninin kategorilerini insanın bilgi edinme sürecindeki evrensel ve zorunlu formlar olarak tanımlar. Bilgi edinme sürecindeki evrensel ve zorunlu form ve kategoriler, *a posteriori* değil *a priori* bir karakter taşır. Bilgi ve bilim için gerekli olan bu evrensel ve zorunlu form ve kategoriler, tam da Hume'un görüşlerine uygun olarak *a posteriori* (deney sonrası) değildirler, yani duyulur gerçeklikten, mümkün deneyimden kaynaklanmazlar. Kant *a priori* (deney öncesi) form ve kategorilerin bilgi edinme sürecindeki işlevini olumlayarak, Hume'un kendine özgü bir kuşkuculuğa varan keskin empirizminden (deneycilik) ayrılır. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft), Pratik Aklın Eleştiri (Kritik der praktischen Vernunft) ve Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)* başlıklı üç temel 'eleştiri' kitabı için de evrensel ve zorunlu form ve kategoriler önem taşırlar. Bu evrensel form ve kategoriler, *a priori* olmaya koşut, *transendental* (aşkınsal) bir belirlenim taşırlar; yani deneyden kaynaklanmamakla birlikte deneyi bilmek için evrensel ve zorunludurlar. Transendental form ve kategoriler doğrudan birer algı içeriği olmamakla birlikte, tüm algı içeriklerinin bilinmesi, yani düzenlenip kategorize edilmesi için evrensel ve zorunlu olarak geçerlidirler.

Kant transendent (aşkın) ve transendental (aşkınsal) düşünceler arasında niteliksel bir ayrıma gider. Transendental deneyden kaynaklanmamakla birlikte, her türlü deneyin bilinmesi için evrensel ve zorunlu zihin içeriklerine, transendent ise deneyden kaynaklanmayan ve deneyin bilinmesi için zorunlu olmayan zihin içeriklerine işaret eder. Zihnimizin empirik (deneysel) tasarım ve kavramları ise, deneyden kaynaklanırlar ve deneyin bilinmesi için tikel ve olumsal bir kullanıma sahiptirler. Böylece Kant için transendental kavram ve kategoriler, deneye, algı içeriklerine içkin, yani diğer bir dile getirişle empirik bir kullanıma sahip oldukları için, bilgi değeri oluştururlar.[9] Düşünme ve aklın kategorileri aşkın bir ontolojik gerçekliğin, İdealar Dünyasının bileşenleri olmaktan çok, insan açısından tüm empirik deneyi ve bilgi edinme sürecini mümkün kılan transendental, yani epistemolojik bir doğruluk taşırlar. Bu durumda Kant'ın idealizmi Platoncu anlamıyla idealara, yani düşünce formlarına ontolojik bir gerçeklik atfetmekten geri durur ve onları yalnızca epistemolojik bir zorunluluk ve doğruluğun bileşenleri olarak temellendirmeye çalışır. Kant bu bağlamda kendi idealizmini 'transendental idealizm' olarak tanımlar.[10]

Salt Aklın Eleştirisi, bilginin, epistemolojik doğruluğun bileşenlerini çözümlemeye çalışır. Kant'ın bu en tanınmış yapıtı, aynı zamanda Hume'un bilgi edinme sürecindeki tüm deney öncesi rasyonel bileşenleri, yani tüm *a prori* bilgi

9 Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* s. 378 (A296 vd); Türkçesi; *Arı Usun Eleştirisi,* s.177 vd. (A296 vd). Ayrıca bakınız: Kant, *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe Prolegomena (Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können),* s. 129 (205).

10 Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* s.535 (B518/A490).

savlarını temelsiz kılan empirist kuşkuculuğuna bir yanıt olarak da okunabilir. Yapıtın üç ana bölümü şöyle sıralanır: *Transendental Estetik*, *Transendental Analitik* ve *Transendental Diyalektik*. *Transendental Estetik*, herhangi bir şeyi duyumsamak için evrensel ve zorunlu transendental formları ele alır. *Estetik* bilindiği üzere Grekçede duyarlılık ve algı gibi anlamları karşılar. Kant'a göre transendental estetiğin *a priori* formları, mekân ve zamandır. Duyarlılığımızın bu transendental formları, Kant tarafından *a priori* 'sezgi' ya da 'görü'ler (*Anschauung*) olarak adlandırırlar. *A priori* sezgiler ya da görüler olarak mekân ve zamanın algılayan özne için evrensel zorunluluğu, bağımsız bir nesnel gerçeklik olmaktan çok, algılayan öznenin herhangi bir empirik içeriği algılayabilmesi için *transendental* ve fenomenal gerçeklik oluşturur. Herbir tekil içeriğin mekân ve zaman içinde algılanması, genel olarak mekân ve zamanın evrensel ve zorunlu bir nesnel içerik olarak yorumlanmasını zorunlu kılmaz. Özne, tekil nesnel içerikleri mekân ve zaman içinde algılar, evrensel bir biçim olarak mekân ve zaman ise hiçbir algı içeriğine karşılık düşmez. Mekân ve zaman tikel ya da tekil değil evrensel duyarlılığımızın formlarıdır. Onlar tikel ve olumsal sezgiler değil evrensel ve zorunlu sezgilerdir. Evrensel ve tikel, zorunlu ve olumsal bileşenler bir araya gelerek bireysel sezgi ya da görüyü oluştururlar. Bir idealist filozof olarak Kant'ın evrensel ve tikel, biçim ve içerik, öznel ve nesnel, *a priori* ve *a posteriori* bileşenler arasındaki gözettiği incelikli ayrımlar, bilgi süreci bağlamında henüz başlangıçta, daha algı aşamasında karşımıza çıkarlar. Hume'un tüm algısal gerçekliği temel olarak tikel, olumsal ve *a posteriori* olarak tanımlamasından oldukça farklı bir konumlanışla karşı karşıyayız.

Kant daha birinci kritiğin başlangıcında, tam da algı edimi düzleminde, *a priori*, yani deney öncesi bileşenlerin bilgi sürecindeki rolüne işaret ederek, Hume'un radikal empirist bir analize dayalı kuşkuculuğundan ayrılmaktadır. Hume'un kuşkuculuğuna karşı, kendine özgü bir rasyonalizm ve idealizmle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Kant'ın idealizmi ve rasyonalizmi, bilgi sürecindeki deney öncesi bileşenlere dayalı *transendental* bir nitelik taşımaktadır.

Bilgi sürecindeki ikinci aşama bağlamında, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin *Transendental Analitik* Bölümünde, herhangi bir tikel algı içeriğini, empirik gerçekliği düşünebilmek için zorunlu olan evrensel yüklem ya da kavramlar, yani Kantçı terminolojiyle 'kategoriler' ele alınır. Kategoriler genel olarak empirik verileri sınıflandırıp sistematik bir bütünün bileşenleri olarak düzenlememize olanak verirler. Kant'ın birinci kritiğin *Transendental Analitik* bölümünde ele aldığı kategoriler, Aristoteles'in *Organon*'da ele aldığı kategorilerden hem nitelik hem nicelik bağlamlarında belli ayrımlara sahiptirler. Kant'ın kendine özgü idealizmini anlamak açısından yenilersek; Kant'ın kategorileri, Aristoteles'in kategorileri gibi ontolojik değil epistemolojik bir niteliğe sahiptir. Aristoteles on adet kategori sıralar. Töz (insan ya da at), nicelik (2 ya da 3 metre uzunluğunda), nitelik (beyaz ve öğretmen), ilişki (kardeşlerinin en uzunu ve zekisi), yer (pazar yerinde ya da 'lise'de), zaman (dün ve bugün), durum (ayakta duruyor, konuşuyor), iyelik (cetvel ve kalemi var), etki (seviyor, öğretiyor), edilgi (seviliyor, öğreniyor). Örneğin bir insan için yapılabilecek tüm bu niteleme ya da yüklemler, yalnızca epistemolojik değil ontolojik kategorilerdir. Aristotcles bağlamında kategoriler, varlığa dair en genel yüklem ve söyleyişler olarak

tanımlanabilir. Oysa Kant için Aristotelesçi bağlamda 'varlık olarak varlık', Kantçı terminolojiyle 'kendinde-şey' hakkında herhangi bir belirlemede veya bir yargıda bulunmamız olanaklı değildir. Biz düşünen özneler yalnızca bilgimizin içeriğini oluşturan fenomenler (görüngüler) hakkında doğru bir tarzda düşünebilir ve yargıda bulunabiliriz.

Bir fenomen öncelikle ve birincil olarak, *Transendental Estetik*'te de gösterildiği üzere, duyarlılığımızın *a priori* formları olan mekân ve zamana tabi olmuş bir nesnel içeriktir. Kendinde-şeyler, zihnimizin, düşünen benliğimizin içeriği olan fenomenler olmadıkları için, bir düşünce ya da yargının bilgi değeri taşıyan doğru bir içeriği de olamazlar. Zihnimizden ve dolayısıyla duyarlılığımızın transendental formlarından bağımsız bir ontolojik gerçekliğin kendi özgünlüğü içinde, yani 'kendinde' olduğu gibi algılanması ve dahi düşünülmesi olanaklı değildir. Bu nedenle Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin *Transendental Analitik* Bölümünde ele aldığı kategoriler, 'kendinde-şeyleri' değil fenomenleri konu edinirler. Kant Aristoteles'ten farklı olarak, dört temel başlık altında 12 kategoriden söz eder. *Nicelik* (birlik, çokluk, tümlük); *nitelik* (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama); *ilişki* (töz ve ilinek, neden ve etki, karşılıklı bağlantı), *kiplik/modalite/tarz* (olanak-olanaksızlık, olmak-olmamak, zorunluluk-olumsallık).[11] Herhangi bir algı içeriğini, herhangi bir empirik veriyi düşünmek ve bilmek için zorunlu ve evrensel bir kullanıma sahip olan bu 12 kategori, tikel ve göreli kullanıma sahip tüm diğer yüklem ve düşüncelerden ayrılırlar. Deleuze'ün *Kant Üzerine Dört Ders*'de güzel ve derli toplu ifade ettiği üzere, bir fenomeni, bir algı içeriğini düşünmek, öncelikle onu bir *birlik*

11 A.g.y., B106/A80

altında düşünmektir. Böylelikle o aynı zamanda çeşitli parça ya da bileşenlerden oluşan bir çokluk ve bu birlik ve çokluğun oluşturduğu *tümlük* ya da *bütünlük*tür. Algı içeriği ya da fenomen olarak bir nesnenin, birlik, çokluk ve tümlüğüne ek olarak, bir *gerçekliği*, bu gerçeklik bağlamında *olumsuzlanan* başka gerçeklikler ve farklı gerçekliklerin birbirini dışlamaları bağlamında *sınırlanmaları* ya da *sınırları* söz konusudur. Bu fenomenal nesnelerin, *töz-ilinek, neden-etki* ve bu etki ve edilgilerin *karşılıklı bağlantıları* içinde düşünülmeleri evrensel ve zorunlu bir gerekliliktir. Ayrıca fenomenal düzlemde doğru bir düşünme ve bilginin içeriği olarak varolan nesnel empirik içerik, *olanak ve olanaksızlık*, *olmak ya da olmamak* ve *zorunluluk ve olumsallık* nitelemelerinin biricik zeminidir. Empirik gerçeklik farklı nicel ve nitel belirlenimlerin karşılıklı ilişkileri bağlamında tanımlanır ve olanaklı ya da olanaksız, zorunlu ya da olumsal/rastlantısal olarak düşünülebilir. *Transendental Analitik*'te ele alınan bu 12 kategori, analitik düşüncemizin zeminini oluşturan anlama yetisinin (*Alm:Verstand / İng:understanding*) *a priori /transendental* bileşenleridir. Böylelikle bu kategoriler, Hume'un empirik temelli kuşkuculuğuyla karşı çıktığı, tüm zorunlu ve evrensel ilişki ve bağlantıların kökenini oluştururlar.

Genel olarak idealizm ve bu bağlamda özel olarak Kantçı idealizm için de, evrensel ve zorunlu ilişki ve bağlantılar saptamak, vazgeçilmez bir arayış oluşturur. İdealizm bu bağlamda ideaları, ideal düzlemi, yani evrensel ve zorunlu ilişki ve bağlantıları başlangıç alan düşünce sistematiği olarak da tanımlanabilir. Radikal bir empirizm ve materyalizm zemininde karşı çıkılan ve evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan bu ideal düzlem, Platon'dan farklı olarak Kant için ontolojik

değil epistemolojik olarak temellendirilebilir. Kant'ın transendental idealizmi bağlamında evrensellik ve zorunluluk transendental öznelliğe, tikellik ve olumsallık fenomenal ya da empirik içeriğe özgüdür. Tekrarlarsak bu epistemolojik saptama, ontolojik bir saptama ya da sav değildir. Evrensel ve zorunlu olanla tikel ve olumsal olanın bu keskin ayrımı ve bu ayrım bağlamında transendental öznellik ve düşünce zeminde bir araya getirilmeleri, analitik ve biçimsel bilginin özünü oluşturur.

Kantçı idealizm için, ideal ya da maddi olsun tüm karşıt belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bir diyalektikten söz edilemez. Dahası Kantçı idealizmin temelini oluşturan *Salt Aklın Eleştirisi*'nin '*Transendetal Diyalektik*' bölümünde diyalektik düşünce mahkûm edilir. Kant doğru düşünme ve gerçek bilginin kaynağı olan analitik düşünceye karşı, diyalektik düşünceyi '*yanılsama mantığı*' olarak niteler.[12] Kant için transendental diyalektiğe ve dolayısıyla yanılsamalara yol açan şey, empirik verileri içerik olarak alan makul düşünceden uzaklaşma eğilimidir. Anlayış yetimizden (*Verstand*) farklı olarak aklımız (*Vernunft*), empirik zeminli analitik bir kavrayışın ötesine uzanmak ister, sonsuz evrensel varoluşu içsel ve zorunlu ilişki ve bağlantıların sentetik bir bütünlüğü olarak kavramak ister. Oysaki evrensel, zorunlu ve sentetik yargılarımız, Kantçı terminolojiyle *sentetik a priori* yargı ve düşüncelerimiz, yalnızca ve yalnızca fenomenal dünya, sonlu empirik veriler için bilgi değeri oluşturup meşru ve geçerli bir kullanıma sahiptirler. Kant'a göre insan aklının sonsuz ve mutlak olanı kavrama çabası, insan için zorunlu ve anlaşılır bir yönelim olmakla birlikte, içinden çıkılmaz bazı diyalektik

12 A.g.y., A293/B350

yanılsamalara, temelsiz ve bilgi değeri oluşturmayan düşüncelere yol açar. İnsan için sahip olduğu deney öncesi form ve kategorilerin bilgi değeri oluşturması için, maddi dünyayı, sonlu ve oluşa tabi deneysel gerçekliği içeriği olarak alması gerekir. Bu durumda Kant öncesi klasik metafiziğin temel ilgi alanlarını oluşturan ve Kant'ın *salt aklın ideaları* olarak adlandırdığı, *ölümsüzlük*, *özgürlük* ve *Tanrı* gibi soyutlamalar, hem empirik bir içeriğe karşılık düşmedikleri, hem de empirik gerçekliğin düşünülüp bilinmesinde evrensel ve zorunlu, yani transendental bir kullanıma sahip olmadıkları için, epistemolojik olarak mahkûm edilmelidirler. Burada Kant'ın temel savı şudur; transendental analitiğin kategorileri olmadan düşünmek ve bilmek olanaklı değilken, transendental diyalektiğin ideaları olmadan düşünmek ve bilmek olanaklıdır. Kant için ölümsüzlük, Tanrı ve mutlak özgürlük gibi saf aklın idealarını varsaymadan düşünmek ve davranmak mümkündür. Oysaki birlik, çokluk, bütünlük, varlık, yokluk, neden, etki, zorunluluk, olumsallık gibi kategoriler olmadan düşünmek ve bilmek olanaklı değildir. Bu oldukça anlaşılır ve sağduyuya yakın bir görüştür; Tanrı'ya, ruhun ölümsüzlüğüne, öte dünyaya ve mutlak özgürlüğe inanmadan da, bu metafizik ideaları varsaymadan da evreni düşünebilir ve yaşayabiliriz. Ateist ve materyalistlerin yaptığı da budur zaten. Kant, mutlak ve metafiziksel doğruluğu arayan akılsal düşünme yetimizin içeriği olan Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük gibi temel kavram ya da ideaların, tıpkı anlama yetimizin (*Verstand*) kategorileri gibi, zorunlu ve evrensel bir empirik kullanıma sahip olmadıklarından dolayı, epistemolojik ve dolayısıyla ontolojik her türden felsefi söylemden dışlanmaları gerektiğini düşünür. *Salt Aklın Eleştirisi*'nin teorik

düzleminde Kantçı transendental idealizm, Platoncu idealizmden uzaklaşır ve ılımlı bir karaktere bürünür. Teorik ve epistemolojik düzlemde Kant, hem rasyonalizme hem de idealizme sınır çizer ve empirizmle materyalizme belli bir yer açar. Oysaki *pratik akıl* düzleminde, yani insani davranışlar düzleminde Kant, Platon'dan bile daha rasyonalist ve idealist bir konumlanış içindedir ve bu yönelimi bağlamda Fichte için olumlu anlamda uyarıcı olmuştur. Öte yandan Kant *Salt Aklın Eleştirisi'*nde aklı sınırladığı ve içeriğini oluşturan ideaları temelsiz spekülasyonların zemini olarak olumsuzladığı için, kendisini takip eden Alman idealistleri Fichte, Schelling ve Hegel tarafından genel olarak olumsuzlanmış ve eleştirilmiştir. Kant'ı takip eden Alman İdealistleri bu anlamda rasyonalizm ve idealizmi teorik bir zeminde olumsuzlayıp sınırlayan büyük öncüllerini eleştirip olumsuzlamışlardır. Hegelci bir terminolojiyle bu 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' süreci, Alman İdealizminin yükseliş sürecidir.

Bilgi fenomeni bağlamında tüm algı ve düşünce içeriklerinin, kendi dolaysızlıkları ya da soyutlukları içinde tekil nesnelere veya ayrışmış/yalıtılmış düşüncelere karşılık geldiği savı, felsefe tarihi boyunca analitik bir duyarlılıkla özümsenmiş bir anlayıştır. Hume'un radikal empirizmi, evrensel ve zorunlu tüm ilişki ve bağlantıları ifade eden kavramları epistemolojik açıdan olumsuzlayan kuşkuculuğuyla, Platon'un kavram realizmi olarak tanımlanan idealizminin karşıt kutbunda durur. Her iki filozof da başlangıç noktaları farklı olmakla birlikte, evrensel ve zorunlu olanı bireysel ve olumsal olandan arındırmaya çalışan radikal bir analitik zeminde felsefe üretirler. Kant bu radikal analitik düşünceyi o kadar keskinleştirip inceltir ki, diyalektik bağlamda daha

sentetik ve monist bir felsefe anlayışına kapı aralanır. Platon'dan ve Aristoteles'ten devralınan analitik (çözümleyici) ve formel (biçimsel) düşünüş geleneği, Modern felsefenin kurucusu Descartes ile daha yöntemli bir hale dönüşür ve sonrasında Hume ve Kant gibi önemli filozoflarla daha da olgunlaşır. Analitik ve formel düşünüş farklı belirlenimleri birbirinden dikkatlice ayırır ve tanımlar. Bu analitik süreç felsefi ve bilimsel düşünüş için zorunlu olmakla beraber yetersizdir. Kuşkusuz analitik ve biçimsel düşünüşü temel alan filozoflar da ayrıştırıp tanımladıkları belirlenimleri, sistematik bir bütünün parçası kılmak için çaba harcarlar. Analizden belli bir senteze yönelirler. Fakat sistematik bütünün içeriğini oluşturan karşıt belirlenimler, analitik ve formel düşünce açısından diyalektik bir sentezin zorunlu öğeleri olmaktan uzaktır. Platoncu idealizmde evrensel formları oluşturan idealar, onların gölgeleri ya da kötü kopyaları olan bireysel varoluşlardan özenle soyutlanır ve aşkın bir gerçekliğin içeriklerine dönüştürülürler. Kaldı ki idealar da kendi aralarında içsel ve zorunlu bir diyalektik bağdan uzak bir ayrım içinde tözsel gerçekliklerdir. Yine Descartes'in düşünen öznesi, düşünülen tüm nesnel gerçeklik ve maddi varoluştan özsel olarak ayrılır. Birbirine indirgenemez tözsel bir ayrım söz konusudur. Aynı şekilde Hume açısından matematiğin biçimsel önermeleri dışındaki tüm empirik gerçeklik evrensel ve zorunlu bağıntılardan arındırılır ve böylece farklı bir düzlemde evrensel ve bireysel arasındaki ayrımın mutlak niteliği korunmuş olur. Kant ayrımları mutlaklaştıran tüm bu analitik ve formel düşünüşün bir mirasçısı gibi görünmektedir. Kant evrensel ve zorunlu biçimlerin, bireysel ve olumsal içerikten, rasyonel ve ideal bileşenlerin empirik ve maddi bileşenlerden mutlak

ayrımını yalnızca algı edimi bağlamında sürdürmez. Aynı şekilde anlama yetimizin işleyişi bağlamında da bu keskin ve radikal analitik geleneğe sadık kalmaya çalışır. Yalnızca duyarlılığımızın transendental formları değil, anlama yetimizin kategorileri de bilgi yetimizin biçimsel öğeleri olarak, tüm bireysel ve olumsal içerikten yalıtılır. Bu Hegel'in de kabul ettiği bir şeydir. Hegel için de, ideal ya da maddi tüm belirlenimleri analitik bir zekâyla birbirinden ayırmadan, sınıflandırıp kategorize etmeden düşünmek ve bilmek olanaksızdır. Analitik mantık ve düşüncenin 'soyut özdeşlik' ilkesine dayanarak haklı bir şekilde birbirinden ayırdığı farklı ve karşıt belirlenimleri, içsel ve zorunlu bir diyalektiğin sistematik sentezi olarak düşünüp kavramak ise, zorunlu değil fakat daha incelikli ve dolayısıyla olumsal bir çabadır.[13] Hegel, koşulsuz, mutlak ve sonsuz olana dair spekülatif arayış bağlamında diyalektiği aklın zorunlu ve kaçınılmaz bir etkinliği olarak gören Kant'ı överken, aklın bu zorunlu ve kaçınılmaz etkinliğini metafizik yanılsamaların kaynağı olarak kabul ettiği için eleştirir.[14]

Herhangi tikel bir belirlenimin kendi kendine özdeş olması, 'a'nın 'a' olması kuşkusuz düşünme süreci için zorunlu bir varsayımdır. Hegel için böylesine bir özdeşlik doğru olmakla birlikte soyuttur. Dolayısıyla 'soyut özdeşliğin' doğruluğu da soyut ve kısır bir doğruluktur, çünkü her bir belirlenimi kendini oluşturan karşıtlıktan arındırıp sabitlemiştir. Soyut özdeşlik Hegelci terminolojiyle 'somut özdeşlikten'

13 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*; & 80. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Erste Vorrede, s. 7.

14 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Einleitung, s.41. Türkçesi; *Mantık Bilimi,* Giriş, s.39.

farklı olarak, dinamik ve diyalektik değil, analitik ve formel (biçimsel) karakterli bir düşünüş sürecine işaret eder. Analitik düşünüşün aynı zamanda formel olmasını nasıl anlamalıyız? Anlama yetisi analitik iştahıyla, bilen özneyi bilinen nesneden, özneye özgü evrensel ve zorunlu form (biçim) ve kategorileri bireysel ve olumsal nesnel içerikten soyutlayıp ayırır. Oysaki Hegelci mutlak idealizm için, biçim ve içerik, evrensel ve tikel olan, öylesine içsel ve zorunlu bir tarzda birbirine bağlanmıştır ki, hem öznel hem nesneldirler ve ancak bu ayrımda özdeşlikte doğru ve edimsel bir ilişkiye sahiptirler. Öznenin bilgi formları ve kategorileriyle, nesnelliğin bireysel ve olumsal niteliği soyutlanır ve soyutlamalar katı ve tasarımsal ayrımları bağlamında dışsal ve olumsal bir sentezle yanyana getirilir. Bu kavramsal değil, maddi belirlenimleri içeriği olarak alan tasarımsal bir sentezdir. Bilme ediminde özne olmadan nesne, biçim olmadan içerik kendi soyutlukları ya da yalıtılmışlıkları içinde geçerli ve doğru değildirler. Özne ve nesne, biçim ve içerik biri olmadan diğeri varolabilen olumsal bir ilişkinin bileşenleri değildirler. Onlar da tüm karşıt belirlenimler gibi, yalnızca insan zihninde birer soyutlama olarak vardırlar. Burada Hegel için, meşru ve doğru sentez, *içsel* ve *zorunlu* sentezdir. Soyutlanarak birbirinden yalıtılmış farklı belirlenimler arasında *dışsal* ve *olumsal* bir sentez ya da birlik değildir.[15] Eğer ideal ya da maddi, tinsel ya da bedensel herhangi bir belirlenimden diğerine içsel ve zorunlu bir düşünce hareketiyle yönelmiyorsak, onları ancak dışsal ve olumsal bir ilişkinin bileşenleri olarak düşünebiliriz. Böyle bir düşünce ise, diyalektik bir birlik ya da senteze işaret etmeyecektir. Hegel açısından olumlu anlamda

15 A.g.y., s. 81 vd.; s. 66 vd.

diyalektik olmayan düşünce ise, biçimsel ve öznel kalacaktır. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde transendental analitiği olumlarken transendental diyalektiği olumsuzlamasından hareketle oluşturduğu analitik karakterli idealizminden farklı olarak Hegelci mutlak idealizm, diyalektik bir karakter taşır. İdeal ve maddi gerçeklik, evrensel ve tekil, zorunlu ve olumsal belirlenimler arasındaki doğru ve hakiki ilişki, öznel, soyut ve biçimsel değil, nesnel, somut ve içsel bir ilişkidir. İçsel burada göreli, dışsal ve maddi değil, kavramsal ve ideal, yani immateryal içselliktir. Mutlak idealizm, özne için doğru olanın nesne için, düşünce için doğru olanın varlık için de doğru olduğunu savlar. Bu karşılıklı içsel ve zorunlu ilişki bağlamında farklılıklar yadsınmamakla birlikte, içsel ve zorunlu bir bağlantıya dayalı diyalektik bir gerilim temel oluşturur. Karşıt belirlenimler arasındaki gerilim ve çelişki olarak diyalektik, düşünmenin ve varlığın hareketinin tikel bir belirtisi olarak yanılgı ya da yanlışlığın değil, evrensel doğruluk ya da hakikatin adı olur. Yüzeysel ve tasarımsal değil derin ve kavramsal bir düşünüşün adıdır.

Yukarıda dile getirdiğimiz üzere Kantçı idealizm, analitik bir zeminde biçimlenen transendental ve dolayısıyla epistemolojik bir idealizmdir. Eğer bilgi klasik ve çok bilinen tanımına uygun olarak bilen özne ve bilenen nesnenin, evrensel ve zorunlu olanla bireysel ve olumsal olanın senteziyse, Kant'ın transendental idealizmi bir tür öznel idealizme varır. Evrensel ve bireysel olanı, biçim ve içeriği bir araya getiren bilen özne, yani epistemolojik öznedir; özne hiçbir zaman *kendinde-şey* (*Ding an sich*) olarak nesneyi bilemeyecektir.

Kant'ın *kendinde-şey* düşüncesi analitik ve biçimsel düşüncenin varabileceği son nokta olarak görülebilir. Özne tüm

deneyimlerinde kendi öznelliğinden vazgeçemeyeceği için, *kendinde* gerçekliği ya da nesnelliği deneyimleyemez. Kendiyle birlikte nesnel gerçekliği biçimlendirecek, onun *kendindeliğini*, kendine özgülüğünü bozarak ya da değiştirerek, *fenomenal* bir nesneye, kendisi için bir şeye dönüştürecektir.[16] Platoncu idealizmde kendinde ve orijinal olan şey idealardı ve idealar da akılsal düşünüş tarafından kavranabilen *noetonlar*dı (noeta). İdealar noetik ya da noumenal şeyler, yani kendinde-şeylerdi. Herşeyin kökeni ontolojik, epistemolojik, etik ve estetik bir düzlemde idealar, yani evrensel formlar olarak düşünceler ya da kavramlardı. Platoncu idealizm klasik idealizm olarak, düşüncenin ya da kavramın, yani ideanın yalnızca öznel değil nesnel bir gerçeklik ve doğruluk olduğunu söyleyerek felsefi bir gelenek olarak idealizmi başlatmıştı. Kant öznelliğimizin, zihnimizin formları olan düşüncelerin ya da Kançı terminolojiyle kategorilerin bilen özneye aşkın ve bağımsız nesnel gerçekliğini savlamanın kanıtlanamaz olduğunu düşünür. Demiştik ki Kant'ın kategorileri ontolojik bir gerçeklik taşımaktan çok, epistemolojik bir evrensellik ve zorunluluğa işaret ederler. Böylelikle

16 Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nin *Transendental Estetik* bölümünün hemen başlangıç kısmında empirik ya da fenomenal nesneyle (*Gegenstand*/ *Objekt*) transendental ya da noumenel nesne arasında bir ayrıma gider. Kant'ın noumenal ya da algımızın içeriği olamayacak nesneye 'transendental' demesinin nedeni, ***kendinde-şeyin*** (Ding an sich) ya da ***kendinde nesnenin*** yalnızca düşünme ediminin bir içeriği olması ve bir algı içeriğine karşılık düşmediği için bilgi değeri oluşturmamasıdır. Bu bağlamda 'kendinde-şey' dış dünyanın özneden bağımsız nesnelliği için zorunlu bir varsayım olmakla 'transendental', bilgi değeri oluşturtmayan içeriksiz bir biçim olmakla da 'transendent' olarak nitelenebilir. Tüm bu terminoloji konusundaki Kant'ın kafa karışıklığı ve dikkatsiz kullanım savları, çeşitli yorumcular tarafından dile getirilir. Örneğin bakınız Copleston, ***Felsefe Tarihi –Kant,*** s.60. Ayrıca bakınız; A.C. Ewing, ***A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,*** s. 101.

Kantçı idealizmin öznel karakteri bağlamında, *kendinde-şey*ler öznelliğimizi bilme edimi düzleminde sınırlar. Nesne *kendinde-şey* olarak fenomenal bir nesne olamayacağı için, ontolojik olarak öznelliğimi besleyip var eden diyalektik ilişkinin zorunlu bileşeni olmaktan çok, mutlak bir aşkınlık ve bilinemezliğin sınır kavramına dönüşür. Rasyonalist ve idealist bir perspektifte vazgeçilmez bir değer taşıyan evrensellik ve zorunluluk belirlenimleri, öznelliğe aşkın nesnellik için bilinemez kalırlar. Tabi burada Kant sonrası Alman İdealizmi için önem taşıyacak bir soru da, nesnelliğin öznelliğe aşkınlığını dile getiren öznenin kendi kendisiyle çelişip çelişmediğidir. Bilinemez bir *kendinde-şeyi* varsaymak bir çelişki değil midir?

Şimdi bir diğer bölüme, Kantçı idealizmin eleştirisi bağlamında şekillenen Fichte'nin öznel idealizmine geçmeden önce, Kant'ın diğer iki kritiğine, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne konumuz bağlamında kısaca değinelim. Bu söz konusu iki temel yapıt, Kantçı idealizmin ve sonrasında diğer Alman İdealistlerinin ve özel olarak Hegel'in anlaşılması bağlamında yararlı olacaktır.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (*Kritik der praktischen Vernunft*), aklın kendi soyut ve arı biçimselliği bağlamında bir irade ve neden olarak fenomenal düzlemde etkin olmasının koşullarını ele alıp inceler.[17] Kant'a göre insan aklı pratik ve ahlaki davranış düzleminde, daha kısıtsız bir rasyonalizm (akılcılık) ve idealizme olanak verir. Teorik düzlemden farklı olarak pratik düzlemde aklın ve idealarının gücünün, empirist ve materyalist açıdan kısıtlanması zorunlu ve kaçınılmaz

17 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 165 vd. (A87-88).

bir şey değildir. Akılsal düşünme yetisi ve algılama yetisi, *a priori* ve *a posteriori* belirlenimler arasında *Salt Aklın Eleştirisi*'nde (Kritik der reinen Vernunft) yapılmış olan radikal ve kategorik ayrım, bu karşıt ayrımların bilgi edinme sürecinde zorunlu ve vazgeçilmez bileşenler olarak saptanmasıyla aşılmaya çalışılmıştı. Oysaki pratik ya da ahlaki davranış düzleminde, aklın etkin bir güç ve davranışlara yön veren bir irade (istenç) olarak ortaya çıkması için, kendi transendental, *a priori* ve ideal ilke ve kurallarını, empirik, *a posteriori* ve maddi belirlenimler yararına kısıtlamasına gerek yoktur. Kant'ın ahlaki davranış alanında Platon'dan bile daha radikal bir rasyonalist ve idealist duruşa sahip olduğunu söylememizin nedeni tam da bu noktadır. Kant'a göre pratik akıl düzleminde evrensel ilke ve kurallar, arı ve içeriksiz biçimler (formlar) olarak, tüm tikel ve bireysel ilgilere aşkın bir kullanıma sahip olabilirler.

Kant diyalektiği olumsuzlayan analitik idealizmiyle, akılsal düşünmeyi algı içeriklerinden, ideal ve evrensel ilke ve belirlenimleri, maddi ve bireysel ilke ve belirlenimlerden ayırmaya çalışır. Kant dikkatli tanımların ve özenli ayrım ve çerçevelerin filozofudur. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran ve onu bir doğa varlığı olmanın ötesine taşıyan temel özelliğin akılsal düşünme yetisi ve onun içeriğini oluşturan kavramlar, yani idealar olduğu açıktır. İnsanın akıllı bir varlık olduğu ve *yalnızca* maddi değil ideal bir yönelim ve isteme de sahip olduğu söylenebilir. Tüm bu söylenenler yine de insanın saf bir akıl varlığı olmadığını imlerler. Açıktır ki Kant da bu durumun farkındadır ve aklın ilkelerinin insan iradesi ve davranışları bağlamında dolaysız değil dolaylı bir belirlenime sahip olduğunu düşünür. Kantçı terminolojiyle

aklın ilke ve kuralları, insan davranışları üzerinde bilinçsiz, zorunlu ve 'kör' bir nedensellik ve belirlenim tarzında değil, akılla arındırılmış ve 'iyileştirilmiş' bilinçli bir nedensellik olarak etkindir. O halde denilebilir ki, Kant'ın transendental idealizmi için, yalnızca akıl algılama yetimizden dikkatlice ayrılmaz, bu ayrıma dayanılarak doğal nedensellik alanıyla toplumsal törelik alanları da kendine özgü dışa-vurumları bağlamında tanımlanıp yorumlanabilir. Bu son nokta Kant'ı takip eden Alman İdealistleri için daha büyük bir önem taşır. Fichte, Schelling ve Hegel için, insan bilincine özgü rasyonel ve ideal varoluş, kendini temel olarak toplumsal kültürde, bu kültürün tarihsel gelişimde gösterir ve gerçekleştirir.

Kant için insanın akılsal iradesi, kendini insan davranışları üzerinde kategorik buyruklar (emirler) olarak gösterir. Kategorik buyruk (ya da Kantçı terminolojiyle '*kategorik imperatiV*'), koşulsuz ve varsayımsız olmakla, koşullu ve varsayımlı olan hipotetik buyruklardan ayrılır.[18] Aklın ve bilinçli düşünme yetimizin kendi saf ve yalıtılmış özerkliği bağlamında etkin bir güç ve irade olarak tanımlanması, Kantçı idealizmin analitik yöneliminin keskinliğini gösterir. Ahlaki davranış bağlamında aklın bilinçli kullanımın her türden empirik ve maddi koşul ve varsayımdan bu arındırılıp soyutlanması, Hegelci idealizmin diyalektik karakteriyle uyumsuzluk oluşturacaktır. İnsan rasyonalitesinin ve ideallerinin, insanı oluşturan empirik ve maddi belirlenimlerden nasıl soyutlanabileceği ve bu soyutluk ve arılık içinde nasıl edimsel olabileceği, Hegelci mutlak idealizmin Kantçı transendental idealizme toplumsal

18 Bakınız Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 51 vd (BA 52).

pratik bağlamındaki temel sorusu ve karşı çıkışıdır. Hegel'e göre Kant pratik alanda da gerçek ve edimsel bir idealizm ve rasyonalizme sahip değildir. İnsan iradesi ve davranışları bağlamında, tüm tikellik, görelilik, olumsallık, bencillik ve kötülüğü maddi ve empirik bir zeminde, buna karşın tüm akılsallık, evrensellik, özgürlük ve iyiliği rasyonel ve ideal bir zeminde tanımlama çabası, doğru ve edimsel, yani içsel ve zorunlu bir ilişkiyi imkânsız kılacaktır. Diyalektik doğruluk bize, tüm karşıt belirlenimlerin ancak dinamik ve çelişki dolu bir gerçeklik düzleminde edimsel ve etkin olabileceklerini söylecektir.

Hegel'in mutlak idealizminin diyalektik karakteri bağlamında, insan için kötü olan şey insanın emprik ve maddi ilgi ve yönelimlerinin peşinde koşması değil, bu ilgi ve yönelimlerini gerçekleştirirken aklın ve bilincinin evrensel ilke ve normlarını gözetmemesidir. Kant ahlaki davranış bağlamında her türden empirik ve maddi ilgi ve yönelimi mahkûm eder. Hegel ise akıl ve algı, ideal ve maddi belirlenimler arasında daha içsel, zorunlu ve diyalektik gerilime tabi bir ilişki varsayar. İnsan tam da bu karşıt ilgi ve yönelimler arasındaki çelişki ve gerilimlerle insandır. Bir doğa varlığı olarak insanın akılsal ve tinsel varoluşu, empirik tecrübeden ve maddi koşullardan yalıtılıp soyutlanarak varolamaz. Hegel için insanın soyutlama ve analiz yetisi, karşıt belirlenimler arasında yapılmış bu zorunlu soyutlama ve tanımlamalarda kaldığımız sürece yetersizdir. Felsefi doğruluk ya da hakikat olumlu ya da pozitif anlamda diyalektik bir karakter taşır. Akılsal olan algısal içerikten, olan olması gerekenden, idealar maddi belirlenimlerden soyutlanıp aşkın bir gerçeklik ya da doğruluk konumuna yükseltildiğinde, sınırlanmış ve iktidarsızlaştırılmış

olurlar. Hegelci mutlak idealizmin mantığı bağlamında, bu söz konusu sınırlı ve tek-yanlı akılsallık ve idealizm, Platon, Kant ve genel olarak kendisinden önceki idealist gelenek için belli ölçülerde geçerli bir saptamadır. Diyalektiğin olmadığı yerde, tikellik, görelilik ve tek-yanlılık vardır.

Bilindiği üzere Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde dile getirdiği "edimsel olan akılsal ve akılsal olan edimseldir" savı da yukarıda dile getirilenlerle ilgilidir. Hegel için 'olması gereken olur.' İdea mutlak ve ayrıntılı serimlenmesi bağlamında, kendini gerçekleştiremeyecek ya da maddi ve empirik olarak belirlemeyecek kadar güçsüz değildir. Konuya dair tartışmalara Hegel felsefesinin ayrıntıları bağlamında yeniden döneceğimiz için, şimdi Kantçı transendental idealizmin üçüncü kritikteki, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki yansımalarına bakalım.

Salt Aklın Eleştirisi bilgi problemine odaklanır ve Kantçı idealizmin epistemolojik temellerini ortaya koyar. İdealizm geleneksel ontolojik temellerinden uzakta modern öznellik kavrayışı çerçevesinde yeniden kurgulanır. Aklın içeriğini oluşturan idealar, transendent (aşkın) ve nesnel tözler olmaktan çıkarılır ve empirik gerçekliği bilmenin transendental (aşkınsal) kategorilerine dönüştürülür. İçinde bulunduğumuz ve algısal deneyimimizin içeriğini oluşturan ilineksel ve oluşa tabi maddi dünyayı kategorize etmemiz açısından zorunlu ve meşru, yani bilimsel bir kullanıma sahip olmayan tüm metafiziksel düşünceler ya da idealar, epistemolojik açıdan gayri meşru ilan edilir. Bu sınırlı ve koşullu idealizm ve rasyonalizm, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yerini daha sınırsız, koşulsuz bir idealizm ve rasyonalizme bırakır. Teorik aklın empirik gerçeklik karşısında sınırlanması, daha dengeli ve koşullu

bir duruşa işaret eder. Aklın ve insan ideallerinin nasıl olup da, teorik bağlamda empirik ve maddi gerçekliğe tabiyken ahlaksal pratik bağlamında söz konusu gerçekliğe tabi olmayabileceği, Kant felsefesi bağlamında problemli ve tartışmalı bir konu olarak kalır.

Yargıgücünün Eleştirisi keskin bir tarzda ayrılmış teorik ve pratik faaliyetin öznellik zemininde teleolojik (erekbilimsel) bir sentezine girişir. Kuşkusuz bu sentez de Kant'ın temel analitik metodolojisini aşmayan felsefi duruşundan dolayı, ele alınan konunun nesnel, içsel ve zorunlu bir sentezi değildir. Kısacası burada da Hegelci anlamda karşıt belirlenimler arasında diyalektik bir sentez söz konusu değildir. Kant'ın üçüncü kritikteki sentezi, özne zeminli teleolojik bir sentezdir. Akıl ve algı içerikleri, ideal ve maddi belirlenimler arasında, estetik/sanatsal bir güzellik algısı ve duygusuna yol açan bu teleolojik sentez, tikel öznel andırım ve karşılaştırmalara dayalı 'umulan' bir sentezdir. Bu andırım ya da analojilerin, öznel keyfiyete dayalı bu beklenti ve duygu durumlarının, Hume için hem teorik hem pratik felsefe düzleminde ne kadar belirleyici olduğunu biliyoruz. Kantçı analitik yöntem ve sistem bağlamında, tüm temel felsefi karşıtlıklar gibi, felsefenin temel alanları olarak epistemoloji, etik ve estetik de birbirlerine gerçek anlamda dokunmazlar; içsel ve zorunlu bir bütünün parçası kılınmazlar. Teorik sorunlar ve sınırlar, pratik ve estetik/poetik sorunlar ve sınırlardan dikkatlice ayrılır ve bu zorunlu ve gerekli ayrımın *arılığı* içinde bırakılır. Bu durum Kant'ın modern felsefenin ruhuna uygun öznel ve epistemolojik duruşuyla, klasik ontolojiyi ve dolayısıyla bütünsel bir varlık anlayışını mahkûm etmesiyle yakından ilgilidir. Genel olarak Kant sonrası Alman İdealizminde bu

transendental/epistemolojik idealizmin analitik (çözümleyici) ve düalist (ikici) karakteri aşılmaya çalışılır. Analitik ve düalist perspektifi aşma çabalarında, bilinemez *kendinde-şey*in, epistemolojik alana çekilemeyecek ontolojik bir gerçekliğin eleştirisi temel oluşturur.

Yargıgücünün Eleştirisi, özgürlük dünyasıyla zorunluluk dünyasının, ereksel nedensellikle mekanik nedenselliğin, noumenal ve fenomenel alanın, kısacası doğal ve tinsel belirlenimlerin çakıştığı ya da iç içe olduğunun hakiki olarak bilinmediği fakat *düşünüldüğü* ya da *umulduğu* fenomenlere odaklanır. Böylece *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin temel sorusu, 'ne umabilirim?' (*Was darf ich hoffen*?) şeklinde formüle edilebilir. İlkin doğal güzelliklerin algılanma sürecinde öznenin duyduğu hoşnutluk duygusu, bu nesnelerin adeta bilinçli bir akılsallığın, ereksel bir nedenselliğin dışa-vurumları olduğu kanısını uyandırır. İdeal ve maddi, akılsal ve duyulur olanın ilk iki kritikte (eleştiride), yani *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kurulamamış içsel, zorunlu, nesnel ve ontolojik birliğinin Kant'ın üçüncü kritiğinde, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde (Ktitik der Urteilskraft) kurulduğu düşünülebilir. Kant için yargı gücümüz ya da yetimiz, "tikeli evrenselin altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir."[19] Tüm tikel belirlenimleriyle tekil fenomenlerin evrensel bir ilke, yasa, kural ya da genel olarak idea altında tanımlanması, çerçevesinin çizilmesi, bu söz konusu yargılama ediminin içeriğini oluşturur. Fakat bu evrensel ve tikel, zorunlu ve olumsal ve genel olarak akılsal ve duyulur olanın yargı yetimiz tarafından bir araya getirilmesi, öznellik zemininde gerçekleştirilen

19 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi,* s.28. Almanca orijinal metin; Kant, *Kritik der Urteilskraft,* s. 15 (XXVI).

bir algısal deneyime işaret eder. Nesnenin algılanmasına dayanan güzellik deneyimi, teorik ve pratik deneyimden farklı bir içerikle karşımıza çıkar. İlkin kavramsal soyutlama ve akılsal yürütme süreçlerini içeren teorik deneyimden farklıdır. Estetik yargı ve deneyim, *kavramsal olamayan* evrensel bir yargı ve deneyimdir. Güzellik nesnel bir öz taşır ve kişiden kişiye değişmez. Tüm pratik ilgi ve yönelimlerle, pratik ereklerle biçimlenen pratik deneyimden farklıdır ve bu anlamda da kişiden kişiye, özneden özneye değişmeyen nesnel bir öz taşır. Kantçı perspektifle estetik yargı ve deneyimin içeriğini oluşturan güzel nesne, *ereksiz bir ereklilik* olarak tanımlanır. Güzel nesneyi belirleyen bu içsel erekliliğin başlıca örnekleri organik varlıklarda ve sanat yapıtlarında gözlemlenebilir. Geniş bir bakış açısıyla doğanın bilinçli bir akılsallığın, yani Tanrı'nın bir yaratısı olduğu da umulabilir. Kantçı transendental idealizm açısından, insana özgü tüm ilke ve ideallerin, ontolojik bir doğruluk ve temellendirmeden mahrum öznel inanç ve beklentiler olarak kalacakları unutulmamalıdır. Kant'ın idealizmi bağlamında biz 'fani' insanlar, son kertede inançlarımız ve umutlarımızla baş başa kalır ve asıl ve hakiki varlık ve doğruluğa ulaşmayız. Kant bilginin ve bilimin yeterliliğiyle değil, yetersizliğiyle umuda ve inanca yer açan filozoftur. Denilebilir ki bu öznelliğe dayalı transendental idealizmi, yalnızca Alman İdealistlerinden Hegel, kendine özgü mutlak idealizmi ve diyalektik metodolojisiyle tam anlamıyla geride bırakmayı deneyecektir.

Kısaca Kant göre, estetik yargı ve deneyimin içeriğini oluşturan fenomenal ereklilik ve evrensellik, transendental idealizmde özne ve nesne ontolojik bir düalizmle ve 'iki ayrı monad gibi' *kendinde* kaldıkları için, son kertede öznellik

zemininde kurulan ve *umulan* bir sentez ve bütünlüğe işaret edecektir. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ideal ve maddi, akılsal ve duyulur belirlenimler arasındaki sentezi, tıpkı sanatçının sanat eserinde ortaya koyduğu sentez gibi öznellikle dolayımlıdır. Bu içsel ve zorunlu nesnel bir sentez değil, dışsal ve olumsal öznel bir sentezdir. Bilinçli öznellikle bilinçsiz nesnelliğin, ideal ve maddi, akılsal ve algısal belirlenimlerin bir araya gelmesi olarak sanatsal yaratıcılık ve güzellik, Alman İdealistlerinden Schelling için büyük önem taşıyacaktır. Pratik ve ahlaki davranış düzlemi ise bilindiği üzere Fichte için önem taşıyacaktır.

Kant ve Fichte'nin Öznel İdealizmi

Herhangi bir sav bağlamında öznellik zemininde kalmak, eğer bu öznellik bireysellik ve olumsallık düzleminde varoluyorsa, felsefi bir temellendirmenin nesnel güvencelerinden uzak olmak anlamına gelecektir. İdealist geleneğin başlangıcında Sofistlerin oynadığı uyarıcı ve belirleyici rol, öncelikle her türlü felsefi temellendirmenin nesnel güvencelerinden uzak durma çabalarıyla bağlantılıdır. Bireysel ve olumsal öznellik her türlü felsefi savın üzerinde biçimlenebileceği biricik düzlem ise, nesnel içerik baştan sona bireysel ve olumsal olacaktır. Eğer Sofistlerin sorunu öznel ve nesnel gerçekliğin bireysel ve olumsal belirlenimlerine mutlak ve özsel bir önem atfetmekse, Platon'da en tipik temsilcisini bulan klasik idealizmin sorunu ise, öznel ve nesnel gerçekliğin evrensel ve zorunlu belirlenimlerine mutlak ve özsel bir önem atfetmektir. İdealizm genel olarak tikel ve bireysel belirlenimlere karşı evrensel belirlenimlerin tözselliğini savunur.

Kant felsefi açıdan mutlak, töz ve öz arayışına yeni bir boyut kazandırdı: Bu arayış artık ontolojik ve metafizik bir arayış olmaktan çıkarıldı ve felsefi değerini bu açıdan yitirmiş göründü. Akılsal düşünce metafizik spekülasyonlar bağlamında empirik bir eleştirinin sınırlamalarına tabi tutuldu. Aklın bu sınırlanması şu epistemolojik savla desteklendi: Bilgi edinme sürecinde hem evrensel ve zorunlu biçimler ve hem de bireysel ve olumsal içerik zorunludur. Bu analitik ve biçimsel bilgi anlayışı bağlamında, felsefi ve bilimsel bilginin biçim ya da formları öznelliğe aitken, içeriği ise duyulur malzemeden kaynaklanır. Karşıt belirlenimler arasında soyut bir ayrıma ya da tasarımsal bir yanyanalığa dayalı böylesine huzurlu bir bağlantı, her türlü çelişki ve dinamizmden uzak biçimsel ve öznel bir karakter taşır. Bütünlük ve sentez her türlü biçimin kaynağı öznellik zemininde kurulur ve *kendinde* nesnel içerik kendi özgünlüğü içinde bilinemez kalır. Kısacası Kant için *kendinde-şey* bir sınır kavramıdır; bilinemez, fakat düşünülebilir. Kant *kendinde-şey* sınır kavramıyla (*Grenzebegriff*), özne ve nesne, ideal ve maddi, akıl ve algı, evrensel ve bireysel belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bir diyalektik ilişkinin olanağını da yadsımış olur. Karşıt belirlenimler arasındaki ilişki fenomenal kalırken, ontolojik doğruluğun kendisi bilinemez kalır. Kant'ın transendental idealizmine özgü bu durum, Fichte başta olmak üzere tüm Alman İdealistleri için bir eksilik olarak değerlendirilir.

Fichte Kant'ın *kendinde-şey* düşüncesini çelişkili bulur. Bir şeyin bilinemez olduğu bilmek daha şimdiden onun hakkında bir şeyler biliyor olmak anlamına gelir. Fichte'ye göre *kendinde-şey* düşüncesi boş bir soyutlamadan ibarettir. Fichte *kendinde-şeyi* (*Ding an sich*), yalnızca boş ve soyut

bir düşünce olarak değil, felsefi açıdan da 'ölü' bir düşünce olarak tanımlar.[20] Bilen öznenin, transendental benin içeriği olmayan bir nesnellik düşüncesi, Kant-öncesi dogmatik geleneğe, klasik metafiziğin içinden çıkılmaz ontolojik sorunlarına geri dönmektir. Bu bağlamda *kendinde-şey* düşüncesi, Kantçı idealizmin bilen özneyi veya daha teknik bir ifadeyle transendental egoyu temel başlangıç noktası alan eleştirel ruhuna da aykırıdır. Bilindiği üzere Kant *kendinde-şey* düşüncesi ya da kavramıyla, bilen öznenin kendi öznelliğinin içine hapsolmasını ve bir tür solipsizme düşmesini engellemeye çalışır. Bu bağlamda Kant yalnızca empirizmi rasyonalizmle uzlaştırmaya çalışmaz, o aynı zamanda *kendinde-şey* düşüncesiyle idealizm ve materyalizm arasında da bir tür uzlaşma sağlamaya çalışır. Nesnellik yalnızca zihnimizin içeriğini oluşturan fenomenlerden ibaret olamaz. Zihnimizi ve dolayısıyla öznelliğimizi *aşan* ve onu sınırlayıp belirleyen bir nesnellik düşüncesinin olumlanması, her türden solipsizme ve Kantçı terminolojiyle öznel idealizme karşı zorunludur. Konunun önemi bağlamında tekrarlarsak; Kant'ın idealizm ve materyalizm, empirizm ve rasyonalizm ve dolayısıyla ideal ve maddi, akılsal ve duyulur belirlenimler arasında amaçladığı uzlaşma ve bütünlük, sınır kavramı olarak *kendinde-şey*in bilinemez ve aşkın niteliğinden dolayı, içsel ve zorunlu bir uzlaşma ve bütünlük olmaktan uzaktır. Kantçı uzlaşma ve bütünlük arayışı daha çok analitik ve biçimsel bir nitelik taşır. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* bağlamında transendental analitiği ve anlayış yetisini (*Verstand*) olumlayıp, transendental diyalektiği ve aklı (*Vernunft*) sınırlayıp olumsuzlaması tam da bu noktayla ilgilidir. Bilen özne *kendinde* nesneye hep

20 J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), s. 27(95).

dışsal bir duruş içindedir ve yalnızca fenomenleri, kendisine görünenleri kendine özgü formlarıyla analiz eder.

Fichte'nin *transendental beni* (*egoyu*) temel alan 'öznel idealizmi' açısından temel sorun, böyle aşkın bir nesnelliğin varlığının çelişkiye düşmeden nasıl dile getirilebildiğidir. Bu adeta dile getirilemez olanın dile getirilmesi, düşünülemez olanın düşünülmesidir. Fichte'ye göre bütün dış varoluşa dair maksimlerimiz ve usavurmalarımız, temel olarak benliğe ve öznelliğe ilişkindirler ve tinsel ve idealist bir zemine işaret ederler.[21] Karşıt belirlenimler arasında her türlü uzlaşma ve bütünlük, 'transendental ben'den içsel ve zorunlu olarak çıkarılmalıdır. Ben-olmayanı ben ortaya koymalıdır. Fichte öznellik zemininde şekillendirmeye çalıştığı kendi idealizminin, Kantçı transendental idealizmin en gelişmiş ve olgun hali olduğunu savlar. Fichte'ye göre kendi idealizmi öznellik düşüncesi üzerinde şekillenmekle birlikte solipsizme (tekbencilik) varmaz. Bu bağlamda Fichte, idealizmin öznel zemininden uzaklaşmamak ve solipsizme düşmemek için, Kant gibi bilinemez bir *kendinde-şeyi* varsaymak yerine, iki tür 'ben'i birbirinden özenle ayırmaya çalışır.

İlk akla gelen 'ben' sağduyumuza da uygun olarak, 'empirik ben'dir. Empirik ben bireysel ve kişisel bendir. Bu bireysel ve kişisel ben, beni ben kılan tüm doğal ve toplumsal gerçeklik ve geçmiş deneyimlerimle dolayımlıdır. Kendisini oluşturan ilişkiler bütününden, tüm empirik deneyim dünyasından soyutlanamayacak bu ben, kendi başkasıyla dolayımlıdır. Böylesi bir empirik ve bireysel ben, kendisini sınırlayan bir nesnellikle karşı karşıyadır. Algıladığım gerçeklik

21 A.g.y., s. 71.

bireysel öznelliğimin bir yaratısı ve kurgusu olamaz. Ben karşıya baktığım sürece karşımda duran duvarı istesem de istemesem de algılamaktayım. Gördüklerim ve tüm duyumsadıklarım öznelliğimin bir kurgusu olamaz. *Nesnellik* (*Gegenstand / Objekt*) bana, öznelliğime karşı direnir. Nesnelliğin bu bireysel benliğime karşı duran, dirençli ve sınırlayıcı belirlenimi, öznel keyfiyet zemininde göz ardı edilemez. Böylelikle Fichte'nin öznel idealizmi solipsizme, yani tekbenciliğe varmaz. Bireysel ve bilinçli ben kendisini var eden ve sınırlayan nesnelliği yadsıyamaz ve yok sayamaz.

Empirik ben bireysel ve sonlu ben olarak tanımlanabilir. Buna karşın *transendental ben*, bireysel benliği aşan bir evrenselliğe işaret eder. Bu transendental ben, *mutlak bendir* (*das absolute Ich*).[22] Fichte açısından transendental ben, tüm empirik ve göreli içeriğin de zemini ve hakiki başlangıç noktası olduğu için, mutlak bendir. Transendental ben dışındaki tüm başlangıçlar göreli ve empirik bir belirlenime işaret ederler ve felsefi düşüncenin birincil ilke ve başlangıcını oluşturamazlar. Fichte'nin transendental 'ben'i Kant'ın transendental 'ben'inden farklı olarak, yalnızca tüm akılsal kategorilerimizin ve empirik deneyimimizin zemini olmakla kalmaz, aynı zamanda Kant'ın *kendinde-şey*ine (Dingansich) benzer bir şekilde her türden nedensel belirlenime aşkın (transendent) bir zemininde bulunur. Bu bağlamda şu söylenebilir: Benin transendentallığı (aşkınsallığı) onun transendentliğine (aşkınlığına) bağlıdır ve hakikidir. Yalnızca aşkın bir zemine dayanan bir benlik, empirik gerçekliğe yönelik aşkınsal ve *a priori* (önsel) bir yapı ve işleyişe sahip olabilir. Empirik gerçekliğin göreli ve belirlenimli içeriği olan,

22 A.g.y., s. 83.

bu sonluluk ve dolayımı aşmayan her bir belirlenim, Kantçı anlamda ne aşkın ve ne de aşkınsal olabilir. Bu bağlamda denilebilir ki, Fichte'nin öznel idealizmi için ontolojik evrensellik ve zorunluluk olmadan epistemolojik evrensellik ve zorunluluktan söz edilemez.

Fichte'nin öznel idealizmi bağlamında, her türlü bilgi içeriğinden kaçan ve hiçbir empirik yaşantının içeriği olmayan şey, Kant'ın *kendinde-şey*i değil fakat transendental beni ya da daha farklı bir ifadeyle *kendinde ben*idir. Fichte'nin Kant'ın *kendinde-şey* düşüncesi bağlamında eleştirdiği aşkınlık ve bilinemezlik savını, mutlak öznellik bağlamında yeniden ve farklı bir düzlemde olumladığını görmekteyiz. Transendental ya da Fichte'nin ifadesiyle arı ya da mutlak ben, Kartezyen anlamda dolaysız ve apaçık bir kesinlik olarak nedensiz bir nedensellik, mutlak bir başlangıç noktasıdır. Bu anlamda mutlak ben, felsefenin üzerine kurulacağı biricik ilkedir. Fichte'nin dile getirişiyle, 'öznenin ve nesnenin 'ben'deki mutlak özdeşliğidir.' (*Die absolute Identitaet des Subjekts und Objekts im Ich*).[23] Bu mutlak özdeşlik düşüncesinin farklı bir içerikle Schelling felsefesi için de belirleyici olduğunu göreceğiz.

Bu noktada Fichte'nin Kantçı idealizme iki temel karşı çıkışından söz edilebilir: İlkin *kendinde-şey (Dingansich)* eleştirel felsefenin ruhuna aykırı düşen boş bir soyutlama olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak *transendental ben mutlak bendir* ve yalnızca epistemolojik ilke ve başlangıç noktası değil, aynı zamanda ontolojik ilke ve başlangıç noktası olarak alınmalıdır. '*Kendinde-şey*' Kant'ın her türden dogmatizmi elediği düşünülen eleştirel felsefesi çerçevesinde meşruluğu

23 Fichte, *J.G.Fichte's saemmtliche Werke – Zur Rechts- und Sittenlehre- II*, s. 1 vd (Einletung).

gösterilemeyecek bir düşüncedir. Buradaki mantık basittir: İnsan kendi benliğinin dışına çıkamadığı sürece, benliğin kategorilerine tabi olmayan bir noumenal nesnellik, bir *kendinde-şey* saptanamaz. Böyle bir 'saptama' her durumda bir benliği, öznelliği gerektireceğinden doğası gereği imkânsız bir edim ve görev olarak kalacaktır. Bu durum Hegel'in 'kötü sonsuzluk' dediği duruma benzer. İkinci olarak, eğer benliğin dışına çıkmak imkânsızsa, bu benliğin bütünsel ve mutlak anlamda hiçbir zaman nesne kılınamayacağı, yani öznelliğimin hiçbir zaman nesnelliğe indirgenemeyeceği anlamına gelir. Buradaki öznellik İngiliz Empiristlerinden Berkeley'in algı temelli öznelliğinden farklıdır. Berkeley solipsizmden kurtulmak için, her şeyi her daim algılayarak var edebilen tanrısal ve mutlak bir öznellik veya ben varsaymıştı. Berkeley'in tanrısı mutlak varlık olarak bilinçli ve algılayan bir öznelliğe işaret etmekteydi. Buna karşın Fichte dinsizlikle suçlanma ve üniversitedeki işinden olma pahasına, kişisel ve bilinçli bir Tanrı tasarımını eleştirmiştir. Ona göre bilinçli ve kişisel bir benin (*Ich*) ya da benliğin (*Ichheit*) varlığı, çevresiyle dolayımlı sonlu ve göreli bir varlıktır. Bireysel ya da kişisel ben, çevresiyle varolabilen ve anlaşılabilen bendir. Böyle bir ben ve öznellik olsa olsa empirik bir ben ve öznelliktir. Oysaki transendental ya da mutlak ben ve öznellik, kendisini sonlu ve göreli kılan tüm empirik içerikten arındırılmış ve tümüyle nesne kılınamayacak aşkın bir bendir; ben olmayan bir bendir. Ben-olmayanı da içeren mutlak bir başlangıç noktasıdır. Her türlü kıyaslama ve benzerliğin ötesindedir. Bilinçsiz bir ben olarak, kendisini sonlu ve göreli kılabilecek tüm bilinç içeriğinden arındırılmış saf ya da arı bendir (*das reine Ich*).

Fichte yukarıda da gördüğümüz üzere, hiçbir zaman

benliğin içeriği kılınamayacak nesnellik ve dışsallık olarak Kant'ın *kendinde-şey*ini eleştirmişti. Peki ama hiçbir zaman nesne kılınamayacak mutlak bir benin varlığını nasıl ileri sürebiliriz? Benliğin ve öznelliğin, nesnel içerik karşısındaki birincil konumu, Kartezyen Felsefeden başlayarak tüm Modern Felsefenin ilkesi olmuştur. Dolaysızca ayrımına varılan ve kuşku götürmez bir kesinlikle varolan şey bendir (ego). Benin ve öznelliğin dolaysız ve kesin varlığı, içeriğini oluşturan ve kuşku konusu olabilecek tüm göreli ve olumsal nesnellikten ayrımıyla apaçıktır. Fichte bu anlamda mutlak ve arı benliğe dair bir 'entelektüel sezgi'den söz eder ki, bunun Schelling için de önemli olduğunu göreceğiz.

Demiştik ki Fichte için, düşünce içeriği olarak nesneleştirilebilen, kendisini var eden ve anlaşılır kılan nesnellikle dolayımlı olan ben, empirik ve bireysel bendir. Aşkınsal ben, mutlak ben olarak, her türlü göreli ve ilineksel ilişki ve kıyaslamayı aşan mutlaklığı ve arılığıyla, tüm eleştirel ve felsefi açıdan meşru çözümlemenin zemininde bulunmalıdır. Eleştirel felsefe, modernitenin özüne uygun olarak, transendental benden ve öznellikten hareketle kurgulanabilir. Aksi halde felsefe eleştirel açıdan meşru bir zeminden uzaklaşacak ve temelsiz dogmatik varsayımlar üzerinde kurgulanan boş bir gevezeliğe dönüşecektir. Fichte'nin bu söz konusu perspektifi onun tüm felsefi etkinliği açısından belirleyici olmuştur.

Mutlak ya da transendental benin dışına çıkılamaz, fakat transendental ben Parmenides'in kendi kendine özdeş varlığı gibi, 'arı, ebediyen kendiyle aynı kalan, değişmeyen' bir mutlak da değildir.[24] Böyle arı ve iç ayrımsız bir mutlak, bizi

24 Fichte, *Wissenschaftslehre*, s. 83.

çokluğa ve ilineksel olana taşımayacaktır. Mutlak benin dışına çıkılamamasının nedeni, her türlü düşünme ediminin bir benliği zorunlu olarak gerektirmesi ve bu söz konusu öznel zorunluluğun tüm nesnel içeriğe özgü göreli belirlenimlere aşkın konumlanışıdır. Durum Fichte'nin öğrencilerine verdiği örnekle özetlenebilir: 'Baylar şu duvarı düşünün, duvarı düşüneni düşünün, duvarı düşüneni düşüneni düşünün'.[25] Geride hep bir düşünen ben düşünülmeden kalacak ve tüm nesnel içeriği mümkün kılan bir aşkınlık olarak işlev görecektir. Böylece her türden nesnel oluşumu, göreli ve olumsal içeriği önceleyen bir mutlak öznellik söz konusudur. Bu mantıkla tüm fenomenal alan, tüm göreli ve ilineksel nesnellik, mutlak benden içsel ve zorunlu bir tarzda, yani diyalektik olarak ortaya konulacaktır. Tüm değişim, hareket, çeşitlilik ve çokluk, 'ben'e, öznelliğe içkin olacaktır.

Fichte'nin transendental ben, yani mutlak ben anlayışının sorunlu ve muğlak denebilecek yönler taşıdığı dile getirilebilir.[26] Kant'ın '*kendinde-şey*' anlayışını, sınır kavramını eleştiren Fichte'nin, bu kez nesnellik değil öznellik bağlamında aşkın ve bilinemez bir ontolojik başlangıç noktası varsaydığı söylenebilir. Fichte buna karşı mutlak benin, yani her bir tasarımıma zorunlu ve evrensel olarak eşlik eden bir benin ve öznelliğin sezgisine dolaysızca sahip olduğumuzu, benin bu evrensel ve zorunlu varsayımı olmadan hiçbir deneyimden söz edilemeyeceğini savunur. Buna karşın Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin *Transendental Diyalektik* bölümünün 'Salt aklın yanılsamalı çıkarımlarına dair' (*Von den Paralogismen der reinen Vernunft*) kısmında, mutlak ve aşkın ben ve öznellik

25 F. Copleston, *Felsefe Tarihi – Alman İdealizmi*, s. 51.

26 A.g.y., s. 51-52.

anlayışlarını eleştirdiğini biliyoruz.[27] Kant'a göre, benin, öznelliğin her bir tasarımıma ve yaşantıma zorunlu ve evrensel olarak eşlik etmesi, ontolojik değil epistemolojik bir zorunluluk ve evrenselliktir. Bu bağlamda transendental benin ve öznenin töz olduğu, ontolojik düzlemde mutlak bir varlığa karşılık düştüğü söylenemez. Kant bu noktada da kendi transendental idealizmine, yani 'materyalizme yer açan utangaç idealizmine' sadık kalır.

Fichte Kant'ın *kendinde-şey* postulasıyla oluşturduğu aşılmaz düaliteyi (ikiliği) mutlak ben anlayışıyla aşmaya çalışır. Kant'ın felsefenin iki temel disiplini olan epistemoloji ve ontoloji ve dahası epistemoloji ve etik arasında öngördüğü ayrımların anlam ve işlevlerini daha derin ve ikna edici bir birliğin bileşenleri olarak yeniden belirlemeye çalışır. Öznellik ve nesnellik arasından düşünülebilecek her türden ayrımın öznellik, bu bağlamda ben ve ben-olmayan arasında düşünülebilecek her türden ayrımın da mutlak ben zemininde içsel ve zorunlu bir ayrıma dönüştürmeyi amaçlar. Fichte için, ontolojik hakikatin *öznel* ve *monist* (*birci/tekçi*) karakteri, öznenin teorik ve pratik ilgilerinin de daha içsel ve zorunlu birliğine işaret edecektir. Teorik ve pratik ilgilerin içsel ve zorunlu birliğinde öncelik ve belirleyicilik pratik ilgilerde olacaktır, çünkü Fichte için teorik ilgi ve yönelim temel olarak göreli ve ilineksel nesnelliği hareket noktası olarak alırken, pratik ve ahlaki ilginin temel başlangıç noktası mutlak ben ve öznelliktir. Bu nedenle Fichte'nin felsefesi Kantçı terminolojiyle pratik aklı ve etiği, yani ahlak felsefesini temel alan bir felsefedir. Bilindiği üzere Kant pratik akıl bağlamında daha rasyonalist ve idealist bir konumlanış

27 Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* A341 B399.

içindedir. Kant'a göre, saf aklın kendi özerkliği içinde kendi kendisinin nedeni olması, kendi kavram ve ilkeleriyle bir irade olarak ortaya çıkması mümkündür. Gerçek ve hakiki ahlaki davranış, göreli ve ilineksel empirik ve maddi gerçeklikle dolayımlı fenomenal benden değil, aklın kendi özerkliği içinde ortaya koyduğu yasalarla hareket eden noumenal benden kaynaklanır. İşte Fichte kendine özgü öznel idealizmiyle, bu noumenal ya da mutlak benden hareketle felsefi bir kurgulamaya yönelir.

Fichte'nin kendinde-şey (*Dingansich)* eleştirisi bağlamında denilebilir ki, aklın teorik alanda da empirik verilerle ve maddi gerçeklikle sınırlanması, bu verilerin gerçekliğiyle göreli bir geçerliliğe sahip olması, yalnızca empirik ve bireysel ben için söz konusudur. Transendental ya da mutlak ben açısından böyle sınırlanmış ve göreli bir ilişki söz konusu olamaz. O halde teorik alanda da, aklın kendi özerkliği içinde spekülatif bir etkinliği ve geçerliliği kabul edilmelidir. Saf ya da arı akıl, nasıl pratik alanda irade oluşturabiliyorsa, teorik alanda da bilgi oluşturabilmelidir, çünkü ben-olmayanı ortaya koyan bendir. Aklı da içeren benin ve öznelliğin iki yönlü çıkarımından, teorik ve pratik çıkarımından söz edilebilir. Teorik çıkarım benin ben-olmayandan, kendi fenomenal içeriğinden çıkarılıp kavranmasına odaklanırken, pratik çıkarım ise benden, mutlak benden hareketle empirik benin ve ben-olmayanın çıkarılıp temellendirilmesine odaklanır. Benin ben-olmayan nesnellik tarafından belirleniyor olarak düşünülmesi, teorik faaliyetin temel yönelimi ve açıklama modelidir. Benin, özel olarak da mutlak benin ben-olmayan üzerinde ve genel olarak doğa üzerindeki belirleyiciliği ise, pratik akıl ve iradenin, etiğin ilgi alanıdır. Fichte'nin bu iki

yönlü çıkarım ve düşünce süreci, Schelling için doğrudan ve Hegel için daha dolaylı bir belirleyiciliğe sahip olacaktır.

Teorik ve pratik faaliyetin kendi özerkliği ve spekülatif etkinliği içinde aynı aklın bileşenleri olarak görülmesi ve aralarındaki ayrımın dramatik ve aşılmaz bir ayrıma dönüştürülmemesi, Fichte'nin temel hedeflerinden biridir.[28] Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, aklın empirik ve maddi belirlenimlerden özerkliğinin ve spekülatif bilgeliğinin zemini olan mutlak benin ve öznelliğin, her türlü göreli ve ilineksel ilişki ve bağlama aşkın konumlanışı, kendine özgü bir bilinemezlik ve muğlaklık oluşturur. Fichte'nin mutlak ve arı benine özgü bu aşkınlık ve muğlaklığın, Schelling'in 'mutlak özdeşlik' anlayışıyla devralındığını ve belli bir gizemcilik ve mitoloji hayranlığına da dönüştüğü söylenebilir. Oysaki Hegel kendine özgü diyalektik düşünüşüyle, her türlü aşkınlık ve dolayısıyla bilinemezlik ve gizemciliği kıyasıya eleştirecektir. Hegelci diyalektik için, karşıt belirlenimler birbirlerine aşkın (transendent) olmak şöyle dursun, içsel ve zorunlu bir birliğin bileşenleridir. Böylece her şey, evrensel varoluşun içkin (immanent) bir belirlenimi olarak düşünülebilir ve varolabilir.

Bu bölümü kapatmadan önce ontolojik, teolojik ve epistemolojik tartışmalar bağlamında da önem taşıyan Fichte'nin pratik felsefesi ve etik anlayışına konumuz bağlamında kısaca değinelim. Fichte arı ya da mutlak benin bilinci aşan nesnel bir töz değil, bizzat bilinci de mümkün kılan transendental ben olduğunu dile getirir. Mutlak benin, ben-olmayanı, tinsel ve manevi gerçekliğin birincil zemini empirik beni de mümkün kılacak tüm doğal ve maddi dünyayı kendi

28 Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel - I,* s. 363.

içinden çıkarıp ortaya koyması, öncelikle teorik değil pratik bir durum ya da edimdir. Bu nedenle denilebilir ki Fichte için mutlak başlangıçta, olgu (*Tatsache*) değil eylem (*Tathandlung*) vardır.[29] Bu bir bakıma evrensel ve zorunlu başlangıç bağlamında, önceliğin bilinçli teorik faaliyette ya da *söz*de (*Logos*) değil, eylemde olduğu anlamına gelir.

Kendisini sonlu ve belirlenimli kılacak tüm bilinç içeriklerinden ve her türlü karşıtlık ve bağlantıdan arındırılmış mutlak ben, yalın ve arındırılmış özdeşlik ya da birliktir. Böyle bir mutlak özdeşliğin, yani mutlak benin[30], ben-olmayan gerçekliği kendisinden hareketle ortaya koyması, ilkin bilinçsiz bir eylem ya da edim biçimindedir. Benin bu yönelimi ya da kendini ortaya koyma edimi, bilinç-öncesi itki ya da *dürtü* (*Trieb*) biçimindedir. Mutlak ben ben-olmayanı kendisini gerçekleştirmek ve kavranılır kılmak için ortaya koyar. Bilinci önceleyen bu itki ya da dürtü bilinçli benlikte bir *duygu* (*Gefühl*) olarak varolur. Dürtüler ve duygular, benin ben-olmayan nesnelliğe yönelimini gösterir.[31] Bu bağlamda tüm nesnellik ve doğa benin, ahlaksal öznenin kendini

29 Fichte, *Wissenschaftslehre,* s.84. Ayrıca, Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860 The Legacy Of Idealism,* s. 107 vd.

30 Fichte, *J.G.Fichte's saemmtliche Werke – Zur Rechts- und Sittenlehre - II;* s. 40 vd. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere Fichte için, mutlak özdeşliğin yalnızca ben ve öznellik zemininde geçerli olmasının nedeni, A=A'dır gibi bir özdeşlik saptamasının yalnızca Ben=Ben'dir biçiminde tam olarak saptanabilmesidir. Bu mutlak anlamda kendi kendisine özdeş ben, kendisini göreli ve değişken kılan tüm empirik içeriğinden arındırılmış *kendinde* ve transendental bendir. *Kendinde* nesnelliğin mutlak özdeşlik olarak saptanması olanaklı değildir. Evrenin birlik ve bütünlüğü öznellik üzerinden kurulmalıdır.

31 Fichte, *J.G.Fichte's saemmtliche Werke – Zur Rechts- und Sittenlehre II,* s. 43. Bu konuda ayrıca bakınız: F. Copleston, *Felsefe Tarihi – Alman İdealizmi,* s. 65.

gerçekleştirmesi için araçtır. Kant için olduğu gibi Fichte için de tüm dışsal ve araçsal belirlenimleri aşan, transendental benin içsel ve özerk varlığıdır. Bu anlamda her türlü dışsal amaç ve yönelimden bağımsız olarak yerine getirilmesi gereken amaç ve ödevler, kendileri uğruna gerçekleştirilmeleri gereken amaç ve eylemeler, ahlaki bir nitelik taşırlar. İnsanın kendi özgürlük ve özerkliğini, ahlaki amaçlarını ve ideallerini gerçekleştirmesiyle, daha göreli, empirik ve maddi ilgi ve doyumlarını tatmin etmesi ve gerçekleştirmesi birbiriyle çelişmek zorunda değildir. İnsan sonuçta yalnızca tinsel bir varlık değildir ve yalnızca idealleriyle yaşayamaz. Önemli olan nokta ideal ve asıl amaçları gerçekleştirme yolunda diğer amaç ve ilgilerin basamak oluşturmasıdır.[32] Böylece epistemolojik yönelimden farklı olarak ahlaki yönelimde aklımız, doğal ve maddi belirlenimleri kendi kategorilerinin doğruluğu için zorunlu içerikler olarak almaz. Tüm doğal ve maddi belirlenimler mutlak ve arı benin ve aklın ideallerini gerçekleştirmenin yalnızca araçlarına dönüşürler. Kant'ın idealist etiğinden farklı olarak Fichte, doğal ve maddi ilgi ve belirlenimlere karşı daha yumuşak ve barışık bir etiğe yönelir. İnsan ideallerini yaşamın empirik ve maddi ilgileri için feda etmemelidir, fakat bu ideallerin gerçekleştirmesi için maddi ve biyolojik yaşamını sürmesi gerekir. Maddi ve ideal ilgi ve yönelimlerin ayrımı ve birlikteliği bağlamında, insanın ahlaki etkinliği kendi idealleri uğruna sürekli bir çabadır.

Fichte Kant'tan farklı olarak, düşünme ve bilme edimleri arasındaki ayrımı seyreltmeye, bu iki zihinsel etkinliğin içeriklerini birbirine yaklaştırmaya çalışır. Kant'a göre

32 Fichte, *J.G.Fichte's saemtliche Werke – Zur Rechts- und Sittenlehre- II*, s.132 vd.

bilgimizin sınırları düşüncemizin sınırlarından, bilgimizin kavramları düşüncemizin kavramlarından farklıdır. Bilgiyi oluşturan kavramlar, görülü, empirik içerikli kavramlardır. Boş soyutlamalar değil içerikli düşüncelerdir. Düşüncemiz ise her türden içeriksiz ve temellendirilmemiş kavrama ya da soyutlamaya sahip olabilir. Düşünmek doğrudan bilgiyi oluşturmaz; eğer böyle olsaydı bilgiye ulaşmak çok kolay olurdu. Düşüncelerimiz arasında öngördüğümüz mantıksal tutarlılık ve doğruluk, biçimsel bir tutarlılık ve doğruluğa işaret eder. Düşünce ve kavramlarımızın içerikli olmaları ve gerçek bir bilgi değeri taşımaları için, empirik gerçekliğe uygun olmaları gerekir. Bu bağlamda Kantçı felsefenin, rasyonalizmle birlikte bir tür empirizme, idealizmle birlikte bir tür materyalizme de sahip olduğu dile getirilebilir.

Buna karşın Fichte'nin öznel idealizmi, tüm gerçekliği öznellik zemininde temellendirmeye çalışan transendental ve fenomenolojik denilebilecek bir perspektifin daha tutarlı ve monist bir ifadesi olma yönelimine sahiptir. Tüm zihinsel belirlenimler özerk ve özdeş bir ben ve öznelliğin içerikleri olarak, daha içsel ve zorunlu bir bütünlüğün bileşenleri olarak kurgulanmaya çalışılırlar. Felsefi doğruluk ilkin ve öncelikle spekülatif bir doğruluk olarak görülür ve düşüncelerimiz arasında öngördüğümüz içsel ve zorunlu tutarlılığa yakın bir düzlemde durur. Fichte'nin felsefesinde evrensel ve bireysel, teorik ve pratik, ideal ve maddi, ruhsal ve bedensel, rasyonel ve empirik belirlenimler arasında gözetilen içsel ve tutarlı bütünlük arayışı, Schelling ve Hegel'in idealist kurgularıyla daha da ivme kazanacaktır.

Schelling'in Nesnel İdealizmi ve Mutlak Özdeşlik Felsefesi

Schelling ile birlikte idealizmin gelişim çizgisinde yeni bir evre ve aşamaya daha girmiş olacağız. Descartes'tan başlayarak Modern Felsefede, öznellik üzerinden kurgulanan felsefi düşünüş ön plana çıkmıştı. Modernite yalnızca felsefi değil, politik, hukuki ve tüm toplumsal bileşenleriyle öznellik ve bireyselliğin belirleyici olduğu bir döneme işaret eder. Schelling Spinoza'nın etkisiyle yalnızca öznellik üzerinden değil nesnellik üzerinden de kendi idealizmini tanımlamaya girişir.[33] Spinoza'nın *Ethica*'daki töz anlayışı *Tanrı ya da doğa* tarzında formüle edilir. Spinoza töz anlayışıyla Kartezyen düalizmin düşünce ve madde, ruh ve beden arasında kurguladığı keskin ayrım ve gerilimi, tek töz anlayışıyla aşmaya çalışır. Düşünce ve madde, ruh ve beden birbirine indirgenemez iki ayrı töz olmaktan çok, aynı tözün, yani mutlak varlığın bilebildiğimiz öz-nitelikleridir. Spinoza'nın Alman İdealizmi ve özel olarak Schelling ve Hegel için önemi, tözü ya da mutlak olanı sonsuz olarak düşünmesidir. Schelling ve Hegel kendi idealizm kurgularını, sonsuz ve mutlak olanın bu eşitliği bağlamında oluşturmuşlardır.[34] Schelling mutlak sonsuzluk ilkesinden hareketle kendine özgü bir bilinemezlik ve gizemciliğe varırken, Hegel ise akılsal düşünme yetisine ve insan bilincine sınır çizmenin kendi içinde çelişkili bir edim olduğu savunmuştur. Akla sınır çizen yine kendisi olduğundan bu sınır şimdiden aşılmış ve akla içkindir. Hegel aklın ve onun içeriğini oluşturan ideanın mutlak olduğunu düşünerek,

33 Bu konuda bakınız; Terry Pinkard. *German Philosophy 1760-1860 The Legacy Of Idealism,* s.174. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel – I,* s. 540.

34 Bakınız; Walter Schulz, *Philosophie in der veraenderten Welt,* s. 266-271.

kendi idealizmini mutlak olarak tanımlar. Schelling ise insan aklı ve biliminin son kertede, yani metafizik düşüncenin ilk ilkeleri bağlamında analitik ve biçimsel düşüncenin yetersizliğine mahkûm olduğu kanısındadır. Bu nedenle mutlak sonsuzluğun bilgisi için önerdiği şey, analitik ya da diyalektik akıl yürütme süreci değil, kendine özgü ve gizemli denebilecek entelektüel bir 'görü' ya da 'sezgi'dir (*Anschaung*). Schelling'e göre böyle bir entelektüel sezgi, en fazla sanat, mitoloji ve dinlerde söz konusu olduğu için, kendi felsefesinin gelişim sürecinde ilkin sanatın ve daha sonra da mitoloji ve dinsel düşüncenin belirleyici olduğunu görmekteyiz. Hegel ise bilindiği üzere, bilinçli akıl yürütme süreciyle açıklığa kavuşturulamayan ve dile getirilemeyen tüm sezgi ve görüleri, dahası tüm tasarım ve metaforları felsefi ve bilimsel doğruluk bağlamında yetersiz bulur. Hegel için felsefe ve ona dayalı bilim, mutlak ve sonsuz doğruluk ve hakikati ifade etmede, din ve sanattan daha olgun ve doyurucu zihinsel faaliyetlerdir.

Bilindiği üzere Fichte'nin transendental öznellik üzerinden ahlaki eylemi entelektüel çaba açısından birincil gören bir bakış açısı söz konusuydu. Bu bakış açısı Schelling tarafından kısmen paylaşılır. Schelling'in transendental beni ya da egoyu hareket noktası olarak alan '*Transendental İdealizm Sistemi*' adlı yapıtı, öznellik üzerinden kurulan bir nesnelliğe işaret eder. Schelling'in felsefi üretim sürecinin uzun ve çeşitlilik arz eden bir seyir izlediği söylenmelidir. Biz burada yalnızca konumuz bağlamında Schelling'in idealizminin Hegelci idealizm için belirleyici noktalarına değineceğiz. Bu çerçevede Schelling, yalnızca öznellik ve transendental beni başlangıç alan bir idealizm kurgusunun temel

ve asıl belirleyici şey olduğunu düşünmez. Aynı zamanda 'Doğa Felsefesi' (*Naturphilosophie*) üzerine yazılarında, doğadan ve genel olarak nesnellikten hareketle öznelliği ve insanın tüm tinsel geçekliğini anlaşılır kılmaya çalışır. Doğayı ve maddi gerçekliği gözeten bu zemin üzerinde 'nesnel' bir idealizmi yapılandırmaya çalışır. Akılsal ve ideal yapılar yalnızca öznel değil nesnel bir öz de taşırlar. Böylece Fichte'nin öznelliği ve mutlak beni açısından yalnızca bir araç olarak görülen nesnel doğal gerçeklik, Schelling idealizmi bağlamına önemli ve belirleyici bir işleve sahip olur.

Fichte'den farklı olarak Schelling için, öznellik üzerinden kurulan nesnellik bağlamında, en üst entelektüel çaba etik değil estetik bir belirlenimle karşımıza çıkar. Sanatsal etkinlik ve üretim, aynı imgesel ve tasarımsal yaratıcılık düzlemine işaret eden din ve mitolojiyle birlikte, insanın entelektüel çabalarının doruğunu oluşturur. Bu bağlamda Schelling'in dini ve mitolojiyi konu edinen çalışmalarından önce, ilkin 'Sanat Felsefesi'nin (*Kunstphilosophie*) sorunlarına yoğunlaştığını ve Fichte'den farklı olarak kendi felsefesi için Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni değil, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni temel referans noktası aldığını görmekteyiz. Sanat yalnızca öznellik üzerinden kurulan nesnelliğe değil, öznel ve nesnel belirlenimlerin özsel ve içsel birliğine işaret eder. Tin ve madde, ruh ve beden, ideal ve reel, özgürlük ve zorunluluk, bilinç ve bilinçdışı arasında sanat aracılığıyla kurulan ya da bize gösterilen özsel uyum ve harmoni, Schelling'in 'mutlak özdeşlik' dediği felsefi doğruluğun estetik ya da yaratıcı ifadesidir.

Fichte'den farklı olarak Schelling için, özneden ya da nesnellikten kalkarak gerçekliği kurgulamak ve felsefi açıdan

temellendirmekten daha önemli olan şey, öznellik ve nesnellik arasında varsayılan aşılmaz sınırın eleştirilmesi ve olumsuzlanmasıdır. Schelling'in mutlak özdeşlik anlayışı gereği, evrendeki tüm ayrımlar mutlak ya da özsel değil ilineksel bir doğruluk oluştururlar. Özne ve nesne, bir ve çok, özgürlük ve zorunluluk, tin ve doğa, noumen ve fenomen gibi temel felsefi belirlenimler arasındaki ayrımlar, evrensel birlik ve bütünlük bağlamında olumsal ve ilineksel bir anlam taşırlar. Schelling için sanat, sonsuzun sonluda ve sonlunun sonsuzda imgelenmesi ve gösterilmesidir.[35] Sanat varolan ve analitik düşüncemizle birbirinden yalıtılan tüm karşıtlıkların belli bir yücelik ve güzellik algısı içinde bize sunulma sürecine işaret eder. Sanatta yücelik, sonsuzun sonluda, güzellik ise sonlunun sonsuzda imgelenmesi ve gösterilmesidir.[36] Schelling için Tanrı, *kendinde* ya da kendi *mutlak özdeşliği* içinde bizim için bilinemez kalır. Kendi yaratımlarından arındırılmış bir yaradan ideasının, tüm ayrım ve ilişkilerden, tüm andırım ve karşılaştırmalardan ötede olduğu düşünülür. Bu soyutluğu ya da *kendindeliği* içinde mutlak olan, yalnızca ayrım ve ilişkiler düzleminde edimsel olan felsefi düşünce için aşkın kalır. Schelling'e göre, "mutlak olan *kendinde,* ne bilinçli ne bilinçsiz, ne özgür ne de özgür-olmayan ya da zorunludur."[37] Yalnızca dahi ve büyük sanatçılar oluşturdukları yapıtlarla, filozofların düşünüp kavrayamadıklarını bize sezdirir ya da gösterirler. Sanat yapıtı bilinçli ve bilinçsiz, özgür ve zorunlu gibi karşıt belirlenimlerin içsel bir uyumu ve özdeşliği olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz sanat yapıtında yakalanan bu içsel

35 F.W.J. v. Schelling, *Schellings Werke III – Philosophie der Kunst*, s. 109 vd.

36 A.g.y., s. 110 vd.

37 A.g.y., s. 25; "Das Absolute ist *an sich* weder bewusst noch bewusstloss, weder frei noch unfrei oder notwendig."

uyum ve özdeşlik, tüm sonluluk ve ayrımlardan arındırılmış tanrısal ve mutlak özdeşlik değildir. Sanatın bize verebileceği şey, Tanrı'nın ve mutlak olanın dolaysız bir algısı ya da kavranışı değil, Tanrı'dan kaynaklanan sonlu belirlenimlerin içsel uyum ve özdeşliğine dair imgesel ve estetik bir sunuştur. Yaptığı ayrımlara sıkıca tutunmaya çalışan analitik düşünceden farklı olarak, yüce ve güzel olana dair estetik yaratım süreci, evrendeki tüm sonluluk ve ayrımların olumsal ve ilineksel karakterini bize duyumsatır.

Farklı ve karşıt belirlenimler arasındaki ayrımların bu olumsal ve ilineksel karakteri doğa (*Natur*) ve tin (*Geist*) ilişkileri bağlamında nasıl ifade edilebilir? Schelling göre, "doğa görülür tin, tin ise görülmez doğa olmalıdır."[38] Doğa bu bağlamda tinin uykusudur. İnsan bilgisi ve bilinci doğanın kendisine dair bilgisi ve bilincidir. Doğada uyuklayan tin insanda kendi bilincine kavuşur. Doğada belirleyici olan bilinçsiz akılsal işleyiş süreci, insan bilincinde kavramsal bir düşünüş sürecinin içeriği olarak karşımıza çıkar. Böylece zorunluluğun bilinci özgürlüğe dönüşebilir. Schelling'in nesnel idealizminin mantığı açısından, doğanın ideal, düşünsel, tinsel bir yapısının olduğunu varsaymadan bilimsel bir çalışma ve deney yapmanın, teorik bir çaba içine girmenin bir anlamı yoktur. İnsanın tinsel yapısına, akılsal düşünme yetisine tümüyle direnen ve aşkın olan bir nesnel içeriğin kavranması ve bilinmesi mümkün olamaz. Doğayı düşünmek onu akılsal bilincimizin ya da tinimizin keyfi bir içeriği kılmak değildir.[39]

38 "Die Natur soll der sichtbare Geist, und der Geist die unsichtbare Natur sein."; F.W.J. Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Notur – I,* s. 64. Ayrıca bakınız; F. Copleston, *Felsefe Tarihi – Alman İdealizmi,* s. 119.

39 F.W.J. Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Natur – I,* s. 62-63.

Bilen özne ve bilinen nesne arasında tüm ayrımların üzerine oturduğu ve belli bir ilişkiyi olanaklı kılan bir özdeşliğin olması gerekir. Schelling için doğa, *nesnel* Özne-Nesne (*objektives* Subjekt-Objekt) ve insan tini ise, öznel Özne-Nesne (*subjektives* Subjekt-Objekt) olarak tanımlanabilir.[40] Doğada, yani bilinçli öznel varoluşumuzun içeriğini oluşturan nesnel gerçeklikte egemen olan yasal ve rasyonel bir işleyişin olmadığını savunarak, böyle bir yasal işleyişi keşfetmeye çalışmak bir çelişki olurdu. Doğadaki yasal ve rasyonel işleyiş bilinçsiz ve zorunlu bir işleyişe ve sürece işaret eder. Doğa kendi bilincine insanda kavuşur ve insanlık kültürü bilinçle dolayımlı bir tarihsel süreçle oluşur.

Schelling'in yukarıda kısaca değindiğimiz yaradan yaratılan, mutlak ve ilineksel, tin ve doğa, özgürlük ve zorunluluk gibi belirlenimlere yönelik belki de en metaforik, gizemli ve zorlu çalışmalarından birisi de, *İnsan Özgürlüğünün Özüne dair Felsefi İncelemeler*'dir (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). Bu çalışmadaki ilk ve belirleyici soru, Tanrı'dan evrene, sonsuzdan sonluya, mutlak özdeşlikten ilineksel ayrımlara nasıl bir geçiş yapıldığı ve bu bağlamda insan özgürlüğü ve kötülük problemi için neler söylenebileceğidir. Schelling ne panteist ne de kaderci olduğunu dile getirir.[41] Her şeyi Tanrı'ya ve mutlak olana içkin görmenin, Tanrı'yla doğayı özdeş görmek anlamına gelmeyeceğini dile getirir. O halde eğer Tanrı'yla doğa, mutlak sonsuzlukla sonlu belirlenimler özdeş değilse,

40 Walter Schulz, *Metaphysik des Schwebens –Untersuchung zur Geschichte des Aesthetik*, s. 31.

41 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhaengenden Gegenstaende*, 11 vd.

birinden diğerine nasıl ve neden bir geçiş olmuştur? Kuşkusuz Hegel kendi diyalektik düşüncesi gereği, mutlak olanın yalın ve soyut özdeşlik değil, ayrımda ve somut özdeşlik olduğunu söyleyecektir. Hegelci diyalektik için sonsuzla sonlu arasındaki ilişki birbirini dışlayan olumsal ve tasarımsal, yani zaman ve mekân içinde ardışık ve yanyana bir ilişki olsaydı, sonsuz sonlu tarafından sınırlanmış olurdu. Kavramsal açıdan sonsuz sonluyu kendi içsel ve zorunlu ayrımı olarak alır, yani her şey zorunlu olarak sonsuzda içerilidir. Bu her şeyi birbirinden ayırarak anlamaya çalışan ve ayırdıklarını yan yana koyup resmini çeken statik ve tasarımsal değil, dinamik ve diyalektik bir kavrayıştır. Buna karşın Schelling yukarıda değindiğimiz insan özgürlüğü üzerine yapıtında, oldukça metaforik ve mitolojik denilebilecek, olumsal, tasarımsal ve imgelerle bezenmiş bir dille konuya yaklaşır. Mutlak ayrım ve karşıtlıklar üzerinden yürüyen tasarımsal bir düşünme süreci söz konusudur. Evrendeki her şeyi önceleyen mutlak bir karanlıktan söz eder. Schelling'e göre her türlü yaratım, mutlak karanlık, ayrımsızlık ve özdeşliğin varsayılmasını gerektirir. Bütün yaratım ve doğum süreci bu mutlak karanlığı izler.[42] Yaratım böylece karanlıktan aydınlığa, ayrımsızlıktan ayrıma doğrudur. Tanrı'nın ışık metaforuyla ifade edildiği ve karanlık ve aydınlık ayrımları düzleminde şiirsel olarak imgelenen bu evrensel yaratım sürecini takip etmek, kavramsal düzlemde çok da kolay değildir. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, Schelling'in mutlak karanlık ya da ayrımsızlık olarak da nitelenebilecek 'mutlak özdeşlik' düşüncesidir.[43]

42 A.g.y., s. 32-33.

43 A.gy., s. 79-80.

Schelling'in felsefesinin yalnızca nesnel idealizm olarak değil, ayrıca özdeşlik felsefesi olarak adlandırmasının nedeni 'mutlak özdeşlik' düşüncesi ve savına dayanır. Schelling analitik düşüncenin felsefi hakikat için yetersizliğine dair tüm vurgularına rağmen, mutlak olan ile ilineksel ve olumsal olanı keskin ve radikal bir şekilde birbirinden ayırır. İlineksel ve olumsal varoluşun özünü oluşturan tüm ayrım, çokluk ve çeşitliliği aşan 'mutlak özdeşlik', analitik düşünce değil entelektüel sezgi ya da görüyle bilinebilir. Açıktır ki böyle bir bilme, gerçek ve hakiki bir bilme; kavramsal bir bilme değildir. Hegelci bir mantıkla söylersek; dile getirilemeyen, kavramsal olarak temellendirilemeyen bir bilme, bilme değildir. Böyle bilme olmayan bir bilmenin içeriği olarak ayrımsız ve mutlak özdeşlik düşüncesi, kendi içinde bir çelişki ve gerilim barındırır. Ayrımsızlık ayrımlılık ve mutlak ise mutlak olmayanla düşünülebilir ve varolabilir; karşıt düşünceler daha başlangıçta birbirlerini zorunlu olarak gerektirirler. Kavramlar arasındaki ayrımları sabitleyip yalıtan böylesi bir düşünüş, tam da aşmayı ve geride bırakmayı düşündüğü analitik düşüncenin ya da Hegelci bir terminolojiyle tasarımsal düşüncenin esiri olur. Analitik düşünce ve insanın genel olarak belli soyutlamalarla doğal ve tinsel belirlenimleri sınıflandırması, insanın entelektüel faaliyeti bağlamında zorunlu fakat yetersiz bir düzlem oluşturur. Bu söz konusu zorunlu yetersizlik ya da yetersiz zorunluluğun, diyalektik düşünceyle tamamlanması gerekir. Hegel açısından ayrım içermeyen bir özdeşlik, soyut ve içeriksiz bir özdeşlik olarak tanımlanır. Bu bağlamda Schelling'in 'mutlak özdeşlik' anlayışının yetersizliğine dair en ayrıntılı eleştiriyi ortaya koyan filozof Hegel'dir.

Tüm ayrımlılık, sınırlanmışlık ve sonluluğu aşan bir mutlak özdeşlik fikri, yalnızca ontolojik bir saptama olmanın ötesine uzanır. Her ontolojik saptama gibi mutlak ve sonsuz olanın doğasına dair bu ontolojik saptama da, epistemolojik, etik, estetik ve politik sonuçlara sahip olacaktır. Epistemolojik açıdan ayrımsız bir özdeşlik düşüncesi, analitik ve argümantatif düşünceyi sınırlayan ve felç eden bir içerikle karşımıza çıkar. Bu ise insanın akılsal düşünme sürecini küçümseyen irrasyonel bir aşkınlık ve gizemcilik inancına yol açabilir. Düşünsel açıdan her türlü analiz, tanımlama, kategorize etme, akılsal çıkarım ve temellendirme süreci, belli ayrım ve belirlenimlerin varlığını zorunlu olarak gerektirir. Hegelci diyalektiğin mantığı gereği, çokluk düşüncesi olmadan birlik düşüncesine, ayrım olamadan özdeşlik düşüncesine sahip olmak mümkün değildir. Karşıt ve farklı belirlenimler arasında bir bütünlük ve denge durumu gözeten pozitif bir diyalektik düşünüş bağlamında, *mutlak ayrım* düşüncesi, *mutlak özdeşlik* düşüncesi kadar temelsiz bir soyutlamadır. İnsan aklının soyutlama ve analiz yeteneği olmadan düşüncenin ortaya çıkması ve bir doğruluk taşıması olası değildir. Öte yandan bu ayrım ve soyutlamaları mutlaklaştırmak, onları keskin ve aşılmaz sınırlarla birbirinden koparıp soyutlamak, felsefi düşünüşün nihai hedefi bağlamında yetersiz ve yanlış olacaktır. İronik bir tarzda sonuna kadar götürülmüş analitik ve tasarımsal bir düşünce, indirgenemez ve aşkın *kendindelik, ötekilik* ve *bilinemezlik* inancına yol açabilir. Analitik düşüncenin felsefi düşünce ve doğruluk için zorunlu fakat yetersiz bir düzlem olduğunu, Hegelci mutlak idealizm bize tüm açıklığıyla gösterecektir.

III. BÖLÜM

GENEL ÇERÇEVESİYLE HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

Kitabımızın bu alt başlığında daha önceki bölümlerde de çeşitli vesilelerle değindiğimiz Hegel'in mutlak idealizmini genel çerçevesi ve ilkeleri bağlamında açmaya ve tartışmaya devam edeceğiz. Genel bir idealizm perspektifiyle Hegel felsefesinin ayrıntılarını incelemek, ön bir tanımlama yapmak yararlı olabilir. Bu amaç bağlamında ilkin 'mutlak idealizm'in iki bileşeninin, yani 'mutlak' ve 'idealizm' kavramlarının, Hegel felsefesi bağlamında anlamlarını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'*nin 1. Kitabı *Mantık Bilimi'*nin (*Wissenschaft der Logik*) 3. Bölümü olan *Kavram Öğretisi'*nin (*Die Lehre vom Begriff*) başlangıç paragrafında kendi felsefesini karakterize eden 'mutlak idealizmin' (*der absolute Idealismus*) konumunu, 'kavramın konumu' (*der Standpunkt des Begriff*) olarak belirler.[1] Hegel'in burada 'kavram' ile kastettiği şey, tikel bir belirlenimin veya bir ilişki formunun karşılığı olarak düşünülen tikel bir kavram ya da Hegelci terminolojiyle 'tasarım' (*Vorstellung*) değildir.

---

1 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*; Türkçesi, Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I-Mantık Bilimi*, (&.160).

Hegelci anlamıyla kavram, tikel belirlenimleri ve onlara dair ilişkileri ifade eden içsel ve zorunlu sistem ya da bütünlük (*Totalitaet*) olarak anlaşılabilir.[2] Kavram bu bağlamda tüm nitel ve nicel ilişkilerin spekülatif sistematiği olarak 'mutlak idea'dır (*die absolute Idee*). Mutlak idea kavramların kavramı, yani tüm tikel kavramların içsel ve zorunlu sistematik doğruluğudur. Mutlak idea Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin son momenti ya da öğe-aşaması olarak, onun mutlak idealizminin de mantıksal özünü ya da iskeletini oluşturur. Hegel için 'kavram' ve özel olarak kavramsal düşünmenin doruğunu oluşturan 'mutlak idea', aynı zamanda Hegel'in 'mutlak' anlayışına da ışık tutar. Bilindiği üzere 'mutlak' felsefi terminolojide genel olarak, kendi kendisinin nedeni olan, varlık nedenini kendisinde taşıyan, sınırsız ve koşulsuz olan anlamına gelir.[3] Bu bağlamda 'mutlak', Spinoza'nın *Ethika*'sındaki 'töz' tanımının karşılığıdır ve 'göreli', 'ilineksel', 'olumsal' ve 'sonlu' belirlenimlerin karşıtıdır.[4] Hegel, Spinoza'nın tözün, yani tanrısal ve mutlak olanın koşulsuz ve sonsuz olduğuna, bütünün kendisi olduğuna dair anlayışını paylaşmakla birlikte, mutlak olandan göreli ve olumsal olana ilerleyiş ya da çıkarım sürecini statik ve geometrik tarzı nedeniyle yetersiz bulur ve eleştirir.[5] Hegel için sonsuzla sonlu, tözle ilinek, mutlak ve göreli arasındaki ilişki statik ve geometrik bir ilişki değil, içsel, dinamik ve karşılıklı birbirini gerektiren diyalektik bir ilişkidir. İdeal ya da maddi tüm belirlenimler

2 A.g.y., (& 160).

3 'Mutlak' (das Absolute/absolute) Türkçe'de 'saltık' olarak da karşılanmaktadır. Bakınız: Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 155.

4 Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza – vol. II –De Intellectus Emandatione – Ethica*, s. 45.

5 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 166 vd.

kendi karşıtlarıyla dinamik ve sistematik bir bütün oluştururlar. Bu bağlamda sonsuzun sonludan, tözün ilinekten ve mutlağın göreliden bağımsız ve ayrı düşüncesi ve varlığı yoktur. Düşünce içeriklerinin birbirinden yalıtılması düşünmek için zorunlu olmakla birlikte, böyle yalıtılmış soyut içeriklerin kendi başlarına bir anlam ve gerçeklikleri yoktur. Mutlak böylece göreli ve olumsal olanın ötesinde aşkın ve soyut bir belirlenim ya da bir düşünce içeriği olarak varolamaz. Mutlak olan göreli olanla bir karşıtlık ilişkisi içinde sınırlı ve göreli değildir; mutlak olan göreli olanı kendi içeriği, kendi dışa-vurumu olarak alır. Aynı içsel ve zorunlu diyalektik ilişki, tüm kavram ve belirlenimler arasında olduğu gibi, sonsuz ile sonlu, töz ile ilinek arasında da geçerlidir. Bu bağlamda Hegel'in mutlak idealizminin bir diğer vurgusu, düşünce ve varlığın iç işleyiş mekanizmalarının özdeşliği savıdır. Düşünce ve varlığın iç işleyişlerinin birbirini yansıtmasının, mantık ve ontolojinin iç içe geçmesinin en iyi örneğinin Hegel'in *Mantık Bilimi* olduğu söylenebilir. İleride bu söz konusu yapıta daha ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ele aldığı sonlu-sonsuz diyalektiği, onun genel olarak idealizm anlayışına ve kendisine özgü mutlak idealizmine ışık tutar. Hegel'e göre sonlu belirlenimlerin hakiki ve doğru bir varlıkları olmadığını söylemek, felsefi açıdan idealizmin özünü oluşturur.[6] Sonlu belirlenimler duyulur ve maddi belirlenimlerdir. Duyulur ve maddi şeyler ise, tikel ve tekil belirlenimlerdir. Hegel için Thales'in 'su'yu bile, şu gördüğüm tikel 'su' değil, genel ve evrensel 'su'dur. Aynı şekilde materyalizmin 'madde'si de duyulur ve

6 Hegel, *Wissenchaft der Logik I– Die Lehre vom Sein*, s. 156-157; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 117 vd.

tikel bir 'madde' değil, genel ve evrensel olarak maddedir. Bu durumda materyalizm de dahil tüm felsefe özünde idealisttir, çünkü sonlu, tikel ve bireysel şeylerin değil, genel ve evrensel olanın, yani ideal ve kavramsal olanın felsefenin asıl ilkesi ve özü olduğunu düşünürler.[7] Açıktır ki Hegel için ideal ve kavramsal belirlenimler, zihnimizin içeriğini oluşturan yalnızca öznel belirlenimler değil, nesnel ve evrensel belirlenimlerdir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin yukarıda söz ettiğimiz paragrafındaki savı oldukça açıktır; bütün felsefeler öyle olmadıklarını sansalar bile idealisttirler, çünkü hepsi *idea*yı, *logos*u, evrensel ve zorunlu doğruluk ve hakikati ararlar. Böylece mutlak idealizmin temel savı ve diğer felsefelerden farkı, ideanın doğruluğunu ya da tam olarak sonsuz sistematik kavram olarak mutlak ideanın doğruluğunu mantıksal olarak ifade etme çabasıdır. Hegel'e göre, bütün diğer felsefeler doğruluğun ya da evrensel diyalektik işleyişin yalnızca tikel bir yönüne odaklanırken, kendi felsefi sisteminde tüm tikel ve karşıt belirlenimleri içeren bir bütünsel örgütlenme söz konusudur. Hegel için mutlak felsefi doğruluk, ne tüm tikel ve bireysel belirlenimlerden yalıtılıp soyutlanmış evrensel form ya da idealarda, ne de evrensel ve ideal belirlenimlerinden, ilişkiler ve bağıntılarından yalıtılıp soyutlanmış tikel ve bireysel belirlenimlerde bulunur. Evrensel ve bireysel, ideal ve maddi gerçeklikler arasında içsel ve zorunlu bir ilişki ve bütünlük vardır. Böylece bir kez daha vurgularsak, Hegelci idealizmin Platoncu idealizmden çok Aristotelesçi idealizme daha yakın durduğu söylenebilir. Platon'un evrensel ve bireysel belirlenimler, duyulur ve düşünülür gerçeklik ve ideal ve maddi dünyalar arasında gözettiği radikal ve indirgenemez

7 A.g.y., s. 157; s. 117.

ayrımının, bu aşılmaz düalitesinin, öğrencisi Aristoteles tarafından aşılmaya çalışıldığından söz etmiştik. Düalizmin yarattığı sorunların Hegel tarafından daha incelikli bir tarzda aşıldığını ilerleyen satırlarda da göreceğiz.

Mutlak idealizmin klasik idealizmden farklı olarak bireysel ve sonlu maddi gerçekliği daha fazla önemsemesi, Hegel'in tıpkı Spinoza gibi doğayı ve ona dayanan insanın tinsel ve manevi gerçekliğini olumlamasıyla, bilinçli akılsal faaliyeti için zorunlu bir zemin olarak görmesiyle de dolayımlıdır. Bu bağlamda Hegel'in etik ve politik konularda, Kantçı transendental idealizmden daha fazla empirik ve maddi verileri ciddiye alan bir rasyonalizm ve idealizme sahip olduğu da söylenmelidir. Yine yukarıda söylenenlerin ışığında, Hegel'in kendisinden sonra yalnızca Hıristiyan teologları ve sağ Hegelcileri değil, materyalist ve ateist sol Hegelcileri de etkilemiş olması daha anlaşılır bir durumdur. Hegel'in mutlak anlayışıyla da dolayımlı olan idealizminin, emprizm ve materyalizmi dışlamadığını, kendi sistematik yapısı içinde özümsediğini söyleyebiliriz. Farklı felsefi yaklaşımlara yönelik bu esneklik ve derinliğin, Hegelci idealizmin diyalektik karakteriyle ilgili olduğu açıktır. Bu dile getirdiklerimize ilerede yeniden değineceğimizi belirtip, Hegel'in idealizminin Schelling'in felsefesiyle ilişkisine dair birkaç şey söyleyelim.

Bilindiği üzere Hegel'i özel olarak Alman İdealizmi ve genel olarak Felsefe Tarihi bağlamında önemli bir konuma yerleştiren özgün felsefi sisteminin ilk önemli yapıtı, *Tinin Fenomenolojisi*'dir *(Phaenomenologie des Geistes)*.[8] Hegel'in mutlak idealizminin ayrıntılarını incelerken ilk

8 *Tinin Fenomenolojisi* Türkçeye ayrıca *Tinin Görüngübilimi* olarak da çevrilmektedir.

odaklanacağımız yapıt da *Tinin Fenomenolojisi* olacaktır. Hegel Schelling'in mutlak anlayışını eleştirirken *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde 'geceleri bütün inekler siyahtır' der.[9] Bu söz konusu Hegelci ifadede ironik fakat keskin bir eleştirinin bütün unsurları vardır. Hegel Schelling'in ve onun felsefi sisteminin bir taraftarı konumundayken, *Fenomenoloji* ile birlikte kendi özgün sistemini oluşturma yolunda devasa bir adım atmıştır. Hegel'in Schelling Felsefesinden kopuşu, 'mutlak' kavramına dair eleştirisiyle çok yakın bir bağlantı içinde olmuştur.

'Geceleri bütün ineklerin siyah olması', gece karanlığının tüm ayrım ve renkleri görsel açıdan yutması, Schelling'in mutlak düşüncesini daha açık bir şekilde anlamamıza olanak veren bir metafordur. Tüm zenginliği ve ayrıntılarıyla gerçekliği bize sunan duyumsama yetimiz belli oranda bir ışığa ve aydınlığa gerek duyar. Belli bir ışık eşiğinin altında nesnel ayrımları görmek imkânsızlaşır. Görme duyarlılığımız ve algılama yetimiz için ışık nasıl gerekliyse, soyut düşünme yetimiz için de analitik bir düzlemde ayrımlar yapmak o oranda gerekli ve zorunludur. Gece karanlığında görme yetimiz bağlamında ineklerin tümünün siyah görünmesi, onların tümünün siyah olduğu anlamına gelmez. Dahası Hegelci diyalektiğin mantığı gereği, görme edimi ve genel olarak algılama edimi açısından, mutlak ve arı bir karanlık ya da mutlak ve arı bir aydınlık olamaz. Gerçeklik ve ona dair doğruluk, şu ya da bu ölçüde karşıt belirlenimlerin bir sentezi olarak karşımıza çıkar. Schelling'in tüm ayrımları dışlayan aşkın (transendent) mutlak anlayışı da, gerçeklikte bir karşılığı olmayan bir soyutlamadır.

9 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, s.13; Türkçesi, Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 30.

Soyutlama yetimle her bir belirlenimi diğerlerinden ayırıp mutlak kabul edebilirim. Düşüncenin diyalektik işleyişi ve sentetik yapısı, tikel bir soyutlamanın diğer soyutlamalar olmadan düşünülüp tanımlanamayacağını bize gösterir. İnsan tinselliğinin özünü oluşturan tüm dil ve düşünme süreçleri, karşılıklı analitik ve sentetik bir yapılanışa işaret eder. Karşıt belirlenimleri, bu bağlamda ayrım ve özdeşliği ya da nicel düzlemde birlik ve çokluğu birbirinden ayırıp soyutlamadan düşünmek ve anlamak imkânsızdır. Öte yandan bu imkânsızlık ve analitik düşüncenin zorunluluğu, bu ayrım ve soyutlamaları birbirinden ayrı düşünmenin imkânsızlığını ve düşüncenin sentetik ve bütünleyici çabasının zorunluluğunu da gösterir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde dile getirdiği üzere, 'ne gökte ne de yerde varlığı olduğu gibi yokluğu da kendi içinde kapsamayan hiçbir şey yoktur'.[10] Varlığı yokluktan, olumluyu olumsuzdan, genel olarak tüm karşıt belirlenimleri birbirinden arındırıp soyutlayan düşünme yetimizdir. Gerçekteyse karşıt ve farklı belirlenimlerin dinamik bir birliği, oluş ve değişim süreci egemendir. Birbirinden tümüyle yalıtılmış ve arındırılmış belirlenimler, yalnızca zihnimizde birer düşünsel soyutlama olarak bulunurlar. Bu nedenle Hegelci diyalektik açısından Schelling'in tüm ayrım ve çeşitlilikten arındırılmış mutlak özdeşlik düşüncesinin de, ne yerde ne gökte bir karşılığı yoktur. Mutlak özdeşlik asıl felsefi hakikat ve ulaşılması gereken hedef olmaktan çok uzaktır. Mutlak özdeşlik ancak ve ancak zihnimizin içeriksiz ve boş bir soyutlamasıdır.

Görüldüğü üzere Hegel Schelling'in mutlak anlayışını epistemolojik açıdan boş ve içeriksiz bir soyutlama olarak

10 Hegel, *Wissenchaft der Logik – Die Lehre vom Sein*, s. 75; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*; s. 62.

görmektedir. Hiçbir nesnel ve hakiki değerle içeriğe sahip olmayan mutlak özdeşlik, Schelling'in zihninin öznel bir sayıltısıdır. Schelling için 'mutlak özdeşlik' analitik ayrımları temel alan soyut düşünme yetimizin, bilinçli akıl yürütme sürecimizin içeriğini oluşturamaz. 'Mutlak özdeşlik' yalnızca kendine özgü bir 'entelektüel sezgi'yle dolaysızca bilinebilir. Hegel açısından böyle akılsal düşünceyle temellendirilip ifade edilemeyen kendinden menkul sezgiler ya da mistik içe doğmalar, felsefenin ciddiyeti açısından boş ve temelsiz savlardır. Bu açıdan Hegel'in idealizmi, her türlü mistisizme (gizemcilik) tavır alır ve aklın bilme yetisine sınır çizmeyen iyimser bir konumlanışa işaret eder.

Hegelci diyalektik düşünüşün mantığı bağlamında, aşkın ve mutlak özdeşlik arayışının yalnızca Schelling'in zihninin öznel bir sayıtlısı olmadığı; etik, estetik ve politik bazı dolayımlara da sahip olduğu söylenmelidir. Toplumsal değerler ve normlar açısından, kutsal olanı kutsal olmayandan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırmaya ve soyutlamaya yönelik haklı ve anlaşılır bir insani çabadan söz edilebilir. İnsan zihninin tek-yanlı analitik çabası, genel olarak pratik gerekliliklerle, etik ve politik yönelimlerle beslenir. Fakat böylesi tek-yanlı ideolojik bir çabanın, insanın özgür düşünme ve bilme edimi açısından, belli bir bozulmaya yol açabileceği de unutulmamalıdır. İnsanın aksiyolojik, normatif ve genel olarak pratik yönelişi, epistemolojik yönelişini engelleyip yozlaştırabilir. Örneğin dinsel, ahlaki ya da politik açıdan kötülükten tümüyle arındırılmış mutlak bir iyilik arayışı, tek-yanlı ve soyut bir analitik bakış açısıyla her türden sonlu, eksikli ve oluşa tabi gerçekliğin ve dahası 'ötekiliğin' aşağılanmasına yol açabilir. İyi ve kötü, biz ve öteki arasında varsayılan mutlak ayrımlar,

korkunç politik eylem ve sonuçlara felsefi ve ideolojik bir zemin oluşturabilir. Etik, estetik ve politik açıdan zenginlik ve verimli bir esnekliğin, karşıt belirlenimler arasında belli bir dengeyi ve diyalektik içgörüyü gerektirdiği söylenebilir. Felsefi epistemolojinin verimliliği açısından, ne ayrımların ne özdeşliğin mutlak kılınmaması gerekir.

Hegel'in mutlak anlayışı, karşıt belirlenimler arasında diyalektik zeminde içsel bir birlik ve özdeşlik fikrine dayanır. Mutlak olan ayrımsız özdeşlik değil, ayrımda özdeşliktir. Bunu nicel olarak ifade edersek Hegel için aranması gereken şey, birlikte çokluk ve çoklukta birliktir. Bu ise her bir belirlenimi kendi oluş sürecinin dinamizminde kavramayı gerektirir. Mutlak olan soyut ve yalıtılmış belirlenimler değil, sonlu ve tikel belirlenimlerin dinamik içeriğini oluşturduğu somut bütünsel süreçtir. Hegel'in 'Kim Soyut Düşünür?' adlı kısa yazısı, soyut ve somut düşünme arasındaki ayrımları çarpıcı bir şekilde tanımlar. Hegel'e göre, sıradan ve eğitimsiz insan soyut düşünür. Bilimsel ve felsefi bir birikime sahip olmadığı için, sahip olduğu soyut düşünceler arasında içsel ve zorunlu sistematik bir bütünlükten yoksundur. Sıradan insan için bir 'katil' yalnızca bir 'katil'dir. O bu 'katil' soyutlamasıyla yetinir ve tüm olayı kategorize eder. Oysaki eğitimli ve entelektüel insan, söz konusu bireyin neden katil olduğunu, aile ortamını, çocukluğunu ve tüm toplumun ona davranışlarını sosyolojik ve psikolojik açıdan dikkate alarak anlamaya çalışır.[11] Bu kuşkusuz katile hak vermek değildir, fakat onun davranışını kendinden menkul ve gizemli bir şeye dönüştürmeme çabasıdır. Sıradan insanın entelektüel açıdan bir derinlik

11 Hegel'in 'Kim soyut düşünür?' yazısı için bakınız; Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar,* 105 vd.

ve sistematikten yoksunluğu, zihnimizin en önemli içerikleri olan soyutlamaları, yani soyut düşünceleri katı ve tek-yanlı yargıların içeriği olarak kullanmasına yol açar. Oysaki soyut düşünceler, tıpkı elektronik bir aletin örneğin bir bilgisayarın bileşenleri gibi, ancak sistemli ve kurallı bir bütünün öğeleri ya da parçaları olarak gerçek anlam ve verimliliklerine sahip olabilirler. Böylece her bir düşünsel belirlenim kendi soyutluğunu kavranılır kılabilecek somut ve bütünsel bir sistemin bileşeni, öğe-aşaması olarak bir doğruluk ve pratik değer taşıyabilir.

Bu bağlamda Hegelci mutlak idealizm açısından, empirik ve düşünsel somutluk farklı anlamlar taşırlar. Tıpkı 'sonsuzluk' ve 'doğruluk' kavramları gibi, 'soyut' ve 'somut' kavramları da empirik ve spekülatif bir perspektifle tanımlanabilir. Empirik açıdan soyut olarak düşünülen şey, zihnimizdeki soyutlamalar ve genellemeler, diğer bir dile getirişle düşüncelerdir. Somut olan ise algı içeriklerini oluşturan tüm empirik olgulardır. Düşünceler ya da kavramlar ise empirik gerçekliğe dayanılarak yapılan soyutlamalar, yani genelleme ve sınıflamalardır. Hegel'in spekülatif bakış açısıyla soyut olan şey, öncelikle herhangi bir kavramsal soyutlama ve sınıflamayla tasnif edilmemiş tüm duyulur algı içerikleri, yani empirik gerçekliğin yalın olduğu sanılan ham halidir. Düşünsel ve kavramsal bağlamda kendi oluş sürecinden, kendisini var eden evrensel bütünün kavramsal ve düşünsel kurgusundan soyutlanmış yalın duyum içerikleri, epistemolojik açıdan oldukça soyut ve yoksul bir bilgi değeri oluştururlar. Duyulur belirlenimler ontolojik düzlemde evrensel bütün içinde karmaşık ilişkilerin bir sonucu olarak varolurlar. Epistemolojik açıdan bu karmaşık bütünsel örgütlenmenin

düşünsel bir kavranışı, duyu algısıyla yakalanamaz. Akılsal düşünme empirik fenomenler arasındaki derin ve içsel bağların keşfi için zorunlu ve biricik zemindir. İnsanın doğal gerçekliği kavraması ve dolayısıyla teknik başarısı, ontolojik bir zorunluluk değil epistemolojik bir keyfiyettir. Böylece doğal belirlenimlerin bütünsel örgütlenmesinin empirik boyutuyla, düşünsel boyutu arasında bir farktan söz edilebilir. Kısacası empirik ve düşünsel somutluk arasında bir ayrım yapılabilir.[12]

Düşünsel somutluk bağlamında ikinci önemli nokta, soyut düşünce belirlenimlerinin de ancak rasyonel ve sistematik bir örgütlenme içinde somut bir değer taşımalarıdır. Düşünsel soyutlamalar felsefi doğruluk bağlamında zorunlu fakat yetersiz bir konumlanış gösterirler. Soyut düşünceler yargı formunun özünü oluştururlar. Her yargı kendi yalıtılmışlığı ve soyutluğu bağlamında, somut bütünü ifade etmekte yetersiz fakat zorunlu bir değer taşır. Sahip olduğumuz düşünceler ancak bütünsel bir sistematik içinde anlam taşırlar ve birbirleriyle zorunlu ve içsel bir bağa sahip olabilirler. Genel olarak düşünceler nesnelliğe yönelişimizdeki genelgeçer algı ve davranış biçimlerinin hem sonucu hem nedenidirler. Düşünceler nesnel gerçekliği bilinçli ve ussal bir somutluk olarak yeniden kurgulamanın zeminidirler.

Hegel'in mutlak idealizmi bağlamında düşünsel belirlenimler, yalnızca öznel değil nesnel bir öz ve doğruluk taşırlar. Bu durumda düşünceler öznelliğimin iradi soyutlamaları olmanın ötesinde, nesnel belirlenimler arasındaki ilişkileri

12 Hegel'in 'soyut' ve 'somut' anlayışı için bakınız; Hegel, ***Enzyklopaedie der philosopischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)***; Türkçesi, Hegel, *Anahatlarla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi*, & 164.

ve bütünsel örgütlenmeyi açığa vuran kavramlardır. Düşünceler böylece nesnel gerçekliğe dair özsel ilişkileri ve somut bütünlüğü farklı biçimlerde ifade ettikleri için, nesnelliğin özünü oluştururlar. Düşünceler, yani Platoncu ifadeyle idealar, formlar ya da evrensel biçimler, bu empirik açıdan soyut ve evrensel niteliklerinden dolayı özsel varlık düzleminin bileşenlerini oluştururlar. Hegel kendi mutlak idealizminin özünü oluşturan, tikel kavramların içsel ve zorunlu birliğinden tek bir kavrama, mutlak ideaya yükseliş sürecinin diyalektiğini, *Mantık Bilimi*'nde serimler.

Hegel'in Platoncu klasik idealizmden büyük farkı, Herakleitoscu diyalektiktir. Hegel maddesiz ya da immateryal ideal belirlenimlerin, maddi belirlenimlerle hem ontolojik hem epistemolojik açıdan diyalektik bir bağı olduğunu düşünür. Bu bağ içsel ve zorunlu bir bağdır. Taraflardan birini töz ve diğerini ilinek kılmayı imkânsız kılan bir bağ söz konusudur. Nasıl ki bir olmadan çok, varlık olmadan yokluk düşüncelerine sahip olamasak, aynı şekilde evrensel olmadan tekil ve tekil olmadan evrensel belirlenim ve düşüncelere sahip olamayız. İdeal ve maddi belirlenimler biri olmadan diğeri düşünülemeyen içsel ve zorunlu bir diyalektikle birbirlerine bağlanırlar. Böylece bireysel varoluşlar dünyası, yani maddi dünya ile evrensel belirlenimler dünyası, yani idealar dünyası arasında tasarımsal ve analitik bir ayrıma dayanan bir neden-sonuç ilişkisi varsayılamaz. Söz konusu olan daha derin diyalektik bir ilişkidir.

Reel olanın ideal olanı sınırlamaması, Hegelci mutlak idealizmin temel ilkelerinden biridir. Maddi ve doğal gerçeklik alanı, zaman ve mekân açısından sınırlanamaz. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde dile getirdiği 'kötü sonsuzluk' (*schlechte*

Unendlichkeit) kavramı bu söylediklerimizle ilgilidir.[13] Kötü sonsuzluk mekânda ve zamanda yakalanmaya çalışılan tasarımsal sonsuzluktur. Bu kötülük kendisini sonuçsuz ve yıkıcı bir çaba olarak gösterir. İmgesel ve tasarımsal düşünce, sonsuzluğu ya da mutlak olanı, bir algı içeriği olarak sınırlamak ister. Bu ise ister istemez sonsuzluğun yanlış ve kötü bir kavranışı olarak karşımıza çıkar ve sonsuzun kendisini sonlu bir algı içeriğine indirgeme çabasına işaret eder. Diyalektik açısından böyle bir çaba, dinsel düşünce ve klasik metafizikte, hem teorik hem pratik bir zor ve şiddet olmadan başarılamaz. Özgür düşüncenin esnekliğini, imgesel ve tasarımsal düzlemde sınırlama ve algısal düzleme indirgeme çabaları, felsefi doğruluk ve hakikati yargı formunda elde etme ve toplumsal istikrarı yakalama isteminden ayrı düşünülemez. Tasarımsal bilinç için bir düşünce ancak bir algı içeriğiyle anlamlıdır ve anlaşıldığı düşünülen her şey, hızlı ve tek-yanlı yargıların zeminini oluşturur. Bu bağlamda kötü sonsuzluk, ideolojik bir yönelim ve egemenlik arzusu olarak, teorik ve pratik bir huzur adına, düşünceyi sınırlama ve indirgeyici bir yargıya neden olur. Sonsuz ve mutlak olanı bir algı, tasarım ve imge içeriği olarak sınırlama çabası, tasarımsal düşüncede ve bu bağlamda özel olarak dinsel düşüncede belirginleşir. Mutlak idealizm için sonsuz ve mutlak olan kendi kavramsal doğruluğu içinde, algılanamaz fakat düşünülebilir olduğu için, madde değil ideadır. Hegel'in bu düşüncelerine ileride 'mutlak tin' bölümünde yeniden değinilecektir.

Hegel'in mutlak idealizmi, ideal olanın reel olandaki içsel ve özsel doğruluğu olarak tanımlanabilir. Bu içsel doğruluk

13 Hegel, *Wissenchaft der Logik I – Die Lehre vom Sein*; s. 138; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*; s. 105.

her türlü ontolojik ve epistemolojik aşkınlık savını temelsiz kılar. Her türlü aşkınlık ve düalite, öte bir dünya ya da gerçekliğin varsayılması yararsızdır. Sonsuz felsefi doğruluk ideal niteliğiyle, maddi gerçekliğin ötesinde değildir, çünkü hem mekânsal hem zamansal açıdan böyle bir ötekilik yoktur. Zamansal ve mekânsal açıdan bütün ötekilikler, zaman ve mekâna içkindirler. Hegel'in deyimiyle sonsuz sonlunun ötesinde olsaydı, sonlu tarafından sınırlanmış olurdu. Her şey sonsuz evrensel varoluş sürecinin içeriğidir. Sonsuz evrensel varoluş sürecini tüm çelişkileri, dinamizmi ve somut doğruluğu içinde kavrayacak olan ise, diyalektik düşüncedir.

IV. BÖLÜM

FENOMENOLOJİ

Mutlak İdealizme giden fenomenolojik yol

Tinin Fenomenolojisi Hegel'in felsefi sistemin ilk önemli çıkış kitabıdır. Bu bağlamda Hegel'in *Fenomenoloji*'si onun Mutlak İdealizmine giden fenomenolojik yol olarak anlaşılabilir. *Fenomenoloji* spekülatif felsefeye bir hazırlık ve giriş kitabıdır. Spekülatif felsefeye, yani Hegelci bağlamda mutlak idealizme ancak fenomenolojik bir çözümlemeyle girilebilir. İnsanı yanıltan imgeler, metaforlar ve tasarımlarla yetinmemek ve soyut düşüncelerle iş görmek ve felsefe yapmak için, öncelikle epistemolojik bağlamda zorunlu fakat yetersiz bilinç düzlemlerinin felsefi olarak aşılması gerekir. Bizi felsefi bilincin en üst ve olgun belirlenimine götürecek yöntem, bu fenomenolojik çözümleme ya da betimlemedir. Platon'un kendi idealizmini tanımlamak için kullandığı meşhur metaforla, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*, bizi mağaranın içinden mağaranın çıkış kapısına getirir. Bizi duyulur algı ve imgelere dayalı maddi dünyanın bilincinden, felsefi spekülasyonun bilincine yükseltir. *Tinin Fenomenolojisi*'ni izleyen *Mantık Bilimi*'yle birlikte, bütün tikel inanç ve tahminleri geride bırakmış olarak, 'arı düşüncelerin', yani idealar dünyasının alanına ayak basmış oluruz.

Tinin Fenomenolojisi insan bilincinin nesnelliği bilme

sürecinde alabileceği fenomenolojik biçimlerin bir analizi ve diyalektik gelişim süreci olarak okunabilir. En yalın ve soyut bilinç durumundan en karmaşık ve somut bilinç durumuna doğru uzanan fenomenolojik yolculuğun kavramsal bir dökümü söz konusudur.[1] Bu aynı zamanda en yalın ve soyut düşüncelerden, en karmaşık ve somut düşüncelere bir yöneliş sürecidir. Hegel bağlamında *fenomen* kısaca, bilincimizin içeriğini oluşturan, duyum, algı, duygu, tasarım, düşünce ve kavramlar dahil her şeydir. Hegel'e göre insan bilinci ve bilgi durumu açısından en yalın ve soyut aşama, duyulur kesinliktir (*Sinnliche Gewissheit*). Duyumsama en yalın ve pasif bilinç edimi olarak karşımıza çıkar. Duyumsama ediminde adeta en objektif, yani nesnel konumlanış içindeymişiz gibi görünürüz. Eğer bilgi teorisinin eski fakat klasikleşmiş doğruluk anlayışı açısından konuya yaklaşırsak, öznenin bilinciyle nesnel içeriğe müdahale etmemesi, öznenin söyleminde ortaya çıkan yargıların nesnelliği en sadık ve en uygun şekilde yansıtması gerekir. Öznenin bilinciyle nesnel gerçekliğe sadık kalması, ona pasif bir şekilde teslim olması gerekir. Fakat açıktır ki Kant'ın transendental idealizmiyle birlikte, bilen öznenin nesnel empirik içeriğe karşı daha aktif bir konumlanış içinde olduğu; kendi transendental ve *a priori* formları ve kategorileriyle nesnel gerçekliği biçimlendirdiği

1 Örneğin Hocam Tülin Bumin ***Fenomenoloji*** (***Görüngübilim***) için şöyle der: "***Tinin Görüngübilimi***'nin konusunu, bilincin insanlık tarihi boyunca yaşadığı serüven oluşturur. Bu serüven doğal bilinçten mutlak bilgiye doğru bir yolculuktan, son durağı felsefe olan bir yolculuktan başka bir şey değildir." Tülin Bumin, ***Hegel- Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis felsefesi,*** s. 85. Hegel'in ***Tinin Fenomenolojisi*** ile ilgili genel ve ayrıntılı perspektifler edinmek için birçok yapıt sıralanabilir. Biz burada birkaç tanesini belirtelim: Alexandre Kojevé, ***Hegel Felsefesine Giriş***. F.P. Hansen, ***G.W.F. Hegel: 'Paenomenologie des Geistes'***. J.C. Flay, ***Hegel's Quest for Certainity***.

söylenebilir. Bilgi empirik epistemolojinin savladığı gibi, tümüyle deney sonrası, yani *a posteriori* içerik taşımaz. Kantçı epistemoloji bağlamında bilen özne kendi form ve kategorileriyle deneyim dünyasını fenomenal bir dünyaya dönüştürür. Algı içeriklerimizi, yaşam dünyamızı oluşturan empirik gerçeklik, kendi nesnel değerine ve dolayısıyla bilgi değerine bilen özne aracılığıyla sahip olabilir.

Tüm bu Kantçı perspektifi bir yana bıraktığımızda duyumsama edimi ya da Hegelci adlandırmayla duyulur kesinlik için ne diyebiliriz? Empirik sağduyu açısından, deney öncesi zihni boş bir levha (*tabula rasa*) olarak gören Locke'un perspektifiyle bakıldığında, bilincin ilk ve en dolaysız aşaması duyulur kesinliktir. Burada nesneler bize *dolaysızca* verilir. Duyu nesnelerinin böylece özne payına hiçbir katkı içermediği, verili duyu içeriğini aşan, kategorize eden, sınıflandıran hiçbir zihinsel bileşen içermediği düşünülür ve dile getirilir.[2] Böyle bir duyulur içerik sıradan ve saf bilince çok kesin, temel ve zengin görünür. Oysaki Hegel açısından duyulur içeriğin eleştirel olmayan bu ayrımsanışı (*Auffassen*), aslında çok yoksul ve yetersiz bir bilinç içeriğine işaret eder. Duyumsama bize nesneleri verir ve tanıtır, fakat iş bu nesnelerin ve nesnel gerçekliğin ne olduğunu söylemeye ve tüm zengin içeriğiyle bilmeye geldiğinde, duyum edimi yetersiz kalacaktır. Bilinç eğer gelişmek istiyorsa, gerçek anlamda bir

2 Hegel 'duyulur kesinliğin' ilk paragrafında şöyle der: "Başlangıçta ya da dolaysızca nesnemiz olan *bilgi* kendisi dolaysız bilgi olandan, *dolaysızın* ya da *olanın bilgisi* olandan başkası olamaz. Biz de eşit ölçüde *dolaysız* ya da *alıcı* davranmalı, öyleyse o kendini sunarken onda hiçbir şeyi değiştirmemeli ve ayrımsamadan [*Auffassen*] kavramayı [*Begreifen*] uzak tutmalıyız."; Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* s. 77; Hegel, *Paenomenologie des Geistes,* s. 69.

bilgi edinmek istiyorsa, verili duyum içeriğiyle yetinemez. Çünkü düşünen özne duyumda dolaysızca verili olanın ötesine uzanmadığı sürece, nesnenin ne olduğunu, neyle muhatap ve karşı karşıya olduğunu söyleyemez. Dahası varolan duyulur içeriğin zaman ve mekândaki akışkanlığı ve oluş süreci, duyulur içeriğin kesin olarak saptanmasını kendi dolaysızlığı içinde olanaksız kılar.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin, insan kültürünün ve tarihinin özünü oluşturan bilinçli akılsal etkinliğin kavramsal açıdan farklı evrelerinin ya da öğe-aşamalarının (momentlerinin) fenomenolojisi yaptığı unutulmamalıdır. Hegel'in *tin*, yani Almanca *Geist* ile kastettiği şey, tam da insanın bilinçli akılsal etkinliğiyle doğaya eklediği tüm kültürel, maddi ve manevi zenginlikler alanıdır.[3] Bu açıdan insanın en basit ve yalın bilinç ediminde bile, kendi tininin, yani kültür ve tarihiyle dolayımlı bilincinin katkısı söz konusudur. En basit duyulur içeriklerin insan bilinci için ayrımı bile, soyut ve evrensel terim ve kavramları gerektirir. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki örneğiyle, şu gördüğüm ağaca ya da eve işaret etmek, bilinç içeriği olarak dile getirmek için kullandığım 'bu', 'şu' gibi dilsel nitelemeler, daha şimdiden bilincin ve öznelliğimizin genellemeleri olarak vardırlar.[4] Tinin ve insanlık kültürünün içine doğan özne/ler, daha şimdiden duyulur içerik karşısında aktiftirler ve dolaysız birer alıcı değildirler.

Duyulur içeriği betimlemek, kategorize etmek; kısacası dile getirmek ve bilmek, bu söz konusu içeriği evrensel terim

3 Bu nedenle kanımca Hegel metinlerinin İngilizce çevirilerinde *Geist* için kullanılan *mind* değil *spirit* daha uygun bir kullanımdır.

4 Hegel, *Paenomenologie des Geistes*, s. 71-72; Türkçesi, Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 79-78.

ve kavramlara tabi kılmayı gerektirir. Bilinçli öznenin duyulur içeriği bilme isteği ve iradesi, onu dolaysız duyulur içeriğin ötesine taşır. Bilincin bu ötelere taşması ve gelişmesi bir dolayım, *Aufhebung* edimidir. Hegelci terminoloji bağlamında *Aufhebung,* dolaysız olanın dolaylı kılınması, herhangi bir belirlenimin dolaysız varlığının ortadan kaldırılarak daha gelişmiş bir belirlenimde özümsenmesi ve içerilmesidir. *Aufhebung* böylece Türkçeye kaldırarak-içermek olarak da çevrilebilir.[5] Hegel için bu terimin önemi büyüktür ve diyalektik hareketin özünü belirleyen temel kavramlardan birisidir. Kaldırarak-içermek diyalektik düşünüş için vazgeçilmez bir değer taşıyan olumsuzlama ve olumlama edimlerini birlikte içerir. Almanca bir yasa '*Aufhebung*' edimine tabi tutulduğunda, yürürlükten kaldırılmış ve yerine yeni yasa getirilmiş olur. Eski yasa tümüyle ortadan kaldırılmış, mutlak yokluğa dönüştürülmüş değildir. Eski yasa yürürlüğünü yitirmiş ve bu anlamda ortadan kaldırılmış olsa da, yeni yasanın eleştirel ruhunda özümsenmiştir. Bu edimde hem eski yasanın olumsuzlanması hem ilk olumsuzlanmanın olumsuzlanması söz konusudur. Hegelci diyalektiğin '*Aufhebung*'a dair bu saptaması, tarihsel açıdan eski ve yeni belirlenimler ya da ontolojik açıdan maddi ve ideal belirlenimler arasında geçerlidir. *Aufhebung* ya da Türkçesiyle ortadan-kaldırarak içermek, epistemolojik açıdan soyut ve somut düşünceler ya da başka bir dile getirişle basit ve karmaşık düşünceler arasında da geçerlidir.

---

5 *Aufhebung* Hegelci terminolojide büyük önem taşır ve *Mantık Bilimi*'nde ayrıntılı olarak tanımlanır; Hegel, *Wissenschaft der Logik,* s. 111; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 80. Ayrıca *Tinin Fenomenolojisi*'de de geçer; Hegel, *Paenomenologie des Geistes,* s. 80; Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* s. 88.

Hegelci *Aufhebung*'un *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki ilk hareketinin duyulur kesinliğin (*sinnliche Gewissheit*) kendi iç işleyişinde ve sonrasında algı (*Wahrnehmung*) edimine geçiş ya da yükseliş sürecinde ortaya çıktığı söylenebilir. Diyalektik harekettin olumlu ya da pozitif sonucu, her bir anın ya da öğe-aşamanın (Moment) kendi içinde zorunlu olarak kendi ötesine, başka bir belirlenime geçiş süreci, yani oluş sürecidir. Hegel'in amaçladığı belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bağlantı ve geçiştir. *Olumsuzlamanın olumsuzlanması* olarak pozitif diyalektiğin ilk biçimi burada yakalanabilir. Dolaysız olduğu varsayılan duyulur içeriğin; bireysel gerçekliğin kendi arındırılmışlığı veya *kendinde* tikelliği içinde yakalanamayacağı, evrensel ve ussal kategoriler olmadan bilinemeyeceği teslim edilmelidir. İnsan tinselliğinin, dil ve düşünmenin çerçevelediği her belirlenim, duyulur içeriğin kendinde ve soyut varlığını imkânsız kılar. Her bir duyulur içerik ve onu oluşturan tüm tikel ve tekil belirlenimler, duyumsayan ve bilen özne *için*dir. Hegelci anlamıyla fenomendirler. Hegelci anlamıyla fenomenler (görüngüler), Kantçı anlamıyla fenomenlerden farklıdırlar. Kantçı transendental idealizmin tersine Hegelci mutlak idealizm için, fenomenlerin ardında ya da ötesinde onları aşan bir *kendinde-şey* ya da öz yoktur. Öz göründüğü, yani fenomen olduğu sürece özdür ya da Hegelci bir dile getirişle tin kendisini dışavurduğu sürece tindir. Duyulur nesnel içeriğin, duyumsama ediminin zorunlu bir bileşeni olarak özneden bağımsız bir varlığını varsaymak kendi içinde bir çelişkidir. Bu anlamda Hegel kendine özgü idealizmiyle bireysel öznelliğimizi aşan bir nesnellik olmadığını savlayan bir solipsist (tek-benci) değildir. Söylemek istediği daha çok, her türden zihinsel içeriğin

zihinsel içerik olduğunu totolojik olarak savlamaktır. *Tinin Fenomenolojisi* bağlamında her şey zihnimiz için bir fenomen olarak, genel olarak tinselliğimizin içeriği olarak vardır ve anlamlıdır. Zihnimizin içeriği olmayan bir şey düşüncesi de, bir düşünce olarak zihnimizin içeriğidir. Bu zihnimizin dışında nesnel bir dünya olmadığı anlamına gelmez, tam da bu nesnel dünya zihnimizin içeriğidir. Kant'ın empirizm ve materyalizm yararına idealizmi sınırladığı kendine özgü transendental idealizminin 'kendinde-şey'i de, Hegelci fenomenolojik perspektif açısından, insan aklı ve tinselliğin bir soyutlaması, yani düşüncesidir. Hegelci diyalektik bağlamında duyulur ya da düşünülür hiçbir belirlenim, *kendinde,* yani kendisini çevreleyen ilişkiler ağının dinamizminden yalıtılmış olarak varolamaz. Duyumsayan ve düşünen öznenin zihninin içeriği olarak varolan her belirlenim ya da fenomen, kendisini anlaşılır kılan diğer tüm belirlenimler ya da fenomenlerle birlikte varolabilir ve kavranabilir. Bilen öznenin ve dolayısıyla insan tinselliğinin iç-örgütlenmesiyle ontolojik düzlemin, varlık evreninin iç-örgütlenmesinin birbirlerini karşılıklı olarak yansıtması zorunludur. En tek-yanlı soyutlama ve en yanlış yargı bile, yalnızca özneden kaynaklanmaz, çünkü özne nesnel ilişkiler içinde böyle yargılara sahip olabilir. Burada ontolojik açıdan ya da evrensel varoluş bağlamında *bilinçli* bir iç-işleyiş ya da örgütlenmeden söz etmiyoruz. Hegelci mutlak idealizmin düşünce ve varlık, idea ve madde arasında gözettiği özdeşlik, *soyut*, *içeriksiz* ve *totolojik* bir özdeşlik değil, *somut*, *içerikli* ve *ayrımda özdeşliktir*.[6] Duyulur ve düşünülür, idea ve madde, tin ve doğa birbirine

6 Hegel'in Schelling'in 'mutlak özdeşlik' anlayışını eleştirdiği pasajlar: *Phaenomenologie des Geistes,* s. 13-16; Türkçesi, *Tinin Görüngübilimi,* s. 29-30.

indirgenmemektedir; Schelling'ten devralınan bir söyleyişle, karşıt uçlardan birinde, yani tinsel alanda bilinçli işleyen bir *logos* ya da akılsallık, diğerinde, yani doğada bilinçsizce işlemektedir. Bu bağlamda Hegelci fenomenolojinin spekülatif doğası gereği, duyumsama ediminin nesnel içeriğiyle öznel bileşenleri ya da alışıldık bir terminolojiyle biçimleri, aynı rasyonel ve mantıksal işleyişin, diyalektik oluş sürecinin zemininde ortaklaşa varolabilirler. Özne ve nesneyi aşılmaz ve statik bir sınır çizgisiyle ayrıştıran tüm düalist (ikici) felsefeler, Hegelci idealizmin dinamik, diyalektik ve monist (tekçi) karakteri bağlamında yetersiz görülürler. Böyle bir aşılmaz sınır ve düalite, duyumsama ve düşünme edimlerini mümkün kılan içsel ve dinamik ilişkiyi kavramayı olanaksız kılarlar.

Genel olarak Hegelci diyalektik ve söz konusu diyalektikte '*Aufhebung*', yani Türkçesiyle kaldırarak-içerme ilkesine dair bu önemli ve büyükçe paragraftan sonra, duyumsama ediminden algılama edimine geçiş sürecine yeniden dönelim. Tinselliğinin, yani bilinçli akılsal etkinliğinin nesnel gerçeklik karşısında en pasif ve en yalın etkinliği olarak duyumsama edimi, tüm karşıt savlara ve görüşlere rağmen, tümüyle pasif ve alıcı değildir. İnsan zihni daha şimdiden, daha başlangıçta duyulur içeriği pasif bir tarzda almaz ve bazı çok genel ve soyut evrensel kategorilerle onu belirlemeye ve nitelemeye çalışır. Genel olarak empirist sağduyuya ve özel olarak Locke'un '*tabula rasa*' anlayışına uygun olarak denilebilir ki, duyumsamada amaçlanan bireysel belirlenimleri kendi dolaysızlıkları içinde yakalamaktır. Hegelci fenomenolojinin mantığı bağlamında böyle dolaysız bir duyulur içeriğin olmadığı daha başlangıçta teslim edilmelidir. Duyulur içeriğe uygulanan ilk zihinsel işlemler bizi *Tinin*

Fenomenolojisi'ndeki Bilinç bölümünün ikinci altbölümüne götürür: Algı (*Wahrnehmung*). Algı duyumsamadan farklı olarak bireysel belirlenimleri genel ve soyut dilsel niteleme ya da yüklemlerle değil, belli nitelik ve yüklemlerin taşıyıcısı 'şeyler' olarak yakalamaya çalışır. Algıyla beraber duyulur kesinlik ikinci bir zihinsel işleme, bir *Aufhebung* sürecine tabi kılınmıştır. Duyum içeriği artık sanılan ve varsayılan kendi *dolaysız verilmişliği* içinde bırakılmamıştır. Öznenin zihni, bilgi sürecinde daha aktif bir konumlanışa geçmiştir. Bu Hegel'in idealist felsefe anlayışına giden fenomenolojik yükselişte ilk basamak olarak görülebilir.

Demiştik ki Hegelci fenomenoloji bağlamında algı edimi, nesnesini belli nitelik ve özelliklerin taşıyıcısı olan bir 'şey' (*Ding*) olarak ayrımsar ve kategorize eder. Dil ve düşünme yetisiyle insan benliği ve öznelliğinin, bilgi edinme sürecinde daha aktif bir konumda olduğunu görüyoruz. Burada algı ve duyum ayrımının dil ve düşünme yetileri bağlamında Hegelci bir yorumuyla karşı karşıya kalırız. İnsan deneyimine dair sağduyuya uygun empirist perspektif, yalın ve dolaysız tikellikler olarak tekil ya da bireysel belirlenimlerin, duyum ve algı içerikleri olarak saptanabileceğiydi. Oysaki Hegel idealist perspektifiyle bize, hiçbir tikel ve bireysel belirlenimin evrensel ilişkilerinden, farklı ve karşıt belirlenimlerle içsel ve zorunlu bağlantılardan soyutlanarak algılanıp bilinemeyeceğini söylemektedir. Daha başlangıçta duyumsama edimininin tikel ve bireysel içeriğini zihin için saptamak üzere kullanılan 'bu', 'şu', 'burası' ve 'şimdi' gibi en yalın nitelemeler de, genel ve evrensel söz ve düşüncelerdir. İnsan tinselliği için düşünme ve düşünme için dil zorunludur. O halde Hegel'e göre insan bilinci için duyumsama ediminde bile, *logos* ve

*idea*dan ve dolayısıyla aslında idealizmden kaçınmak mümkün değildir. Hegel'in fenomenolojisinin duyum ve algıya dair zorlu analizlerini kavramak yukarıdaki saptamaların ışığında daha da kolaylaşacaktır.

Konuyu daha anlaşılır kılmak için, Hegel'in algıya dair çözümlemelerine biraz daha yakından bakalım. Demiştik ki, algı nesnesini belli nitelik ve özelliklerin taşıyıcısı bir 'şey' olarak ayrımsar ve kategorize eder. Hegel'in verdiği örnekle 'tuz'u ele alalım. Şu gördüğüm tikel şeyi 'tuz' olarak algılıyor ve saptıyorum. Bu şeyin, yani tuzun özellikleri olarak da şekil açısından 'kübikliği', renk açısından 'beyazlığı' ve tat açısından 'acılığı' algılıyorum.[7] Bu özellikler aracılığıyla şu gördüğüm şeyi, yani tuzu tüm diğer şeylerden ayırıyor ve tikelleştiriyorum. Özelliklerin taşıyıcısı ya da tözü olarak bu tikel şeyi, kendi bireyselliği içinde tümüyle yalıtıp soyutlayamıyorum. Tüm bu özellikler yalnızca tuzun tikel ve bireysel varoluşuna, diğer genel ve evrensel özelliklerden yalıtılmış ve soyutlanmış *kendinde*-şeyliğine ya da varlığına ait değildirler. Örneğin 'kübiklik' ve 'beyazlık' yalnızca tuza değil diğer bir algı içeriği olarak 'şeker' denen şeye de özgü nitelemeler, yüklemler ya özelliklerdir. Bu durum Hegel'in algıda 'yanılgı' (*Täuschung*) dediği duruma yol açar.[8] Görünüşü itibarıyla 'tuz' sandığımız şey 'şeker' olabilir ve bu yanılgı kendisini algımızda tadıyla ortaya koyar. Açıktır ki bu yanılgı tüm düşünsel ve maddi belirlenimlere bakıştaki tek-yanlı, indirgeyici, mekanik ve şematik perspektiflerde ortaya çıkabilir. Burada

7 A.g.y., s. 84-85; A.g.y., s. 92-93.

8 Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde algı bölümünün tam başlığı şöyledir: ***Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung*** (Türkçesi: ***Algı; ya da Şey, ve Yanılgı***) bakınız; A.g.y., s. 79 ; A.g.y., s. 87.

zihnimiz ve genel olarak öznelliğimiz açısından belirleyici olan şey, algı içeriklerinin tikel ve tekil belirlenimler ya da şeyler olarak, kendilerini dinamik bir evrensel bütünün, içsel ve zorunlu bir diyalektik işleyişin parçası kılan evrensel nitelik ve yüklemlerden bağımsız ve soyut olarak yakalanamayacak oluşlarıdır.[9] Hegelci idealizmin temel savına uygun olarak denilebilir ki, tikel ve bireysel tüm empirik ve maddi belirlenimler, bütünsel ilişki ve bağlardan, evrensel nitelik ve belirlenimlerden bağımsız ve soyut bir tarzda varolamazlar. Klasik Platoncu idealizmin daha incelikli ve modern bir ifadesi olarak Hegelci mutlak idealizm, tikel ve bireysel belirlenimlerin, duyulur ve maddi gerçekliğin, ancak belli evrensel form ve ilişkiler zemininde varolabileceğini ve kavranabileceğini kendine özgü zengin bir terminoloji içinde tekrarlamaktadır. Hegelci mutlak idealizm Platoncu idealizminden farklı olarak, düşünülür gerçekliğin duyulur gerçeklikten, evrensellerin bireysellerden, ideal gerçekliğin maddi gerçeklikten ayrı bir işleyişe tabi olduğunu ve aşılmaz bir düalite (ikilik) ile birbirinden soyutlanması gerektiğini düşünmez. Hegel'e göre, hem düşünülür hem duyulur belirlenimler için aynı içsel ve zorunlu diyalektik işbaşındadır. Bu bağlamda Hegel Herakleitoscu diyalektiğin modern takipçisidir.

Hegelci fenomenolojinin bir sonraki basamağında, algının farklı belirlenimler olarak tasnif ettiği ve bilincine vardığı tikel şeyler ya da nesneler çokluğunu anlamlı bir bütünün parçası kılacak daha geniş ve derin bir bakış açısı için, zihin algılanabilir içeriğin ötesine uzanır ve anlama yetisi ya da anlak (*Verstand*) devreye girer.[10] Algı nesneleri, yani tüm

9 A.g.y., s. 90-92; A.g.y., s. 97-99.

10 A.g.y., s. 93; A.g.y., s. 100.

gördüğümüz ve şeyler olarak sınıflandırdığımız tüm tikel ve bireysel nesneler çokluğu, kendi tikellikleri ve bireysel varoluşları düzleminde anlaşılamazlar. Algı içerikleri olarak tikel ve bireysel şeyler, daha genel ve evrensel ilişki ve bağlantıların bir sonucu olarak varolabilirler. Dahası algı nesneleri olarak tüm maddi belirlenimler, kendi güç ve varoluşlarını, kendi varlıklarının zeminini kendi tikel ve bireysel varlıklarından alamazlar. Burada Spinoza'nın töz anlayışını çağrıştıran Hegelci bir bakış-açısı ya da duruştan söz edilebilir. Tikel ve bireysel belirlenimler, sonlu şeyler gerçek ve hakiki anlamda töz olamazlar. Yalnızca sonsuz olan şey, evrensel bütünün kendisi ya da Spinozacı dile getirişle 'doğa'nın kendisi doğru ve hakiki töz olarak nitelenebilir.[11] Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin 'Kuvvet ve Anlama Yetisi, Görüngü ve Duyulurüstü Dünya' (*Kraft und Verstand, Erscheinung und Übersinnliche Welt*) bölümünde, Spinozacı nesnel töz anlayışını ve 'doğa' kavramını çağrıştıracak biçimde, kuvvet, yasa, duyulur ve maddi doğadan söz eder. *Fenomenoloji*'nin bu bölümünün klasik metafizik yönelimlere yakın bir duruşla, tüm tikel ve bireysel şeyleri, yani duyulur ve maddi gerçekliği anlamlı bir bütünün parçası kılacak evrensel kuvvet, zemin ve form arayışının mantığını sonuna kadar götürüp serimlediği söylenebilir. Temel nokta idealist bir perspektifle şöyle özetlenebilir: Görünür gerçekliğin, algısal gerçekliğin ardında belli evrensel ilişki ve bağlantılar, belli güç ve kuvvetler aramak. Bu yalnızca anlama yetisine ya da anlayışımıza dayalı klasik metafiziğin değil, bilimsel düşüncenin de temel bir yönelimi ve öğe-aşamasıdır.

11 Spinoza'nın 'töz' anlayışı için bakınız *Ethica*'nın başlangıcındaki 'Tanrı Üzerine' bölümündeki ilk tanımlar; Spinoza, *Ethica*; s. 45.

Anlama yetisinin kategorileri algının gerçekliğini daha anlaşılır ve birlikli kılmaya çalışır. Burada duyulur dünya ve duyulur-ötesinin bir açıklama modeli bağlamındaki ilişkisi ortaya çıkar. Bu fiziksel gerçekliğin metafiziksel doğrulukla açıklanabilmesi anlamına gelir. Anlama yetisi algı içeriklerini algılanamaz kuvvetlerin dışa-vurumları olarak yorumlar. İnsan zihni gelişiminin bir noktasında, algı içeriklerini birbirine bağlamak ve böylece anlamak için kullandığı tüm duyulur-ötesi ya da metafizik kategorilerin kendisinin ürünü olduğunun bilincine varır. Duyulur-olmayan düşünülür doğruluğun zemini olarak anlama yetisi, Platoncu idealizmin düalist gerilimine sahiptir. Anlama yetisi, fizik ve metafiziği, bireysel ve evrensel olanı içsel bir gerilimle birbirine bağlar. İnsan aklı ve bilinci epistemolojik olarak aktif olduğu ve fiziksel dünyanın pasif bir gözlemcisi olmadığı sürece, felsefi hakikatin kapısına dayanabilir. Tüm doğa fenomenlerini betimleme, anlamlandırma ve açıklama peşindeki bilimsel zihin, çeşitli doğa yasaları kurgulayabilir. Felsefe bilimsel kurguların tikelliğini aşar ve tüm evrensel varoluşa dair bütünsel bir sistematik oluşturmaya çalışır.

Felsefenin açıklama modeli varolan hiçbir şeyi tikel bir ilgiyle dışarıda bırakmamayı hedefler. *Fenomenoloji*'nin 'Kuvvet ve Anlama Yetisi' bölümünde Hegelci idealizm için çarpıcı olan şey, bilincin (*Bewusstsein*) özbilinç (*Selbstbewusstsein*) olmaya yönelmesi, öznenin nesne odaklı töz ve doğruluk arayışından kendi tinselliğine dönmesidir.[12] Özne, kendisiyle nesne arasındaki ayrıma takılı kalan ve kendisini nesne kılamayan 'bilinç' durumundan, varolan her şeyle

12 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes,* s. 117; Türkçesi, *Tinin Görüngübilimi,* s. 123.

birlikte kendisini kendi içeriği olarak alan 'özbilinç' aşamasına geçiş yapar. Böyle bir özbilinç durumu, doğaya ve dış nesnelliğe dönük bilincin kendisini nesne kılması ve kendi tinselliğinin ayrımıyla nesnel toplumsal tinin kapısına dayanmasıdır. Başlangıçta bireysel öznelliğe özgü çocuksu bir narsizm biçiminde de olsa, varolan her şey bilinçli akılsal düşünüşün, tinin içeriği birer fenomendir. Burada Hegel'in fenomenolojik konumu, nesnel gerçekliğin öznel gerçeklik karşısında buharlaşması ya da ilineksel bir konuma itilmesi değildir. Hegelci mutlak idealizm daha önce de dile getirdiğimiz üzere diyalektik işleyişe sahiptir. Özne ve öznellik kendi yalıtılmışlıkları içinde ve nesnel varoluşun direnci olmadan varolamaz ve düşünülemezler. Bu diyalektik bağlamda, öznel idealizm tek-yanlı ve soyut bir bakış-açısına işaret eder. Duyulur maddi gerçeklik ya da genel olarak doğa, bilinçli akılsal düşünüşün varlık zemini olarak, kaldırılarak-içerilmiştir (*Aufhebung*). Ancak bu kaldırılarak-içerilmiş ve özümsenmiş dışsalık ve ötekilik zemininde özbilincin kapısına dayanabiliriz.

Bu noktada yeniden dile getirmekte yarar vardır; Hegelci idealizm için duyulur-ötesi, yani metafizik belirlenimler, duyulur ya da fiziksel olmayan belirlenimlerdir. Hegelci diyalektik açısından metafizik ya da Türkçesiyle fizik-ötesi, fiziksel bir ötelik ya da ötekilik olamaz, çünkü bu durumda *fizik-ötesi* olamaz. Bütün fiziksel ötekilikler zaman ve mekân bağlamında fiziksel gerçekliğe, Hegel'in 'kötü sonsuzluk' dediği sonsuz doğanın kendisine aittirler. Metafizik yalnızca düşünsel ve ideal bir belirlenim olarak kavranabilir ve varolabilir. Böylece mutlak ve sonsuz varlığı fiziksel bir belirlenimmişcesine imgelemeye, tasarımlamaya, zaman ve mekân içinde kurgulamaya dönük tüm metafizik ve dinsel düşünce,

Hegelci mutlak idealizm açısından yeterince 'idealist' değildirler. Bu imgesel ve tasarımsal yönelim, sıradan sağduyuya oldukça egemendir ve sonsuz doğruluğun sonlu kılınması, tasarımsal bir içerik olarak 'şeyleştirilmesi' sakıncasını doğuracaktır.

Varolan sonlu belirlenimleri, fiziksel gerçekliği anlaşılır bir bütünün parçası kılan 'kuvvet' ve 'yasa' gibi tüm 'metafizik' genelleme ve soyutlamalar, rasyonel ve ideal belirlenimler olarak insan tinselliğine ve bilincine aittirler. Kuşkusuz mutlak idealizm için bu onların yalnızca öznel bir doğruluk ve geçerlilikleri olduğu anlamına gelmez. Tam tersine özne henüz tam olarak bilincinde olmasa da, doğada egemen olduğu düşünülen kuvvetler ve yasalar, tümüyle öznel ve keyfi belirlenimler değildir. İdealizmin ruhuna da uygun olarak, rasyonel ve ideal belirlenimler, yalnızca epistemolojik değil ontolojik bir doğruluk ve geçerliliğe sahiptirler. Dahası kuvvet ve yasa gibi anlayış yetimizin (*Verstand*) duyulur-ötesi ya da *meta-fizik* kavramları, genel ve evrensel olarak görünür ve dışsal olmayan fakat duyulur ve maddi şeylerde görünür ve dışsal olan belirlenimler olarak, bilinç kavramına benzerler ve dolayısıyla bilincin kendisini nesne kılmasına ve özbilinç olmasına zemin hazırlarlar.

Hegelci idealizmin fenomenolojik yolculuğunun 'özbilinç' aşamasının bu henüz doğum aşamasında, varolan tüm algı içeriklerini, fenomenleri birbirine bağlayacak bütünsel ve sistematik bir zemininin nerede aranması gerektiği sorulabilir. Açıktır ki böyle bir kavrayış ve açıklama çabasının tinsel açıdan birincil zemini, duyumsayan ve duyumsarken şu ya da bu ölçüde düşünen öznenin kendisidir. Doğayı açıklamak için doğaya yönelen bilinç, kendisine dönmektedir.

Kısır ve olumsuz bir döngü içinde değil üretken ve olumlu döngü içinde, özne kendi kendisini içeriği olarak almakta, kendisini nesne kılmaktadır. Algı içeriklerini birbirine bağlamak için kullandığı tüm kategorilerin kendi zihninin ve bilincinin ürünü olduğunu gören özne, kendi varlığının ayrımına varır ve özbilinç olur. Biçim ve içeriğin çakıştığı bir refleksiyon ve *Aufhebung* edimi söz konusudur. Özbilinç (*Selsbstbewusstsein*), bilinçli öznenin ve genel olarak tinin doğru ve hakiki bir tanımı için bize ilk ipucu ve sezgiyi verir; kendi başkasında kendisinde kalmak.[13] Hegel için, özbilinç aklın ve tinin ilk aşaması ve zeminidir. Özbilinç henüz akıl ve tin olarak tümüyle kendi bilincinde değildir.

Kendisini töz olarak konumlayan ve nesnel belirlenimleri kendi içeriği *fenomenler* olarak alan bilinç formu özbilinç, soyut başlangıç aşamasında ilkin ve öncelikle bir duygu durumu olarak varolur. Hegel'e göre, özbilincin ilk biçimi ya da formu, istek ya da arzu (*Begierde /desire*) tarzında ortaya çıkar. İstekte özne temel yönelim olarak nesneleri kendisine tabi kılmaya, kendi yararı için kullanmaya ve tüketmeye yönelmektedir. Bilinç burada kendi öznelliğinin ayrımında olarak tüm nesnel içeriğe karşı tözsel konumlanış içindedir. Öznenin kendi varlığı tözsel bir değer taşırken, tüm nesnel içerik ve belirlenim öznellik bağlamında ilineksel bir değer taşır.[14]

Bir ben kendi benliğinin bilincine ya da bir özne kendi öznelliğin doğru ve hakiki bir ayrım ve bilincine, başka bir ben ya da özneyle karşılaştığında varabilir. Bu bağlamda denilebilir ki, bir özbilinç kendisinden başka bir özbilinç ile

13 A.g.y., s. 120; A.g.y., s. 125

14 A.g.y., s. 121; A.g.y. s. 126

karşılaştığında, doğru ve olgunlaşmış içeriğine yönelik uzun bir yolculuğun başlangıcında sayılır. Bir başka özbilincin bulunuşu, bir başka kendinin ya da benliğin ayrımına varılışı, kendilik bilinci için zorunlu bir aşamadır.[15]

Başka bir özbilinç ile karşılaşan bir özbilinç kendi biricikliğine dair narsistik bir yaralanma yaşar. Başkasının varlığı kendi özsel ve tözsel konumlanışı için bir tehlike olarak görünür. Bu fenomenal noktada bilincin tözsel konumlanışı henüz bireysel öznelliğin dolaysız varlığına işaret eder. Her bireysel özbilinç kendi öznelliğinin ve benliğinin birincil konumu için bir savaşa girişir. Bu ölümüne bir savaştır, çünkü özbilinç bireysellik formunda, yani bir bedenle dolayımlı olarak belirlenimli ve edimseldir. Fakat böyle bir savaşın kelimenin gerçek ve sözel anlamıyla bir ölüm ile sonuçlanması, taraflardan birisinin fiziksel ölümü, toplum ve uygarlık açısından verimsiz olacaktır. Böyle bir ölüm kazanan taraf için verimsiz olacaktır. Böylece taraflardan birisinin kendi varlığını ölümüne dayatması ve diğer tarafın da ölümü göze almayıp kölece yaşamayı seçmesi gerekir. Köle-efendi diyalektiği bu aşamada ortaya çıkar. Efendi kendisini başkasına dayatarak tanıtan, köle ise kendi değerini ve özbilincini bir başkasında görendir. Benliğinin bedeni karşısındaki vazgeçilmez değerini 'idealist' bir tarzda takdir edemez köle. Köle teslim olandır. Kölelik, bireysel ve toplumsal öznellik

15 A.g.y., s. 127; A.g.y., s. 132. Ayrıca bakınız; Alexandre Kojevé, *Hegel Felsefesine Giriş*; s. 81. Tülin Bumin, *Hegel-Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis felsefesi*, s.30 vd. F.P. Hansen, *G.W.F. Hegel: 'Paenomenologie des Geistes'*, s. 64. J.L. Navickas, *Counsciousness and Reality: Hegel's philosophy of subjectivity*, s. 94. Robert Stern, *Hegel and Phenomenology of Spirit*, s.71. H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 39.

bağlamında, özdeğer duygusunun bir yitimi, tinsel ve ideal olanın maddi gerçeklik ve bedensel yaşam karşısındaki yenilgisi olarak yorumlanabilir. Açıktır ki böylesi bir yorum Hegelci diyalektik bağlamında doğru olmakla birlikte eksikli bir yargıya işaret edecektir. Hegel açısından her türden tinsel ve ideal gerçeklik, bedensel ve maddi gerçekliğin mutlak bir tarzda olumsuzlanmasıyla değil *kaldırılıp-içerilmesiyle* (*Aufhebung*) mümkün olacaktır. Bu bağlamda 'Platon'un ruhu ve Hegel'in tini' başlıklı makalemi burada anımsatmak isterim.[16] Platon için ruhun bedenden bağımsız bir gerçekliği söz konusuyken, Hegel ruh-beden ilişkilerini karşılıklı bağımlılık ve diyalektik bir ilişki içinde kurgular. Hegel 'tin'i (*Geist*) ise 'ruh'tan (*Seele*) farklı bir içerikle tanımlar. Tin insanın bilinçli akılsal bir düşünüş süreci içinde dışavurduğu tüm gerçeklik alanıdır. İnsanı insan kılan tüm teorik ve pratik yaratımın tarihsel gelişim seyri, Hegelci bağlamda tin olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda insanın kendi tinsel gerçekliğine ve hakikatine dair bir kavrayış olarak bireysel özbilinç, hakiki ve ideal doğruluğu içinde tinin ilk adımlarından birisi olarak değerlendirilmelidir. Genel olarak tin ve özel olarak özbilinç, bedensel ve maddi belirlenimler olmadan kendisini dışavuramaz ve gerçekleştiremez.

Tinsel doğruluğun, yani insanın tarihsel ve manevi dışavurumunun belirleyici bir formu olarak özbilincin, efendi-köle diyalektiği bağlamındaki analizine geri dönersek; efendi gerçek ve özgür bir özbilinç tarafından tanınmadığı için, kendi benliğinin gerçek ve hakiki bir tanınması ve bilincine kavuşamaz. Köle ise efendisi için maddi doğayı dönüştürerek kendi öznelliğini ve bilinç içeriğini dışavurup nesnelleştirir.

16 Enver Orman, 'Platon'un ruhu ve Hegel'in tini', *Yeditepe'de Felsefe,* sayı 7.

Böylece kendi özbilincini hakiki ve gerçek bir varoluşa dönüştürme şansına sahip olabilir. Bilincin bu noktasında efendilik dolaysız tüketim ve doyum olarak köle emeği üzerine dayalı asalak bir yaşama, kölelik ise, efendi için ertelenmiş tüketim ve doyum olarak çalışma edimine işaret eder. Hegel zorunlu çalışma sürecinin yaşam pratiğine dahil olmasını, kölenin özbilinci için olumlu bir etken olarak belirler. Bilinçli düşünme yetisiyle çalışan insan, insanlık tarihi ve kültürünü ve dolayısıyla tinsel gerçekliği oluşturur. Maddi doğanın çalışmayla işlenmesi ve dönüştürülmesi insanın tinsel gerçekliği için vazgeçilmez bir değer oluşturur. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, Hegelci idealizm *kölenin* çalışma zorunluluğundan hareketle, insanın doğal gerçekliğini ve maddi varoluşu olumlar. İdeal ve tinsel doğruluk, maddi gerçekliğin dolayımı olmadan düşünülemez ve varolamaz. Hem ontolojik hem epistemolojik bir zorunluluk söz konusudur. Kendi benliğinin ideal ve tinsel değerini tek-yanlı ve soyut bir tarzda vurgulayan efendiye karşı köle, ideal ve tinsel değerlerin ancak maddi dünyada gerçekleşebileceğini savunarak daha somut ve doğru bir konumlanış içindedir.

Açıktır ki doğal zorunluluğa ve zorlu çalışma sürecine tabi olan kölelerin, tinsel açıdan olumlu ve geliştirici çalışma sürecine rağmen kendi benlik değerlerine efendileri sayesinde sahip oldukları unutulmamalıdır. Köle henüz kendi benlik değerini kendisinde değil başkasında, yani efendide görendir. Denilebilir ki kendine özgü bir aşağılık kompleksi ve değersizlik duygusu öncelikle kölenin ve sonrasında efendinin bilinçlerinde başat motiflerdir. Ne efendi ne köle doğru ve hakiki bir tanınma ve değer duygusuna sahiptirler. Köle kendi değerini efendide görendir, efendi ise özgür olmayan

bir köle tarafından tanınan ve değer gören biridir. Birbirlerine karşılıklı olarak değer veren özgür yurttaşların bir ilişkisi söz konusu değildir. Köle-efendi hiyerarşisine dayalı bilinç açısından bu çelişkiyle nasıl baş edilebilir?

Hegel'e göre örneğin Stoacı bilinç, köle-efendi ilişkisinin bir yorumu, bir çözüm denemesi, bir dışa-vurmu olarak karşımıza çıkmaktadır. Köle-efendi ilişkisi ve kurgusu çerçevesinde şekillenmiş üç özgürlük arayışı ve özbilinç durumu söz konusudur: *Stoacı, şüpheci ve mutsuz bilinç* (yani öte-dünyacı Hıristiyanın bilinç durumu).[17] Stoacı bilinçte köle-efendi ilişkisinin sorunları ve çelişkileri çözülmüş değildir. Hegel'in örnekleriyle bu Stoacı bilinç durumunda, hem efendi (Markus Aurelius) hem köle (Epiktetus) kendi öznelliklerini ve iç huzurlarını temel alırlar ve içsel özgürlük ve özbilincin dokunulmaz değerinden söz ederler. Oysa reel dünyanın acımasız ve zorunlu koşullarını göz ardı etme arzusu verimsiz ve gerçekdışı bir arzudur. Böyle bir görmezlikten gelme ya da göz ardı etme çabası, gerçek ve hakiki bir tinsellik ve idealizmin zeminini oluşturamaz. Stoacı filozof açısından özgürlük, etkilemek değil etkilenmemektir. Tanrısal belirlenime tabi olan doğayı değiştirmek nafile bir çabadır.

Kuşkusuz özgürlük ve mutluluğun içsel ve öznel değerine yönelik vurgularında Stoacılar tümüyle bir yanılgı içinde değildirler. Öznenin nesnelliği algılama ve yorumlama yordamı önemlidir. Nesnelliğe yaklaşım bizzat benliğin değerine, özbilincin kendisini kurgulamasına dayanak oluşturur. Buna karşın öznelliğin içsel değerinin tek-yanlı vurgulanması,

17 *Stoizismus, Skeptizismus und das Unglückliche Bewusstsein;* Hegel, *Phaenomenologie des Geistes,* s. 136; Türkçesi, Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* s. 141.

nesnel gerçekliğin, doğa ve toplum kaynaklı dış etkenlerin önemini ve belirleyiciliğini göz ardı etmemelidir. Hegel için doğru ve somut özgürlük, hem öznel hem nesnel, hem iç hem de dış etkenler üzerinde biçimlenen bir edimselliktir. Bu karşıt belirlenimler arasında gözetilen tek-yanlı ve soyut bir vurgu, bizi yanılgılara sürükleyecektir. Kişi için içe yönelme ve öznelliğin mutlak değerini vurgulama, sağlam ve dirençli bir karaktere işaret etmekle birlikte, bir 'kaçış' ve 'yenilgi' diyalektiğine de işaret ediyor olabilir. Hegel bir kez daha, mutlak anlamda doğru ve edimsel bir idealizmin, materyalizmi *kaldırarak-içermesi* (*Aufhebung*) gerektiğine işaret etmektedir.

Hegel'e göre, dış dünyaya ve somut gerçekliğe karşı bu olumsuz Stoacı yaklaşım ve tutum, bizi şüphecilik ya da kuşkuculuğa götürecektir.[18] Şüphecilik için dış dünyaya ve nesnelliğe dair her şey şüphe konusudur. Bu şüpheye eşlik eden belli bir ironiden de söz etmeliyiz. Eğer nesnel gerçeklikte her şey şüphe konusuysa, dünyaya yönelik mesafeli bir yaklaşım, alaycı ve ironik tutum kendiliğinden belirecektir. Şüphe ve ironiden yalnızca benliğin kendisi, bu kuşkucu özbilincin kendisi muaftır ya da bağışıktır. Fakat kuşkucu ya da şüpheci bilinç kendi içinde bir çelişki ve tutarsızlık içerir. Şüpheci günlük yaşamında normal yaşam prosedürlerine uyumlu ve inançlı yaşarken, felsefi yaşamında bir şüpheci olarak kalır. Teorik planda dile gelen şüphe ve ironi, pratik ve reel düzlemde geçerliliğini yitirir. Sağduyusu ve normal bilinciyle dış dünyayı olumlarken, felsefesiyle olumsuzlar. Hegel açısından bu çelişki belirginleşip derinleştikçe mutsuz bilinç (*das unglückliche Bewusstsein*) ortaya çıkar. Şüpheci zihnin yukarıdaki bariz çelişkisi, ortaçağ/öte-dünyacı

18 A.g.y., s. 141; A.g.y., s. 144.

Hıristiyanlıkta belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Mutsuz bilinç bu dünyayla öte dünya, sonlu ve değişken benlik ile ideal ve tanrısal benlik arasında bölünmüştür. Bu bölünme ve ikilik, Platon'un idealar dünyası ve algı dünyası ayrımına benzer bir keskinlik ve radikallik ile karşımıza çıkar; tümüyle şüphe konusu olan bu fani dünyayla mutlak ve tanrısal öte-dünya. Bu düalist ya da ikici kurgu, şüpheyle imanı, tikel ve göreli olanla evrensel ve mutlak olanı tasarımsal bir tarzda birbirinden arındırıp yalıtmaya çalışan nafile bir çabadır. Aralarında içsel ve diyalektik bir bağ ve ilişki olan karşıt belirlenimleri, derin ve zengin bir yaşamın anlamlı bileşenleri kılmak gerekir.

İnsanın bireysel ve toplumsal düzlemde öte dünyacı bir anlayışla, radikal dinsel bir anlayışla bu dünyayı, maddi dünyayı keskin bir şekilde yargılaması, bu dünyanın insan tinselliği ve aklı açısından vazgeçilmez değerini yok edemez. İdeal ve maddi gerçeklik arasındaki bu bölünmüşlük, mutsuz bir bilince yol açar. İnsan dinsel inancı yoluyla Tanrı'ya yönelir ve ona kavuşma arzusuyla bu bölünmüşlüğü, eksikliği ve sonluluğu aşmaya çalışır. Ancak dünyevi olana, bu dünyaya yabancılaşmış bir bilinç mutsuz kalacaktır, çünkü insanın tinsel ve ideal varoluşu ancak maddi gerçeklikle birlikte kavranabilir, yüceltilebilir ve varolabilir. Hegel'in materyalizmi *kaldırarak-içeren* (*Aufhebung*) kendine özgü idealizmi bu noktada da işbaşındadır. Diyalektik metodolojinin Hegelci ontoloji ve epistemoloji bağlamında belirleyiciliği bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Hegel, tanrısal ve akılsal olanı diyalektik bir perspektifle, maddi ve empirik gerçekliğin *logosu*, iç işleyiş mantığı olarak görür. İdeal doğruluk ve hakikat, maddi gerçekliğin ötesinde sınırlanmış ve göreli bir doğruluk ve hakikat değildir. Hegel için idea ve ideal doğruluk,

göreli ve sonlu değil mutlak ve sonsuz doğruluktur. Göreli ve tikel olana *aşkın* bir mutlak, karşıtıyla sınırlanmış göreli ve tikel bir soyutlamadır. Mutlakın doğruluğu yalnızca göreli olanda *içkin* olmasıyla mümkündür. İdeal olan kendini maddi gerçeklikte, mutlak olan kendini göreli gerçeklikte dışavurup gerçekleştirebilir.

Tanrısal olanı, sonsuzu bu dünyadan, algısal gerçeklikten, sonlu gerçeklikten öteye atan ve aşkın bir konumlanış içinde yorumlayan kendine özgü düalist dinsel bilinç, Reform hareketlerinden ve Rönesans'tan sonra aşılmaya başlanacaktır. Denilebilir ki nasıl Aristoteles Hocası Platon'dan farklı olarak ideal olanı, biçimlendirici formu algı dünyasına içkin görmüşse, Hegel de Protestan ruhlu bir Hıristiyanlıkla birlikte bu dünyaya daha içkin ve akılsal bir Tanrı imgesine yönelecektir. Daha dünyevi ve kapitalist mentaliteye uyumlu bir dinsel perspektiftir Protestanlık. Tanrı'nın algısal gerçeklikte, bu dünyada içkin akılsal bir hakikat olarak bu belirişi, bu dünya ve öte dünya arasında bölünmüş mutsuz bilincin aşılmasının ilk adımıdır. Bilinç kendi dünyevi gerçekliğine akılsal bir temelde sahip çıkar ve nesnelliği kendi öznelliğine uygun bir şekilde işler ve dönüştürür. Akıl ve akılsallık yalnızca öznel düşünmenin edimselliği için belirleyici biçim değildir, nesnel gerçekliğin varlığı ve hareketi için de belirleyici özsel biçimdir. Bu aşamada *Tinin Fenomenoloji*'nin üçüncü ana bölümü başlamış olur.

Tinin fenomenolojik gelişimindeki bu yeni aşamasının başlığı 'akıl'dır (*Vernunft*). Akıl bilincin (*Bewusstsein*) ve özbilincin (*Selbstbewusstsein*) birliği olarak karşımıza çıkar. Akıl düzeyinde bilincin içeriğini oluşturan nesnellik, yani dış dünya, bilincin kendi akılsallığının dışa-vurumu ve anlatımı

olarak kavranır.[19] Dış dünya akılsallığın bilinçsiz bir dışa-vurumu olmasaydı, bilincimizin içeriği olarak ne düşünülebilir ne dile getirilebilirdi. Öznede ve nesnede özsel ve ortak olan akıl ya da akılsallıktır. Özne ve nesne bu akılsallık zemini üzerinde ayrım ve özdeşliğe, bir ilişkiye sahip olabilirler. Bilincimizle 'akıl-dışı' varsayılan bir nesnelliği zoraki akılsal bir düzenek ve doğaya dönüştüremeyiz. Bilincin içeriği tam da bilincin içeriği olduğu için, bilincin rasyonalitesine, iç işleyiş yasalarına uygun bir öze sahiptir. 'Fenomen' olan her şey, aynı mantıksal işleyişin, aynı akılsallığın bir bileşenidir.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde 'aklın kesinliği ve doğruluğu'nu ele aldığı bölüm oldukça uzun ve ilginç ayrıntılarla doludur. Biz burada yalnızca konumuz bağlamında kısaca değineceğiz. Hegel'e göre, aklın kendini doğada nasıl gördüğü ve kavradığı, kendini gerçeklikte nasıl ortaya koyduğuna bağlı olarak değişik akıl ya da us biçimlerinden söz edilebilir. Aklın kendini, kendi dışa-vurumunu nesnel gerçeklikte, doğada gözlemesi bağlamında, gözlemci akıldan söz edilebilir.[20] Doğada gözlemlenen organik varoluş ve ereksel bir işleyişe tabi görünen olgular, aklın kendi sistemine ve ereksel yapısına benzetilebilir. Akıl sahip olduğu sistemi ve iç işleyiş düzenini dış dünyada da gözlemlediğini düşünür. Ayrıca aklın kendi sistematik varlığını ve yasal işleyiş sürecini, kendi içselliği ve özbilinci düzleminde ele almasından söz edilir. Bu bağlamda Hegel biçimsel mantık ve empirik ruhbilimini ele alır.[21] Akılsal işleyişin mantıksal ve psikolojik boyutları incelenir. Ayrıca aklın öznel ve içsel altyapısının

19 A.g.y., s. 157 vd; A.g.y, s. 160 vd.

20 A.g.y., s. 164; A.g.y. s. 166.

21 A.g.y., s. 201 vd; A.g.y, s. 201.

insan fizyolojisi ve anatomisi bağlamındaki dışa-vurumu bağlamında, fizyonomi ve frenoloji'den söz edilir: Aklın insan bedeni ve kafatası bağlamında nasıl bir belirlenime sahip olduğu tartışılır. Fizyonomi ve frenolojinin aklın içsel yapısını kavramadaki yetersizliğinin eleştirel tespitinden, aklın daha sahici ve bilinçli dışa-vurumu olan pratik aklın buyruk ve yasalarının ele alınmasına geçilir. İnsanın bilinçli akılsal etkinliğinin en doğrudan ve zengin dışa-vurum biçimlerinden birisi, insan davranışları bağlamında gözlemlenebilir.[22] Ve pratik aklın öznel ve bireysel belirlenimlerinin eleştirisinden törelliğe (*Sittlichkeit*) geçilir.

Törellik, ahlakın bireysel öznellik düzleminden toplumsal ilişkiler düzlemine geçişini ifade eder. Bu nedenle törellik, pratik akla özgü soyut ahlaki ilkelerden farklı olarak, somut ahlaki yaşama, yani toplumsal açıdan akılsal bir yaşama işaret eder. Törellikle birlikte, yani akılsal öznelerin toplumsal yaşamlarıyla birlikte somut ve doğru anlamıyla Tin (*Geist*) bölümü başlar. İnsanın tinsel gerçekliği akılsal doğruluğun en zengin ve bilinçli dışa-vurum alanını oluşturur. İnsanın tüm maddi ve manevi emeğini ifade eden tinsel gerçeklikten farklı olarak doğa alanında, bilinçli ve özgür değil, bilinçsiz ve zorunlu bir akılsal işleyiş söz konusudur. 'Tin' Hegel'in çok sık kullandığı bir kavramdır ve felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Çok çağrışım yüklü ve farklı anlam katmanlarına sahip bir kavram olarak 'tin'i tanımlamak, zor bir görevdir. Kanımca 'tin' kısaca, insanın bilinçli akılsal çabasıyla doğaya eklediği her şey olarak tanımlanabilir. Tin tüm kültür ve tarih alanıdır.

22 A.g.y., s. 233 vd; A.g.y., s. 232.

Tin kültür biçimine dönüşmüş, toplumsallaşmış akılsallık olarak da yorumlanabilir. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, Hegel'de tin, bilinçli akılsallığın dışavurduğu her şey olarak da tanımlanabilir. Hegel'in tinsel ve doğal gerçeklik arasında yaptığı ayrım, Schelling'in bakış açısına çok şey borçludur. Schelling de bilindiği üzere, doğayı bilinçsiz ya da dışlaşmış tin olarak yorumlar. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin 'Tin' bölümünün hemen başında kendine özgü üslubu ve terminolojisiyle şöyle bir tanımlama yapar: "Tüm gerçeklik olma kesinliği doğruluğa yükseldiği ve kendisinin kendi dünyası ve dünyanın onun kendisi olarak bilincinde olduğu zaman akıl, tindir."[23] Aklın kendi öznel ve bilinçli varlığının kesinliğinden tüm nesnel gerçeklik ve böylece doğruluk olduğunun, yani içinde bulunduğu dünyayla aynı özü taşıdığının bilincine yükselmesi, tin olarak tanımlanır. İnsanın tüm kültür ve tarihi olarak tin, aklın kendisini kendi dünyasında duyumsadığı ve düşündüğü gerçekliktir. Kuşkusuz aklın kendisini evinde duyumsaması ve düşünmesinin de dereceleri olacaktır. Kesinlik (*Gewissheit*) ve doğruluk (*Wahrheit*) ayrımı bağlamında şu söylenebilir; bilinçli akılsal öznenin kendi varlığının dolaysızlığından ve içsel değerinden emin olması, onun henüz kendi akılsallığının ve onun içeriği olan *logos* ve *idea*nın nesnel ve evrensel doğruluğunun bilincinde olduğu anlamına gelmez. Tin ile birlikte akılsallık kendi dolaysız öznelliğinin ötesine uzanır ve nesnel ve toplumsal bir içerik kazanma yönünde evrilir. Pedagojik açıdan yalın ve soyut kavramdan daha somut ve karmaşık kavrama doğru düşünsel bir ilerleme söz konudur; yoksa akılsallık tinsellik

23 "Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realitaet zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer Selbst bewust."; A.g.y., s. 288; A.g.y., s. 285.

ve tinsellik akılsallık olmadan kavranamaz ve varolamaz. Hegelci diyalektik açısından, toplumsal kültürden soyutlanmış bireysel bir akıl düşünülemez. Hegelci düşüncenin pedagojik sıradüzeninde, daha somut olduğu için kendisinden önceki daha soyut ve tek-yanlı kavramları kaldırarak-içeren (*Aufhebung*) kavram, öncekilerin doğruluk zeminidir.

Tin bölümünün alt başlıklarında sırasıyla, genel olarak toplumsal yaşam ya da törellik (*Sittlichkeit*), bilinçli ve akılsal bir varlık olarak insanın kendi kendine yabancılaşması ve kendini olgunlaştırma süreci olarak eğitim ya da kültürel oluşum (*Bildung*), Aydınlanma ve Fransız devrimi bağlamında Terör ele alınır. Toplumsal ahlaki yaşam olarak törellik, belli norm ve değerler çerçevesinde bireyler arası ilişkilerin gerçekliğine gönderimde bulunur. Bilinçli akılsal özneler olarak bireyler, törel yaşamın gerçekliği içinde varolabilirler ve ilkin bu gerçekliğin içine gömülmüşlerdir. Gerçek bir düşünme ve törel dünyaya dönük eleştirel bir yönelimin olmadığı bir başlangıç durumu söz konusudur. Bilinçli akılsal bir varlık olarak insanın içinde bulunduğu törel dünyaya yabancılaşması, gerçek ve sorgulayıcı bir düşüncenin ve eğitim/kültürel oluşum sürecinin de başlangıcıdır. Eğitim, özellikle de modern anlamda eğitim, toplumsal değerleri aşkın ve kutsal değerler olmaktan çıkarır ve düşünen bireyin sorgulayarak özümsemesi, olumlu yönde dönüştürmesi için malzeme kılar.

Bu noktada Hegel bütün sempati ve tutkusuna karşın, Aydınlanma felsefesiyle kültürünü ve bu çerçevede Fransız Devrimini, geçmiş tarihsel birikime yaklaşım tarzları nedeniyle eleştirir. Hegel muhafazakâr ve devrimci politik duruşları tek-yanlı ve eksikli gören bir konumlanışa sahip görünmektedir. Tarihsel değişim ve dönüşüm, geçmiş değerlerin tümüyle

yadsınmasıyla değil, kaldırılarak-içerilmesiyle (*Aufhebung*) başarılabilir. Gelecek ancak geçmişin içinden çıkarılabilir. Fransız Devrimi ve Jakoben Terör rejimi, geçmiş yaşamı ve törel değerleri tümüyle olumsuzlayan bir yönelime sahipti. 'Giyotin' ile sembolize edilebilecek bu terör dönemi, geçmişin ve onun temsilcisi olduğu düşünülen insanların kavranarak aşılması ve geleceğe dönük doğru bir alternatif yaratılmasından çok, soyut bir tarzda olumsuzlanıp yok edilmesini hedeflemekteydi. Hegel bu durumu soyut ve olumsuz özgürlük olarak tanımlar.

Ahlak (*Moralitaet*) alt başlığında ise, törel yaşamın tüm tikelliğini aşan ahlak ilkeleri ve vicdan olgusu incelenir. Bu tinsellik aşamasında birey artık, toplumsal törel yaşamın dolaysız ve düşüncesiz ya da soyut ve olumsuz özgürlük peşindeki bir üyesi olmaktan çok, kendisinin ve diğerlerinin tinsel değerinin bilincinde bir üyesidir. Daha sonra toplumsal norm ve günlük yaşam değerlerine özgü bu aşkınlık bağlamında, tinsel ve kültürel bir olgu olarak din kurumu ve dinsel düşünce ele alınır. Bir bakıma Hegel açısından fenomenolojinin bu noktasında, evrensel ahlaksal bilinç bizi dinsel bilince götürmektedir.

Din bölümü altında da doğal din, sanat dini ve vahiy ya da bildirilmiş dinler ele alınır. Vahiy dinlerinin en olgun ve mutlağı Hegel tarafından Hıristiyanlık olarak yorumlanır. Doğal dinlerde Tanrı doğa nesneleri ya da doğa biçiminde yorumlanır ve yaşanır.[24] Toplumsal ve ahlaki yaşam bu kurgu çerçevesinde şekillenir. Sanat ya da güzellik dini ise Yunan dinidir ve bu çerçevede heykel sanatı, mitoloji, antropomorfik unsurlar

24 A.g.y., s. 450; A.g.y., s. 440.

önplana çıkarlar.[25] Vahiy ya da bildirilmiş dinler açısından temel olan şey, Tanrı'nın, yani tözsel varlığın kendisini doğada ve dolayısıyla dinsel bilinçte bildirmesi ve dışavurmasıdır.[26] Tektanrılı vahiy dini olarak Hıristiyanlık, baba-oğul-kutsal ruh üçlemesiyle Hegelci diyalektiğin üçlü ritmik yapısını çağrıştırır. Doğa, logosun, sözün, tanrısal aklın bir yaratısı ve dışa-vurumu olarak yorumlanır. Doğanın üzerinde yükselen ve onu manevi olarak anlamlandıran tüm tinsellik, bu tanrısal dışa-vurumun bilincidir. Yaradan yaradılan, baba-oğul arasındaki bağlantıyı sağlayan da bu akılsallık ve tinselliktir.

Din ve felsefe aynı içeriğe sahiptirler ve ikisi de sonsuz ile sonlu, mutlak ile ilinekselin ilişkisini konu edinirler. Din felsefeden farklı olarak kendi hakikatini, Tanrı'yı resimsel ya da tasarımsal düşünceyle dile getirir.[27] Din aynı zamanda mutlak varlığa dair bu tasarımsal düşünceyi belli bir törel topluluğun inancı kılar. Hegel için, inançtan bilgiye, duygudan düşünceye, metafor ve öykülerden argümantatif ve 'soyut' düşünmeye geçiş ve yükseliş süreci, insanlık tarihi bağlamında çok önemlidir. Tin için sekülerleşme ve dünyevileşme, yalnızca ontolojik ve epistemolojik açıdan bir özgürleşme süreci değil, etik, estetik ve politik açıdan da bir yükseliş ve olgunlaşma sürecidir. Bu bağlamda tasarımların kavramlara yükseltilmesi, dinsel metaforlar ve metafizikten felsefi spekülasyon ve metafiziğe geçiş önem taşır.[28] Felsefe Hegelci *Fenomenoloji*'nin son aşaması olarak, mutlak bilgiye işaret eder. Genel olarak felsefi düşünüş ve onun en olgun ifadesi

25 A.g.y., s. 458; A.g.y., s. 447.

26 A.g.y., s. 490; A.g.y., s. 476.

27 A.g.y., s. 516; A.g.y., s. 502.

28 A.g.y., s. 516-517; A.g.y., s. 502-503.

olan Hegelci felsefeyle birlikte, sonsuz evrensel doğruluk ve sonlu belirlenimler arasındaki içsel ve derin diyalektik, tüm zenginliğiyle gün ışığına çıkmış olur. Hegel'in felsefesi idea, doğa ve tinin içsel ve zorunlu bir tarzda birbirine bağlandığı akılsal bir sistemin kavramsal dökümü olarak okunabilir.

V. BÖLÜM

ANSİKLOPEDİK SİSTEMİN MANTIĞI

Mutlak idealizmin kavramsal metodolojisi ve sistematiği

Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni anlamak ve takip etmek zorlu bir çabayı gerektirdiği için, konuya çok farklı kavram ve tartışma noktalarından yaklaşmaya çalışacağız. Hegel'in *Fenomenolojisi* bizi duyulur kesinlikten algıya, algıdan anlayış yetisine, anlayış yetisinden akla ve akıldan tine kavramsal bir yolculuğa çıkarmıştı. İnsanın tinsel gerçekliğinin en üst aşaması olarak felsefe saptanmıştı. Bu kavramsal ve tinsel yükseliş sürecinin mantığı, felsefe tarihinin en olgun sisteminin Hegel'in kendi felsefesi olduğunu bize söyleyecektir, çünkü felsefi tine tüm bu yükseliş sürecini kaleme alan Hegel'in kendisidir. Şimdi Hegelci felsefenin ansiklopedik sisteminin ayrıntılarına değinebiliriz. Açıktır ki burada 'ansiklopedi' tikel maddelerin harf sırasına göre düzenlenmesine değil, evreni kavramak için kullandığımız her bir kavramın soyuttan somuta doğru diyalektik bir tarzda birbirine bağlanmasına ve devasa bir sistem oluşturmasına işaret edecektir. *Anahatlarıyla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), Hegel'in tüm felsefe sistemini özetleyen yapıttır. Kitabımızda da bundan böyle *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin sıradüzenini izleyeceğiz. Söz konusu yapıt, üç ana bölümden oluşur. Bu

bölümler sırasıyla, *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*), *Doğa Felsefesi* (*Naturphilosophie*) ve *Tin Felsefesi*'dir (*Philosophie des Geistes*).

Mantık Bilimi genel olarak 'küçük' ve 'büyük' olarak iki yapıta gönderimde bulunur. Küçük Mantık *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin birinci cildini oluştururken, Büyük Mantık ise aynı içeriğin daha ayrıntılı ve kendi başına ele alındığı daha önce kaleme alınmış ve gözden geçirilmiş başka bir yapıta gönderimde bulunur.[1] Genel olarak *Mantık Bilimi* Hegelci mutlak idealizmin bütünsel örgütlenmesinin altyapısını oluşturur. Burada kullandığım altyapı benzetmesi, zemin, temel ve töz gibi anlamları da çağrıştırır. Temelin ya da zeminin sağlamlığı açıktır ki tüm yapı için büyük bir önem taşır. Asıl önemli soru bu aşamada şöyle formüle edilebilir: Evrensel gerçekliğin zemini ya da temeli neden onun mantığında ya da Hegelci terminolojiyle ideasında aranmalıdır?

Yukarıdaki soru şöyle de biçimlendirilebilir: Hegel için mantık ve ontolojiyi birleştiren düşünce nedir? Bu sorunun yanıtı Hegelci mutlak idealizmin anlamıyla yakından ilgilidir.

---

1 Metindeki gönderimler temel olarak *Ansiklopedi- I Mantık Bilimi* ve *Mantık Bilimi* şeklinde olacaktır. *Ansiklopedi*'nin bölümü olan *Mantık Bilimi* için Almanca orijinali; Hegel, *Enzyklopaedie der philosopischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* üç cildi bir arada içerir ve Türkçesi; Hegel, *Anahatlarla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I –Mantık Bilimi. Büyük Mantık* için; Hegel, *Wissenchaft der Logik – I-II-III* üç ayrı cildler halinde; Türkçesi üç cildi bir arada içerir; Hegel, *Mantık Bilimi* (Kitapların künyelerini kaynakçada da bulabilirsiniz). *Mantık Bilimi*'nin bütününe dair bir yorum için bakınız; J. M. E. Mctaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*. Ayrıca şu yapıtlarda da Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne dair yazılar bulunabilir; R-P Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegel*; G. Di Giovanni, *Essays on Hegel's Logic*; J.W. Burbidge, *Hegel on Logic and Religion*; L. S. Stepelevich (ed.), *Selected Essays on G.W.F. Hegel*; Otto Pöggeler (ed.), *Hegel- Einführung in seine Philosophie*; F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*.

Hegel için düşünce, yani idea asıl varlıktır. Buradaki idea Hegel'in mutlak idealizminin temelini de oluşturan 'Mutlak İdea'dır. Mutlak İdea Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin son kategorisi olarak, tüm düşüncelerin düşüncesi, tüm kavramların kavramıdır. Mutlak İdea, tüm düşüncelerin içsel ve zorunlu sistematik birliğidir. Düşünsel belirlenimler arasındaki bu içsel ve zorunlu birlik, aynı zamanda tüm maddi belirlenimler arasındaki içsel ve zorunlu birliğin özü ve özetidir. Genel olarak ontolojik ve düşünsel belirlenimlerin çakışması bağlamında, düşünce için doğru olan varlık ve varlık için doğru olan düşünce için doğrudur. *Mantık Bilimi* bu Hegelci anlamıyla yalnızca doğru düşüncenin bilimi değil, varlığın da bilimidir. Mantık böylece hem ontolojik hem metafizik bir içerik ve gönderime sahiptir.

Hegelci diyalektik düşünüş açısından, bir şeyin mantığı ve varlığı, zaman ve mekân açısından birbirlerinden ayrışan belirlenimler değildir. Tinsel ya da maddi tüm belirlenimler, tam da belli bir varlığa sahip oldukları için mantığa, belli bir mantığa sahip oldukları için varlığa sahiptirler. Hegel bir 'panlogist', yani Türkçesiyle 'tüm-mantıkçı'dır. Hegel için kendi gerçekliği için hiçbir mantıksal neden veya koşula sahip olamayan bir şey, zaten var değildir ve varolamaz. Eğer mantık yalnızca biçimsel değil ontolojik içerik açısından da doğruluk içeriyorsa, akılsal düşünme olarak alınabilir. Mantık ve akılsal düşünme arasındaki bu çakışma, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Önsözünde dile getirdiği meşhur ve önemli "akılsal olan edimseldir; ve edimsel olan akılsaldır" sözünü anımsatır.[2]

2 "Was vernünftig ist, das ist wirklich: und was wirklich ist, das ist vernünftig"; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* s.14; Türkçe çevirisi, Hegel, *Tüze Felsefesi,* s. 23.

Kuşkusuz Hegel için edimsellik (*Wirklichkeit*) ve gerçeklik (*Realitaet*) arasında bir ayrım vardır. Edimsel olan gerçeklikteki akılsal ve dolayısıyla mantıksal öz olarak kalıcı olandır, öncesiz ve sonrasız olandır. Gerçeklikte yalnızca özsel ve kalıcı olan yoktur. İlineksel ve gelip-geçici olanda gerçeklikte özsel ve ideal mantıksal işleyişe göre varolur. Gerçeklik oluşa tabidir. Akılsal ve mantıksal öz kendisini sonlu gerçeklikte dışavurur. Bu durumda Hegel'in *Mantık Bilimi*, görünür dünyanın, tikel ve ilineksel belirlenimler dünyasının, Platoncu anlamda oluş dünyasının özü, tözü ve ideasıdır. Sonsuz ideal ve akılsal doğruluk olarak mantık, kendisini yalnızca düşüncede değil, tüm varlık belirlenimlerinde farklı biçimlerde dışavurur.

Düşünce açısından yanlışlık, tek-yanlı soyutlamalara, bağlamından koparılmış düşünce ve yargılara mutlak değer biçmektir. Bu nedenle Hegel için yanlışlık, ilineksel, tikel ve göreli bir karakter taşır. Yanlışlık Hegelci diyalektik bağlamında birbirinden yalıtılmış soyutlamalarla yetinmektir. Yanlış olan şey, kendisini oluşturan ve anlamlı kılan bütünden koparılmış soyutlamadır. Yanlış olan böylece somut bütünün zorunlu fakat yetersiz bir bileşeni ve içeriğidir. Yanlış doğruyu ve doğru olan yanlışı dışlamaz; yanlış doğrunun içeriği, öğe-aşamasıdır (Moment). Düşünce varlığın düşüncesidir; tek-yanlı, soyut ve yanlış bile olsa varlığı dile getirir, çünkü düşünce varlığa aittir; düşünce biçiminde *vardır*. Mutlak idealizm açısından epistemolojik sorun, düşüncenin tasarımsal bir fanteziyle varlık evreninin dışında olması ve kendi soyut ve öznel biçimiyle nesnel içeriği düşünememesi değildir. Hegel için, biçim içerikten ve içerik biçimden mutlak olarak yalıtılamaz. Epistemolojik sorun, zaten özü gereği

zorunlu olarak varlığı dile getirip anlatan düşüncenin, kendi soyutlamalarını diyalektik bir mantıkla, içsel ve zorunlu bağlarla sistematize edip somut bir bütünün parçası kılamamasıdır. Doğruyla yanlış ilişkisi, belli açılardan tözle ilinek ve özle görünüş ilişkilerine benzetilebilir. İlinek, tıpkı yanlışın doğruya ilişik ve zorunlu olması gibi, töze ilişik ve zorunludur. Aynı şekilde öz görünmek zorundadır ve görünüş olmadığı sürece bir özden söz edilemez. Görünüş öz için özseldir. Bu durumda Hegelci mantık açısından yanlış, tek-yanlı bir soyutlama ve yargı olarak, karşıt belirlenimleri içeriği olarak alan diyalektik ve sistematik doğruluğun, bir bileşeni ve öğe-aşamasıdır.

İnsanlar tanımlar yapmadan, yargılar vermeden ve soyutlamalara sahip olmadan düşünemezler. Her tanım, her yargı ve her soyutlama mantıksal sistem içinde bir anlama sahiptir. Hegelci mutlak idealizmin mantığı gereği, Kantçı transendental idealizmin sınır düşüncesi '*kendinde-şey*' ya da düşünceden ve mantıktan soyutlanmış varlık düşüncesi, bir soyutlama olarak düşüncenin bütünsel örgütlenmesi içinde anlamlıdır. Bu tür soyutlamalarla yetinmenin ve onlara mutlak değer atfetmemizin temel nedeni, genel olarak düşünceyle varlığı, mantıksal ve ontolojik yasal işleyiş süreçlerini birbirinden yalıtmaya ve soyutlamaya dönük zorunlu ve mantıklı eğilimimizdir. Kuşkusuz soyutlama edimi düşünce için zorunludur ve sonsuz varlık evreninde, birbirinden farklı belirlenimlere sahip varlıklar ve yasal işleyiş süreçleri söz konusudur. Burada sorun, Hegel'in 'analitik' ve 'tasarımsal' dediği düşünmeyle yetinmek, farklı ve karşıt belirlenimleri birbirlerinden soyutlamak ve sonrasında yalnızca dışlayıcı bir ilişkinin ilineksel bileşenleri olarak sabitlemektir. Oysaki

sınır yalnızca iki belirlenimi birbirinden ayırmaz, ayrıca birleştirir de. Aksi durumda karşıt belirlenimler arasında oluş ve hareket olamazdı. Bu sınırın dinamik ve diyalektik kavramı olarak, Kant'ın aşılmaz ve mutlak sınır tasarımından farklıdır.[3]

Düşünce kendi kendisini sınırladığı için, düşünceyi sınırlamak düşünceye içkindir. Hegelci terminolojiyle düşünce, 'kendi başkasında', sınırın öte yanında kendisinde kalandır. Kuşkusuz bu empirik değil fenomenolojik ve mantıksal bir saptamadır, yani bir şey düşüncenin içeriği olduğu sürece geçerli ve doğrudur. Empirik düzlem, genel olarak maddi gerçeklik ve doğa, 'kötü sonsuzluk' (*schlechte Unendlichkeit*) düzlemidir. Kısacası empirik düzlemde zaman ve mekânda sonu olmayan veri akışı söz konusudur.[4] Zihnimizi aşan bu sonsuz empirik gerçeklik, Kant'ın '*kendinde-şey*' tasarımının düşüncenin bir soyutlaması olduğunu ve düşünceyi ve dolayısıyla idealizmi sınırlamak için sağlam bir dayanak olmadığını değiştirmez. Hegel'in Kant'ın '*kendinde-şey*' düşüncesine karşı çıkışı, empirik değil fenomenolojik ve mantıksal, yani spekülatiftir. Spekülatiftir, çünkü henüz zihnin içeriği olmamış sonsuz çokluktaki empirik veriye gereksinim duymayan bir mantıksal düşünce olarak geçerlidir. Kant'ın terminolojisiyle transendental ve *a priori* düzlemde bir çıkarımdır. Hegel'in *Mantık Bilimi* de bu anlamda empirik verilere, tüm doğaya önsel ve spekülatiftir. Böylece Hegel'in *Mantık*

3 Bu konuda yayınlanmamış Doktora tezime bakılabilir; Enver Orman, *Hegel Felsefesinde 'Sınır' Kavramının Önemi,* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

4 Hegel, *Wissenchaft der Logik I – Die Lehre vom Sein*; s. 138; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 105. Daha önce değindiğimiz 'kötü sonsuzluk' kavramına ileride yine değineceğiz.

Bilimi'ndeki 'kategoriler', Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki kategorilerin aksine, dolaysız empirik verileri içeriği olarak almadan da bilgi değeri oluştururlar. Hegel mutlak idealizmiyle, felsefi spekülasyonu ve bu anlamda '*transendental diyalektik*'i Kant'ın aksine olumlar.

Düşünce için bütün sınır ve ayrımlar içsel ve zorunlu bir diyalektiğe tabidirler. Hegel'in mantığı ilkin ve öncelikle, farklı ve karşıt zihin içeriklerine dair soyutlamaların, biri olmadan diğerinin ne tanımlanabilir ne varolabilirler olduğunu söylemektedir. Örneğin 'Bir'i 'çok'tan 'çok'u 'bir'den, 'varlık'ı 'hiçlik'ten 'hiçlik'i 'varlık'tan ayrı düşünüp tanımlayamadığımız gibi, Hegelci diyalektik gereği, tüm bu karşıt ve farklı belirlenimler ontolojik düzlemde de birbirlerinden yalıtılmış ve koparılmış bir soyutluk içinde var değildirler. Bu saptama açıktır ki, felsefenin tüm temel kavram çiftleri, örneğin evrensel-bireysel, ideal-maddi, özgürlük-zorunluluk, doğruluk-yanlışlık, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik için de geçerli olacaktır.

İdeal ya da maddi tüm belirlenimlerin, düşünülmeleri ve dolayısıyla varolabilmeleri için, öznel ya da nesnel, bilinçli ya da bilinçsiz bir diyalektik sistemin bileşenleri olmaları gerekir. Herakleitos gibi Hegel için de, kendi doğruluğu içinde evren, karşıtların gerilimli birliğine dayalı dinamik bir sistemdir. Eğer evrensel doğruluktan ve mantıksal bir zeminden soyutlanmış bir varlık düşüncesinden şu anda bu cümle içinde söz ediyorsam, bu yalnızca bileşeni olduğu sistematik varlık düzlemi göz ardı edilmiş bir soyutlamadan söz ettiğim anlamına gelir. Mantıksal ve akılsal gereklilikten pay almamış hiçbir belirlenimin var olamayacağını söylemenin bir tür 'panlogizm', yani 'tüm-mantıkçılık' olduğunu yukarıda dile

getirmiştik. Bu panlogizm gereği, mantıksal açıdan imkânsız bir şey düşüncesi, yalnızca bir soyutlama, bir düşünce olarak vardır ve imkânlıdır.[5] 'Mantıksız' ya da 'akıl-dışı' dediğimiz bir şey, kendisi öyle olduğu için değil, biz onu kavrayamadığımız için öyle nitelenir. Hegel tikel bireylerin aklı konusunda olmasa da, genel olarak aklın kavrama yetisi ve gücü konusunda oldukça iyimser bir Aydınlanma filozofudur. Aklın ve mantıksal düşünme süreçlerinin diyalektik esnekliğini dumura uğratıp kısıtlayan şey, bireylerin ve kültürlerin sahip oldukları sabit imgeler, tasarımlar, önyargılardır.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin bizi kapısına getirdiği *spekülatif* ve *idealist* felsefe ve onun ilk bileşeni olan *Mantık Bilimi*'ne dair genel birkaç saptama daha ekleyelim. Düşünsel açıdan bir belirlenimi veya zihinsel içeriği anlama ve kavrama çabası, bizi mantıksal ve akılsal düzlemde ifade edilebilecek belli nedenler ve koşullar aramaya yöneltir. Empirik açıdan suyun kaldırma gücü vardır ve bunun mantıksal ve akılsal açıdan ifade edilebilecek belli fiziksel nedenleri söz konudur. Kendisini var eden farklı ve karşıt belirlenim ve koşullar, çevresel koşullar olmadan hiçbir belirlenimin

5 Richard Kroner bu konuda daha ileri gider ve Hegelci rasyonalizmin her türden 'irrasyonalizmi' içeren ve anlamlandıran bir diyalektik esnekliğe sahip olduğu ileri sürer; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel –II*; s. 267 vd. Hegelci mutlak idealizm diyalektik esnekliğiyle, materyalizm ve empirizmi de temel tezleri bağlamında ***kaldırarak-içerdiği, dolayımladığı*** ya da *özümsediği* (*Aufhebung*) savındadır. Materyalizm konusunda Hegel'in şu yapıtına bakınız; *Wissenschaft der Logik-I;* s.156 vd; Türkçesi, *Mantık Bilimi,* s. 117 vd. Empirizm konusunda Hegel'in şu yapıtına bakınız; *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*; Türkçesi, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I;* & 37 vd. Ayrıca Hegel'in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*) yapıtı da genel içeriği bağlamında temel referans kaynağıdır. Hegel kendi felsefesini tüm felsefe tarihinin doğru bir sentezi ve kümülatif sonucu; ***kaldırılarak-içerilmesi*** olarak konumlar.

gerçekliğinden söz edilemez. Felsefenin ilk ve zorunlu başlangıç ilkeleri, yani bir şeyi düşünmenin mantıksal ilkeleri bağlamında, bir şeyin mantıksal ve ontolojik ilke ve koşulları çakışırlar. Ontolojik ve metafizik düzlemin zorunlu ve evrensel ilk ilkeleri bağlamında, mantık ve doğa, düşünce ve maddi düzlem birbiriyle uyumlu ve çakışan bir doğruluğa işaret ederler. Bize mantıksal ve rasyonel olarak ikna edici gelmeyen hiçbir fiziksel açıklama modeli ikna edici olamaz. Empirik gerçekliği düşünmeye yönelmeden önce düşüncenin bize spekülatif olarak söyleyeceği şeyler neler olabilir? Düşüncenin iç işleyişi, kavramın diyalektiği doğal gerçekliğin iç işleyişi ve diyalektiğine dair bir şeyler söyleyebilir mi? 'İdealar âleminde', düşüncelerin arılığı içinde, evrene dair ne söylenebilir?

Yukarıda söylenenler bizi *Mantık Bilimi*'nin Hegel'in Ansiklopedik sistemi içindeki birincil konumuna götürürler. Hegel *Mantık Bilimi*'nin Önsöz'ünde *Mantık Bilimi*'ni 'Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki hali' olarak tanımlar.[6] Açıktır ki burada 'öncelik' zamansal ya da mekânsal bir öncelik değil, kavramsal ya da pedagojik bir önceliktir. Bir şeyin varlığını mantığından ve mantığını varlığından zaman ve mekân açısından ayıramazsınız, fakat yalnızca düşüncede soyutlarsınız. *Mantık Bilimi*'ndeki kategorilerin doğal ve tinsel belirlenimler karşısındaki önceliği, en soyut ve içeriksiz kavramdan en somut ve varsıl kavram ve kavrayışa doğru

6 Hegel, *Wissenschaft der Logik – I Die lehre vom Sein (1832),* s. 33-34; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 34. Hegel adı geçen yerde tam olarak şöyle der: "Mantık böylece arı aklın sistemi olarak, arı düşüncenin ülkesi olarak anlaşılmalıdır. *Bu ülke örtüsüzce kendinde ve kendi-için doğruluktur.* Bu nedenle denilebilir ki, bu içerik *doğanın ve sonlu bir tinin yaratılışından önce ebedi özü içinde Tanrı'nın betimlenişidir.*"

düşünsel ve pedagojik bir öncelik ve sürece işaret eder. Böyle bir sıradüzeni ve öncelik soyut düşünme yetimiz, bireysel öznelliğimiz bağlamında söz konusu olabilir.

Mantık Bilimi'ndeki kategoriler, tüm doğal ve tinsel gerçekliği düşünmemiz için zorunlu olan kategoriler olarak, Kant'ın transendental kategorilerine benzetilebilirler. Böyle bir benzerlik yanında önemli bir ayrımı da göz ardı etmemek gerekir. Kant'ın kategorileri transendental nitelikleriyle, yalnızca epistemolojik düzlemde ve fenomenler alanında bir geçerlilik ve doğruluk taşırlar. Kant ontolojik ve epistemolojik doğruluğu, noumenal ve fenomenal doğruluğu analitik bir dikkatle birbirinden ayırır. Kant'ın bu analitik dikkat ve özeni, felsefi doğruluk ve hakikatin diyalektik açıdan sentetik ve dinamik doğasını gölgede bırakır. Birbirinden ayrılan, karşıt ve dışlayıcı bir ilişki içinde sabitlenen felsefi belirlenim ve kategorilerin, nasıl olup da dinamik bir evrensel varoluşun bileşenleri olduğunun hesabının verilmesi gerekir. Evrensel varoluş ve gerçekliği düşüncede sistemleştirmeye çalışan felsefi düşünüş bağlamında da, bu hesabın verilmesi gerekir. Hegelci diyalektik düşünüş ve mantıkta, ister maddi ister tinsel olsun karşıt belirlenimlerin, birlikte nasıl bir içsel ve zorunlu ilişki içinde var olduklarının hesabının verilmesi, en büyük hedef olarak karşımıza çıkar. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ortaya konan ve diyalektik bir sarmal ve sentez çabasıyla ilerleyen düşünüş süreci, karşıt belirlenimleri dışlayıcı değil de birbirini bütünleyen ve kavranılır kılan bir ilişkinin parçaları olarak konumlar. Hegel buna olumsuz değil olumlu diyalektik der. Olumsuz diyalektik, karşıtların birliğini, çelişki, oluş ve hareketi dışlayan mutlak ve ayrımsız özdeşlik ilkesine dayanan Parmenides ve Zenon tarafından kullanılan

diyalektikken, olumlu diyalektik, çelişki, oluş ve hareketi yaşamın ve doğruluğun kendisi olarak alan Herakleitoscu diyalektiktir. Kuşkusuz Sofistler de olumsuz diyalektiğin temsilcileridir. Sofistler diyalektiği, hiçbir belirlenimin kendi kendisine özdeş olmadığı ve dolayısıyla her şeyin göreli ve tikel olduğunu kanıtlamak için kullanmışlardır. Biçimsel ve analitik düşünme için temel olan özdeşlik ilkesini ve Herakleitoscu diyalektiğin karşıtların birliği ve oluş ilkesini sentezleyerek, evrensel ve zorunlu bilginin olanağını yadsımışlardır. Hegel mantığında, olumsuz diyalektiği, olumlu diyalektiğin zorunlu bir öğe-aşaması olarak kaldırarak-içerir ve böylece evrensel ve zorunlu bilgiyi olumlar. Hegel'e göre olumlu diyalektik, hem her şeyin kendisine özdeş olmasını hem olmamasını içerdiği için, hem özdeşlik hem çelişkiyi olumladığı için, oluş ve hareketi açıklayabilir. Yalnızca olumlu diyalektik, 'Zenon'un okunun' yerine ulaşmasını açıklayabilir. Zenon'un oku, aynı anda hem burada olduğu hem olmadığı için hareket eder.

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, Hegel'in diyalektik düşünüş sürecini en iyi ifade eden kavramlardan birisi de '*Aufhebung*'dur. Türkçeye 'ortadan-kaldırarak-içermek' ya da 'kaldırarak-içermek' olarak çevrilebilecek olan Hegelci anlamıyla '*Aufhebung*', Almancada bir yasa maddesini yürürlükten kaldırmak anlamında da kullanılır. Bir yasa maddesinin yürürlükten kaldırılması, onu soyut ve dolaysız hiçliğe götürmeyecektir. Yeni yasa maddesi geçerliliğini yitiren yasa maddesinin mantığı ve olumsuzlanmış varlığı üzerinde şekillenecektir. Yürürlülükten kaldırılan ve varlığı olumsuzlanan yasa maddesi, soyut ve dolaysız değil somut ve dolaylı bir hiçliğe ya da yokluğa işaret edecektir. Onun yürürlükten

kaldırılmış olması, onun tamamlanmak istenen eksikliği, yürürlüğe giren yeni maddenin özünü ve zeminini oluşturacaktır. Tıpkı geçmişin geleceğin özünü ve zeminini oluşturması gibi. Bu 'kaldırarak-içerme' durumu, yalnızca tinsel ve tarihsel gerçeklik alanı için değil, fiziksel ve maddi gerçeklik alanı için de geçerlidir. Tinsel ve maddi gerçeklikten önce *Mantık Bilimi*'nde, 'kaldırarak içerme' süreci soyut düşünsel süreç bağlamında, kavramsal ya da ideal özü açısından ortaya konur. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki her bir kategori ve yargı, kendi soyutluğu ve tek-yanlılığı içinde olumsuzlanır ve bir sonraki kategori ve yargının zeminini oluşturur. Her yargı bir sonraki yargı tarafından kaldırılarak-içerilir.

Hegel için yargı formu felsefi doğruluk ya da hakikati dile getirme bağlamında yetersizdir. Yargı vermek, bazı analitik tanımlamalar yapmak, düşünme ve soyutlama yetimiz açısından zorunludur. Hegel'in olumlu ve sentetik diyalektiği açısından bu yargı ve tanımlamalar, felsefi derinlik ve doğruluk açısından zorunlu fakat yetersiz bir düzlem oluşturacaktır. Yargı formu, soyut özdeşlik mantığına, diyalektiği dışlayan biçimsel mantığa teslim olmaktır. Herhangi bir belirlenimin (*Bestimmung*) kendi kendisine özdeş olması ve bunun bir yargı içeriği olarak sabitlenmesi, bu söz konusu belirlenimin kendi karşıtıyla, kendisini tanımlayan, sınırlayan ve özünü belirleyen ötekilikle ilişkisini göz ardı edip muğlaklaştıracaktır. Aslında bir cümlede öznenin yüklem tarafından belirlenmesine dayanan yargı formu, tüm insani irade ve davranışların özünü oluşturur. Tüm duygu ve düşüncelerimiz bilinçli ya da yarı bilinçli yargı ve tanımlamalarla örülüdür. Yargılar vermeden, kararlar almadan yaşamımızı sürdüremeyiz. Yine de yaşam pratiğinin ve genel olarak evrensel varoluşun, bir

yargıda ya da cümlede özetlenemeyecek kadar karmaşık ve zengin olduğu unutulmamalıdır. Hegel'in dile getirişiyle; "Yargı özne ve yüklem arasında özdeş bağıntıdır; onda öznenin yüklemin belirlenimliliğinden daha fazla belirlenimlilik taşıdığı ve yüklemin özneden daha geniş olduğu gerçeği soyutlanır."[7]

Hegel *Mantık Bilimi*'ne dair bu genel saptamalardan sonra, konumuz bağlamında bu zorlu yapıtın bazı ayrıntılarına değinelim. *Mantık Bilimi*'nin başlangıç olarak aldığı kavram 'varlık'tır (*Sein*). Bu *Mantık Bilimi*'nin Hegelci idealizm bağlamındaki ontolojik karakterini de göstermektedir. Yapıt soyut ve belirlenimsiz varlıktan, tüm somut ve belirlenimli içeriğiyle varlığa, yani 'mutlak idea'ya doğru Almancasıyla bir '*Aufhebung*' ve Türkçesiyle 'kaldırarak-içerme' hareketidir. Başlangıç olarak varlık kavramının seçilmesi ne bir tesadüf ne de bir varsayımdır. Hegel'e göre varlık, evrendeki her bir belirlenimi kapsayan fakat kapsadığı belirlenimlere hiçbir içerik katmayan bir yüklemdir. Bir şeyin var olduğunu söylemek, onun ne olduğunu söylemek değildir. Kırmızı bir gülün varlığını olumlamak, onun sonsuz evrensel varoluşun bir bileşeni olduğunu söylemektir. Kırmızı gülün belirlenimi ya da niteliği, onun var olması değil, kırmızı bir gül olarak varolmasıdır. Hiçbir şey tikel bir içerik, nitelik ya da belirlenim olmadan,

7 Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die lehre vom Sein (1832)*, s. 82; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 67. Hegel'in 'yargı'ya dair çözümlemelerine birçok yapıtında rastlanabilir; Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*; Türkçesi, Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I;* & 166 vd. Yine *Mantık Bilimi*'nin (Büyük Mantık) Kavram ve Öz Öğretileri; Hegel, *Wissenschaft der Logik – II Die Lehre vom Begriff (1816),* s. 58 vd; Tükçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 478. Ayrıca, Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die Lehre vom Wesen (1813),* s. 24 vd; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 310 vd.

bu bağlamda diğer varlıklardan belli bir ayrım taşımadan varolamayacağı için, Aristotelesci söyleyişle 'varlık olarak varlık', soyut ve evrensel varlık yalnızca bir düşünce içeriği ve belirlenimi olarak vardır. Bu anlamda soyut ve belirlenimsiz varlık (*das unbestimmte Sein*) içeriksiz olmasıyla, içerikli ve belirlenimli varlıktan (*das bestimmte Sein*) ayrılır ve bir düşünce içeriği olarak ortaya çıkar.[8] Böylece genel olarak varlığın belirlenimi, belirlenimsiz olmasıdır. Varlık olarak varlık ya da genel olarak varlık belirlenimsiz ve içeriksizdir, çünkü eğer bir içerik ve belirlenim taşısaydı içerikli ve belirlenimli bir varlık olurdu. Kırmızı gül, belli bir içerik ve belirlenim taşıdığı için tikel ve tekil bir sınırlanma içinde vardır ve evrensel bir kapsama sahip olan genel ve soyut varlık değildir.

Hegel'e göre felsefenin mantıksal başlangıcı, zorunlu ve varsayımsız olmalıdır. "Başlangıçta varsayımsız olduğu düşünülebilecek tek kategori 'varlık' olabilir, çünkü ister dinsel bir söylemle 'Tanrı'dan, ister 'madde'den ya da Descartes'in 'cogito'sunda başlangıç yapılsın, tartışılmaz bir şekilde kabul edilecek tek şey, başlangıcı oluşturanın ilkin yalnızca arı *varlığı-dır*. Hegel'e göre başlangıç düşüncesinde 'varlık' idesi zorunlu olarak içerilmiştir."[9]

Varlık olarak varlığı, soyut ve içeriksiz varlığı ilkesi kılan filozof Parmenides'dir. Hegel'in de *Mantık Bilimi*'nde alıntıladığı gibi, Parmenides 'varlığı hiçlikten ve hiçliği varlıktan

8 Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die lehre vom Sein (1832)*, s. 71; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 60.

9 Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", *Kutadgubilig*, Sayı 7. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde 'Bilimin başlangıcı ne ile yapılmalı?' başlıklı bir bölüm vardır; Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die lehre vom Sein (1832)*, s. 55-68; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 46-58. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki 'varlık öğretisi'ne dair bir başka makalem, Enver Orman, "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'", *Kutadgubilig*, Sayı 9.

dikkatli bir şekilde ayırmış ve yalnızca varlığın var olduğunu ve hakiki olduğunu' savunmuştur. Varlığın varlığa ve hiçliğin hiçliğe bu soyut ve içeriksiz özdeşliği bağlamında, varlık tüm çokluk ve hareketten, tüm içerik ve belirlenimden arındırılmıştır.[10] Doğu bilgeliğinde, özel olarak Budizm'de ise, hiçlik ve boşluk asıl ve mutlak ilkeyi oluşturmaktaydı. Hegel'e göre Herakleitos ise, evrendeki oluş ve değişimi, varlık ve hiçlik karşıtlığı başta olmak üzere tüm karşıt belirlenimlerin dinamik ve çelişkili birliğiyle açıklıyordu. "Derin kavrayışlı Herakleitos o yalın ve tek-yanlı soyutlamaların karşısına daha yüksek bütünsel oluş kavramını çıkararak şöyle dedi: *Varlık ancak hiçlik kadar vardır,* ya da; her şey akıştadır, yani her şey oluştur."[11] Hegel de Herakleitoscu bir yaklaşımla evrensel varoluşu yorumlar. Genel olarak varlık olarak varlığın kendi kendisine soyut ve içeriksiz özdeşliği ya da herhangi sonlu bir belirlenimin kendi kendisine soyut ve totolojik özdeşliği, felsefi düşünüş açısından kabul edilmesi zorunlu fakat çok yetersiz bir başlangıçtır. Düşüncenin ve varlığın soyut ve içeriksiz özdeşlikten öteye yol alması, karşıt belirlenimlerin dışlayıcı değil bütünleyici birliğini gerektirir. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, yalnızca biçimsel özdeşlik değil, çelişki ve oluş da düşünce ve varlığın hareketi için zorunludur. A'nın A olduğunu, varlığın varlık ya da 'insanın insan olduğunu' söylemek, soyut ve boş bir totolojidir. Düşünce bu soyut özdeşliğin ötesine uzandığında ve her bir kavramı diğeriyle tanımlamaya çalıştığında, somut bir içerik ve dinamizme sahip olacaktır.

---

10 Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die lehre vom Sein (1832)*, s. 73; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 61.

11 A.g.y., s. 73; A.g.y., s. 61.

Hegelci *Mantık Bilimi* tam da Herakleitoscu diyalektiğin, antik diyalektiğin olgun ve sistematize edilmiş modern biçimi olarak yorumlanabilir. Varlık ve hiçliğin ayrımı düşüncede ve dilde dışavurulmuştur. Dışavurulmuş, dilc getirilmiş ya da düşünülmüş bu ayrımın dış dünyada, gerçeklikte (*Realitaet*) karşılığı yoktur. Bu söz konusu ayrımın iç dünyamızda, düşünsel soyutlama yetimiz bağlamında da gerçek bir içerik ve belirlenimini yoktur, çünkü ne varlık olarak varlığın ne hiçlik olarak hiçliğin gerçek bir içeriğinden söz edilemez. Böylesine içeriğe dayalı bir ayrım ve belirlenim varlık ve hiçliği evrensel ve kapsayıcı niteliğinden uzaklaştırıp sonlu ve belirlenimli bir varlık ve hiçlik düzeyine indirir. Tam da bu noktada felsefi düşüncenin spekülatif gerilimi ortaya çıkar. İnsan düşüncesine özgü varlık ve hiçlik soyutlamaları, gerçek bir içerik ve belirlenimden yoksunluklarıyla bir içerik ve belirlenim taşırlar. Onların belirlenim ve içerikleri, tam da belirlenimsiz ve içeriksiz olmalarına dayanır. Belirlenimli ve içerikli varlıklardan düşünsel ayrımları bağlamında, birer içerik ve belirlenim olarak karşımıza çıkarlar. Düşünce edimi ve özellikle felsefi düşünce, reel ve empirik şeyleri saptamak ve betimlemekten çok, kavramsal soyutlamaları asıl içeriği ve belirlenimi olarak alır. Düşünme edimi belirlenimliliğin karşıtı olarak belirlenimsizliği, varlığın karşıtı olarak hiçliği dile getirir. Varlık ve hiçliğin, belirlenim ve belirlenimsizliğin bu soyut düşünme edimindeki karşıtlığı, karşıt belirlenimlerin birbirini yalnızca dışlamadığı bir karşıtlıktır. Karşıt düşünce belirlenimleri arasında yalnızca ayrım değil, ayrımda özdeşlik söz konusudur. Bir düşünce içeriği olarak, bir soyutlama olarak arı varlık, kendi belirlenimine arı hiçlik ile ayrımı bağlamında sahiptir. Her bir belirlenim ancak kendi

başkasından ayrımıyla kendi kendisine özdeştir. Parmenidesci anlayışa uygun olarak 'varlığın varlık' ve 'hiçliğin hiçlik' olduğunu söylemek ve bu soyut ve içeriksiz özdeşlikte ısrar etmek, diyalektik düşünce açısından zorunlu fakat yüzeysel bir anlayıştır. Somut ve içerikli özdeşlik, varlığın hiçlikten soyutlanmış bir özdeşliğe sahip olmadığına işaret eder.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ilk kategorisi ya da kavramı olarak varlık, kendi kendisiyle soyut ve içeriksiz, tam da bu nedenle temelsiz ve kısır özdeşliğinin ötesine yönelir. Tekyanlı bir soyutlama olarak varlığın kendi kendisine özdeşliği düşüncesi, hiçlik ya da yokluk düşüncesi olmadan düşünülemeyeceği ve böylece bütünsel bir temelden yoksun olduğu için, yüzeyseldir ve derinleştirilerek aşılmalıdır. Bu 'aşılma' bilindiği üzere Hegelci '*Aufhebung*', yani 'kaldırarak içerme'dir. Arı varlık düşüncesi doğru zemin ve kavramını 'oluş' düşüncesi ve kategorisinde bulacaktır. 'Oluş' bu noktada genel olarak oluş düşüncesi olarak, varlığın hiçlikle gerilimli ve hareketli ilişkisine işaret eder. Kuşkusuz bu gerilim ve hareket imgesel ya da tasarımsal bir içerik taşımaz; zaman ve mekânın *Mantık Bilimi*'nin değil *Doğa Felsefesi*'nin kategorileri olduğu unutulmamalıdır. Arı varlık ve arı hiçlik arasındaki gerilim ve hareket arı düşünce edimine özgüdür. Düşünce edimi içerik olarak aldığı arı varlık ve arı hiçlik soyutlamalarında kalıcı ve sağlam, kendi kendisine yeten bir zemin bulamamaktadır. Varlık ve hiçlik için sağlam ve kalıcı zemin, onların kendi soyutluk ve yalıtılmışlıkları içinde düşünülemeyeceğidir. Böylece Herakleitos ve Hegel'e göre, hiçliğin varlık düşüncesinden arındırılması ve bu soyutluk içinde varlığın kavranması ve varolması imkânsızdır. Her ne kadar Parmenides, 'varlık vardır ve hiçlik hiçliktir' demiş olsa bile,

soyut varlık düşüncesinin daha başlangıçta ve düşünsel ve mantıksal düzlemde, soyut hiçlik düşüncesini zorunlu olarak gerektirdiği ortadadır. Hiçlik ya da yokluk, bir düşünce içeriği, yani bir soyutlama olarak *vardır*. Parmenides 'hiçliğin hiçlik' olduğunu söylerken onun bir düşünsel soyutlama olarak varlığını onaylamış oluyordu. Hiçlik de tıpkı evrensel ve soyut varlık gibi, içeriksiz bir soyutlama*dır*. Hiçliğin hiçlik, çokluğun yokluk olduğunu söylemek, yalnızca ideal ve düşünsel varlık düzleminde bir çelişki oluşturmaz. Bilindiği üzere Parmenides ve özellikle de öğrencisi Zenon hareket ederken hareketi yadsımışlardır. Bu bağlamda Zenon'un paradoksları, birbirlerinden mutlak olarak soyutlanmış karşıt belirlenimlerin kendi kendilerine soyut özdeşliklerini temel almaktadır. Karşıt ve farklı belirlenimler arasında her türlü nitel ve nicel ilişkinin dinamiğini ve böylece hareket ve değişimi imkânsız kılan böyle bir soyut belirlenimler dünyasında, bir yaprağın kımıldaması ya da sararması bile imkânsızdır. Fakat bu imkânsızlık yalnızca soyut düşünce düzleminde nitel ve nicel ayrımların sabitlenmesiyle mümkündür. Oysaki şu gördüğüm yaprağın yeşil olduğunu söylemek, onun hiç sararmayacağını söylemek değildir. Yaprağın yeşil olduğunu bir yargıda dile getirmek, yaprağın yalnızca yeşil ve yeşilin yalnızca yaprak olduğunu söylemek değildir.

Parmenides'in hiçlikten arındırılmış soyut ve kendi kendine özdeş *varlığına* karşı Herakleitos'un '*oluş*'u, iki yönlü bir hareketle ortaya-çıkış ve yok-oluştur. Her ortaya çıkış bir yok-oluş ve her yok-oluş bir ortaya-çıkıştır. Yeşil yaprağın sararması, bir rengin ortaya-çıkması ve diğerinin yok-olmasıdır. Kuşkusuz bu ortaya-çıkış ve yok-oluşlar mutlak değil göreli bir karakter taşırlar. Eğer evrendeki belirlenimler yalnızca

varlıktan ya da hiçlikten pay alsalardı, hiçbir değişimden; ortaya-çıkış ve yok-oluştan söz edilemezdi. Genel ve evrensel olarak varlık, kendi doğruluğu ve somutluğu içinde, kendi karşıtını içeren ve oluşan sonsuzluktur. Varlık olarak varlığın sonsuzluğu tıpkı soyut hiçlik gibi içeriksiz ve belirlenimsiz olmasında, içerikli ve belirlenimli tüm varolanları kapsamasıyla dolayımlıdır. Bu diyalektik saptama, farklı ve karşıt belirlenimler arasındaki bu dinamik varoluş, tüm düşünce ve varlık ediminin vazgeçilmez ilkesidir. Genel ve kavramsal düzlemde oluş, varlığın hiçliğe ve hiçliğin varlığa dönüşmesi, düşüncenin hem özdeşliği hem çelişkiyi olumlayan bu hareketidir.

Hegel, evrenin mekân ve zamanda mutlak ve varsayımsız bir başlangıcı olduğunu düşünmez. Tüm başlangıç ve sonlar, ortaya-çıkış ve yok-oluşlar, sonsuz evrene içkindir. Mutlak ve varsayımsız bir başlangıç düşüncesi yalnızca mantıksal ve spekülatif açıdan ele alınabilir. Başlangıç düşüncesi de diyalektik bir içerik ve gerilimle karşımıza çıkar ve varlık ve hiçliğin birliği olarak oluş düşüncesiyle yakından ilgilidir. Mutlak ve varsayımsız bir başlangıç düşüncesi, yani başlangıç olarak başlangıç düşüncesi, hiçlik ve varlığı dolaysızca içermektedir:

> "Henüz hiçlik vardır, ve birşey olmalıdır. Başlangıç arı hiçlik değildir, fakat öyle bir hiçliktir ki, ondan birşey çıkmalıdır: böylece başlangıçta varlık da çoktan içerilmiştir. Başlangıç böylece ikisini, varlığı ve hiçliği de içerir: [o] varlık ve hiçliğin birliğidir" [12]

12 "Es ist noch Nicht, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon in Anfang enthalten. Der Anfang enthaelt also beides,

Mantıksal açıdan başlangıç, ayrımda-özdeşlik ve çelişki olarak oluştur. Başlangıç, ne kendi ötesine yol vermeyen soyut ve mutlak varlık ne mutlak hiçlik olabilir, çünkü başlangıç kavramsal zorunluluk gereği kendi başkasına kendinde öncesiz ve sonrasız olarak zaten sahiptir ve onu kendi içinden çıkarandır. Bu nedenle Hegel, dinsel düşünceye özgü zaman ve mekân içinde evrenin yaradılışı tasarımını, yani varlık ve hiçlik soyutlamaları arasında zamansal ve mekânsal bir ayrım ve geçiş sürecini çağrıştıracak tasarımsal düşünceyi felsefi diyalektik ve spekülayon açısından yetersiz bulur. Zaman ve mekân açısından her şey zorunlu olarak tikel ve göreli bir başlangıca işaret eder. Evrenin zamanda ve mekânda mutlak bir başlangıcı yoktur. Genel olarak başlangıç düşüncesinde zaten mantıksal olarak varlık ve hiçlik soyutlamaları birlikte içerilir. Bu kavramsal birlik ya da özdeşlik, ayrımda özdeşlik olarak, içsel ve zorunlu bir birliktir ve her türden zamansal ve mekânsal tasarımına önsel ve ilgisizdir.

Varlık ve hiçliğin öncesiz-sonrasız kavramsal birliği olarak oluş düşüncesi de, kendi payına bir soyutlamadır ve içerik kazanmalıdır. Oluş, çelişki ve hareket gibi evrensel düşünceler hep bir şeylere, belirlenimli varlıklara özgüdürler. Belirlenimsiz ve içeriksiz varlık ile hiçlik, onların birliği olarak oluş düşüncelerinin daha somut düşüncelerle aşılması, kaldırılarak-içerilmesi gerekir. Soyut ve belirlenimsiz varlık ve hiçlikten farklı olarak belirlenimli varlık ve hiçlik, belirlenimli içerikleriyle birbirlerinden ayrılırlar ve aralarındaki karşılıklı ilişki ve geçişgenlik, varlık evrenindeki belirlenimli oluş ve

Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts..."; Hegel, *Wissenschaft der Logik I- Die Lehre vom Sein*, s. 63; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 54.

değişimin zeminini oluşturur. Hegel *Mantık Bilimi*'nin bu aşamasında genel olarak belirlenim ve özel olarak 'nitelik' kategorisi bağlamında bir diyalektik sürecin işlediğini düşünür. Belirlenimli varlık ve belirlenimli hiçlik arasındaki ilişki, '*bir*şey' ve '*başkası*' kategorileri bağlamında analiz edilir. Birşey (*Etwas*) ve başkası (*Anderes*) arasındaki niteliksel ayrım, onları düşünmemizin ve onların varolmasının zemini olarak alınmalıdır.[13] Bu niteliksel belirlenimin niceliksel belirlenimlere ilgisiz olduğu söylenir. Örneğin yeşil bir yaprağın mevsimsel döngü bağlamında sararması, niteliksel bir oluş ve değişim sürecine işaret edecektir. Ancak bu belirlenimli ve niteliksel ayrım bağlamında gerçek ve somut bir oluş ve değişim sürecinden söz edilebilir. Bu söz konusu niteliksel ayrım ve oluş sürecinin, bu niteliksel değişime tabi yaprağın niceliksel belirlenimiyle, yani boyutlarıyla doğrudan bir bağlantısı yokmuş gibi görünür. En azından bu başlangıç aşamasından bu dile getirilebilir.

Mantık Bilimi'ndeki niteliksel belirlenim ve ayrım bağlamında birşey (*Etwas*) ve başkası (*Anderes*) diyalektiği, genel olarak Hegelci diyalektiği anlamak için önem taşır.[14] Hegel 'birşey' ve 'başkası'nı da içeren sonluluk kategorisinin bileşenlerini şöyle sıralar:

> "a. *Birşey* ve *başkası; ilkin birbirlerine karşı ilgisizdirler; bir başkası da dolaysız bir* varolandır, *bir* birşeydir; *olumsuzlama böylece ikisinin dışına düşer. Birşey* kendinde (an sich) *kendi* başkası-için-varlığına (Sein-für

13 Hegel'de ***birşey*** (***Etwas***), ***şey*** (***Ding***) kategorisinden farklı olduğu için, ***birşey***i bitişik yazdım.

14 Bakınız: Enver Orman, "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'", ***Kutadgubilig,*** Sayı 9.

Anderes) *karşıdır. Fakat [bu] belirlenimlilik* (Bestimmtheit) *onun kendindeliğine* (Ansich) *de aittir ve*

b. *onun* belirlenimidir (Bestimmung), *ki aynı şekilde* kuruluma (Beschaffenheit) *dönüşür; bu [kurulum] ise ilkine [belirlenime] özdeş olarak birşeyin içsel ve aynı zamanda olumsuzlanmış başkası-için-varlığını,* sınırını (Grenze) *kurar, ki [sınır]*

c. *birşeyin kendisinin içsel belirlenimidir ve birşey böylece* sonlu-olan*dır* (das Endliche)."[15]

Yukarıdaki paragrafta Hegel'in söylediklerini Hegel'in de kullandığı bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım. Genel olarak insanın ayırıcı belirlenimi, 'akılsal düşünme' ya da 'düşünen akıl' (*denkende Vernunft*) olarak tanımlanabilir.[16] İnsan ve hayvan, düşünce ve duyumsama belirlenimleri, ilkin dolaysız zihin içerikleri olarak birbirlerine karşı ilgisiz görünürler; insan ve diğer hayvanların varlığı birbirinin dışına düşer. İnsanın ayırıcı ve *kendinde* (*an sich*) belirlenimi düşünmedir, fakat insan düşünceden ve akıldan ibaret yalın tinsel bir varlık değildir. İnsanın kendinde ve ayırıcı belirlenimi

15 Hegel, *Wissenschaft der Logik-I Die Lehre vom Sein (1832,* s. 111-112; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s.87;
"a. Etwas *und* Anderes; sie sind zunaechst gleichgültig gegeneinander; ein Anderes ist auch ein unmittelbarer Daseindes, ein Etwas; die Negation faellt so ausser beiden. Etwas ist *an sich* gegen sein *Sein-für Anderes.* Aber die Bestimmtheit gehört auch seinem *Ansich* an und ist
b. dessen *Bestimmung,* welche ebensosehr in *Beschaffenheit* übergeht, die mit jener identisch das immanente und zugleich negierte Sein-für-Anderes, die *Grenze* des Etwas ausmacht, welche
c. die immanente Bestimmung des Etwas selbst und dieses somit das *Endliche* ist."

16 Hegel, *Wissenschaft der Logik-I Die Lehre vom Sein (1832),* s.119; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*; s.92.

akılsal düşünmesi, bedensel ve hayvansal belirlenime, yani *başkası-için varlığa* (*Sein-für Anderes*) yalnızca karşı değildir, aynı zamanda bu başkası-için varlık onun *kendi* başkası için varlığı ve belirlenimi olarak onun içeriğini oluşturur. İnsan yalnızca düşünen bir akıl değil, düşünen bir hayvandır; kendi başkası-için varlığı onun yalnızca dışına değil içine de düşer. Böylece insanın belirlenimi (*Bestimmung*) 'düşünen akıl' olmaksa, insanın yaradılışı, bünyesi ya da kurulumu (*Beschaffenheit*) 'düşünen hayvan' olmasıdır. Hegel'in dile getirişiyle insana özgü düşünme yetisi kendinde ve soyut bir şekilde varolamaz. Akılsal düşünmeyle birlikte doğallık ve duyarlılık gibi belirlenimler insanın yaradılışını, bünyesini, kurulumunu oluştururlar.[17]

Böylece insanın düşünme yetisi doğallık ve duyarlılıktan, tinsel ve manevi belirlenimi maddi ve bedensel gerçeklikten soyutlanmış bir kendilik ya da kendindelik olarak varolamaz. Birşey kendi başkasında kurulumludur. Kendi başkasına hem olumlayarak kendinde sahiptir hem olumsuzlayarak kendi dışında sahiptir. İnsan ancak kendindeki doğallık ve duyarlılıkla kendi başkasındaki, kendi dışındaki doğallık ve duyarlılıkla ilişki kurabilir. İnsanın yaradılışı ve bünyesi, insanın kendi başkasındaki kurulumu, onun başkasıyla ilişkisinin biricik zeminidir. Eğer birşeyin ya da genel olarak bir belirlenim ya da niteliğin başkası, söz konusu birşeyin yalnızca dışına düşseydi ve kendinde varlığına ait olmasaydı, birşey başkasında kurulumlu olamazdı ve çevresiyle içsel, zorunlu ve dinamik bir ilişkiye sahip olamazdı. O halde Herakleitoscu oluş ve hareketin ve dolayısıyla diyalektiğin mümkün olabilmesi

17 Almanca 'Beschaffenheit', Türkçe'de 'yaradılış', 'yapı', 'bünye', 'kurulum' gibi anlamlara karşılık gelir.

için, birşeyin kendi başkasını hem kendinde içermesi hem kendisinin kendi başkasında içerilmesi gerekir. Başkasıyla ilişkinin bu zemini, yaradılış ve kurulum, bir sınıra (*Grenze*) ve sonluluğa (*Endlichkeit*) işaret eder. Hegelci diyalektikte 'sınır' yalnızca tasarımsal ve sakin bir şekilde birşey ve başkasını ayırmaz, aynı zamanda dinamik ve diyalektik bir ilişki zemininde içsel ve zorunlu bir tarzda ayırdıklarını birleştirir. Sınır soyut ve dışlayıcı ayrım değil, ayrımda özdeşliktir. Belirlenimli varlıklar kendi varlıklarına *kendinde ve kendi için* (*Ansich und Für-sich Sein*) sahip olmadıkları, yani başkasından gelip başkasına gittikleri için, başkalaşma ve değişim (*Veränderung*) ve dolayısıyla sonluluk mümkündür.

Yukarıda değindiğimiz *birşey* ve *başkası* diyalektiği bir kez daha Hegelci mutlak idealizmin diyalektik karakterini gösterir. Hegel için insan düşüncesi ve tini, maddi ve bedensel belirlenimler olmadan doğru ve somut bir tarzda düşünülemez ve varolamaz. Genel olarak idealizm materyalizmi dışlarsa, kendi kendisini sınırlamış olur. Oysaki Hegelci mutlak idealizm diyalektik bir esneklikle, materyalizmin savlarını kendi doğruluğu içinde kaldırarak-içermeye çalışır.

Bu kitabın sınırları içerisinde Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne bütün zengin ayrıntılarına değinmemiz mümkün değildir. Kitabın genel çerçevesi bağlamında birkaç noktaya daha değinebiliriz. *Mantık Bilimi*'nin ilk cildini oluşturan 'Varlık Öğretisi'nde nitelik diyalektiğinden nicelik diyalektiğine geçiş, niteliksel değişime ilgisiz niceliksel özdeşlik ve birlik düşüncesini bize verir.[18] İlkin niteliksel oluşum ve değişim

18 A.g.y., s. 192; A.g.y., s. 141. Ayrıca Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*; Türkçesi, Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I*, & 99.

sürecinde gözlenen hareketin niceliğe ilgisiz olduğu saptanmıştı. Şimdi nicelik kategorisi bağlamında ise, varlığın niteliğine ilgisiz bir nicel özdeşlik ve ayrım söz konusudur. Yukarıda verdiğimiz bir örneğe geri dönersek, belirlenimli varlığa yönelik dolaysız bir algı düzeyinde yaprağın yeşil ya da sarı olması ya da bir tarlanın buğday veya arpa tarlası olması niteliklerine ait bir saptama olarak, niceliklerini değiştirmez görünür. Varlık evrenine yönelik bu dolaysız algı ve düşünüş bağlamında, niteliksel ve niceliksel belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bir ilişki saptanmaz. Yaprağın bir yaprak olarak boyutları, niceliksel özdeşlik ve birliği, yeşillik ya da sarılık niteliklerine ilgisiz görünür. Oysaki nicelik ve nitelik belirlenimleri arasında, daha içsel ve derinlerde işleyen bir diyalektik de söz konusudur. Mekanik ve fizik düzlemde nitel ve nicel belirlenimlerin tikel ve paralel işleyişinden söz edilebilir. Bir okyanusun nicel oranlarıyla onun bir okyanus olarak niteliği birbirine ilgisiz görünür. Oysaki daha moleküler düzeyde, kimyasal gerçeklik düzleminde nicelik ve nitelik belli bir ölçü bağlamında birbirleriyle iç içe bir seyir izlerler. Görünür fiziksel bir maddenin, örneğin şu gördüğüm bardaktaki suyun su niteliğine sahip olabilmesi için, H_20 formuna sahip olması, yani moleküler düzlemde nicel bir belirlenim ve ölçüyle varolması gerekir. Bu anlamda Hegel için niceliğin niteliğe ve nitel değişimin nicel değişime karşılık geldiği belli kesişme noktaları, belli bir ölçünün oluştuğu ya da aşıldığı durumlar söz konusudur. Böylece ölçü Hegelci diyalektik açısından, nicelik ve nitelik arasında varsayılan ilgisiz paralel işleyişin, yüzeysel mekanik düzlemin kaldırılarak içerildiği kavramsal aşamadır.[19] Ölçü felsefe

19 A.g.y., & 107; A.g.y., & 107. Hegel, *Wissenschaft der Logik-I- Die Lehre*

tarihî bağlamında da önemli bir kavramdır. Etik, politik ve genel olarak tüm insani gerçeklik açısından da önem taşır; ölçülü davranış, herhangi tinsel bir dışa-vurumdaki tonlama ve vurgunun şiddetinin, bir nitel belirlenim ve yargının zemini olmasına işaret eder. Örneğin dışavurulan bir öfke ya da arzunun niceliksel gücü, söz konusu duygunun ahlaki niteliği ve dolayısıyla ölçüsüyle doğrudan ilgilidir.

Ölçünün daha derin bir kavranışı bizi öz ve görünüş diyalektiğine götürecektir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ikinci cildi 'Öz Öğretisi' (*Die Lehre vom Wesen*) başlığını taşır. Nasıl ki *Mantık Bilimi*'nin birinci cildi, 'nitelik', 'nicelik' ve 'ölçü' başlıklarını taşıyan üç ana bölümden oluşuyorsa, Öz Öğretisi de 'kendi içine yansıma olarak öz', 'görüngü' ve 'edimsellik' başlıklarını taşıyan üç ana bölüm ya da kesimden oluşur. Öz ilk bölümde 'belirlenimlerine karşı yalın, kendinde varolan öz olarak', ikinci bölümde kendi dışa-vurum ya da 'görüngülerine göre' ve üçüncü bölümde kendi dışa-vurumu olan 'görüngüleriyle bir olan öz, yani edimsellik olarak' ele alınır.[20] Üçüncü bölüm ilk iki bölümün içsel ve zorunlu bir sentezi olarak ortaya çıkar.

İnsanın öz arayışı öncelikle, niteliksel ve niceliksel tüm ayrım ve değişimleri aşan ya da kavrayan bir zemin arayışıdır. Bu noktada konuyu daha da kavranılır kılmak için yeniden felsefe tarihine dair bir parantez açalım. Görünür dünyanın tüm nitel ve nicel hareketini anlaşılır kılabilecek özsel bir varlık düzlemi var mıdır? Bilindiği üzere Parmenides varlığı

---

vom Sein (1832), s.364 vd; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 249; "Ölçüde, soyut olarak anlatıldığında, nitelik ve nicelik birleşirler."

20 Hegel, *Wissenschaft der Logik-I Die Lehre vom Wesen (1813),* s. 243; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 297.

kendi yalın ve soyut özdeşliğine indirgemiş ve tüm nicel ve nitel ayrım ve hareketi varlıktan dışlamıştı. Parmenides ve Herakleitos'un öğretilerine tekrar tekrar dönmemizin nedeni, genel olarak idealist gelenek ve özel olarak Hegelci mutlak idealizm üzerindeki etkileridir. İşte Parmenides soyut özdeşlik ya da çokluktan arındırılmış birlik düşüncesiyle varlığı kavramaya çalışmıştı. Bu soyut özdeşlik mantığı varlığı, tüm görünüş ve yanılsama düzleminden, tüm yokluk düzleminden ayıran bir özsel doğruluğa indirgemekteydi. Hegel öncesi idealist gelenek genel olarak, görünür dünya, yani bize tüm nitel ve nicel çeşitlilik ve çokluğu veren algı dünyasıyla, onu aşan ve kavranılır kılan ideal ve rasyonel özü birbirinden analitik bir zekâyla ayırmıştı. Kısaca yeniden özetlersek; Platon'un konumu bellidir: İdealar dünyası ve duyulur dünya arasındaki ayrım mutlak bir karaktere bürünür. Aristoteles ise, form ve madde birliğini temel alan anlayışıyla, görünür dünya için daha içsel bir birlik ve sentez arayışına yönelir. Aristotelesçi sentezin, analitik zekânın ve soyut özdeşlik mantığının içsel ve diyalektik aşılması, yani kaldırılarak-içerilmesi (*Aufhebung*) olmadığı açıktır. Aristoteles'te Herakleitoscu diyalektiğin önemine dair derin bir içgörüden söz edilemez. Onun sistemi çelişkiyi dışlayan ve özdeşlik ilkesini temel alan bir mantığa işaret eder. Ayrımların içsel ve zorunlu olmayan tasarımsal senteziyle Aristoteles'in form ve madde birlikteliğine dayanan evren tasarımı, metafor ve imgelemle yüklü bir teleolojiye işaret eder. Hegelci mutlak idealizmin oluşumda belirleyici olan Kant'ın transendental idealizmi için de, analitik zekâ ve tasarımsal ayrımların doğru anlamda aşılmaz olduğu söylenebilir. Kant için *Transendental Diyalektik* bir yanılgılar ve yanılsamalar mantığıdır.

Algı ve düşünce, biçimle içerik, özneyle nesne aşılmaz bir düaliteyle bir araya getirilir. Fichte'nin Öznel İdealizmi de Ben ve Ben-olmayan arasında, nicel özdeşlik ve nitel ayrımlar bağlamında içsel ve zorunlu bir diyalektik mekanizmayı tam olarak çalıştıramaz. Öznellik ve nesnellik arasındaki ayrım her ne kadar Transendental Ben'in özsel zemini bağlamında aşılmaya çalışılsa da, bu çözüm doğayı ve doğa felsefesini küçümseyen soyut ve tek-yanlı bir niteliğe bürünür. Schelling nesnel idealizm ya da özdeşlik felsefesi olarak adlandırılan bakış açısıyla, öz-görünüş, özne-nesne, bir-çok gibi analitik ayrımları mutlak özdeşlik zemininde aşmaya ve sentetik bir birliğin parçası kılmaya çalışır. Bu bağlamda Schelling Spinozacı panteizmin de etkisiyle, doğayı ve doğa felsefesini önemser. Hegelci bakış açısıyla Schelling'in açmazı, 'mutlak özdeşlik' anlayışıyla ayrım ve çokluğu, tüm nicel ve nitel belirlenimliliği, tüm ölçüleri aşan bir soyut ve içeriksiz özdeşliğe geri dönmesidir. Schelling'in mistik bir zeminde Parmenides'in soyut özdeşlik mantığına geri dönmesi, Herakleitoscu diyalektik içgörüden uzaklaşması anlamına gelir.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin 'Öz Öğretisi', idealist gelenekte büyük sorunlara yol açmış olan düalist ve tasarımsal perspektife çözüm denemesinin yeni bir kavramsal aşaması olarak da yorumlanabilir. İdealist gelenekte ideal-maddi, rasyonel-duyulur, özne-nesne ve dolayısıyla öz ve görünüş arasında yapılmış olan analitik ayrımlar zorunlu fakat yetersiz bir idealist kavrayışı anlatırlar. Öz ve görünüş arasında dışlayıcı değil, ayrımı içsel ve zorunlu bir özdeşlik zemininde kavranılır ve edimsel kılan bir ilişki vardır. Öz görünüşün dışında, görünüşe karşı öz değildir. Öz görünüşün içinde ve

görünüş için özdür. Biçimsel ve soyut özdeşlik ilkesi gereği, öz özdür ve görünüş görünüştür. Özsel olan özsel olmayandan analitik ve tasarımsal zekâ gereği ayrıdır ve bu felsefi doğruluğun zorunlu bir bileşenidir. Hegel'e göre felsefi doğruluk, bu tasarımsal bakışla yetinemez ve diyalektik bir içgörü ve kavrayışa yükseltilmelidir. Öz özsel olmayandan, öz görünüşten ayrımıyla düşünülebilir ve varolabilir olduğundan, görünüş öze özseldir. Öz öz olmak için kendisini dışa-vurmak, görünmek zorundadır, fakat bu dışa-vurum ve görünüş özü sınırlayıp göreli kılan bir dışsallık ve karşıtlık olarak varolamaz. Hegel şöyle der: "...bu görünüş öze dışsal birşey, ondan başka birşey değil, ama onun kendi görünüşüdür. Özün kendi içinde görünüşü *yansımadır*."[21]

Eğer görünüş özden başka ve ona dışsal bir şey değilse, özün kendi içinde görünüşü olarak öze içkin olacaktır. Yine de görünüşün öze içkin olması, öz ve görünüş ayrımının tümüyle kaldırılarak-içerilmesi olmayacaktır. Özün görünüşlerinden ve genel olarak özsel olmayan belirlenimlerden ayrımı, özü bu ayrım ve ilişki bağlamında göreli, tikel ve özsel olmayan bir konuma itecektir. Öz ve görünüşe dair tasarımsal ve analitik ayrımı mutlak sonuç kabul edersek, özsel olamayanın özsel ve zorunlu varlığı, özsel olanın özsel olmayan varlığı düşünmenin diyalektik doğasının gereğidir. Öz görünüşlerin ötesinde ve onlardan ayrı bir belirlenime sahip olsaydı, tikel, göreli ve sonlu olurdu. İçsel ve dışsal olan, eğer birbirlerinden tasarımsal ve analitik bir tarzda ayrı olsalardı, elimizde birbirini dışlayan iki dışsal belirlenim olurdu.

21 "...dieser Schein ist nicht ein Aeusserliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigenes Schein. Das Scheinen des Wesen in ihm ist die *Reflexion*."; Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die Lehre vom Wesen (1813),* s. 244; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 298.

Hegel'e göre, *edimsellik* (*die Wirklichkeit*), içsel ve dışsal olanın, özsel ve özsel olmayanın birliğidir.[22] Hegelci mutlak idealizm bu noktada da Platoncu düalizmin yol açtığı aşılmaz ayrım ve sorunlara çözümler sunmaya yönelir. Hegel için yalnızca iç ve dışın, öz ve görünüşün değil, zorunlu ve olumsalın, evrensel ve bireyselin, ideal ve maddi belirlenimlerin arasında da, birbirlerini dışlayan ve sınırlayan aşılmaz bir ayrım, ötekilik ve düalite değil, içsel ve zorunlu ilişki ve bu temelde gerilimli ve diyalektik birlik söz konudur. Hegel bu nedenle Platoncu idealizmin aşkın, öte-dünyacı ve ütopik karakterini eleştirir; ona göre idea ve onu içeriği alan akılsal düşünme tam da bu dünyada, bu bireysel, olumsal ve maddi dünyada etkin ve edimseldir. Varlığın içsel hareketini ve kavramsal özünü yakalayan idea, mutlak ve ertelenmemiş bir edimselliğe ve doğruluğa sahiptir. Bir kez daha mutlak idealizm için, düşünce için geçerli ve zorunlu olan, varlık için de geçerli ve zorunludur. Düşünce varlık karşısında kötürüm ve iktidarsız değildir. Ya da Hegel'in ünlü deyişiyle 'akılsal olan edimsel ve edimsel olan akılsaldır.' Bu akılsallığın ve onun içeriğini oluşturan ideanın, yalnızca bilinç içeriği olarak bireysel özneye değil, evrensel ve nesnel gerçekliğe de özgü olduğu eklenmelidir. Özneyle nesne, düşünceyle varlık, ideayla madde arasındaki ayrım, birbirini dışlayan dışsal ve olumsal bir ilişki değil, içsel ve zorunlu bir ilişkidir. Böylece Hegelci idealizm için, ideayle maddenin zemininin (*Grund*), ayrım (*Identitaet*) ve özdeşliğin (*Unterschied*) birliği olduğu söylenebilir.[23] Öznenin nesneyle,

22 A.g.y., s. 174; A.g.y., s. 413. Ayrıca Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*; Türkçesi, Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I*, & 142.

23 A.g.y., & 121; A.g.y., & 121.

düşüncenin varlıkla ilişkisinin ortak ve dinamik zemini, onların ayrım ve özdeşliğinin birliğidir.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ilk iki cildini oluşturan Varlık Öğretisi (*Die Lehre vom Sein*) ve Öz Öğretisi (*Die Lehre vom Wesen*), Nesnel Mantık (*Die objektive Logik*) üst başlığıyla yayınlanır. *Mantık Bilimi*'nin üçüncü ve son cildi Kavram Öğretisi (*Die Lehre vom Begriff*) başlığını taşır ve Öznel Mantık (*Die subjektive Logik*) üst başlığını taşır. Varlık ve Öz Öğretilerinde ortaya konan varlık ve nesne odaklı diyalektik, Kavram Öğretisiyle daha içsel ve öznel bir sistematiğe ulaşır. Mutlak doğruluğu oluşturan *kavram* ve onun son aşaması *mutlak idea,* tüm düaliteleri, tasarımsal ayrım ve belirlenimleri kaldırarak-içeren evrensel zemin ve edimselliktir. Kavram Öğretisi Öznel Mantık üst başlığını taşır, çünkü Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'nin Önsözünde de belirtmiş olduğu üzere, felsefi ve mutlak doğruluğu, düşünen özneye aşkın nesnel bir töz belirlenimi bağlamında değil, mikrokosmos olarak adlandırabileceğimiz öznenin iç örgütlenmesiyle tam olarak ifade edebiliriz. Düşünce burada Varlık Öğretisine özgü birşeyle başkası ya da Öz Öğretisine özgü özle görünüş, tözle ilinek diyalektiğini kalıdırarak-içermiş ve tüm ayrımları düşüncenin ve kavramın kendi içsel ve zorunlu ayrımları olarak belirlemiştir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki kategoriler ya da kavramsal öğe-aşamalar (Moment), Platon'un idealar kuramında olduğu gibi birbirinden yalıtılmış ve soyutlanmış varlıklar, özler ya da tözler, yani idealar olarak değil, her bir düşünsel belirlenim ve kavramın mantıksal olarak birbirine bağlı olduğu sistematik bir bütüne işaret eder. Öznenin mantıksal örgütlenmesini dayandırdığı dil ve düşünce, felsefi doğruluğun kavramsal ve ideal modeli olarak karşımıza çıkar. Kavramlar,

yani idealar, filozof tarafından tesadüfen, keyfi ve olumsal bir tarzda bulunmuş ve yan yana getirilmiş değildir. Tikel kavramlar arasında içsel ve zorunlu sistematik ilişki vardır. Tikel kavramlardan ya da kavramsal öğe-aşamalardan oluşan sistematik bütünün kendisine, mutlak kavram ya da *mutlak idea* karşılık gelir. Mutlak idea böylece tüm evrene dair içsel ve zorunlu bir kavrayışa olanak sağlayan kavramların kavramıdır. Bu aşamada tikel kavramlar, tasarımsal ve analitik bir zekâyla birbirinden ayrıştırılmış ve birşey-başkası, öz-görünüş, töz-ilinek gibi ikilikler bağlamında sabitlenmemişlerdir. Bu demektir ki, her bir tikel kavram, evrensel bir ideanın içsel ve zorunlu bir bileşeni olarak anlamlıdır ve tasarımsal düşünüşe özgü yalıtılmışlığı ve soyutluğu içinde anlamlı değildir.

Hegelci idealizmin Platoncu idealizmden farklı olarak, düşünce belirlenimlerini duyulur gerçekliğe aşkın öz ya da tözler olarak saptamadığını dile getirmiştik. Hegel göre yalnızca zihnimiz değil, tüm duyulur ve maddi evren düşüncelerle; evrensel ve zorunlu ilişki ve bağlarla doludur. Hegelci mutlak idealizm tıpkı Demokritos'un atomları her şeyin özsel içeriği kılması gibi, düşünceleri her şeyin özsel ve belirleyici içeriği olarak konumlar. Öznel açıdan ele alırsak, bilincimizi dolduran içerik hangi biçime sahip olursa olsun temelde ve özde düşüncelere indirgenebilir. Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin Girişinde şöyle der:

> "Bilincimizi dolduran *içerik*, hangi türden olursa olsun, duyguların, sezgilerin, imgelerin, tasarımların, amaçların, ödevlerin vb. ve düşünce ve kavramların *belirlenimliliklerini* oluşturur. Duygu, sezgi, imge vb. bu bakımdan bu içeriğin biçimleridir: içerik bir ve aynı

kalır – ister duyulsun, sezilsin, tasarımlansın ya da istensin, isterse yalnızca duyulsun ya da düşüncelerden bir karışımla birlikte duyulsun, sezilsin vb., ya da bütünüyle katışıksız olarak düşünülsün."[24]

Bu oldukça psikoanalitik çağrışımları olan bir düşüncedir. Örneğin diyelim ki birine öfke duyuyoruz ve bu öfkeyi analiz etmeye, nedeni bulmaya çalışıyoruz. Verilen her cevap tikel yargı ve düşüncelerin bir bileşimi olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda Hegel için, bilincimizin içeriğini oluşturan bütün duygu, sezgi, önyargı ve tasarımlar, içlerinde bilinçli ya da bilinçsiz yargı ve düşünceler barındırlar. Düşünce ve kavramlar ya da Platoncu terminolojiyle 'idealar', yalnızca bilincimizin işleyişi bağlamında değil, tüm nesnel varoluşun işleyiş ve oluşum süreci bağlamında içsel ve özsel bir belirleyiciliğe sahiptirler. Nesnel gerçeklikte, maddi dünyada düşünceler bilincimizde olduğu gibi belli yargı ve soyutlamalar olarak değil, bilinçsiz ve zorunlu bir oluş ve hareket sürecinin mantıksal özleri ya da yasaları olarak egemendirler. Daha önce de defalarca dile getirdiğimiz üzere, Hegel için doğal, tinsel ve kültürel gerçekliğin bütün belirlenimleri arasında, tıpkı düşünce ve kavramlar arasında olduğu gibi içsel ve zorunlu bağlar, diyalektik bir mantığa ve sisteme işaret eden oluş ve hareket söz konusudur. Düşünce için doğru olan varlık için, idealar için doğru olan duyulur maddi dünya için de doğru ve geçerlidir. Hegelci mutlak ideanın, egemenliğinin kısıtsız ve mutlak olması için, gerçekliğin tüm belirlenim alanlarında geçerli olması gerekir. Platon ideaların duyulur dünyaya aşkın olduğunu ve duyulur dünyanın ideaların kötü bir kopyası ve gölgesi olduğu savlarken, Hegel

24 A.g.y., & 3; A.g.y., & 3.

evrensel kavram olarak ideanın, maddi ve tinsel gerçekliğe aşkın değil içkin olduğunu ve böylece bu dünyada zorunlu ve mutlak bir belirleyiciliğinin olduğunu savunur. Hegelci mutlak idealizm için idea, bu dünyada tam olarak gerçekleşemiyecek kadar güçsüz değildir. Bu nedenle Hegelci idealizm ütopik ve öte-dünyacı bir idealizm değildir.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde 'mutlak idea' öğe-aşamasında en olgun ifadesini bulan kavramsal sistematik, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kategoriler gibi yalnızca epistemolojik değil, ontolojik bir doğruluk ve edimselliğe işaret ederler. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, Düşünce için doğru ve geçerli olan diyalektik, tüm varlık düzlemleri için doğru ve geçerli olanın mantıksal ifadesidir. Örneğin nasıl ki biri çoktan, varlığı hiçlikten, niteliği nicelikten, doğruyu yanlıştan, zorunluyu olumsal olandan yalıtarak kavrayamıyorsak, aynı şekilde doğada ve tarihte de, tüm karşıt belirlenimler içsel ve zorunlu bir diyalektik sürecin bileşenleri olarak vardırlar. Daha empirik düzlemde bir örnek vermek gerekirse, suyun bileşenlerinin H_2O olmasının, yalnızca zihnimizin keyfi bir içeriği olmadığını, fakat nesnel olarak da doğru olduğu düşünürüz. Aksi durumda düşünce için doğruluğun ne anlamı kalırdı. Diyalektik açıdan denilebilir ki, öznel ve nesnel olan kendi soyutlukları içinde doğru ve hakiki değildirler. Öznel bir yargı ve ifade, yalnızca bireysel ve tikel değildir ve evrensel kavram ve kategorleri de zorunlu olarak içerir. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde Hegel'in verdiği örmekle, '*bu* yaprak yeşil*dir*' gibi duyusal içerikli bir önermede bile daha "şimdiden *varlık* ve *tekillik* kategorileri karışmıştır."[25] Dahası *yaprak* ve *yeşil* sözcükleri de *tikellik* kategorine işaret ederler.

25 A.g.y., & 3; A.g.y., & 3.

Böylece denilebilir ki, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin Kavram Öğretisi (*Die Lehre vom Begriff*), dinsel düşünce ve klasik metafizik gelenekte egemen olmuş tüm öz-görünüş ve töz-ilinek ayrımlarını bir ortadan-kaldırarak-içerme (*Aufhebung*) denemesidir. Kavram Öğretisi'ne geçiş Öz Öğretisi'nin 'edimsellik' bölümünün, 'karşılıklı etki' ya da 'etkileşim' (*Wechselwirkung*) başlıklı kısmında belirginleşir.[26] Karşılıklı etki ya da etkileşim, öz ve görünüş, töz ve ilinek, mutlak ve göreli gibi ayrımları, dışsal ve olumsal değil içsel ve zorunlu bir niteliğe büründürür. Diyalektik içgörü ve kavrayış gereği bu karşıt belirlenimlerden birisi olmadan diğeri düşünülemeyeceği gibi varolamaz da. O halde yapılması gereken ayrımın bir tarafını diğeri için bir temel ya da öz yapmak değil, her birini diğeri için zorunlu ve gerekli görmektir.[27] Bu farklı belirlenimler, tüm ayrım ve karşıtlıklar arasındaki simetrik ve yatay ilişki düzleminin en iyi örneği, dil ve düşüncenin örgütlenmesinde görülür. Dilde ve düşüncede her bir kavram diğerleriyle tanımlıdır ve karşılıklı bir belirlenim içindedir. Her bir tikel kavramın diğer kavramlarla oluşturduğu sistematik bütün, düşünme ve kavrama ediminin özünü oluşturur. O halde burada öz ve görünüş ya da töz ve ilinek diyalektiğinden, bütün ve parça, evrensel ve tikel diyalektiğine de geçmiş oluyoruz. Eğer sayısız tikel düşünce ve kavram, içsel ve zorunlu bir tarzda birbirlerini karşılıklı tanımlayarak sistematik bir bütün oluşturuyorlarsa, bu bütünün kavramı,

26 Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die Lehre vom Wesen (1813)*, s. 209; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 436. Ayrıca Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*; Türkçesi, Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I*, & 155.

27 Hegel bu bağlamda temelciliğe (*foundationalism*) ve özcülüğe (*essentialism*) karşıdır. Bu konuda bakınız: Stephen Houlgate, 'Hegel's Critique of Foundationalism', *German Philosophy Since Kant*, s. 25-47.

'kavramların kavramı' olacaktır. Kısaca özetlersek, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin üçüncü cildini oluşturan 'Kavram Öğretisi' tam da tikel kavramlar arasındaki bu içsel ve zorunlu ilişkiyi, bu sistematik birlik ve bütünlüğü ele alır.

Demiştik ki, 'Kavram Öğretisi'yle birlikte *Mantık Bilimi*'nin ilk iki cildini oluşturan 'Nesnel Mantık'tan (*Die objective Logik*) 'Öznel Mantık'a (*Die subjective Logik*) geçilmiş olur. Hegelci perspektifle felsefi düşüncenin kendisini tüm tasarımsal ve imgesel ayrımlardan, soyut ve katı söylemlerden uzaklaştırması için, immateryal (maddesiz) öznellik ve *kavram* kategorilerini mutlak doğruluğun zemini olarak alması gerekir. Tam da Hegelci anlamda *ideal* ve immateryal (maddesiz) bir düzlem, tasarım ve imgelerle süslü düşüncenin açmazlarından uzaklaşabilir. Kavram ya da idea, sonsuz kendi içine yansıma (*Reflexion*), kendi başkasında kendisinde kalan varlık ve doğruluktur. Hegel şöyle der:

> "Bu sonsuz kendi içine yansıma, yani kendinde-ve-kendi-için varlık ancak ortaya-koyulmuş-varlık olarak tözün *tamamlanışıdır*. Ama bu tamamlanış bundan böyle *tözün* kendisi değil, daha yüksek bir şey *kavram, öznedir*. Tözsellik-ilişkisinin kaldırılarak-içerilmesi kendi içkin zorunluluğuyla olur ve kendi kendisinin bildirilişinden başka bir şey değildir. Böylece kavram tözsellik-ilişkisinin doğruluğu ve özgürlük zorunluluğun doğruluğudur."[28]

28 Hegel, *Wissenschaft der Logik –II Die Lehre vom Begriff (1816)*, s. 8; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 445. Yukarıdaki alıntının orijinali şöyledir: "Diese unendliche Reflexion in sich selbst, dass das An-und-Fürsich-sein, erst dadurch ist, dass es Gesetztsein ist, ist die ***Vollendung der Substanz***. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die ***Substanz*** selbst, sondern ein Höheres, der ***Begriff***, das ***Subjekt***. Der Übergang des Substantialitaetsver-

Nesnellik düzleminde tikel ayrımlar birbirlerini zorunlu olarak gerektiren bir diyalektiğe işaret ederler. Öznellik düzleminde ise, tikel ayrımlar bilinçsiz ve kör bir zorunluluk ve nesnelliğin değil, bilinçli ve özgür bir öznelliğin bileşenleridir. Özne kendi benliğinin içeriğinden ayrı özne değildir ve içeriği de öznellikten bağımsız kavranamaz ve varolamaz. Burada tekrar anımsatılması gereken şey, bilinçli bireysel ve toplumsal öznelliğin ancak *Tin Felsefesi*'nde gerçek ve doğru içeriğiyle ortaya çıktığıdır. *Mantık Bilimi*'nin bu genel bağlamında 'özne' ve 'öznellik' kavramları, bilinçli bireysel ve toplumsal öznellik, yani tinsellik anlamında değil, mutlak ve evrensel özne ve öznellik olarak alınmalıdır. Ya da daha çok evrenin mantıksal ve kavramsal iç dizaynını ve diyalektiğini anlamak için, kavramsal bir model olarak özne ve öznellik söz konusudur. Kısaca, mikro-kosmos (küçük evren) olarak insan öznelliğinin makro-kosmosa (büyük evrene) modellik etmesi, onu kavramsal bir düzlemde ifade etmesi söz konusudur. Hegel için kavram olarak kavram ya da daha doğru bir ifadeyle 'tüm tikel kavramların içsel ve zorunlu birliği' olan kavram da, tıpkı kendisini oluşturan tikel bilinç içeriklerinden ayrı bir varlığı olmayan özne gibi, örgütlü ve sistematik bir yapıya sahiptir. Evrensel kavram ya da *mutlak idea* da tıpkı özne gibi, kendisini oluşturan tikel içeriğine ve öğe-aşamalarına karşı, *duyulur* ve *maddi* değil, *mantıksal* ve *ideal* doğruluğu anlatır. Kavramın kavradığı nesnellikten ve tikel kavramsal öğe-aşamalarından (Moment) ayrımı, *maddi* değil *ideal*dir. Hegel için 'ideal' (*ideell*) düşünceye ve kavrama,

haeltnisses geschieht durch seine eigene immanente Notwendigkeit und ist weiter nichts als die Manifestation ihrer selbst, dass der Begriff ihre Wahrheit und die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit ist."

yani evrensel bütüne içkin olmak anlamına gelir.[29] Bu bağlamda yine Hegelci mutlak idealizm, 'sonlunun *ideal* olduğunu', yani sonlu tikel belirlenimlerin yalnızca evrensel bütünün ya da mutlak ideanın içeriği olarak anlam ve doğruluk taşıdıklarını savlar.

Kavramın özgür olması, zorunlu ve olumsal gerçekliğin bileşenlerini oluşturan tikel ve tekil belirlenimlerin, yani genel olarak sonluluk alanının, kavramın, yani evrensel varlık düzlemindeki içsel ve zorunlu mantıksal işleyiş sürecinin içeriği olarak varolmasıdır. Böylece kavram evrensel doğruluğuyla kendi başkasında kendisinde kalan, yani özgür olandır. Burada da yine 'özgürlüğün', Hegel'e özgü bir tanımıyla karşı karşıyayız. Varlığı kavrayan bireysel özne, özgür olur, fakat bu bilince ve tinin edimsellik düzeyine göreli bir özgürlüktür. Eğer özgürlük kendi başkasında kendinde kalmak, kendinde ve kendi için varolmak anlamına geliyorsa, yani kendisini oluşturan ve çevreleyen başkalıkla sınırlanmamak ve tikel ayrımlara dayalı düalitenin zorunluluğuna tabi olmamak anlamına geliyorsa, mutlak doğruluk olarak ancak kavramın ve ideanın bir belirlenimi olabilir. Kavram, sonsuz evrensel varoluşun içsel ve zorunlu metodoloji ve sistematiği olarak, kendi kendisinin nedeni ve mantığı olan *tözdür.* Fakat bu töz, ilineklerini aşan sonlu bir tasarım değil, kendisini tikel ve tekil ayrımlarında içkin olarak belirlenimli kılan doğruluk ve hakikattir. Bilinçli özne tam da bu mutlak doğruluktan pay aldığı ölçüde özgürdür.

Mantık Bilimi'nin Kavram Öğretisi üçlü bir diyalektik bölümlenmeye tabidir: Öznellik, Nesnellik ve İdea. İdea burada

29 Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die Lehre vom Sein (1832)*; s. 156; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi,* s. 117.

öznellik ve nesnelliğin kavramsal birliği olarak tanımlanabilir. Kavram açısından öznellik öğe-aşaması biçimsel kavrama işaret eder.[30] Bu aşama, mantığın ve arı düşüncenin öznel ve biçimsel doğruluğu oluşturduğunu savlayan Hegel öncesi mantığa karşılık gelir. Mantıksal doğruluğun, yani kavramsal işleyişin biçimsel (formel) açıdan ele alındığı bu aşamada üç bölüm vardır: *kavram*, *yargı* ve *tasım*. Nesnellik öğe-aşamasında, kavramsal diyalektiğin nesnellik düzleminde işleyişi konu edilir ve üç bölümden oluşur: *mekanik*, *kimyasallık* ve *erekbilim*. Kuşkusuz bu bölümde mekanik, kimyasal ve erekbilimsel belirlenimler yalnızca kavramsal düzlemde, yani mantıksal terminoloji ve spekülasyon bağlamında ele alınırlar ve Doğa Felsefesi'nde mekân ve zamana özgü mekanik, kimyasal ve teleolojik belirlenimlere dair felsefi düşünceye zemin oluştururlar. Hegel'in yapıtlarına özgü bu sayısız ve incelikli ayrımları her zaman takip etmenin ve kavramanın kolay olmadığı açıktır. Bu ayrımlar herkese her zaman anlaşılır ve ikna edici gelmeyebilir, fakat felsefi açıdan büyük değer taşırlar ve anlama çabası güden tüm verimli eleştirilere açıktırlar.

Kavram Öğretisi'nin son öğe aşamasını 'idea' oluşturur ve üç bölüme ayrılır: *yaşam*, *bilgi ideası* ve *mutlak idea*.[31] Bu son aşamada, öznellik ve nesnelliğin kaldırılarak içerilmesi ya da ayrımda özdeşliği olarak yaşam ve bilginin kavramsal analizi ve iç işleyiş mantığı konu edilir. Mutlak idea, yaşamın ve bilginin, teori ve pratiğin kaldırılarak içerilmesi, içsel ve zorunlu kavramsal ifadesi olarak 'Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki

30 Hegel, *Wissenschaft der Logik –II Die Lehre vom Begriff (1816)*, s. 39; Türkçesi, Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 458.

31 A.g.y., s. 210; A.g.y., s.578.

halidir.' Mutlak idea, evrensel varlığın içsel ve zorunlu diyalektiği, saf mantıksal ve kavramsal düzlemde, yani spekülatif olarak en olgun ifadesidir.

Genel olarak Hegelci diyalektikte ve özel olarak Kavram Öğretisi'nde 'evrensellik' (*Allgemeinheit*), 'tikellik' (*Besonderheit*) ve 'tekillik' (*Einzelheit*) belirlenimleri önemlidir.[32] Doğruluğun varlığı ve varlığın doğruluğu (*Wahrheit*) olarak kavram, öznellik düzleminde evrenselin tikel ve tekil olanda kendinde kalmasıdır, çünkü tikel ve tekil olanda birer kavram ve evrenseldir; evrensel kavrayışın bileşenleridir. Kavram, evrenselin kendini tikel ve tekil olanda anlamlı ve kavranılır kılabilmesidir. Kavram yalnızca öznellik değil nesnelliktir de. Böylece evrensel olan, tikel ve tekil olanla içsel ve zorunlu bir sistematik bütün içinde varlık evrenini oluşturur. Kavramsal düzlemdeki bu karşılıklı ilişki ve içsel zorunluluk, doğa alanında dışsal zorunluluk ve olumsallıkla varolur. Doğa, mekân ve zamanda diyalektik işleyişe sahiptir. Doğadaki dışsallık ve olumsallık, mekân ve zamanda varolan maddi belirlenimlerle ilgili olduğu için, *Mantık Bilimi*'nin *Öz Öğretisi*'nde konu edilen dışsallık, görünüş ve olumsallık gibi kavramsal kategorlerden daha somut bir düzlem oluşturur. Kuşkusuz Öz Öğretisi'nde ele alınan dışsallık ve olumsallık kategorileriyle, Hegel'in *Doğa Felsefesi*'ne ele aldığı dışsallık ve olumsallık, özde aynı kavramsal belirlenimlerdir. Aralarındaki ayrım şöyle özetlenebilir: *Mantık Bilimi*'ndeki kategorik belirlenimler 'arı düşünsel' nitelikleriyle, *Doğa Felsefesi*'ndeki belirlenimler mekân ve zamana dair 'maddi' nitelilikleriyle felsefi düşüncenin içeriğini oluştururlar. *Mantık Bilimi,* kendisini doğada ve tinde, bilinçsiz ve bilinçli varlık düzleminde dışa-

32 A.g.y., s. 32; A.g.y.,, s. 461.

vuran içsel ve zorunlu *düşünce*, *mantık*, *Logos* ya da *ideanın* bilimidir. *Doğa Felsefesi*, tüm düşünsel ve spekülatif niteliğine rağmen, idea olarak ideayı, 'arı düşünceyi' değil, kendini doğada ya da genel olarak maddi gerçeklikte bilinçsizce dışavurmuş, kendi *başkası-için-varlık* (*Sein-Für-Anderes*) olan *ideayı* düşünür. İdeanın, *başkası-için-varlık*, yani *doğa* olması, öncesiz-sonrasız bir edimselliktir. Hegel'in mutlak idealizmi, ideanın kendi başkası-için-varlığındaki bu içsel ve zorunlu, özsel ve belirleyici konumuyla bir kez daha belirlenmiş olur.

Hegel'in *Doğa Felsefesi*'ne geçmeden önce, *Mantık Bilimi*'ne dair toparlayıcı bir özet yapalım. *Kavram Öğretisi*, ilk iki ana bölümün, *Varlık Öğretisi*'yle *Öz Öğretisi*'nin bir sentezi, yani kaldırılarak-içerilmesidir. Kavram olarak kavram ya da kavramların kavramı, varlık diyalektiğiyle öz diyalektiğinin, sonluluk ve görünüş olarak dolaysız varlık düzlemiyle, tüm nitel ve nicel belirlenim ve ölçüleri kaldırarak-içeren sonsuz ve dolaylı varlık olarak özün, bir ve aynı mantıksal doğruluğun soyut ve tek-yanlı bileşenleri olduğunun saptanmasıdır.

Varlık Öğretisinde, nitel ve nicel belirlenimler birbirlerinden ayrı varolan sonlu belirlenimler olarak aralarında bir geçiş ve oluş diyalektiğine tabiydiler. Öz Öğretisinde, varolanlara özgü tüm sonlu belirlenimleri, nitel ve nicel bütün ölçüleri kaldırarak-içeren asıl varlık olarak öz kavrayışı düzleminde biçimlenen bir diyalektik söz konusuydu. Öz öğretisindeki diyalektik, özün ve görünüşlerinin, tasarımsal ve analitik düşüncenin sandığının aksine, dışsal ve olumsal değil, içsel ve zorunlu bir ilişki zemininde kavranabileceğini anlatır. Kavram Öğretisindeki diyalektik daha da derinleşir

ve yalnızca düşünce ve onun içeriğini oluşturan kavramın, kendi başkasını kendi içeriği olarak alıp kendinde kalabileceğini ortaya koymaya çalışır. Düşüncede her bir kavram diğerleriyle tanımlıdır ve varlık-hiçlik, töz-ilinek, öz-görünüş düalitesine dayalı tasarımlar kaldırılarak içerilmiştir. Zaman ve mekâna dair katı imge ve tasarımlar, her bir belirlenimin bütünün içinde anlam kazandığı evrensel kavrayışta, dil ve düşüncede kaldırılarak-içerilirler.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin *Öz Öğretisi*'nde ele aldığı öz-görünüş diyalektiği idealist gelenekte keskin bir dönüşüm ve yol ayrımına işaret eder. Hegel ile birlikte öz-görünüş, dolayısıyla ideal-maddi, öznel-nesnel, bir-çok, özdeşlik-ayrım, sonsuz-sonlu benzeri tüm kavramsal ayrımlar, yalnızca analitik bir düşüncenin değil diyalektik bir düşüncenin içeriği olurlar. Bu diyalektik düşünce tüm yaşam deneyimine farklı bir perspektif verir. Öz-görünüş ve özdeşlik-ayrım gibi kavram çiftleri arasındaki bu içsel ve zorunlu ilişki, Hegelci mutlak idealizmin kavramsal zeminini oluşturan *Mantık Bilimi*'nin son cildi olan '*Kavram Öğretisi*'nde nihai ve en olgun anlatımını bulur. Öz-görünüş ve özdeşlik-ayrım kavram çiftlerinin içsel ve zorunlu doğruluğu, düşünme edimi-nin kendisinde dışavurulur. Düşünme diğer edimlerden daha dolaysız, içsel ve zorunlu bir tarzda her bir ayrımın bütünsel özdeşlikte, her çokluğun benliğin birliğinde belirlenimli ve tanımlı olduğu bir düzlemdir. Düşünme edimi, her bir düşüncenin içsel ve zorunlu birliğiyle iş görür. Karşıt belirlenimler arasındaki bu içsel ve zorunlu bağ ve ilişkiler, hem bilinçsiz doğada mekanik, kimyasal ve organik bir içerikle hem gündelik bilincin felsefi kavrayıştan yoksun yüzeysel tinselliğinde bulunabilir. Olgun felsefi bilinç ve özellikle bu

bağlamda Hegelci idealizm açısından ise, karşıt belirlenimler arasındaki içsel ve zorunlu bağ ve ilişkiler, bütün sistematik derinliğiyle karşımızda dururlar. Hegel bu konuda gereksiz olduğunu düşündüğü bir alçakgönüllüğe yönelmez ve kendi felsefesini kendi mantığına uygun olarak düşünsel olgunlaşmanın doruğu olarak konumlar. Nasıl ki insan düşüncesi ve benliği, farklı duyum, duygu, tasarım ve düşüncelerin içsel, zorunlu ve dinamik özdeşliği ise, evrensel varoluş da farklı ve karşıt belirlenimlerin içsel, zorunlu ve dinamik bir özdeşliğidir. Bu diyalektik varoluşun mekân ve zaman düzleminde dışa-vurumu, doğal gerçekliği ve dolayısıyla *Doğa Felsefesi*'nin içeriğini oluşturur.

VI. BÖLÜM

DOĞA FELSEFESİ

Mutlak ideanın maddi görünümünün öğe-aşamaları

Mantık Bilimi'ndeki arı düşünce kategorilerinin doğal gerçeklik açısından konumu ve değerine dair ne söylenebilir? Hegel'de *Mantık Bilimi* neden *Doğa Felsefesi*'ni öncelemektedir? Bu soruların yanıtları Hegelci diyalektiğin özne-nesne, düşünce-varlık, idea-madde belirlenimlerine yaklaşım biçiminde aranabilir. Özne ve nesne diyalektik ve dinamik bir ilişki içinde birbirlerini karşılıklı belirlerler. Eğer bireysel öznellik temel alınacaksa, ontolojik açıdan nesnel gerçekliğin öznel gerçekliğin zemini olduğu söylenebilir. Hegelci mutlak idealizmin buna bir itirazı olamaz. Bireysellik zeminindeki diyalektik açısından, nesnelliğe öznellik karşısında ontolojik bir öncelik ve belirleyicilik verilmelidir. Bireysel özne nesnel dünyanın bir bileşenidir. Aksini düşünmek ve bireysel özneyi temel almak, *solipsizme* (tek-bencilik) düşmektir. Solipsizm açısından sorun, diyalektik bir bakışla sürekli eleştiri konusu olan aynı tek-yanlı, soyut ve totolojik düşüncedir. Her şeyi bireysel özneye bağlayıp zihnin içeriği kılmak, deneyimlenen ve düşünülen her şey zihnin içeriği olduğu için doğru olmakla birlikte, bu doğruluk özne ve nesne diyalektiğinin açıklayıcılığından uzak soyut, tek-yanlı bir doğruluktur. Öznenin kendisinin dolaysız varlığından emin olması ve bu

dolaysızlık bağlamında öznenin özne olduğunun totolojik bir tarzda tekrarlanması, kendi karşıtıyla dolayımlı ve somut bir doğruluk olmayacaktır. Epistemolojik bağlamda düşünen özneyi bireysel değil de evrensel olarak temel almak, nesnel gerçekliğin fenomenolojik belirlenimler olarak saptanmasıdır. Genel ve evrensel olarak bilen özne, kendinde-şeyleri değil fenomenleri bilir ve bilgide özneden kaynaklanan *a priori* bir boyut vardır. Fenomenoloji burada Kantçı idealizmin transendental niteliğiyle ilgilidir. Bilgi fenomeni bağlamında öznel biçimler nesnel içerikle yine öznellik zeminin de sentezlenir. Transendental Özne ya da '*Ben*'de, düşünülür ve duyulur, ideal ve maddi belirlenimler, karşılıklı bir ilişki içinde varolur. Kant'ın transendental idealizminde, düşünülür ve duyulur, ideal ve maddi belirlenimler arasında kurduğu ilişki, ontolojik değil epistemolojiktir.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde serimlenen tikel kavramların içsel ve zorunlu sistemi olarak mutlak idea, doğal belirlenimleri bilmek için epistemolojik ve transendental değil, ontolojik ve immanent doğruluk oluşturur. Daha önce Hegel'in panlogist (tüm mantıkçı) olduğunu, mantıksal doğruluğu ontolojik doğruluk olarak aldığını dile getirdik. Hegel için mantıksal olan vardır ve varolan mantıksaldır. Doğanın varlığı onun mantığını dolaysızca ve öncesiz-sonrasız olarak *kendinde* içerir. *Kendinde* burada *bilinçsizce* olarak anlaşılabilir. İnsan düşüncesinin bilinçli soyutlama edimine indirgenmesi, öznelle nesnel, mantıkla doğa ve ideal maddi belirlenimler arasında katı ve indirmez ayrım ve soyutlamalarla yetinilmesi, karşıt belirlenimler arasında içsel ve zorunlu ilişkiyi kavramada bir yetersizlik oluşturur. Kavramadaki bu yetersizlik bazı yanlış yargılara da yol açar. Bu bağlamda mantığın ve

onun evrensel ve zorunlu olduğu düşünülen ilke ve kategorilerinin yalnızca öznel ve bilinçli düşünme sürecine özgü olduğunun düşünülmesi, Hegel'in mutlak idealizmi açısından genel olarak gündelik bilinçte ve özel olarak felsefe tarihinde egemen olmuş bir anlayış olarak görülebilir.

Bu söz konusu anlayış, mantıksal olanı yalnızca bilinçli ve öznel düşünmenin ilkeleri ve kuralları çerçevesinde tanımlar. Böyle bir tanımlama, doğal ve maddi belirlenimler alanını ve genel olarak ontolojik gerçekliği öznel mantığın biçimsel ilkelerinin dışında görür. Düşünmenin iç ve öznel işleyişi için doğru olanın, varlık için doğru olmadığı düşünülür. Oysaki özne ve düşüncesi, doğanın ve evrensel varoluşun dışında edimsel değildir. Özne istese de istemese de, bilincinde olsa da olmasa da, doğaya aittir ve varlığı dile geirir. Öznenin dile getirdiği düşünce eksik, tek-yanlı ve soyut olabilir, fakat yalnızca öznel olması imkânsızdır, çünkü ne özne ne nesne kendi soyutluğu içinde bir gerçeklik ve doğruluk oluşturamazlar. Hegel açısından özne ve nesne, düşünce ve varlık arasındaki içsel ve zorunlu ilişkinin, ayrımda özdeşliğin kavranamamasının nedeni, insanların yeterince idealist olamamalarıdır. Yeterince idealist olamayanlar, düşünme ve ideanın yalnızca öznel bir soyutlama olduğunu düşünürler ve doğru düşüncenin ilke ve kuralları olarak mantığı, doğal ve maddi gerçekliğin evrensel ve zorunlu ilke ve kuralları olduğunu kabul etmezler.

Hegelci mentaliteyle yeterince idealist olamayanlar, mantıksal doğruluğun (*Wahrheit*) yalnızca öznel ve biçimsel düşünceye özgü olduğunu düşünürler. Diyalektik düşünceden farklı olarak tasarımsal ve analitik düşünce, öznel ve bireysel düşüncenin, yani bilinçli düşüncenin yanıldığını görür

ve bundan hareketle düşüncenin tümüyle öznel ve bireysel bir edim olduğunu sanar. Oysaki öznenin düşüncesinde yanılması, ne öznenin ne düşüncesinin yalnızca öznel olduğu anlamına gelir. Özne nesnellikten ayrı mutlak bir töz değildir. Düşünce için yanlış olan tek-yanlı vurgulama ve soyutlamalar, *nesnel gerçekliği ve genel olarak varlık düzlemini* tek-yanlı ve soyut vurgulamalarla *yansıtırlar* ya da *ifade ederler*. Aralarındaki içsel ve zorunlu diyalektik ilişki gereği, özne nesneyi, düşünce varlığı yansıtmak ve ifade etmek zorundadır. Hem düşünce hem genel olarak varlık için, tek-yanlı ve soyut belirlenimler, ancak karşıt ve soyut belirlenimler arasında içsel ve zorunlu diyalektik işbaşındaysa, evrensel doğruluğun zorunlu fakat yetersiz bileşenleri olarak iş görürler. Böylece öznellik nesnellikten ve nesnellik öznellikten mutlak ayrımı içinde bir doğruluk oluşturmazlar. Onların doğruluğu *ayrımda özdeşliktir*. Olumlu diyalektik gereği, her belirlenim kendi karşıtıyla dolayımlı olarak kendisidir. O halde özne ve nesne birbirine göre tanımlanırlar. Kendi kendilerine özdeşlikleri ve *kendinde-varlıkları* göreli ve tikeldir.

Zihin açısından öznel olan, ilkin ve öncelikle duyulur bireysel içeriktir. Benim duyumsadığım gerçeklik, bireysel varlığımla, yani bedenimle tabi olduğum doğal, yani nesnel maddi gerçeklik içindeki konumuma bağlıdır. Bu konumu ve perspektifi aşan bir duyulur içerikten söz edilemez. Ne zamanki dolaysız bedensel mevcudiyetimi gerektiren duyulur içeriğin ötesine yönelirsem, bu dolaysız ve bireysel bakış aşılmaya ve belli tasarım ve soyutlamalarla zihnimi doldurmaya başlarım. Bu söz konusu tasarım ve soyutlamaların katı ve dışlayıcı sınıflandırmalar olduğu unutulursa, Platoncu idealizmin açmazları kendisini gösterir. Hegelci idealizm,

Platon'un evrensel ve zorunlu kategoriler olarak idealar arasında varsaydığı katı ve durağan ilişkiyi, Herakleitoscu diyalektiğin modern ve gelişmiş bir biçimiyle aşmaya çalışır. Hegel'in *Mantık Bilimi* bu söz konusu çabanın bir dışa-vurumu ve sonucudur.

Böylece Hegel için *Mantık Bilimi* olmadan, felsefi düşünceye özgü spekülatif birikim ve yetenek olmadan, doğru bir zeminde *Doğa Felsefesi* yapmak mümkün değildir. *Doğa Felsefesi*'nin ilk sorusu 'doğa nedir?' olacaktır. Hegel *Doğa Felsefesi*'nin daha başlangıç bölümünde doğanın kendine özgü varlık formunun veya belirleniminin 'dışsallık' olduğunu söyler:

> "Doğa kendini *başka-varlık* biçimindeki idea olarak göstermiştir. Doğada *idea* kendi kendisinin olumsuzu ya da *kendine dışsal* olduğu için, doğa ideaya (ve onun öznel varoluşu tine) karşı yalnızca göreli olarak dışsal değildir, aksine *dışsallık* içinde ideanın doğa olduğu belirlenimi oluşturur."[1]

Doğada, yani maddi belirlenimler alanında her şey birbirinin dışındadır. Dışsallık belirlenimi, doğadaki görelilik, olumsallık, tikellik ve tekillik gibi belirlenimlerin zeminidir.

---

1 "Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als die Negative ihrer selbst oder *sich äusserlich* ist, so ist die Natur nicht äusserlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äusserlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist."; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- II Die Naturphilosophie*; Türkçesi, Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi –II Doğa Felsefesi –I Mekanik*, & 247. (Bu çeviri *Doğa Felsefesi*'nin 'Mekanik' başlıklı ilk bölümünü içerir). Hegel'in *Doğa Felsefesi*'ne dair yazılar için bakınız; W: R. Beyer (ed.), *Hegel-Jahrbuch 1976*.

Mantık Bilimi'nde 'mutlak idea' *kendinde*ydi, yani arı düşünce ya da idea olarak ele alınmıştı. Doğadaysa 'mutlak idea' kendinde değil kendi *başkası*ndadır; idea ve arı düşünce olarak değil maddi ve dışsal bir biçimde vardır. Asıl *içerik*, her şeyi belirleyen akılsal öz, mutlak idealizm için her yerde aynıdır, yalnızca *biçim* ya da *form* değişir. Mutlak idea tinsel alanda kendinde ve *kendi-için* varlık formuna, yani potansiyellerinin edimselleşmesiyle bilinçli varlık formuna sahip olacaktır.

Yukarıda doğanın temel belirleniminin *dışsallık* olduğunu dile getirdik. Hegel için dışsal şeyler, yani maddi belirlenimler mekân ve zaman içinde varolurlar. Böylece doğa, mutlak ideanın, zaman ve mekân (uzay) koordinatları içindeki dışa-vurumudur. Kant'ın aksine Hegel'de mekân ve zaman duyarlılığımızın *a priori* ve transendental formları değil, doğanın kendi belirlenimleridir. Bu nedenle mutlak idea, doğaya mekân ve zaman açısından bir öncelik ya da zemin oluşturmaz, çünkü mekân ve zaman zaten öncesiz-sonrasız bir tarzda doğal gerçeklik alanına özgüdürler. Mekân ve zaman açısından doğanın ve maddi gerçekliğin bir öncesi ve ötesi yoktur. Mekân ve zaman içindeki maddi belirlenimler alanı olarak doğada, her şey *yanyana* ve *ardışık* bir *dışsallık* (Äusserlichkeit) oluşturur. Hegel'in *Doğa Felsefesi* ilkin zaman ve mekân ve sırasıyla bu zaman ve mekânla farklı tarzlarda dolayımlı belirlenim alanları olan mekanik, fizik, kimya ve biyolojiye dair birincil ve temel ilkeleri saptamaya çalışır. Burada konunun uzmanı olmadığım için *Doğa Felsefesi*'nin ayrıntılarına girmeyip yalnızca genel bir özet ve bakış-açısı vermeye çalışacağım. Kitabın ilk bölümü *Mekanik*, 'sonsuz tekil belirlenimlerin birbirlerinin dışında olmasına' işaret eder.[2] Bu

2 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

birbirine dışsal sonsuz tekil belirlenimler, genel olarak maddenin mekân ve zaman içindeki sistemini oluştururlar. Hegel için mekân ve zaman, '*bütünüyle soyut birbiri-dışındalıkdır*' (*das ganz abstrakte Aussereinander*).[3] Mekanik düzlem, farklı belirlenimler arasında katı ve dışsal bir ilişki modeliyle karşımıza çıkarken, mekânda yanyanalığın ve zamanda ardışıklığın içeriğini oluşturan maddi belirlenimlerin yerini, boyutunu, biçimini, hareketini öncelikle göz önüne alan bir içeriğe sahiptir. Çarpma, düşme, sürtünme, itme, çekme gibi tüm mekân ve zamana dair hareketler, mekanik ilişki biçiminin görünümleridir. Hegel'in *Fizik* üst başlığı altında ele aldığı fizik ve kimya öğe-aşamaları, niteliksel olarak tikelleşmiş bireysel maddi belirlenimlerin, fiziksel ve kimyasal etkileşimlerinin düşünsel açıdan ana ilkelerine odaklanır.[4] Bu bölümün bazı konuları, cisim, ışık, elementler, özgül ağırlık, sıcaklık, kimyasal süreçler olarak sıralanabilir. *Doğa Felsefesi*'nin son bölümü *Organik Fizik* başlığını taşır ve organik doğanın görünümlerini ele alır. Hegel için, doğal gerçeklik bağlamında organik öğe-aşaması, insan bilinci ve tinselliğini önceleyen kendine özgü öznellik formu olarak canlılığın ortaya çıkmasına işaret eder. Kendine özgü bir öznellik olarak canlılık, *kendi-için-varlık,* yani organizmayı oluşturan organların *organizma-için* olduğu varlıktır.[5] Bu bölümün ağırlıklı konuları, genel olarak organik doğa ya da yaşam, bitkisel ve hayvansal organizmadır. Öncelikle yeryüzündeki canlılığın fiziksel koşulları ele alınır ve daha sonra yaşamın çeşitli

(1830)- II Die Naturphilosophie; Türkçesi, Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi –II Doğa Felsefesi –I Mekanik*, & 252.

3 A.g.y., & 253.

4 A.g.y., & 272-273.

5 A.g.y., & 337.

formlarından hareketle bitkisel ve hayvansal varoluşun içsel ayrım ve öğe-aşamaları incelenir. Bölümün sonunda bireysel hayvan organizmasının ölümlülüğünden türsel varoluşun kalıcılığına yönelik bir vurgu yapılır. Havyasal organizmanın türsel kalıcılığı, insan tinselliğin tarihsel gelişim ve kalıcılığının zeminini de oluşturacaktır. Tinsel gerçeklik, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3. Cildi *Tin Felsefesi*'nin içeriğini oluşturacaktır.

Hegel'in *Doğa Felsefesi* bağlamında organik doğanın, mekanik ve fizik belirlenimleri kaldırarak-içerdiğini belirtmeliyiz. Genel olarak organizma ve özel olarak hayvan bedeni, bileşenlerini oluşturan fiziksel ve kimyasal belirlenimlerin basit ve dolaysız bir toplamı değildir. Hegel için organik varlık, her bir tikel bileşenin bütünün *kendisi-için* işlevsel olduğu ve bu organik bütünsellik ya da canlılık içinde kendi tikel işlevini varedebildiği, yani *kendi-için* olduğu, kendine özgü bir öznellik olarak tanımlanır. İnsan tinselliğini önceleyen bu öznellik, bilinçli *kendi-için-varlık* formunun zemini olarak anlaşılabilir. Canlılık ya da yaşam ilkesi, nesnel dünyanın katı, dışsal ve mekanik ilişkilerinin ötesine uzanır ve daha içsel ve öznel bir ilişkinin bütünsel örgütlenmesine işaret eder. Organik varoluşun kendisi bireysellik formunda içsel ve zorunlu bir ilişkinin sistematik bütünlüğü olarak karşımıza çıkar. Organizma öznellik ve bireysellik formuna sahip olduğu için, rastlantısal bir doğum ve sonuçta zamansal bir varoluşa sahiptir. Organizmanın kendi formunun içsel örgütlenmesi için zorunlu olan ilişkiler ağı, kendi varlığının zorunlu zemini, fiziksel doğanın içsel örgütlenmesi açısından zorunlu değildir. Bu nedenle organizma, yani canlı bireysel varlık ölüme yazgılıdır. Bireysel varlığın olumsallığı ve ölümlülüğü, türün

tikel kalıcılığı ve insan kültürünün tarihsel gelişim seyri içinde kaldırılarak-içerilmeye, yani aşılmaya çalışılır. İnsan tini kültürel ve tarihsel gelişimini, tikel ve olumsal gerçeklikte evrensel ve zorunlu doğruluğu kavramaya çalışan bilinçli akılsal etkinliğiyle sürdürür.

VII. BÖLÜM

TİN FELSEFESİ

Doğada dışsallaşmış ideanın tinsel dolayımı

Hegel'in tüm evrensel varoluşu felsefi bir sistem içinde kavramak için kaleme aldığı *Anahatlarıyla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, üç ana bölümden oluşur; *Mantık Bilimi, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. Mantık Bilimi* ve *Doğa Felsefesi*'ni yukarıda ele aldık. Bu bölümün başlığını oluşturan *Tin Felsefesi (Philosophie des Geistes)* de, tıpkı *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* gibi, üç ana bölümden oluşur; *Öznel Tin*, *Nesnel Tin* ve *Mutlak Tin*. *Tin Felsefesi,* insanın bilinçli akılsal etkinliğiyle oluşturduğu tinsel gerçekliği, yani tüm kültür ve tarih alanlarını konu edinir. Bu bağlamda *Tin Felsefesi* tüm tinsel, yani insani ya da toplumsal bilimlerin felsefi açıdan ilk ilkelerini belirler ve tıpkı içerikleri oluşturan tikel tinsel alanlar gibi onları kavramsal açıdan içsel ve zorunlu bir sistematik ilişkinin bileşeni kılar. Bir şeyi kavramak, kendisini oluşturan sistemin anlamlı bir bileşeni kılmaktır.

Genel olarak tin, maddi doğada bilinçsiz dışsallık formunda egemen olan mantıksal ideanın akılsal bilinci ve bu bilincin dışavurduğu her şeydir. Tin, evrensel aklın ya da mantıksal doğruluğun bilinciyle dışavurulan her şeydir. Denilebilir ki Hegel için tin kendini dışavurduğu kadardır:

> "Bu evrensellik ayrıca tinin *belirlenimli-varlığı*dır. Kendi-için varolmakla evrensel kendini tikelleştirendir ve böylece kendisiyle özdeştir. Tinin belirlenimliliği böylece *dışa-vurumdur* (*Manifestation*). Tin, dışa-vurumu (Äusserung) ya da dışsallığı (Äusserlichkeit) kendisinden yalnızca öylece ayrılabilen, bir belirlenimlilik ya da içerik değildir; böylece o bir şey açığa-vurmaz, tersine belirlenimliliği ve içeriği bu açığa-vurma ya da dışa-vurmanın (*Offenbaren*) kendisidir. Tinin olanaklılığı (*Möglichkeit*) böylece dolaysız sonsuz, mutlak *edimsellik*tir (*Wirklichkeit*)."[1]

Yukarıdaki paragrafta temel olarak söylenen şey, tinin gerçekten varolması, diğer bir dile getirişle belirlenimli varlığından söz edilebilmesi için, kendini dışavurması gerektiği ve ancak böylece edimsel olabileceğidir. Eğer tini genel olarak insan bilinciyle dışavurulmuş her şey olarak tanımlarsak, onun özsel olarak maddi doğada bilinçsizce dışavurulmuş evrensel mantıksal ideayı, insan bilincinin farklı düzey ve formlarında ifade ettiği ya da bildirdiği (*manifest/Manifestetion*), açığa vurduğu ya da ortaya koyduğu (*Offenbaren*), yani kısaca dışavurduğu (*Äusserung*) söylenebilir. Kuşkusuz

---

1 "Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identitaet mit sich. Die Bestimmtheit des Giestes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, desen Äusserung oder Äusserlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so dass er nicht etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist diese Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*."; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 383. Hegel'in tin anlayışıyla ilgili şu makaleme bakılabilir: Enver Orman, 'Platon'un ruhu ve Hegel'in tini' *Yeditepe'de Felsefe*, Sayı 7. Ayrıca Hegel'in 'tin' anlayışa dair şu yapıta da bakılabilir; W. A. DeVries, *Hegel's Theory of Mentol Activitiy*.

Almancada tüm bu farklı kavram ve ifadelerin farklı anlam ve çağrışımları vardır, fakat burada temel olan anlam 'dışavurmak' olarak saptanabilir. Dahası '*offenbaren*' fiilinden isimleştirilmiş '*Offenbarung*' terimi de, tanrısal doğruluk ya da hakikatin ifadesi ya da dışa-vurumu olarak 'vahiy' anlamına gelir. Hegel tüm bu çağrışımlarla oynar, çünkü zaten onun için Tanrı, mutlak idea, tin ya da evrensel akılın dinsel terminolojideki adıdır. Kuşkusuz söz konusu mutlak ve tanrısal aklın doğruluğu, tarihin her döneminde, her bir birey ya da toplumda ya da genel olarak bilincin ve insan tininin her öğe-aşamasında, aynı biçim ve oranda kendini gösteremez, ifade edemez, dışavuramaz ve edimselleştiremez. Mantığın ve doğanın olduğu gibi, tinin de kavramsal ve olgusal gelişim aşamaları olacaktır. İşte biz bu bölümde tinin kavramsal öğe-aşamalarına kısaca değineceğiz.

Tinin Felsefesi'nin alt bölümlerine geçmeden yukarıdaki alıntıladığımız paragrafla ilgili bir noktanın daha altını çizmek iyi olur kanısındayım. *Mantık Bilimi*'nde ele alınan ve *Doğa Felsefesi*'ni önceleyen mutlak idea, tüm doğal belirlenimlerde bilinçsiz bir zorunluluk ve evrensellikle edimsel olan mantıksal ve dolayısıyla akılsal yapıya işaret etmekteydi. Hegelci mutlak idealizm için, maddi belirlenimler alanı olarak doğa mantıksal ideayı, tinsel belirlenimler alanı olarak tarih doğayı zorunlu olarak varsayar ve gerektirir. Temel ontolojik ve epistemolojik düzlemler arasındaki bu içsel ve zorunlu ilişki, bir sonraki öğe-aşamanın bir öncekini kaldırarak-içermesine işaret eder. Burada Almanca '*Moment*'e 'öğe-aşama' dememizin nedeni, aşılan ve ortadan kaldırılanın tümüyle yok olmaması, tersine yeninin ya da sonraki öğe-aşamanın içinde içerilmiş ve özümsenmiş olmasıdır. Bu

demektir ki doğa olmadan tin düşünülemez ve varolamaz. İdeayla madde arasındaysa, zamansal ve mekânsal bir ayrım değil, düşünsel ve kavramsal açıdan bir ayrım ve gelişim düzeneği (*Aufhebung*) söz konusudur. Eğer ideayla madde arasında zamana ve mekâna içkin bir ayrım olsaydı, idea ayrımsız, boş ve soyut bir özdeşlikle maddeye indirgenirdi. Bilinçsiz akılsallık ve yasallık olarak idea, öncesiz-sonrasız olarak maddi doğayla iç içedir. Mantık ve doğa, idea ve madde arasında içsel ve zorunlu bir ilişki söz konusudur. Biri olmadan diğeri düşünülemez ve varolamaz. Hegel'in düşüncesini dinsel terminolojiyle ifade edersek, yaradan yarattığı sürece yaradandır ve bu ayrım içinde kendi özdeşliğine (*Identitaet*) sahiptir. Kuşkusuz bu Hegel için zaman ve mekânda bilinçli bir yaratım değil, öncesiz-sonrasız *akılsal edimsellik* ve *edimsel akılsallıktır*. Hegel için, Platon'un idealizmi ve Herakleitos'un diyalektiği kendine özgü bir sentezle her aşamada ve her yerde işbaşındadır. Evrende işbaşında olan *Logos* ve İdeadır.

İnsan düşüncesi ve dolayısıyla tinle birlikte, bu evrensel ve ideal işleyiş bilince kavuşmaktadır. Bu bilinç ve tinsellik kendisini ifade ettiği, dile getirdiği, dışavurduğu, gerçekleştirdiği ve böylece edimsel kıldığı sürece olanaklıdır ve vardır. Evrensel mantıksal idea, tinsel alanda bilinçsiz zorunlulukla değil, doğal zorunluluğun gelişen bilinciyle, yani özgürlükle dolayımlı ve edimseldir. Evrensel mantıksal idea, tıpkı doğadaki gibi kendisini tinsel alanda da tikelleştirdiği ve bireyselleştirdiği oranda edimsel kılmaktadır. Kendisini yalnızca kendi immateryal, yani maddesiz içselliğinde, gizilliğinde (potansiyel olarak) var eden bir mutlak idea ve tinsel belirlenimden söz edilemez. Böylece bilinçli idea olarak tin, hiçbir

zaman mutlak gizillik ya da mutlak edimsellik durumunda olamaz. Hegelci mutlak idealizm için idea ve dolayısıyla tin, kendisini maddi belirlenimler dünyasında dışavurmadan ve edimselleştirmeden, kendi içsel, ideal ve immateryal özselliğinin soyutluğunda yalnızca öznel düşüncede bir soyutlama olarak vardır. Böylece idea ve tinin doğruluğu ve hakikati, diyalektik mantık gereği, soyut içsellik ve maddesizlik olması değil, baştan sona gerçeklik ve edimsellik olmasında bulunur. Mutlak idealizm için, idea ve tin ancak böyle mutlak ve edimsel güç olabilir. Burada da Hegel'in mutlak idealizmi, duyulur ve maddi gerçekliği en çok olumlayan idealizm olarak karşımıza çıkar. Hegel bu bağlamda, empirist ve materyalist bir düzlemde dışsal nesnel gerçekliğe önem verenlere koşut bir söyleme sahiptir; tin kendisini dışavurmadan, nesnel olarak ifade etmeden varolabilen soyut bir evrensellik ya da idea değildir, tersine kendini dışavurduğu sürece vardır. Kısaca özetlersek, mutlak idea kendisini doğada bilinçsiz yasallık, mutlak tin kendisini tarihte bilinçli akıl olarak ortaya koyar ve geliştirir.

Tin Felsefesi'nin bölümlenmesi yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, *Öznel Tin*, *Nesnel Tin* ve *Mutlak Tin* olarak üçlü bir sıralamaya tabidir. Tüm nesnel, yani toplumsal ve siyasal tinle birlikte, sanat, din ve felsefenin üç temel öğe-aşamasını oluşturduğu mutlak tinin zemini oluşturan bilinçli akılsal yaratım sürecinin faali olarak insan öznelliğini, *Öznel Tin* bölümü ele alır ve *antropoloji, fenomenoloji* ve *psikoloji* alt bölümlerinden oluşur. *Öznel Tin*, tinin öznel ve kavramsal düzlemde tanımlanma çabasına işaret eder. Açıktır ki Hegelci terminoloji ve sıradüzeninde tüm bu disiplinler ortak bir zeminde farklı içerikler olarak karşımıza çıkacaklardır. *Nesnel*

Tin, toplumsal ilişkiler ve kurumlar bazında kendisini gerçekleştiren, nesnelleştiren tinsellik alanı olarak tanımlanabilir. *Nesnel Tin*in alt bölümleri *soyut hukuk* ya da *hak*, *ahlak* ve *törellik*tir. Bilindiği üzere Hegel *Nesnel Tin* bölümünün içeriğini *Hukuk Felsefesi* (*Philosophie des Rechts*) adlı yapıtında ayrıntılarıyla ele almıştır. *Mutlak Tin* bölümünde ise, nesnel tinle beslenen sonsuz evrensel doğruluk ve ideanın bilinci bağlamında, *sanat, din* ve *felsefe* ele alınacaktır. Kitabımızın bu bölümünde *Tin Felsefesi*'nin *Öznel Tin* bölümüne değineceğiz, ayrı başlıklar altında da ise, *Nesnel Tin* ve *Mutlak Tin*i ele alacağız.

Tin Felsefesi'nin ilk ana bölümü *Öznel Tin*, tinin bireysel öznellik zemininde ele alındığı bölümdür. Aristoteles'in ontolojisinde bireyselleştirici ilkenin madde olmasına uygun olarak, Hegelci *Tin Felsefesi*'nin sıra düzeni açısından da, maddi gerçeklik, yani genel olarak içinde bulunduğumuz doğayla en dolaysız ilişki içindeki bireysel öznellik, ilk aşamayı oluşturur.[2] Bireysel öznel tin kendi bireyselliği bağlamında, henüz maddi dünyanın, yani doğanın bir uzantısı gibidir. *Öznel Tin*in ilk bölümü *Antropoloji* başlığını taşır. Bu başlık altında Hegel, henüz duyumsayan ve duygulara sahip olan tini ele alır. Gelişmiş bilinçli bir akılsal düşünüş sürecinin,

2 Bireyselleştirici ilkenin madde olmasının nedeni şudur; hepimiz insan formuna sahip olmakla insanız, tekil ve bireysel insanlar olmamızın nedeni ise, biz insanları mekânsal ve zamansal olarak birbirinden ayıran bedenlere sahip olmamızdır. Zamansal ve mekânsal ayrım bedenin ve bireyin doğumuyla başlar. Beden insan için maddi bileşeni, insanı insan kılan tüm öz nitelikler ise evrensel insanlık formunu oluşturur. İnsanlar farklı bedenlere sahip olmakla, farklı zaman ve mekânlarda bulunur ve ruhsal açıdan da ayırıcı ve kendine özgü bireysel belirlenimlere sahip olurlar. Hegelci anlamda tinin edimsel tarihi, bedenleri ve içinde bulundukları doğanın kendisini ön gerektirir. Bedensel ve ruhsal ayrım ve bireysellik, söz konusu edimselliğin zeminidir.

yüksek bir kavramsal soyutlama yetisinin henüz uzağında olan bir insan tinselliği söz konusudur. Hegel için gelişiminin bu soyut ve yalın başlangıç noktasında tin, henüz kendi immateryal tözselliğinin, kendi tinselliğinin bilincine sahip değildir. Böyle yalın ve soyut bir tinsellik, Hegel tarafından Almanca '*Geist*' olarak değil '*Seele*' olarak adlandırılır.[3] 'Seele' Türkçeye 'ruh' olarak çevrilebilir. Hegelci bağlamda tin ve ruh arasındaki ayrım, bir ölçü ve gelişmişlik ayrımıdır. Diyalektik açıdan, nitel bir farklılığa dönüşmüş nicel bir ayrımdır. Bu insanlık kültünün tarihi açısından da böyledir. Günümüzde Antropoloji bilimi ağırlıklı olarak, ilk(s)el insan topluluklarının incelenmesine yönelmiştir. İnsanlığın ilk başlangıcından günümüze gösterdiği tinsel gelişimi, türe özgü temel bedensel ve ruhsal belirlenimler eşliğinde çözümleme çabası söz konusudur. Hegelci *Ansiklopedi* açısından antropoloji, henüz tinsel gelişiminin başlangıcındaki bireysel özneyi, bedeninin ve doğanın bir uzantısı gibi yaşayan insanı ele alır. Ruh başlangıçta akılsal bilinç açısından adeta bir uyku durumundadır. Hegel her türlü tinselliğin olanağı olan bu ruhu, Aristoteles'in pasif aklına benzetir.[4] Ruh ve beden düalitesinin yeterince olgunlaşmadığı, duyumsayan öznenin nesnel gerçekliğe gömülmüş olduğu, bireyin kendisini kuşatan doğa içinde refleksif ve soyutlayıcı bir bilince sahip olmadığı bu başlangıç aşamasında insan, henüz kendi tinselliğinin ve akılsal bilincinin hakiki ayrımına sahip değildir. Zaman ve tecrübeyle gelişen böyle bir ayrım ve bilinçlilik, insan kültürü ve tarihinin dinamik niteliğinin özüdür.[5]

---

3 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 388- 389.

4 A.g.y., & 389.

5 Kuşkusuz burada, yani bu kitabın amacı ve çerçevesi bağlamında, Hegel'in

Hegelci *Tin Felsefesi*'nin Öznel Tin bölümünün ikinci aşaması 'Tinin Fenomenolojisi' başlığını taşır. Bu bölümün içeriğini 'bilinç' (*Bewusstsein*) oluşturur. Hegel'in kendine özgü felsefesi bağlamında ilk önemli çıkış kitabı olan '*Tinin Fenomenolojisi*' (*Die Phänomenologie des Geistes*) ile *Tin Felsefesi*'nin (*Die Philosophie des Geistes*) *Öznel Tin* bölümünün alt bir bölümünü oluşturan '*Tinin Fenomenoloji*'si arasında içerik açısından bir paralellikten söz edilebilir. Hegel için genel olarak *Tinin Fenomenolojisi* bilincin nesnel gerçeklik karşısındaki görünümlerine ya da dışavurumlarına odaklanır. Bir çıkış kitabı olarak *Tinin Fenomenolojisi* genel olarak Hegel'in *Ansiklopedik Sistem*inin İlk bölümü olan *Mantık Bilimi*'ne bir hazırlık ya da öngiriş olarak düşünülebilir. Daha önce ayrı bir başlık altında bu konuya değindik. Öznel Tininin bir alt bölümü olan *Tinin Fenomenolojisi* daha dar bir perspektif ve konumdan hareketle, bilincin analizine girişir.

İlkin nesnel gerçekliği kendi başkası ve sınırı olarak alan bilinç, özbilinç aşamasında kendi başkasını ve sınırını kendi içeriği olarak alır.[6] *Bilinc*in (*Das Bewusstsein*) özbilinç (*Das Selbstbewusstsein*) olarak kendinde ve kendi-için olması, bedensel ve dolayısıyla doğal varoluştan kendisini tam olarak soyutlayamayan 'ruh'tan ve ruhsallıktan, tinsel bir varoluşa geçişin zeminidir. Özbilincin de çeşitli form ve aşamaları olduğunu unutmamak gerekir. Özbilinç itki, arzu ve kendilik-duygusu gibi ilksel ve yalın formlara sahip olabilir. *Akıl* (*Die Vernunft*) öğe-aşamasıyla özbilinç süreci tamamlanır ve

felsefesinin ve özel olarak *Tin Felsefesi*'nin zengin ve etkileyici ayrıntılarını tümüyle ele almak olanaklı değildir. Yalnızca işin kavramsal özünü ve konumuz bağlamındaki işlevini aydınlatmayı hedefleyebiliriz.

6 A.g.y., & 418 ve 424.

ruhtan tine geçiş süreci iyice olgunlaşır. Akıl kendi doğrusunun ve hakikatinin bilincindeki ruh olarak, tindir.[7] Ruhtan tine bu geçiş, nesnel ve toplumsal olgunlaşmanın tüm ayrım ve zenginliğiyle henüz ilişkilendirilmemiş, soyut bireysel bilinç ve öznellik düzleminde, kavramsal bir geçiştir. *Öznel Tin* Bölümünün üçüncü alt bölümünün başlığı '*Psikoloji*' ve içeriği ise '*Tin*'dir. Bu bölümde yine ayrıntılı olarak, tinin öznel örgütlenmesi ve içsel öğe-aşamaları ele alınır.[8] Bu başlık altında Hegel, bireysel tinin kendinde ve kendi-için psikolojik süreçler ve yetiler bağlamında ayrıntılı bir analizini yapar. Bu 'psikolojik analiz' hiç kuşkusuz tümüyle kavramsal düzlemde spekülatif bir düşünüş sürecini anlatır. Hegel bireysel özneye özgü sonlu tinin temel bileşenleri ve süreçlerini, teorik ve pratik yönlerden ele alır. *Teorik* bağlamda öznel tin, *görü, tasarım, bellek, imgelem* ve *düşünce* yetileri bağlamında ele alınır. *Pratik* bağlamda ise öznel tin, *duygu, dürtü, keyfiyet* ve *irade* gibi ruhsal belirlenimler ve yetiler bağlamda kavramsal açıdan çözümlenir. Tüm bu kavramsal çözümlemeler, her zaman olduğu gibi kılıkırk yaran incelikli tanımlara işaret ederler.

Hegel açısından *irade* ya da *istenç* (*der Wille*), teorik ve pratik tinin birliğidir. Düşünen aklın bilinçli arzusu olarak tanımlanabilecek insani irade, temel yönelimi bağlamında bireysel öznenin özgürlüğünü içeriği olarak alır. İrade sahibi özne, yalnızca kendisini gerçekleştirebildiği oranda özgür, özgür olabildiği oranda gerçektir.[9] Gerçeklik burada nesnellik

7 A.g.y., & 438-439.

8 A.g.y., & 440.

9 A.g.y., & 484. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin *Tin Felsefesi* cildinin Nesnel Tin bölümü, Hegel tarafından ayrıca *Hukuk Felsefesi*'nde (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)

anlamına gelir. Öznel kalmış ve kendisini nesnelleştirememiş bir irade, özgür olmayan ve dolayısıyla doğru ve hakiki de olmayan bir iradedir.[10]

Bu nokta aynı zamanda *Tin Felsefesi*'nin *Öznel Tin* bölümünden *Nesnel Tin* bölümüne geçiş ve yükseliş noktasıdır. Ya da bu geçiş ve yükseliş Hegelci terminolojiyle bir kavramsal '*Aufhebung*' sürecidir. Özne ve öznellik iradi olarak kendisini nesnelleştirerek, tek-yanlı, içeriksiz ve soyut bir belirlenim olmaktan kurtulur. Öznenin doğruluğu, içeriği ve somutluğu nesnellikle dolayımıdır. *Öznel Tin*in son kavramsal belirlenimi olan özgür tinsel irade, *Nesnel Tin*in ilk kavramsal belirlenimini oluşturur. Hegel tüm insanlık tarihi ve kültürünü, özgür tinsel iradenin dışa-vurum ya da nesnelleşme alanı olarak tanımlar. Açıktır ki özgür tinsel iradenin gerçekleşmesi, tarihsel açıdan tikel ve göreli bir gelişim seyrine sahiptir. İnsanlık açısından her bir tarihsel dönem ve bu döneme özgü tinsellik, özgürlük bilinci bağlamında göreli ve tikel bir öğe-aşamayı (Moment) oluşturur. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, Hegel özgür irade ve tarihsel gelişim konusunda, modern ve aydınlanmacı bir iyimserliğe sahiptir. Yine de akılsal iradenin

ayrıntılı olarak incelendiği için, bu bölümde daha çok *Hukuk Felsefesi*'ne de gönderimlerde bulunulacaktır. 'İrade' için bakınız; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 34 vd. Türkçede Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin sonradan eklenmiş notları içermeyen ve Cenap Karakaya tarafından yapılmış bir başka çevirisi daha vardır; Hegel, *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri*.

10 Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve *Tarih Felsefesi* ile birlikte, ağırlıklı olarak *Nesnel Tin* ve *Hukuk Felsefesi*'ndeki toplumsal çözümlemeleri ve politik görüşleri üzerine bazı çalışmalar; Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*; Herbert Marcuse, *Us ve Devrim – Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*; Jean Hyppolite, *Hegel ve Marx Üzerine*; Ian Fraser, *Hegel ve Marx – İhtiyaç Kavramı*; Ulrich Steinvorth, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*; Helmut König, *Geist und Revolution - Studien zu Kant, Hegel und Marx*; Diana Coole, *Negativity and Politics*.

gerçeklikteki evrensel doğruluğu yakalama çabasına dayanan bu iyimserlik, tarihsel gelişim bağlamındaki büyük 'zikzakları', tikelliğin, olumsallığın, kötülüğün ve kaosun güçlerini dışlamaz.

Nesnel tin

Hegel için bilinçli bir akılsal iradeyle dışavurulmuş kültürel gerçeklik olarak *Nesnel Tin*, üç ana bölümden oluşur: *Soyut Hak* ya da *Soyut Hukuk* (*das abstrakte Recht*), *ahlak* (*die Moralität*) ve *törellik* (*die Sittlichkeit*).[11] Hak bir bakıma politik ya da siyasal kurumlaşma öncesi soyut hukuktur. Hak ya da soyut hukuk, insan iradesinin, diğer bir ifadeyle özgür tinsel iradenin kendini genel olarak dışavurma ve gerçekleştirmesi üzerinde biçimlenir. Bireysel öznenin kendisini nesnelleştirmesi, toplumsal bir düzlemde iradesine nesnel bir içerik vermesiyle mümkündür. İçeriksiz ve soyut irade, belirlenimsiz bir evrenselliğe sahiptir. Özne iradesinin belirlenimsiz, içeriksiz ve soyut evrenselliğini geride bırakmalı, tikel, göreli ve bireysel bir içeriğe yönelmelidir. Öznenin ahlaki düzlemde evrensel bir içeriğe yönelmesi için, ilkin mülkiyet temelli tikel ve bireysel bir nesnel içeriğe yönelmesi gerekir. Böylece Hegel için *mülkiyet (Eigentum)*, özgür insani iradenin birincil somut içeriğidir.[12]

Mülkiyet ilkin maddi bir şeydir ve maddi bir şey olmakla öznel iradenin tinselliği karşısında hiçbir hakka iye değildir.

---

11 *Hukuk Felsefesi*'nden farklı olarak *Tin Felsefesi*'nde Nesnel Tin'in ilk bölümün başlığı yalnızca 'Das Recht', Türkçesiyle hak/hukuk'tur.

12 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 488. Ayrıca, Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*; & 40-41 vd.

Nesnel maddi gerçeklik karşısında hak sahibi olan akıl ve irade sahibi öznedir. İnsan toplumu ve kültürünün rasyonel özünü bu oluşturur. Hegel açısından genel olarak bireysel öznenin vazgeçilmez haklarının ihlal edilmesi, öznenin hak sahibi olmayan bir nesneye indirgenmesi ve bu bağlamda kölelik, kültürün ve uygarlığın özünün ve insanlığın evrensel içeriğinin ihlal edilmesidir.[13]

İnsani iradenin içeriğini oluşturan mülkiyet, hem dolaysız ve yalın empirik varlığıyla *maddi*, hem öznenin bilinciyle dolayımlı *tinsel* bir belirlenimdir. Mülkiyet ilkin maddi bir belirlenim olarak, öznenin tinselliğini ve bu tinselliğin zeminini oluşturan iradenin yönelimini belirleyen bir nesne olarak *değer* kazanmış bir şeydir. Mülkiyet bir değer olmakla yalın bir şey olmanın ötesine uzanır. Mülkiyetin kendisi, insanın tüm entelektüel yeteneklerini, teknik ve normatif yaratılarını, kısacası tüm zihinsel emeğini de içerecek bir boyut ve genişliğe sahiptir. İnsanlar yalnızca toprak, ev ya da araba gibi maddi şeylere değil, maddi ve manevi emek ve üretim güçlerine, yaratıcı tinsel yeteneklere de birer mülkiyet olarak sahiptirler. Belli bir eğitim sonucunda sahip oldukları bu yetenek ve becerilerini, belli bir ücret karşılığı kiraya verebilirler.[14]

Hegel'e göre, kişiliğin vazgeçilmez bir dışa-vurumu olarak mülkiyetten vazgeçilmesi ya da onun elden çıkarılması, bizi *sözleşme* kavramına götürecektir.[15] Sözleşme taraflar

---

13 Bakınız: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*; & 40 ve & 66.

14 A.g.y., & 43.

15 Bu durum Copleston'un dile getirişiyle tuhaf bir kavramsal geçiş örneği olarak görülebilir. Kanımca Hegelci felsefeye dair tüm bu sorunlu ve tuhaf ayrıntılara eleştirel yaklaşmakla birlikte, sistemin geniş kapsamı ve

arası mülkiyet ilişkilerini düzenler. Hobbes, Locke ya da Rousseau'nun '*doğa durumu*' ve '*toplum sözleşmesi*' kurgularına hem benzer hem de farklı bir durumla karşı karşıyayız. Hegel'de mülkiyet belirlenimi üzerinde biçimlenen 'sözleşme' kavramı, bir devletin özgür ve eşit yurttaşlarını birbirine bağlayan bir 'toplum sözleşmesi' olmaktan çok, devlet örgütlenmesini kavramsal açıdan önceleyen bir nitelik ve içerikle karşımıza çıkar. Diğer bir dile getirişle sözleşme, doruğunu devletin oluşturduğu siyasal kurumlaşmanın zemini olmadan önce, insani irade zemininde biçimlenen Hegelci 'soyut hukuk'un ya da 'hak'ın, genel ve geniş anlamıyla mülkiyet ilişkilerinin bir anlatımıdır. Özgür irade sahibi bireylerin ilişkileri bağlamında belirginleşen karşılıklı haklara dayalı bir sözleşme düşüncesi söz konusudur. Önceki 'toplum sözleşmelerine' benzer tarafı, 'sözleşme' kavramının 'özgür akılsal irade' kavramıyla birlikte, toplumsal yaşam açısından belirleyici konumudur.

Soyut haktan (abstrakte Recht) ahlaka (Moralitaet) kavramsal geçiş de 'sözleşme' kavramıyla ilgilidir. Bireylerin tinsel doğruluğunun dışa-vurumu olarak mülkiyet, özgür irade sahibi özneler olmanın zeminidir. Bu anlamda Hegel, liberal siyasetin en önemli düşünürlerinden biri olan Locke gibi mülkiyetin önemini vurgular. Tin sahibi, irade sahibi bir insan olmanın öncelikli anlamı, bireysel özneler dışında tüm nesnelliğin hiçbir hakka sahip olmayan mülkiyetler ve irade sahibi öznelerin ise, hak sahibi malikler olmasıdır. Hegelci diyalektik bağlamında burada asıl sorun, kendisini mülkiyet yoluyla nesnelleştiren bireysel öznenin, içerik açısından değil henüz

yöntemsel derinliğine de odaklanmak verimli olacaktır. Bakınız: F. Copleston, *Felsefe Tarihi – Hegel*, s.48.

biçimsel düzlemde özgür bir irade olarak ortaya çıkmasıdır. Özgür irade burada henüz soyut bireysel öznellik düzleminde ele alındığı için, içeriği bireyin tikel ve olumsal keyfiyetiyle dolayımlıdır. Bireysel öznenin kendisini kuşatan nesnellik karşısında biçimsel açıdan sonsuz hak sahibi özgür bir irade olması, içeriğini oluşturan mülkiyet tikel ve olumsal nesnellikle dolayımlı olduğu için, içerik açısından yeterince özgür değildir. Bu tikellik yalnızca bireysel öznelerin sonlu bedensel ve ruhsal yetilerinden kaynaklanmaz ve kavramsal bir tikelliğe işaret eder. İrade açısından, tikellik zorunluluğa, evrensellik özgürlüğe karşılık gelir. Öznellik ve özgür irade bu soyut hak aşamasında henüz evrensel bir kavramsal içerikle karşımıza çıkmaz. Her bir öznel iradenin vazgeçilmez evrensel değeri ve hakları tinsel açıdan özümsenmiş ve teslim edilmiş değildir. İnsanlığın evrensel değer ve haklarının özümsenmesi ve teslim edilmesi, öznenin ve iradenin evrensel kavramı ancak soyut hak ve sözleşme düzleminden *ahlak* alanına geçişle mümkün olacaktır.[16]

Hegel için '*ahlak*' ve dolayısıyla onun temel kavramı '*iyilik*', öznel bireysel iradede içerili evrensellik belirlenimidir. Başlangıçta yalnızca bireysel ve öznel bir hak olarak tanımlanabilecek özgür iradede içerili evrensellik, yalnızca kendinde ve dolaysızdı. Ahlak ile birlikte, bireysel öznel iradede içerili evrensellik, kendi-içindir ve diğer bireysel öznelerle daha dolayımlıdır.[17] Ahlaksal düzlemde daha bilinçli ve belirgin olarak her bir öznenin evrensel hak ve özgür iradesi olumlanır. Yine de ahlaksal düzlemde iyililik ve evrensellik,

16 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 104.

17 A.g.y., & 106.

nesnel kurumsal güvencelerden henüz mahrumdur. Soyut hak bağlamında belli sözleşmeler yoluyla birbirleriyle mülkiyet ilişkisi içinde olan bireyler, birbirlerine karşı haksızlık yapabilirler. Hak ya da haksızlık, iyilik ya da kötülük yönünde iradi bir karar ve davranışa yönelmek olanaklıdır. Toplumsal ahlakın dinamik zemini, hak ve haksızlık, iyilik ve kötülük yönündeki bu seçme olanağında bulunur. Böyle bir olanak, zaten öznel bireysel iradenin kavramsal içeriğinden, özsel belirleniminden kaynaklanır. Ahlaksal bir belirlenim olarak iyilik ve evrensellik, tam da öznel bireysel iradeye dayandığı için, bireysel *keyfiyet*ten (*Willkür*) arındırılmış değildir. İnsanlık için evrensel ilgi ve iyiliğin; ideal davranışın bireysel iradeye bu bağımlılığı, öznel bir zemine dayandığı için kırılgan bir yapı taşır. Bu öznel zemine dayalı kırılgan ahlaki yapılanış, bireysel öznelliğin ağırlığıyla dolayımlı ahlaki gerçeklikten, daha nesnel ve kalıcı bir öz taşıyan toplumsal ve siyasal ahlaka, yani törelliğe geçişin de rasyonel gerekçesini oluşturur.[18] Törellik (*Sittlichkeit*), toplumsal ve siyasal açıdan örgütlenmiş ya da kurumsallaşmış ahlak olarak tanımlanabilir.

Hegelci diyalektik mantık açısından, bir yanda öznel, bireysel ve ahlaki gerçekliğe ve öte yandan daha nesnel kurumsal belirlenimler olarak toplumsal ve politik gerçekliğin içsel ve zorunlu ilişkisine odaklanmak gerekir. İnsanın kendi evrensel ve akılsal yönelim ve iradesini, hem öznel ve bireysel bir zeminde hem nesnel ve toplumsal bir zeminde inşa etmesi gerekir. Ahlaki ve evrensel bir irade ve yönelim, hem öznel hem nesnel, hem bireysel hem de toplumsal bir zeminde kalıcı

18 A.g.y., & 141. Ayrıca; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 512.

olabilir. Nasıl ki bireyler toplumsal ilişkilerden bağımsız düşünülemezse, özneler de nesnel tinin üyeleri olarak doğruluk taşırlar. Tıpkı duyulur ve maddi belirlenimler gibi, ideal ve tinsel belirlenimler de, hem öznel hem nesnel, hem bireysel hem toplumsal bir biçime ve içeriğe sahiptirler. Ahlaki irade ve iyiliğin öznel ve bireysel keyfiyeti, törelliğin belirlenimleri olarak toplumsal ve politik kurumlaşma tarafından kaldırılarak-içerildiğinde, daha evrensel ve edimsel bir biçime kavuşabilirler. Ahlaksal belirlenimlerde içerili ideal norm, böylece toplumsal düzlemde daha edimsel olur. Soyut iyilik somut toplumsal töze dönüşür.[19] Ya da bireysel öznellik ve tin, toplumsal bir öznellik ve tine dönüşür. Bunun bir kavramsal geçiş olduğu, soyut ve yalın kavramdan somut ve karmaşık kavrama bir pedagojik ya da epistemolojik anlatım süreci olduğu unutulmamalıdır. Kendi diyalektik doğrulukları içinde, zaten öznel ve nesnel, bireysel ve toplumsal olan içsel ve zorunlu bir birlik oluştururlar ve birbirlerinden ayrı varolamazlar. Hegel'in anlayışına uygun olarak en son öğe-aşama ya da kavram, önceki öğe-aşama ve kavramları kendinde kaldırıp-içerdiği için hepsinin doğruluğunu ve hakikatini oluşturur. Hegelci diyalektik düşünce, ayrımda özdeşlik ilkesinin dinamik yapısı üzerinde yol alır. Genel olarak tinsel gerçekliğin dinamik ve diyalektik bileşenleri olarak öznellik ile nesnellik, ya da politik düzlemde liberalizm ve sosyalizm tartışmalarında önem taşıyan bireysellik ve toplumsallık ayrımları, birbirlerini dışlayan tasarımsal bir karşıtlığa işaret etmezler. Tüm ayrımlar gibi bu söz konusu ayrımlar da, birbirlerini zorunlu olarak gerektiren gerilimli bir diyalektik birliğe işaret ederler.

19 A.g.y., & 513. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 144.

Böylecc Hegelci anlamda *törellik*, bilinçli öznelerin iradelerini mülkiyet ve bireysel davranış yoluyla nesnel kılmalarına odaklanan 'soyut hak' ve 'ahlak'tan farklı olarak, gelişmiş toplumsal örgütlülük ve kurumlaşma olarak politik ya da siyasal tindir. Bu politik kurumsallaşma sürecinin en olgun ifadesi, *aile* ve *sivil toplum* üzerinden *devlet* olacaktır. Nesnel tin bağlamında politik tin ve kültürün, yani kurumsal ve örgütlü toplumsal yaşamının kavramsal analizinin diğer bazı ayrıntılarına geçmeden önce, yine bu geçiş noktasında önemli bir yeri olan Hegel'in 'vicdan' kavramına dair görüşlerine kısaca değinelim. *Vicdan* ya da Öztürkçesiyle '*duyunç*', Almanca '*Gewissen*' sözcüğünün karşılığıdır. Vicdan bireyin kendi tikel ilgilerinin ötesine uzanmasına ve insanlık için evrensel ilgi ve değerlere göre davranma yeterliliğine işaret eder.[1] Hegel'e göre vicdan için temel yetersizlik ya da sorun, yalnızca öznel ve bireysel bir zemine dayanmasıdır. İnsanların vicdanlı davranmaları normatif bir zeminde olumsal bir karakter taşır. Vicdan evrensel ve tikel ilgiler, iyilik ve kötülük arasındaki seçimde, bireysel keyfiyetin yalnızca öznel zeminde bir aşılma çabasıdır. Öznellik bireysellik ve bireysellik öznellik zemininde, duygu ve düşünceye temel olarak olumsal bir içerik verir. O halde bireysel öznenin evrensel ilgi ve değerlere, iyiliğe yönelmesi ve dolayısıyla vicdanlı davranmasının hiçbir garantisi ve zorunluluğu yoktur. Hegelci mantık bağlamında insan toplumu kendisini vicdan gibi, oldukça soyut ve öznel bir belirlenime dayandırarak kalıcı kılamaz. Açıktır ki, vicdan normatif ve toplumsal yönü olan insani bir olgu olarak büyük önem taşır.

1 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 511-512. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 136 vd.

Tüm bu önemine rağmen öznel kalır ve toplumsal ve politik tine geçiş bağlamında son aşamayı oluşturur. Toplumsal ve politik tin olarak törellik, bireysel öznelliğin keyfiyetini çerçeve içene alan örgütlü ve kurumsal yapısıyla, ahlaksal tinin nesnelliğini pekiştirir. Diyalektik düşünüş gereği, toplumsal norm ve kurumlarının, öznel ve bireysel keyfiyeti, mutlak bir olumsuzluk ve yokluğa itmemesi ve Hegelci mantığın terminolojisiyle '*kaldırarak-içermesi*' (*Aufhebung*) gerekir. Bu toplumsal dinamizm ve tinsel verimlilik için zorunlu bir şeydir. Hegel, modern toplumun bireysel öznelerin özgürlük ve yaratıcılığını daha fazla olumladığı için, modern-öncesi geleneksel toplumlardan daha gelişmiş olduğunu düşünür.[2] Bireysel ve toplumsal, öznel ve nesnel, evrensel ve tikel belirlenim ve ilgiler arasındaki diyalektik gerilim ve dengeyi gözetmek çok önemlidir. Bu diyalektik gerilim ve denge, yalnızca toplum ve devlet yaşamında değil, özel ilişkilerde ve aile kurumu içinde de önem taşır. Hegelci diyalektik mantığın temel terminolojisi, doğa ve tin felsefesinin tüm alanlarında düşüncenin özsel hareketini belirlemeye devam eder.

İnsan toplumu ve törellik, kültürel ve normatif bir biçim ve içerikle karşımıza çıkar. İnsan toplumuna özgü tüm belirlenimlerdeki biçim ve içerik, özgür irade ve akılsal düşünüşle dolayımlıdır. Bu demek değildir ki, kültürü oluşturan tarihin her bir tikel aşaması, biçim ve içerik açısından mutlak bir olgunlaşma ve tamamlanmışlık taşır. İnsanı insan yapan temel ve fark yaratıcı belirlenim olarak akılsal düşünme yetisi, tarihsel bir gelişim süreci boyunca ayrımlaşan, olgunlaşan ve somutlaşan bir seyir izler. Hegelci terminolojiyle '*tarihte*

2 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 124.

akıl', gelişmeye ve derinleşmeye açık dinamik bir öz taşır. Vicdanın toplumsal yaşamın istikrarı ve geleceği açısından önemli fakat yetersiz bir belirlenim olduğunu bize bildiren de, akılsal düşünme yetisidir. O halde ahlak alanının ve insan vicdanının nesnel toplumsal yaşamın özünü oluşturan öznelliğini ve bireyselliğini kaldırarak-içerecek (*Aufhebung*) olan şey nedir? Toplumsal örgütlenme ve bu insana özgü örgütlenme yete*neğinin* doruğu olarak devlet. Hegel insan kültürünün tüm oluşumları gibi, devlet kurumuna da, insan aklının örgütlenme yeteneği bağlamında olumlu bir tarihsel misyon biçer.

Kısaca özetlersek, 'törellik' (*Sittlichkeit*) genel olarak toplumsal ahlak ya da politik ahlak olarak da anlaşılabilir. Spekülatif çözümlemenin bu aşamasında, kurumsal garanti ve çerçeve altına alınmış bireysel iradeler alanıyla karşı karşıyayız. Bireysel iradeleri aşan bu nesnel kurumsal otoritelerin biçimi belirleyici olacaktır. Bu nokta özellikle önemlidir, çünkü toplumsal kurumların bireysel öznelere yaklaşım biçimleri, tinsel bilincin kendine özgü gelişim basamaklarını oluşturacaktır.

Törelliğe özgü temel örgütlenme ya da kurumlaşma aşamalarını, *aile (die Familie)*, *sivil toplum* ya da *yurttaş toplumu (die bürgerliche Gesellschaft)* ve *devlet (der Staat)* oluşturur.[3] Hegel aileyi "dolaysız ve doğal törel tin" olarak tanımlar. Ailede bireyler, sivil toplumdaki gibi tikel ilgileri temel alan özgür ve bağımsız bireyler olarak değil, aynı ismin ve mülkiyetin etrafında oluşmuş doğal törel birliğin üyeleri olarak bulunurlar. Sivil toplum, belli ihtiyaçlar düzleminde tikel ilgilerinin peşindeki özgür ve bağımsız yurttaşların, kişi

3 A.g.y., & 157.

ve mülkiyet hakları için oluşturdukları törel tindir. Devlet, dolaysız ve doğal törel birlik olarak ailenin ve tikel ilgilere ayrışmış törel tin olarak sivil toplumun kaldırılarak-içerilmesi ve doğruluğudur. Devlet, bireysel ve tikel ilgilerin içsel ve zorunlu bir tarzda evrensel ilgiyle bir araya getirildiği en üst toplumsal örgütlenme ve kurumdur. O halde ideal devlet, evrensel, tikel ve bireysel ilgi ve çıkarları en rasyonel biçimde bir araya getirip gözeten devlettir. Devlete ilişkin bu saptama, aslında insan ilişkilerine dair ideal bir formül olarak da görülebilir. Ailede ayrışmamış ve sivil toplumda dağılmış bireysel ve tikel ilgiler, devlet kurumunun gelişmiş ve sofistike birliğinde içsel ve zorunlu bir tinselliğin bileşenleri olurlar. Törel tin açısından devlet, diyalektik gelişimin doruğunu oluşturur. Devlet ayrışmış ve olgunlaşmış politik birlik olarak, Hegelci ayrımda özdeşlik ilkesinin nesnel ifadesidir.[4] Bu anlamda devlet, kavramın ve tinin öğe-aşamaları (*Moment*) olan evrensel, tikel ve bireysel belirlenimlerin, törellik düzlemindeki içsel ve zorunlu birliği ve doğruluğudur.[5] Anımsatmakta yarar vardır; *Hukuk Felsefesi*'ndeki bu saptamalar, ideal ve kavramsal özü itibarıyla toplumsal kurumları tanımlarlar. Bu yine de Hegel'in ütopik bir idealist olduğu ve maddi ve tarihsel gerçeklik düzlemini aşan hayali bir devleti kurguladığı anlamına gelmez. Hegel için ideal ve evrensel değerler, kendilerini tarihsel süreç boyunca olgunlaştırıp ortaya koyarlar. Bu bağlamda Hegelci mutlak idealizm için, tinin tarihsel gelişim süreci bağlamında, ideal olan maddi ve toplumsal gerçeklikte, evrensel olan tikel olanda kendini ortaya koyar ve edimsel olur. Akılsal ve özgür iradenin tikel

4 A.g.y., & 262.

5 A.g.y., & 263.

ve olumsal gerçeklikle dolayımlı edimselliği bağlamında, tarihin düz bir gelişim çizgisinden söz edilemez.

Hegel için törelliğin her bir öğe-aşaması kavramsal olarak bir sonrakini gerektirir. Aile kendi doğruluğunu ve kalıcılığını sivil toplumda, sivil toplumda devlette bulur. Törelliğin ilk aşamasını oluşturan aile kurumunun kendisini oluşturan bireysel öznelere karşı konumlanışı nasıldır? Hegel'in aileyi törelliğin, yani toplumsal tinin doğal ve dolaysız tözselliği olarak tanımladığını dile getirmiştik. Ailenin doğallığı, insanın yeniden üretiminde, çocukların yetiştirilmesinde üstlendiği işlevle yakından ilgilidir. Kuşkusuz insanın üremesi yalnızca doğal ve biyolojik değil, toplumsal ve kültürel bazı dolayımlara sahiptir. Tüm tinsel ve toplumsal belirlenimlerine rağmen, insan türünün devamı öncelikle biyolojik bir zemin üzerinde biçimlenir. Aile, insanın üremesi için gerekli olan erkek ve kadın arasındaki cinsel yönelim ve ilişkinin, doğanın dolaysız ve olumsal bir belirlenimi olmaktan kurtarılması ve törel bir zeminde kurumsal bir istikrara kavuşturulmasıdır. Bu evlilik töreni ve sözleşmesi yoluyla olur.[6] İnsanın cinsel ilgi ve yönelimi, kuşkusuz yalnızca aile kurumu içinde yalın ve dolaysız hayvani bir içgüdü olmanın ötesine uzanmış değildir. Aile kurumu dışında da, insanlar temel içgüdülerini tinsel ve kültürel içeriklerle dolayımlar ve kişiliğe yönelik bütünsel bir değer biçme ve sevginin dışa-vurumu olarak yaşayabilirler. Törelliğin kavramsal açıdan ilk aşamasını ve çekirdeğini oluşturan aile kurumu temel olarak, insanın üremesi ve çocukların yetiştirilmesinin kurumsal bir çerçevenin güvencesi içine alınmasını amaçlar. Hegel'e göre aile, sevgiye dayalı yüz yüze ve yakın bir ilişkiye işaret eder

6 A.g.y., & 161.

ve dolaysız duygu yoluyla bir araya gelmiş üyelerden oluşur. Ailenin üyeleri, yani ebeveynler ve çocuklar ortak bir aile kimliği ve mülkiyetiyle yakın ilişkilerini perçinlemiş olurlar.[7]

Aile kurumu siyaset felsefesinin modern ilkeleri bağlamında, sivil toplum, yani modern burjuva toplumu için zorunlu fakat yetersiz bir öğe-aşama olarak görülebilir. Eğer modern Batı toplumu için temel değerler tam da Fransız Devrimi'nde ifade edildiği üzere, özgürlük, eşitlik ve dayanışmaysa, aile içinde bireylerin gerçek anlama özgür ve eşit oldukları söylenemeyecektir. Hegel için aile, ebeveynlerin çocukları özgür ve eşit birer yurttaş olarak yetiştirip olgunlaştırdıkları temel kurumdur. Kuşkusuz aile dışında da, çocukları yetişkin birer yurttaş olarak eğitmeyi hedefleyen toplumsal ve siyasal kurumlar söz konusudur. Aile, öncelikle çocuklar için ilk ve dolaysız eğitim kurumudur. Bireyler bedensel ve ruhsal bir gelişim ve olgunlaşma sürecinden sonra, sivil toplumun hukuken özgür ve eşit, yani reşit bir üyesi olabilirler.[8] O halde sivil toplum aileye göre, daha gelişmiş ve olgunlaşmış bireylerin özgür ve eşit hukukuna ve siyasal kurumlaşmasına işaret eder. Bu sivil toplumun ya da genel olarak toplumsal örgütlenmenin kendisinin aile kurumuna alternatif olduğu anlamına gelmez. En azından Hegel böyle bir sava sahip değildir. Aile gelişmiş bir toplumsal yaşam bağlamında, zorunlu fakat yetersiz bir kurumlaşma olarak, sivil toplum tarafından kaldırılarak-içerilir (*Aufhebung*). Toplumsal bir bakış açısıyla aile toplum olmadan ne varolabilir ne de kavranabilir. Sivil toplum ailenin kendi işlevini yerine

7 A.g.y., & 170.

8 A.g.y., & 174.

getirmesinin zeminidir. Genel olarak toplum bir aileler çokluğuna işaret eder.[9] Bir kurum olarak ailenin gerçekliği ve işlevleri, ancak toplumsal yaşamın gerçekliği içinde anlaşılabilir ve varolabilir. Her ne kadar toplumsal kurumlardan soyutlanmış bir aile kurumu söz konusu olmasa da, Hegelci diyalektik gereği, aileyi şu ya da bu formda içermeyen bir toplumsal ve tinsel yaşamda söz konusu değildir. En azından ideal ve kavramsal çözümleme düzeyinde Hegelci diyalektiğin bize söyleyeceği budur. Doğumdan ölüme insan yaşamı açısından süreç, yalın, dolaysız ve yüzyüze ilişkilerden karmaşık, dolayımlı ve mesafeli ilişkilere doğru evrilir. Bu insan türünün maddi ilişkileri ve tinsel varlığı bağlamında, aile dışında dolaysız ve yüz yüze ilişkilerin geride bırakıldığı anlamına gelmez. Aile toplum geneli ve devlet içinde belirlenmiş, tanımlanmış ve özümsenmiş bir kurum olarak varolur. Sivil toplum ve devletin dolayımı olmadan aile kendi doğruluğuna ya da hakikatine sahip olamaz. Sivil toplum ya da yurttaş toplumu da, devletin yasal ve siyasal otoritesi ve incelikli kurumsal yapısı olmadan, tikel ve bireysel ilgileri kalıcı ve verimli bir birliğin bileşenleri kılamaz.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde *Sivil Toplum* başlığı altında karşılıklı tikel ilgilerle biçimlenen *ihtiyaçlar sistemi* (*das System der Bedürfnisses*), bu ihtiyaçlar sistemi bağlamında yurttaşların hak ve refahlarını düzenlemeye çalışan *yargı gücü (die Rechtspflege)* ve tikel ilgilerin güvenliği ve güvencesi için de *polis ve korporasyonlar (die Polizei und Korporation)* ele alınır.[10] Bu korporasyonlar, Hegelci anlamıyla tikel sınıfsal ilgileri güvence altına almaya çalışan

9 A.g.y., & 181.

10 A.g.y., & 188.

loncalardır. *Hukuk Felsefesi*'nin *Devlet* başlığı altında ise, tikel bir devletin çatısı altındaki tüm tikel ve bireysel ilgileri evrensel bir ilgi bağlamında kaldırarak-içeren *anayasa (das innere Staatsrecht)*, devletin ilgilerini diğer devletlere karşı koruyan *uluslararası hukuk (das äussere Staatsrecht)* ve tüm bu devletlerin ve halkların tikel ilgilerinin varolma ve yargılanma düzlemi olarak *dünya tarihi (die Weltgeschichte)* alt başlıkları bulunur.[11] Dünya tarihi tikel ilgilerin birbiri ardına sahneye çıktığı ve kendi rolünü oynarken evrensel tine hizmet ettiği akılsal süreçtir. Bileşenlerini ya da öğe-aşamalarını (Moment) sanat, din ve felsefenin oluşturduğu mutlak tin gelişimini ve varlık zeminini, evrensel tinin kendisini tarihte açmasında (*Auslegung*) ve edimselleştirmesinde bulur.[12]

Tin Felsefesi'nin *Nesnel Tin* bölümünden *Mutlak Tin* bölümüne geçmeden önce, kısaca Hegel'in toplumsal ve politik sorunlara dair görüş ve çözümlemelerine yönelik bazı eleştirilere değinelim. Öncelikle Hegel'in toplumsal yaşam için devlet kurumunu kesinlikle olumladığını ve hatta yücelttiğini söylemeliyiz.[13] Şu uzun alıntı söz konusu olumlama ve yüceltmeyi açıkça ortaya koyar:

> "Devlet kendinde ve kendi-için törel bütündür, özgürlüğün edimselleşmesidir ve özgürlüğün edimselleşmesi aklın mutlak ereğidir. Devlet tindir ki dünyada durur ve kendini bilinçli olarak onda gerçekleştirir; buna karşı tin doğada kendisini yalnızca kendi başkası olarak, uyuyan tin olarak edimselleştirir. Tin ancak

11 A.g.y., & 259.

12 A.g.y., & 342.

13 A.g.y., & 258.

bilinçte bulunduğu zaman, ancak kendisini varolan bir nesne olarak bildiği zaman devlettir. Özgürlükte bireysellikten, tekil özbilinçten değil, ama yalnızca özbilincin özünden yola çıkmalıyız, çünkü insan bilsin ya da bilmesin, bu öz kendini bağımsız güç (*Gewalt*) olarak gerçekleştirir ki, onda bireyler yalnızca öğe-aşamalardır. Bu bağımsız öz Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olarak devlettir ve zemini kendini irade olarak edimselleştiren aklın zorudur (*Gewalt*)."[14]

Yukarıdaki satırlarda toplumsal kurumlaşmanın en üst aşaması olarak tanımlanan devletin, özgürlüğün ve aklın gerçekleşmesi, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olarak yüceltildiğini görmekteyiz. Özgürlüğün özsel gerçekleşmesi olarak devlet, bireylerin iradelerini aşan bağımsız bir güç ya da zor olarak tanımlanmaktadır. Devleti yüceltmenin törel yaşamda ve politik düzlemdeki korkunç bazı sonuçları ortada olduğundan, yukarıdaki satırları eleştirel bir ruhla ciddiye almamak mümkün değildir. Yine de konuyu daha anlaşılır kılmak için yukarda alıntıladığımız paragrafın devamını aktarmakta yarar vardır:

"Devlet ideasında göz önüne alınması gereken şey tikel devletler, tikel kurumlar değildir; tersine idea, bu edimsel Tanrı kendi uğruna irdelenmelidir. Kişinin kendi ilkelerine göre, pekâlâ her devletin kötü olduğu gösterilebilir. Her devlette şu ya da bu eksikliğin bulunduğu saptanabilir; ve gene de bu eğer çağımıza ait gelişmiş bir devletse, her zaman varoluşunun özsel

14 A.g.y., & 258 Ek. '*Gewalt*' Almancada öncelikle 'zor' ve 'şiddet' ve ikincil olarak 'güç' gibi anlamlara gelmektedir.

öğe-aşamalarını kendi içinde taşır. Ama eksiklik bulmak olumlu olanı kavramaktan daha kolay olduğu için, tekil yanlarına takılarak iç organizmasını gözden kaçırmak yanılgısına düşeriz. Devlet bir sanat yapıtı değildir; dünyada, böylelikle keyfiyetin, olumsallığın ve yanılgının alanında durur; kötü davranış onu pek çok yönden biçimsizleştirebilir. Ama en çirkin insan, bir suçlu, bir hasta ve kötürüm bile her zaman yaşayan bir insandır; olumlu olan, yaşam eksikliklere karşın sürer, ve burada ilgilendiğimiz bu olumlu yandır."[15]

Hegel *Tin Felsefesi* ve *Hukuk Felsefesi*'ndeki tüm akıl yürütme sürecinin, temel olarak kavramsal ve ideal bir düzlemde yol aldığı anımsatmaktadır. Bu Hegel'in bir idealist olarak, empirik ve maddi verilerden yararlanmadığı anlamına gelmez ki, böyle bir şey zaten mümkün değildir. *Mantık Bilimi*'nde ortaya konduğu şekliyle mutlak idea, yani tüm tikel kavramların içsel ve zorunlu birliği olarak evrensel kavram, arı düşünmenin iç işleyişine odaklandığı için tümüyle spekülatif bir nitelik taşımaktaydı. Oysaki mutlak idea kendisini doğada ve tinde dışavurduğunda, evrensellik ve zorunluluk yanında tikellik ve olumsallık da bulunacaktır. Olumluluk ve iyilik yanında, olumsuzluk ve kötülük de bulunacaktır. Kavramsal öz olarak evrensel doğruluk, doğadaki ve kültürdeki tikellik, olumsallık ve keyfilikle (*Willkür*) birlikte bulunacaktır. Burada Hegelci mutlak idealizm açısından temel saptama, mutlak ideanın, maddi ve tinsel gerçekliğin tikel ve göreli belirlenimlerde edimsel olduğudur. Tinsel alanın tikellik, görelilik ve olumsallık içermesinin nedeni, maddi belirlenimler

15 A.g.y., & 258.

alanı olarak doğayı zemini olarak alması ya da daha doğru bir ifadeyle kaldırarak-içermesidir (*Aufhebung*). Hegel'in idealist bir perspektifle eleştirdiği şey, doğaya ve toplumsal kültüre, yani maddi ve tinsel belirlenimler alanına bakıştaki tek-yanlılıktır. Bu tek-yanlı bakış açısı, tasarımsal düşünüşe ve yargı-formuna bağlılığın sonucudur. Böyle düşünenler, devlete bakarken yalnızca tikel, olumsal ve göreli devletlere odaklanırlar ve tikellikte edimsel olan evrensel özü ve ideayı kavrayamazlar. Yalnızca olumsuza, eksikliğe ve gelip geçici olana odaklanırlar. Görüldüğü üzere Hegelci idealizm, insanlığın tarihine dair son kertede iyimser bir bakış-açısına sahiptir.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki temel duruş noktası, hukukun ve siyasetin empirik, tikel ve göreli değil, rasyonel, evrensel ve zorunlu özünü kavramaktır. Bu Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* adlı el yazmalarından oluşan çalışmasında ve diğer birçok yapıtında eleştirdiği temel noktalardan biridir. Marx toplumsal ve politik sorunlara, evrensel ve rasyonel olduğu düşünülen ideal bir duruş noktasından değil, tarihsel ve maddi verilerle dolayımlı bir bakış açısıyla yaklaşma düşüncesindedir. Bu tartışmada belirleyici olan şey, mantıksal ve ideal olanla tarihsel ve maddi olanın nasıl tanımlandıkları ve birbirlerinden soyut olarak bir doğruluk taşıyıp taşımadıklarıdır. Çağımızın post-modern ruhunu da belirleyen daha radikal bir soru, evrensel bir doğruluğun, ideal bir duruş noktasının varolup olmadığıdır. Hegel kendi idealist kavrayışıyla bu tür sorulara başka bir soruyla yanıt verebilirdi. Dil ve düşünme her zaman evrenseli dile getirip düşündüğüne göre, evrensel ve ideal bir duruş noktasını göz ardı eden bir konuşma ve düşünme olabilir mi? Marx dile getirdiklerinin, tümüyle tarihsel ve maddi verilere dayalı tikel,

olumsal ve göreli belirlenimler mi olduğunu söyleyecektir? Bu bilindiği üzere Platon'un *Theaetetus* diyalogunda Sokrates'in Sofistlerin tikel ve göreli bilgi anlayışlarına verdiği yanıtı çağrıştırmaktadır.

Eğer tarihsel süreç boyunca evrensel kavrayış ve bilincin gelişiminden söz edilecekse, bu zaten Hegel'in kabul ettiği bir şeydir. Hegel için ideal olan, tarihin tikel ve göreli malzemesi içinde edimseldir; diğer bir dile getirişle kendisini bu tikellik ve görelilik içinde bilince sunar. Hegel'in politik analizlerinin, kendi idealist ve diyalektik düşüncesiyle biçimlenen bir esneklik ve Aydınlanmacı ideallere dayalı bir iyimserlik taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Marx ve Marksistlerin, tikel ve bireysel ilgilerle biçimlenmiş sınıflı toplumun, evrensel ilgilerle biçimlenmiş sınıfsız bir topluma evrilmesi gerektiğine dair görüş ve temennilerinin, ne oranda Hegelci *idealizm* ve *diyalektikten* beslenmiş olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bilindiği üzere, Marx'ın toplumsal ve politik çözümlemelerinde vurguladığı tikel sınıfsal ilgilerin tarihteki belirleyiciliğine dair vurgusu, kendisinden sonraki siyasal çalışmalar için çok önemli ve uyarıcı olmuştur. Marx ve Marksizm açısından temel sorun, toplumsal örgütlenme ve politik mücadele alanında egemen olan tikel sınıfsal ilgilerin, evrensel kavram ve değerlere yönelik idealist vurgularla, ideolojik bir mistifikasyona tabi tutulmamasıdır. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde evrensel diyalektik işleyişe dair çözümlemeleri, genel olarak Marx ve Marksistler tarafından kabul görür. Sorun daha çok, tikel ve bireysel ilgi ve çıkarların egemen olduğu düşünülen modern kapitalist toplum (*sivil toplum alanı*) ve devlete dair Hegel'in çözümlemelerdir.[16]

16 Marx ve genel olarak Marksistlerin Hegel'in felsefesine ilgisi açıktır ve

Hegel'in siyaset anlayışına eleştirel suçlamaların en bilindik ve tipik örneklerinden birisi de, bilindiği üzere Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı yapıtında verilmiştir. Popper'ın Marx'tan farklı olarak sosyalist değil liberal bir duyarlılıkla dile getirdiği tüm haklı ve verimli eleştirilere rağmen yeniden anımsatılması gereken şey, Hegel'in tipik bir liberal olmamakla birlikte, modern ve aydınlanmacı ruhun bir gereği olarak siyaset ve devlet kuramında, bireysel özgürlük ve iradeye vazgeçilmez bir değer vermesidir.[17] Hegel için insani ilişkilerin, siyasal kurumların ve devletin akılsallığının ve dolayısıyla edimselliğinin bir belirtisi de, kendisini oluşturan bireylere ve tikel guruplara ne oranda özgürlük verdiği ve tinsel yaratıcılıklarını ne oranda desteklediğidir. Böyle bir özgürlük ve tinsel yaratıcılık ortamı, bireyleri ve tikel gurupları içinde bulundukları törel kuruma içsel ve olumlu bir tarzda bağlayacaktır. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde üzerinde ısrarla durduğu ilkelerden birisi, ayrımda özdeşlik ve çoklukta birliktir. Diyalektik açıdan, soyut özdeşlik ve birlik değil, kendi içinde ayrımlaşıp zenginleşmiş somut özdeşlik ve birlik doğruluğu ve edimselliği oluşturur. Tüm bunlara karşın Hegel'in devlet ve siyaset kuramı günümüz bakış açısıyla ciddi sorunlar içermekte ve bazı haklı eleştirilerin hedefi olmaktadır. Özellikle aile kurumu ve

bu ilgi Marksist literatürde kendisini bolca gösterir. Bu dipnotta yalnızca Marx, Engels ve Lenin'in Türkçeye de çevrilmiş birkaç yapıtına değinelim; K. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*; K. Marx, *1844 Elyazmaları*; K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*; K. Marx, *Kapital -I*; F. Engels, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*; F. Engels, *Anti-Dühring;* V.I. Lenin, *Felsefe Defterleri*; V.I. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryo Kritisizm.*

17 Bakınız: K. R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları.* Popper'in suçlamalarına derli toplu bir yanıt için bakınız; W. Kaufmann, 'Hegel Miti ve Yöntemi', *Hegel Üzerine Yorumlar-I.*

sivil toplum bağlamında erkek ve kadınların konumu ve rollerine dair söyledikleri, feminist mücadeleyle dolayımlı günümüz modern ya da post-modern toplumu açısından kabul edilemez bir nitelik taşır.[18] Hegel'in bireysel öznelliğe dair tüm özgürlükçü vurgularına rağmen, hem devletin varlığını aşırı ölçüde olumlayıp yücelten hem sivil toplum ve özel olarak modern burjuva toplumundaki tikel sınıfsal ayrımlar ve kadın-erkek ilişkilerine dair esneklikten uzak ve kısmen tutucu söylemleri, ciddi eleştirileri hak etmektedir. Genel olarak sivil toplumun, özel olarak modern burjuva ilişkilerin gücü ve dinamizmi, tikel ve bireysel yönelimleri kendince özgür kılarak, her türlü ilişki ve kurumlaşmayı canlandırıp verimli kılmasına dayandırılır. Bu bağlamda modern burjuva toplumu, epistemolojik, etik ve estetik açıdan özgür bireysel öznelerin sorgulayıcı ve yaratıcı enerjileriyle biçimlenen, dinamik bir toplum idealine sahiptir. Kuşkusuz bu idealin ne oranda gerçekleştirilip içeriğinin doldurulduğu ayrı bir tartışmanın konusudur. Hegel için bireyin özgürlüğü, tikel ilgi ve yönelimler arasında seçim yapabilmesiyle dolayımlıdır. Tikel ilgilerin bireyin yargı ve davranış olanakları, farklı sınıfsal, dinsel, cinsel, etnik ve felsefi yönelimler bağlamında toplumsal dolaşıma sahip olması gerçekten özgür ve eşit ilişkilere dayalı bir yaşam için, zorunlu fakat yetersiz bir koşuldur. Liberal bir duyarlılıkla tikel ayrım ve seçeneklerin ve dolayısıyla bireysel özgürlüğün tek-yanlı ve aşırı vurgulanması, toplumsal yaşamın dinamizmi ve olgunluğu açısından evrensel ilgi ve ilkelerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Denilebilir ki Hegel'in devleti olumlamasının bir nedeni de,

18 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, & 166.

toplumu dinamize eden ve verimli üretkenliğe yönelten tikel ilgiler ve bireysel özgürlüğün, tam da devlette vücud bulan evrensel ilgi ve törel özgürlüğün varlığıyla edimsel olabileceğidir. Özgürlüğün bu evrensel ve toplumsal boyutu, sosyalistlerin ve özel olarak Marksistlerin de vurguladığı bir noktadır. Ayrıştıkları nokta, törel bir kurum olarak devletin, evrensel ve toplumsal özgürlük bağlamındaki rolüdür. Hegel için devlet yüzeysel ve dışarıdan bir bakışla, tikel gurup ve sınıflara, bireysel öznelere dışsal ve zorba bir güç olarak görünebilir. Daha idealist ve kavramsal bir bakış ise, devletin törel özgürlüğün doruğu, evrensel ve toplumsal özgürlüğün kurumsal garantisi olduğunu söyleyecektir. Hegelci idealizm için, devlet tam da törel tinde kendisini dışavuran ve edimsel kılan akılsal bir kurum olduğu için, devletsiz bir toplum beklentisi hiçbir edimselliği olmayan bir ütopya olarak kalır. Siyaseten yapılması gereken şey, tikel bir devletteki tikel ve olumsal öğeleri, eksiklik ve kötülükleri, devletin kavramsal ve ideal ve dolayısıyla olumlu ve kalıcı özünden ayıklamak ve elimine etmektir. Oysaki Marksistler ve Anarşistler için, devlet tikel bir sınıfın diğer sınıf ve zümreler üzerindeki zorbaca baskı aracıdır ve insanlık için evrensel, zorunlu ve ideal bir gereklilik değildir.

Kısaca insanlık için toplumsal özgürlük, Marksist ve anarşist bir perspektifle devlet kurumun aşılması ve yok edilmesini gerektirirken, Hegel yukarıda alıntıladığımız paragraflardan da anlaşıldığı üzere, devletin tam da tarihteki akılsal gelişim sürecinin bir sonucu olarak törel toplumsal özgürlüğün zorunlu zemini olduğunu düşünür. Hegel için devlet kendi kavramı ya da ideal belirlenimi bağlamında, insan tinselliğinin tikel ve olumsal ve dolayısıyla kötü ve

eksikli yönüne ait ve bu nedenle vazgeçmesi gereken bir kurum değildir. Tam tersine devlet, törel toplumsal özgürlük ve adalet için zorunlu ve evrensel, yani ideal bir kurumdur. Tikel devletlerin tarihsel süreç boyunca içerdikleri eksiklik ve kötülükler, devletin kavramına özgü içsel ve özsel belirlenimler değil, sonlu tarihsel malzemeden kaynaklı tikel ve gelip-geçici eksiklik ve kötülüklerdir.

Yukarıdaki saptamalar, Hegel yaşarken kendisine yöneltilen 'Prusya Devletinin resmi filozofu' olma suçlamasıyla da ilgilidir. Bilindiği üzere söz konusu suçlama, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Önsözünde dile getirdiği şu düşünceye dayandırılmıştı: "akılsal olan edimseldir; ve edimsel olan akılsaldır."[19] Hasımlarının iddiasına göre, akılsal olanın edimsel ve edimsel olanın akılsal olduğunu söyleyen Hegel, mevcut politik gerçekliği ve Prusya Devletini meşrulaştırmaktaydı. Hegel bu suçlamalara *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü baskısının Girişinde yanıt verir.[20] Hegel'e göre edimsellik, tikel ve olumsal varoluştaki, yani kısaca sonlu gerçeklikteki akılsal ve evrensel özdür. Duyulur ve maddi belirlenimlerdeki düşünülür ve ideal özdür. Sonlu ve oluşa tabi olanda sonsuz ve kalıcı olandır. Böylece mevcut bir durumda kalıcı ya da gelip-geçici, sonsuz ya da sonlu her şey gerçektir, fakat bu her şeyin edimsel olduğu, sonsuz ve kalıcı olduğu anlamına gelmez. Örneğin Roma İmparatorluğu bir zamanlar gerçek ve edimsel bir devletti, çünkü

19 "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s.14; Türkçe çevirisi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, s.23.

20 Hegel, *Enzyklopaedie der philosopischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*; Türkçesi; Hegel, *Anahatlarla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi*, & 6.

varolan koşullara uygun bir mantığa ve akılsallığa sahipti. Platoncu metaforla, ideal ve akılsal özden pay almaktaydı. Varlığının bir gerekçesi ve sebebi vardı. Fakat Roma İmparatorluğu, varolması için gerekli koşullar ortadan kalktığında, varoluşu için akılsal zeminini yitirdiğinde, yıkıldı ve ortadan kalktı. Varlığı için zorunlu olan akılsal zemini yitirdiğinde, artık edimsel olmaktan çıktı. Açıktır ki Hegel'e göre, Roma devleti için geçerli olan Prusya Devleti için de geçerlidir. Akılsal olanın edimsel ve edimsel olanın akılsal olması ve bu bağlamında, sonsuzluk ve sonluluk, evrensellik ve tikellik, zorunluluk ve olumsallık belirlenimleri arasındaki içsel ve zorunlu ilişki, yalnızca politik gerçekliğe değil, tüm gerçeklik alanlarına ilişkindir. Hegelci mutlak idealizmde, tüm karşıt ayrımlar arasındaki içsel ve zorunlu diyalektiğin, idea ve madde temel ayrımıyla şekillendiği ve duyulur ve düşünülür tüm belirlenimlerin bu zemin üzerinde anlam kazandığı söylenebilir.

Hegel'in sonsuzluk ve sonluluk, evrensellik ve tikellik, zorunluluk ve olumsallık gibi karşıt belirlenimler arasındaki diyalektiği, ontolojik ve epistemolojik düzlemde etkin bir biçimde kullanıp vurguladığı söylenebilir. Bu söz konusu diyalektiğin bazen 'idealist' bir duyarlılıkla çalıştırıldığı, sonsuzluk, evrensellik ve zorunluluk gibi düşünülür ve akılsal belirlenimler lehine sapmalar gözlemlendiği söylenebilir mi? Hegel'in felsefesinde söz konusu olabilecek idealizme özgü bu sapmalar ve tek-yanlı vurgulamalar, ontolojik ve epistemolojik derinliklerden çok, daha açık olarak politik ve estetik düzlemlerde belirginleşmektedir. Siyasal kurumlaşmanın doruğu olarak devletin evrensel toplumsal değerinin, sivil topluma özgü tikel bireysel ilgi ve değerlere üstünlüğünün

Hukuk Felsefesi'nde açıkça anlatım bulduğunu yukarıda dile getirmiştik. Yine Hegel'in *Tin Felsefesi*'nin Mutlak Tin bölümünde ve ayrıntılı bir şekilde *Estetik Üzerine Dersleri*'nde de, sanatsal yaratıcılık tam da evrensel ve ideal doğruluğu, tikel ve bireysel ilgileri içeriği olarak alan duyulur malzemeyle ifade etmeye çalıştığı için eleştirilir ve yetersiz bulunur. Fakat yine de anımsatmakta yarar vardır; tüm evrensellik ve ideal doğruluk vurgularına rağmen, temelde ve derinlerde diyalektik bir işleyiş çoğu zaman işbaşındadır.

Nesnel törel tin, öznel ve bireysel tinin dolaysız ve olumsal görünen içeriğini ve bu bağlamda duygu ve düşüncelerini biçimlendirirken, sınırlandırmaktan ve dışsal ve zorbaca bir güç gibi görünmekten tümüyle kaçınamaz. Bu açıdan aile, toplum ve devlet içindeki duygu ve düşüncelerin biçim ve içerik açısından düzeyi ve niteliği, nesnel toplumsal koşullara uygun olarak tikel ve göreli bir nitelik taşıyacaktır. Her aile, toplum ve devlet son kertede kendi tikel ilgilerini ve nesnel koşullarla dolayımlı varlığını güvence altına alıp devam ettirme peşinde olacaktır. Bu demek değildir ki, aile, toplum ve devleti oluşturan törel ilişkiler düzleminde, bireyler entelektüel açıdan derin, evrensel ve mutlak bir içgörü ve kavrayışa sahip olamazlar. İdeal ya da evrensel belirlenimiyle törel tinin bir hedefi de, bireyleri özgür yurttaşlar olarak yetiştirmek yanında, sanat, din ve felsefe gibi entelektüel faaliyetlerden oluşan mutlak tine hazırlamaktır. Törel tin bu anlamda, kendisini aşan ve dışarıdan bakan, eleştirel ve entelektüel bir tinin hazırlayıcısıdır da. Toplumsal ve politik kültür tarihsel açıdan tikel ve göreli bir nitelik taşımakla birlikte, içerdiği akılsal ve kavramsal özle evrensel ve zorunlu bir bilincin, yani sanat, din ve felsefeden oluşan mutlak tinin

zeminini oluşturur. Hegel için törelliğin, yani kurumsallaşmış ya da organize olmuş yaşamın doruğu olarak devletlerin, tarihteki bir halkın ya da milletin nesnel tiniyle dolayımlı tikellik ve olumsallığının aşıldığı ya da kaldırılarak-içerildiği yer, insanlık tarihidir. Tarih tikel halkların ve devletlerinin yargılandığı son mahkeme, akılsallığını ve dolayısıyla edimselliğini yitirmiş kültür ve devletlerin mezarlığıdır.

Aslında törel tinin, yani törellik bölümünün 'devlet' başlığı taşıyan altbölümünün üçüncü ve son kısmının '*dünya tarihi*' başlığını taşıması ilginçtir. Tikel bir halkın tiniyle dolayımlı tüm devletler tarih sahnesinde yerlerini alırlar ve tarihte kendini edimselleştiren evrensel akıldan aldıkları pay oranında varolurlar. Hegelci idealizmin mutlak karakteri, siyasal düzlemde olduğu gibi evrensel tarihsel süreçte de işbaşındadır. Hegel bu bağlamda insanlık tarihinde savaşın işlevini de önemli görür. Tarihte gördüğümüz savaşlar, politik törel tine ve devlete egemen olmuş tüm tikellik ve olumsallığı gözler önüne sererler.[21] Savaşla ve içerdiği yıkım ve ölümle karşılaşmak, bireysel ve törel yaşamın sonluluğunun, kırılganlığının ve olumsallığının en açık bilincini oluşturur. Hegel'in amacı savaşın yıkıcılığını ve içerdiği korkunç kötülüğü gözlerden kaçırmak değil, tarihte ve toplumsal kültürdeki diğer bir işlevine işaret etmektir. Kuşkusuz insanın bireysel ve toplumsal yaşamının sonluluğu ve olumsallığı, yalnızca savaşlarda değil doğal afetlerde de belirginleşebilir. Sonluluğun, tikelliğin ve olumsallığın güçleri, sonsuzluğun, evrenselliğin ve zorunluluğun ideal ve rasyonel özünü yok

21 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 545 vd. Ayrıca, Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*; & 324.

edebilir mi? Hegelci mutlak idealizm için bu mümkün değildir, çünkü tüm bu karşıt belirlenimler, biri olmadan diğeri düşünülemeyen ve varolamayan içsel ve zorunlu bir ilişkinin dinamik ve diyalektik bileşenleridir. Hegel, Aydınlanmacı bir iyimser, hakiki ve mutlak bir idealist olarak, aklın evrensel ve zorunlu işleyişini yalnızca sonlu nesnel tinle sınırlamaz ve hiçbir durumda post-modern denilebilecek bir tikellik, olumsallık ve kötümserliğe yönelmez. Onun idealizmi için evrensel ve zorunlu akılsal işleyiş hem doğada hem tinde işbaşındadır:

> "Birbirleriyle çatışan tikellerdir ve bunların bir bölümü yitip gider. Karşıtlıkta ve kavgada kendini tehlikeye atan evrensel idea değildir; o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye tikel tutkular cepheye yollanır. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına *aklın hilesi* denilebilir..."[22]

Tarihte mutlak anlamda tarih-dışı ve aşkın bir akılsallıktan söz etmiyoruz. Burada kastedilen daha çok, doğada işbaşında olan bilinçsiz yasallık ve akılsallığın, tarihte içkin olarak işbaşında olduğudur. Evrensel ve zorunlu idea, ancak ve ancak empirik ve tarihsel malzemenin sonlu, tikel ve olumsal belirlenimlerle dolayımlı edimsel güçtür. Hegel tüm tikel ve olumsal görünümüne rağmen tarihte edimsel olan

22 "Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen..."; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 47; Türkçesi, Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 32. *Tarih Felsefesi*'nin Giriş kısmı Tarihte Akıl başlığıyla Hocam Önay Sözer tarafından da çevrilmiştir; Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 105.

mutlak idea ve aklın kendisini, özgürlük olarak belirler. Tikel, göreli ve olumsal olan doğanın ve nesnel tinin sonlu görünümleri, kör ya da zorbaca denilebilecek bir zorunluluğa tabiyken, evrensel ve zorunlu akılsal işleyişin kendisi ve ona dair bilincimiz, özgürlüğe işaret eder. Tikellik kısıtlanmışlık, başkasıyla göreli ve dolayımlı sonluluğu, evrensellik kısıtlanmamışlık, kendi başkasında *kendinde ve kendi-için* olan sonsuzluğu anlatır.

Hegel'e göre, doğada ve tarihteki tikellik ve olumsallığı aşan ve kendi evrensel ve zorunlu doğruluğunun bilincinde olan akıl, mutlak tin alanını oluşturur. Doğada ve tarihteki '*metafizik*' özü keşfeden, tikel, olumsal ve sonlu gerçeklikteki sonsuz ve mutlak ideayı, her yerde egemen olan edimsel mantığı keşfeden bilinç, mutlak tinin öznesidir. Hegelci idealizm için mutlak tin, kendi sonsuz ve evrensel doğruluğunun dışında olmadığının bilinciyle kendisini dışavurur ve edimselleştirir. Bu dışa-vurum bilinçli olduğu için, *kendinde ve kendi-içindir*. Mutlak Tin kendisini sanatta, dinde ve felsefede ifade eder ve dışavurur. Evrensel ve ideal doğruluk temel olarak, sanatta duyumsama yetimiz ve duygularımızla, dinde imgelem ve tasarım yetimizle ve felsefede kavramsal düşünmeyle dışavurulur ve ifade edilir. Böylece Hegel'e göre, büyük sanat yapıtları, evrensel dinler ve felsefede nesnel törel tinin tikelliği, olumsallığı ve göreliliği bir ölçüde aşılmış olur. Doğanın maddi ve tarihin kültürel malzemesinin tikelliği ve olumsallığı, idealist bir perspektifle evrensel ve zorunlu bir içgörü ve düşünüşün içeriği kılınır.

Mutlak tin; kendinde ve kendi için idea

Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin Nesnel Tin bölümü ve ayrıntılı olarak *Hukuk Felsefesi*'nde çözümlediği tüm sistematik düzenek, kavramsal bir çıkarım ve geçiş mantığıyla ilerler ve insanlığın tarihsel sıradüzeniyle çakışmakla birlikte bire bir örtüşmez. Felsefi çözümlemeyle tarihsel anlatımın farklılaşmasının Hegelci mantık açısından en önemli nedeni, bilincine tarihsel bir süreç içinde varmış olsak bile, kavramsal çıkarım ve geçiş sürecinin bileşenlerinin zamana ve mekâna dair olumsallıkları parantez içine alması ve soyutlamasıdır. Kuşkusuz tarihe dair tikellikler ve olumsallıklar kavramsal düşüncenin felsefi ve spekülatif çerçevesine eklemlenebilir, fakat süreç içinde bilincine varılan ideal yapı ve iskeletin korunduğu söylenebilir. Arı düşüncenin bilimi *Mantık Bilimi*'yle, ansiklopedik sisteminin diğer iki önemli bileşeni *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* arasındaki belirleyici ayrımlardan birisi ve belki de en önemlisi bu noktada ortaya çıkar. *Mantık Bilimi*, doğal ve tarihsel zamana dair tüm tikellik ve olumsallıkları mantıksal olarak önceleyen ve onların kavranılması ve varolmasına zemin oluşturan mutlak ideanın, arı düşünce ve kavram olarak ortaya konduğu bilimdir. *Mantık Bilimi*'nde 'tikellik' ve 'olumsallık' da evrensel ya da kavramsal öğe-aşamalar olarak tikellik ve olumsallıktır.

Hegelci mutlak idealizmin özünü oluşturan mutlak ideanın, yani tikel kavramların içsel ve zorunlu birliği olarak diyalektik mantığın, kendisini doğada bilinçsiz maddi varoluş ve insan tininin tarihindeyse doğaya eklemlenen bilinçli akılsallık olarak dışavurduğu dile getirmiştik. *Tin Felsefesi*'nin ilk iki bölümü olan *Öznel Tin* ve *Nesnel Tin* bölümlerinde, akılsal bilinç olarak tinin, kendi içinde öznel olarak

ve nesnel toplumsal düzlemde kurumsal olarak görünümlerini ve öğe-aşamalarını ele aldık. Şimdi artık mutlak ideanın akılsal bilincinin tüm öznel ve nesnel görünüm ve öğe-aşamalarını kendinde özümseyen, yani kaldırarak-içeren mutlak tine kısaca değinebiliriz. Hegelci idealizm için *Mutlak Tin* öğe-aşaması, akılsal bilinç düzleminde en üst aşama olmakla birlikte, kendi içinde biçimsel evrelere ve öğe-aşamalara bölünür. Kısacası içerik aynı kalmakla birlikte, bu içeriğin edimselleşme ve dışa-vurum biçimleri değişir ve olgunlaşır. Olgunlaşır diyoruz, çünkü Hegel için mutlak ideayı kendi doğruluğu içinde en iyi ifade edecek olan biçim, *duyulur algı* ya da *tasarım* değil, *kavramsal düşüncedir. Mutlak Tin* böylece üçe ayrılır; sonluyu, olumsal ve tikel olanı, sonsuzda, zorunlu ve evrensel olanda *algılama* ve *duyumsama* (*sanat*), *tasarımlama (din)* ve *kavrama (felsefe)*.

Sanat, din ve *felsefe*, ideal ya da klasik bir nitelemeyle metafizik bir sezgi, tasarım ve kavrayışla, doğaya ve tarihe yaklaştıklarında, orada buldukları tikel, olumsal ve göreli malzemeyi evrensel ve zorunlu bir işleyişin, bütünsel bir varoluşun bileşeni olarak konumlarlar. İnsanlık tarihindeki tikel, göreli ve olumsal belirlenimler, farklı biçimlerde özümsenme, kaldırılarak-içerilme (*Aufhebung*) edimine tabi tutulurlar. Böylece büyük sanatçılar, din adamları ve filozoflar kendi tikel, olumsal ve göreli kimliklerinin ötesine uzanırlar, evrensel ve mutlak tin için değer taşıyan bir şeyler sunarlar.

Mutlak tin, nesnel törel tinin tikellik ve olumsallığını aşmak için, bireysel öznelliğin evrensel ve mutlak düşünceye yönelik özgür iradesini gerektirir. Böylece mutlak tin, öznel ve nesnel tinin tinsel açıdan daha derin ve entellektüel bir

kaldırılarak-içerilmesi, bir sentezi olarak görülebilir.[23] İnsanlık kültürü ve tini göz önüne alındığında, sanat, bilim ve felsefenin daha evrensel ve eleştiriye açık özgür bir tini, nesnel kültürün tikelliğini aşan bir içgörü ve kavrayışa sahip bireysel özneleri gerektirdiği söylenebilir. Bu anlamda Hegel'in bilimleri ve bilimsel düşünceyi temel olarak özgür felsefi düşüncenin altında topladığını düşünürsek, dinin neden nesnel tinin, yani törelliğin bir bileşeni olarak ele alınmadığı sorulabilir. Din açık bir biçimde tikel bir topluluğun (cemaatin) inancı olarak, bireysel öznelliği aşan ve sınırlayan bir törel kurum değil midir? Hegel böyle bir karşı çıkışın farkındadır, fakat yine de dini törel bir kurum olarak ele almadığını dile getirir. Dinsel inancın özgür düşünmeyi ve evrensel tini dışlamaması gerektiğini düşünür. Törel bir kurum ve inanç olmanın öteinde din, mutlak ideayı içeriği olarak alan sanatsal duyarlılık ve felsefi düşünce arasında bağlantı oluşturan tasarımsal düşünme biçimidir.[24]

Sanat, mutlak tinin ilk öğe-aşamasını (Moment) oluşturur ve temel olarak duyumsama yetimizle mutlak ideaya dair bir içgörü ve bilinç durumu oluşturmaya çalışır. Genel olarak ideanın duyumsanması, yani görü ya da sezgisi (*Anschaung*) 'güzellik' olarak tanımlanır.[25] Sanat ve güzellik kavramları *Tin Felsefesi*'nin *Mutlak Tin* bölümünün içeriğini oluşturmakla birlikte, çok daha ayrıntılı bir tarzda Hegel'in üç ciltlik *Estetik Üzerine Dersleri*'nin içeriğini oluştururlar. Hegel için 'estetik' genel olarak 'sanat felsefesi' anlamına gelir, çünkü

23 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 553.

24 A.g.y., & 554.

25 A.g.y., & 556-557.

ona göre doğadaki güzellik sanattaki güzelliğe göre ikincil bir değer taşır.

> "...sanat güzelliğinin, doğadan *daha yüksek* olduğunu söyleyebiliriz. Sanat güzelliği *tinden doğmuş ve yeniden doğmuş* güzelliktir; tin ve ürünleri, doğa ve görünüşlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir."[26]

Hegelci felsefenin genel sistematiği göz önüne alındığında yukardaki satırların anlamı açıktır. Hegel için güzellik, ideanın, duyulur *biçim*de varolması ve duyumsanmasıdır. Doğa, mutlak ideanın bilinçsiz zorunluluk olarak dışsallığı ve görünüşü olduğu için, bilinçli ve özgür düşüncenin, tinsel yaratıcılığın ürünü olan sanat güzelliği, doğa güzelliğinden daha üstün olacaktır. Sanatsal yaratıcılık ve güzellik her ne kadar doğal ve duyulur malzemeye ihtiyaç duysa da, sanat yapıtında doğanın bu görünüşleri özgür tinsel yaratıcılıkla dolayımlı ve yeniden biçimlendirilmiş olarak bulunurlar. Sanatta, ikili bir biçimlendirme ve yeniden doğumdan söz edilebilir; sanatçı ilkin özgür ve bilinçli aklıyla duyulur içeriği

---

26 "...dass das Kunstschöne *höher* stehe als die Natur. Denn die Kunstschönheit ist die *aus dem Geiste geborene und wiedergeborene* Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur."; Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – I,* s. 14. Hegel'in *Estetik Üzerine Dersleri*'nin Giriş bölümü ve ilk bölümünün Türkçe çevirisi Hocam Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler tarafından yapılmıştır ve yukarıdaki alıntı söz konusu çevirinin Giriş bölümünden alınmıştır; Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-I,* s. 2. Ayrıca Giriş bölümünün Aziz Yardımlı tarafından yapılmış bir çevirisi de vardır; Hegel, *Estetik –Güzel Sanatlar Üzerine Dersler - Giriş,* s. 8. Hegel'in estetik ve sanat anlayışıyla ilgili olarak birkaç yapıt; W. Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics*; S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Arts*; B. Gaunt - D.M. Lopez (ed.) *The Routledge Companion to Aesthetics.*

algılar ve anlamlandırır ve ikinci olarak bu tinsel içerik ve anlamı yine özgür ve bilinçli aklıyla dışavurur ve biçimlendirir. Biçimin içeriğe ve içeriğin biçime dönüştüğü ve içsel ve zorunlu bir tarzda birbirine bağlandığı bilinçli bir yaratım süreci söz konudur. İdea ve madde, düşünce ve duyum, içerik ve biçim, bir sanat yapıtında tinsel yartıcılığın bileşeni olurlar.

Sanatsal yaratıcılık ve ifadenin üç ana aşaması ve dönemi vardır. Hegel, her biri kavramsal ve kendi içinde tarihsel gelişim aşaması olan bu dönemleri, *simgesel, klasik* ve *romantik sanat* olarak sıralar. *Simgesel sanatta*, idea, henüz duyu tülleri içinde yeterince ışımamaktadır. İdeal gerçeklik maddi gerçekliğe, düşünsel içerik duyulur biçime henüz egemen olamamıştır. Evrensel doğruluk olarak idea, henüz çok soyut ve belirsiz bir düşünce olarak bilincin içeriğidir. Simgesel sanat; biçimin içeriği yansıtmakta yetersiz kaldığı, simgelere sığındığı sanatsal yaratıcılık tarzı ve dönemidir.[27] Mimari, simgesel sanatın dayandığı en belirgin ve baskın ifade aracıdır. Simgesel sanatta ikircim ve gizem havası vardır. İçerik doğrudan anlatılmak yerine imlenir. Tinsel yetersizlikten dolayı, içerik simgelerle ifade edilmeye çalışılır. Hegelci idealizm bağlamında bu tinsel yetersizlik, ideayı yeterince işlenmemiş duyulur ve maddi simgelerle ifade etmek anlamına gelir.

Hegel'e göre simgesel sanatın egemen olduğu dönem insanlığın erken çağlarıdır. Doğal ve tinsel gerçekliğin gizemli bir bilmece gibi duyumsandığı bu ilk çağlarda, henüz gelişmiş bir felsefe ve bilimsel faaliyet yoktu. Bu bağlamda

27 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – I*, s. 390: Türkçesi; Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-II*, s. 12.

sanatsal ifadenin de mitolojik ve mistik (gizemli) öğelerle bezeli olması, simgesel bir karaktere sahip olması anlaşılır bir şeydir. Hegel, Eski İran, Hint, Mısır ve Yahudi sanatlarını simgesel sanatın tarihsel örnekleri olarak sıralar. Özellikle de Eski Mısır, simgesel sanatın en belirgin ve kendine özgü örneklerini barındırıyordu. Burada tinsel içerik, olgun ve gelişmiş bir estetik ifade ve dışa-vuruma kavuşmamış olsa bile, ifade edilmeye çalışılmakta ve bu çaba kutsal bir görev olarak görülmektedir. Tinsel ve ideal doğruluk kutsal ve aşkın güçler olarak kurgulanmakta ve bu kurgu çerçevesinde simgelerle ifade edilmeye çalışılmaktadır. Hegel'e göre Sfenks, simgeselin kendisinin simgesidir. Sfenks nesnel bilmecedir.[28] Hegel ayrıca simgesel sanatın örnekleri olarak, Hint sanatını ve Yahudi dinsel şiirini de ele alıp inceler.

Klasik sanat ise; ideal ve maddi, tinsel ve bedensel gerçekliğin uyumunu içerir. Klasik sanatta biçim ve içeriğin tam bir uyumundan söz edilebilir. Eski Yunan Sanatı, klasik sanatın en tipik ve gelişmiş örneklerini barındırır.[29] Beden ve ruh arasındaki uyum, insanı model alan klasik sanatın temel hedefidir. Antik Yunan dünyasında, ideal ve maddi, düşünsel ve duyulur belirlenimler insan varlığı bağlamında birbirine bağlanır. Bu dönem için en önde gelen sanat, heykel (yontu) sanatıdır.[30] Heykel sanatının Antik örneklerinde, ruh ve bedenin mükemmel uyum ve birliğine şahit oluruz. Simgesel sanattan farklı olarak klasik sanatta, düşünsel ve ideal içerik,

28 A.g.y., s. 461 vd; A.g.y., s. 81 vd.

29 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, s. 18 vd; Türkçesi; Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-II*, s. 173 vd.

30 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – II*, s. 372. Bu bölümlerin henüz Türkçe çevirisi yok.

duyu tülleri arasında belirgin bir tarzda ışımaktadır. Antik Yunan sanatının temel zeminini oluşturan Yunan mitolojisi de insanbiçimsel (anthropomorfik) bir karakter taşır. Tanrılar yalnızca yüceltilmiş insanlar olarak imgelenirler. İnsan bedeni, mutlak tinsel doğruluğun ideal biçimi olarak düşünülür.

Burada da Hegel'in idealizmi her zamanki gibi yeniden devreye girer. Hegel için, klasik sanatın, idea ve madde, düşünülür ve duyulur, tin ve beden arasında öngördüğü uyum, yanıltıcı ve yetersiz bir bilinç durumudur. Heykel sanatında biçimlendirilen bireysel bedenin güzelliğinin, tinin iç dünyasını, ideal ve tanrısal doğruluğu yeterince yansıtması düşünülemez.[31] Kuşkusuz idea ve madde, düşünülür ve duyulur dünyalar ve dolayısıyla tin ve beden arasındaki uyum, istenilir bir şeydir ve bu uyum kendine özgü klasik güzellik algısı ve duygusunun zeminini oluşturur. Yine de hiçbir duyulur ve maddi belirlenim, mutlak doğruluk ve içerik olarak ideayı ve onun akılsal bilinci olarak mutlak tini yeterince ifade edemez ve dışavuramaz. Duyulur algımızın içeriğini oluşturan tikel ve olumsal maddi belirlenimler, doğru ve hakiki bir tarzda felsefi düşüncenin içeriği olan mutlak ideayı bize kavratamazlar. Düşünce olarak düşüncenin, yani kavramsal düşünce olarak felsefenin bu yüceltilmesini, Platon'un idealizminde de görmüştük. Platon'un idealist bir duyarlılıkla, Yunan sanatı ve dinine yönelik olumsuz yaklaşımının, çok daha ince ve modern bir tarzda Hegel'in idealizminde de devam ettiği söylenebilir. Hegel için de, mutlak tinin ilk iki bileşeni sanat ve din, düşünce olarak düşünceyi, yani kavramsal düşünceyi değilde, duyulur ve tasarımsal düşünceyi temel aldıkları için,

31 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – II*, s. 107; Türkçesi: Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-II*, s. 263.

mutlak felsefi bilinç ve tin açısından kaldırılarak-içerilen öğe-aşamaladır.

Sanatın ve sanatsal ifade biçiminin duyumsama ve algıyı temel alması ve bunun ideal ve tinsel içerik açısından yetersizliği, Hegelci Estetikte üçüncü aşamayı oluşturan *Romantik sanatta,* daha da belirginleşir. Romantik sanatta, içerik biçimden taşar. Biçim, içeriği ifade etmekte yetersiz kaldığını duyumsar. İçsellik ve öznellik, dışsallık ve nesnel biçim karşısında önplana çıkar.[32] Sanatın ve sanatsal ifade biçiminin idealist bir bakış ve tinsel derinlik açısından en olgun olduğu fakat yetersizliğinin en çok bilincine varıldığı dönem, romantik sanat dönemidir. İçerik biçimin yetersizliğini olumsuzlamaya başlar. Duyu tüllerini geride bırakmaya yönelir. Evrensel hakikati, insan yaşamını tüm karmaşıklığı ve zenginliği içinde ifade etmeye çalışan romantik sanat, ağırlıklı olarak *resim, müzik* ve *şiire* yönelir. İdeal ve tinsel içeriğin öznel derinlik ve dinamizminin ifadesinde, sanatçının kullandığı duyulur ve maddi biçim yetersiz kalmaya başlar. Böylece sanatsal yaratıcılık ve anlatımın sonuna gelindiği duyumsanır. Hegel'e göre şiir, tinin sonsuz yaşamının karmaşıklık ve derinliğini anlatmak açısından en uygun ve gelişmiş sanattır. Şiir sözcükleri kullanır ve sözcükler ise düşünsel ve duygusal yönleriyle tüm tinsel içeriği ifade etmek için en uygun araçlardır. Fakat yine de şiir de bir sanattır ve mutlak doğruluk ve ideayı anlatmakta yetersizdir. İmge, metafor ve tasarımlarla örülü şiirsel ifade, ideal ve tinsel içeriği anlatmakta zorlandığı için, şairler felsefi düşüncelere ve usavurmalara başvurmak zorunda kalırlar. Hegel'e göre, 'felsefe

32 A.g.y., s. 127; A.g.y., s. 284 vd.

yapmayı şiir yazma ile' birleştirmemek gerekir.[33] Şiirin ve felsefenin işlevlerini birbirine indirgememek gerekir, çünkü bu onların özgünlüğünü ve dolayısıyla verimliliğini gereksiz yere zorlamak olur. Sanat ve onun en olgun formu şiir, ideal ve tinsel hakikati ifade etmede yetersiz olabilir, fakat kendilerine özgü anlamları ve güzellikleri içinde felsefeyle yan yana varolmaya devam etmelidirler.

Hegel'e göre Romantik sanatta tin, yalnızca sonlu bireysel tin değildir. Bireysel tin bilindiği üzere, ruh ve bedenin dengeli uyum ve birliğini temel alır. Böyle dengeli bir tin, Yunan sanatının idealiydi. Romantik sanatın içeriğini oluşturan tin, sonsuz tindir. Tin Tanrı'nın kendisi, yani sonsuz tinsel yaşamdır. Hegel'e göre romantik sanat bütün amaç ve niyetlerinin ötesinde, özsel açıdan Hristiyanlık sanatı olarak nitelenebilir. Burada hiçbir duyulur ve maddi biçim, ideal ve tinsel doğruluk için yeterli kabul edilmez, fakat bu yetersiz biçimin ötesine de geçilmez. Duyulur ve maddi biçimi geride bırakan tinsel bir ifade, zaten sanat olamaz.

Hegel'in *Estetik Üzerine Dersleri*'nde ifade araçları açısından tikel sanatlar da ele alınır. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, mimari simgesel sanatın, heykel (yontu) klasik sanatın, resim, müzik ve şiir isc romantik sanatın temel yaratıcılık ve anlatım biçimleridir. Fakat bu demek değildir ki, her sanatsal anlatım biçimi her dönem ve çağda bulunmaz. Burada demek istenilen şey, örneğin resim, müzik ve şiirin en olgun ve gelişmiş biçimlerine Romantik dönemde kavuştukları, fakat simgesel ve klasik sanat dönemlerinde de

33 Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar,* s. 81. Hegel'in bu anlayışı kuşkusuz Heigegger'in ve bazı post-modern filozofların tümüyle benimseme-yeceği bir anlayıştır.

bulunduklarıdır. Romantik sanat ile birlikte en olgun ve gelişmiş örneklerini gördüğümüz resim, müzik ve şiir, sonsuz tinsel yaşamı ifade etmeye çalışırlar. Hegel'e göre bu sonsuz tinsel yaşamın en belirgin örneklerinden birisi, İsa'nın yaşamında gözlemlenebilir. İsa'nın çarmıha gerilişi, ölümü ve yeniden dirilişi, diyalektik yaşam döngüsünün, sonsuz acı, keder ve mutluluğun en güçlü tasarımlarından biridir.[34] Romantik sanat, bu güçlü dinsel tasarımı içeriği olarak alır ve resim, müzik ve şiirin en güçlü örnekleriyle estetik duyarlılığımıza sunmaya çalışır.[35] Yine de Hegelci mutlak idealizm açısından, Romantik sanat ve sanatçılar olası tüm yönelim ve arzularına rağmen, sanatsal ifade biçiminin sınırlarından dolayı, ideal ve tinsel doğruluğu bir filozof kadar ifade edemezler. Tıpkı *Devlet* diyalogunda Platon'un dile getirdiği gibi Hegel için de, doğru ve hakiki idealizmin ve dolayısıyla bilgeliğin, şiirde ve dinde değil, felsefede aranması gerekir.

Açıktır ki Hegel tıpkı Platon'un yaptığı gibi, duyulur ve maddi dünyayı küçümsememekte ve sanatçıları kendi 'devletinden' kovmamaktadır. Hegel'in temel olarak söylemek istediği, sanatçının bize doğruluğu duyumsatma ve bizde bazı duygular uyandırma, algı kapılarımızı açma çabasının çok değerli olduğu, fakat böylesine bir edimin ve sonuçlarının, bizde olsa olsa duygulara bağlı yargılar yaratabileceğidir. Sanat yapıtının tüketicisinde oluşturduğu etkilerin odağını, duygu durumları, yargı ve davranış kalıpları oluşturur.

---

34 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik –II*, s. 147-149; Türkçesi; Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-II*, s. 304-305.

35 Romantik sanatın temel anlatım biçimleri olan resim, müzik ve şiir Hegel tarafından çok ayrıntılı bir şekilde ele alınır ve Hegel'in *Estetik Üzerine Dersleri*'nin üçüncü cildinin tüm içeriğini oluşturur; Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik –III*.

Sanatın oluşturduğu varoluşa dair bütünsel içgörü ve sezgi kendi bağlamında değerli olmakla birlikte, soğukkanlı, sistematik ve derinlikli bir düşünme sürecinin yerine geçemez. Sanatın yarattığı Romantik çoşku, anolojilerin, metaforların, olay örgülerinin ve imgelerin ağırlığını üzerinde taşır ve felsefi ve bilimsel çalışmanın ciddi ve ağırbaşlı emeğine dayalı iyimserlik ve çoşkudan farklı bir nitelik taşır.[36] Özetle tinsel bir faaliyet olarak sanatta ve sanatsal yaratıcılıkta söz konusu olabilecek düşünsel derinlik, sanatı mutlak tinin bir parçası kılan mutlak ideanın 'duyu tülleri arasından bir ışıması' olacaktır. Sanatın evrenin bütününe dair oluşturabileceği estetik algı ve içgörü, temel olarak bir sezgi ve duygulanım durumudur ve eğer sanat mutlak ideaya yönelik saf kavramsal bir sistematiği hedeflerse, sanat olmaktan çıkıp felsefe olacaktır. Hegel'in kendine özgü bir idealist duyarlılıkla, tinsel faaliyetler arasında felsefeyi ve akılsal düşünme yetisini diğerlerinden ayırdığı ve belli açılardan sorunlu denilebilecek bir hiyerarşi oluşturduğu söylenebilir. Yine de unutmamak gerekir ki, Hegel'in yalnızca felsefeye değil, sanat ve din gibi birçok tinsel disipline yönelik entelektüel ilgisinin genişliği ve derinliği, geride bıraktığı yapıtlardan ve ciltler dolusu ders notlarından kolayca anlaşılabilir.

Din sanattan farklı olarak dolaysız duyulur malzemeden çok tasarımlara dayanır. Dinsel düşüncede Hegelci mutlak idea, yani dinsel terminolojiyle mutlak varlık olarak 'Tanrı', saf ve kavramsal bir düşünce olmaktan çok, tasarımsal bir düşünme sürecinin içeriğini oluşturur. Duyumsama ve algılama

36 Schelling hem bir idealist hem bir romantikti. Schelling'in felsefesinde dinsel düşüncenin, mitolojinin ve gizemciliğin de önemli bir yeri vardır. Buna karşın Hegel'in, mutlak bir idealist, panlogist ve rasyonalist olduğu söylenebilir.

bireysel özne ve nesnenin dolaysız varlığını gerektirirken, tasarımlama duyulur algıdan soyutlanmış ve bellekte depolanmış resimsel düşünce ya da imge olarak tanımlanabilir. Bu nedenle tasarım ve dine özgü tasarımsal düşünce, inanç metafiziğinin soyutlamalarına ve imgesel kurgularına kolayca zemin oluşturur. Tasarımsal düşünme, duyumsama ve duygu düzlemini tümüyle kaldırarak-içermemiş (*Aufhebung*) bir düşünme çabasına işaret eder. Böylece dinsel düşünce, felsefi ve bilimsel düşünceye göre hareketini kısıtlayan betimlemeler, analojiler ve metaforlara dayalı 'resimsel' bir düşünce olarak tanımlanır. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü cildi olan *Tin Felsefesi*'nin *Mutlak Tin* Bölümü'nde sanatı izleyen ve felsefeyi önceleyen öğe-aşama *'din' (Religion)* değil *'vahiy dini' (Die Geoffenbarte Religion)* başlığını taşır.[37] Vahiy dini, 'bildirilmiş din' olarak da Türkçede karşılanmaktadır. Hegel'in *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde, din olgusunu daha ayrıntılı olarak ele alır ve üçlü bir kavramsal gelişim sınıflandırmasına tabi tutar: *doğa dini, tinsel bireysellik dini, mutlak din.*[38] Böylece mutlak din olarak vahiy dini, mutlak ideanın sanatsal ifade ve dışa-vurum biçimi olan duyulur ve madi belirlenimleri en az kullanan ve kaldırarak-içermiş olan dindir. Göreli olararak idealizme ve tinselciliğe (spiritüalizm) en yakın dindir. Göreli olarak diyoruz, çünkü Hegel için,

37 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes* (Mit den mündlichen Zusätzen), & 564.

38 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion - I*, s. 251-258. Hegel'in *Din Felsefesi*'yle ilgili şu yapıtlara da bakılabilir; Carl-F. Geyer, *Religionsphilosophie der Neuzeit*; W. Jaenschke, *Hegel Handbuch – Leben*-Werke-Schule; Karl Marx- Friedrich Engels, *Über Religion*; L. Feuerbach, *Werke – II Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*; J.W. Burbidge, *Hegel on Logic and Religion*.

dinsel inancın özünü oluşturan tasarımsal ya da resimsel düşünce, kendini ifade etmek için kullandığı imge, metafor ve tasarımları, duyulur ve maddi belirlenimlere dayanarak elde etmiş olduğu için, hiçbir zaman yeterince idealist bir ontoloji, epistemoloji ve etiğe sahip olamayacaktır. Bütün karşısav ve kanıtlara rağmen tasarımsal düşüncede Tanrı ve yaratım süreci, duyulur ve maddi belirlenimlere özgü bir tarzda, adeta zaman ve mekân içinde kurgulanır ve tasarımlanır. Hegel için, duyumsama ve tasarımlama edimleri arasında yakın bir ilişki ve akrabalık vardır ve bunun en belirgin kanıtlarından birisi de, doğa dini ve tinsel bireysellik dininin, *Felsefi Bilimler Aksiklopedisi*'sinde 'sanat' başlığı altında ele alınmış olmasıdır. Hegel için sanat ve din arasında yakın ve geçişken bir ilişki söz konusudur. Sezgi, imge, tasarım ve yaratıcılık, mutlak tinin iki belirlenimi için de sıkça kullanılan kavramlardır. Sanat ve din arasındaki yakın ve geçişken ilişki din ve felsefe ilişkilerinde de söz konusudur.

Hegel daha *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin Girişinde felsefe ve dine ilişkin şöyle der:

> "Felsefe hiç kuşkusuz nesnelerine ilk olarak din ile ortaklaşa iyedir. İkisi de *doğruluğu* nesneleri olarak alırlar, ve dahası en yüksek anlamda, - Tanrı'nın, *yalnızca* Tanrı'nın doğruluk olduğu anlamında. Bundan başka ikisi de, sonlunun alanlarını, doğayı ve *insan tinini*, bunların birbirleriyle ve doğrulukları olarak Tanrı'yla ilişkilerini ele alırlar."[39]

39 "Sie [die Philosophie] hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihren Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, - in dem, dass *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und *menschlichen Geiste,* deren Beziehung aufeinander und

Felsefenin Tanrı'yı ele alması ve dahası din olarak tanımlanması Hegel'in *Din Felsefesi Üzerine Derler*'inde de dile getirilir. Hegel "felsefenin kendisinin aslında ibadet (*Gottesdienst*) ve din (*Religion*)" olduğunu söyler.[40] Fakat felsefe öyle bir ibadet ve dindir ki, *Tanrı'yı*, felsefefi terminolojide mutlak varlığın, sonsuz ve evrensel doğruluk, iyilik ve güzelliğin içeriği olan *mutlak idea*nın karşılığı olarak kavrar. Felsefi terminolojide Tanrı, idea, logos, varlık, öz, töz, sonsuz doğruluk gibi kavramlarla da tanımlanır. Bu anlamda Hegel için felsefe dinsel düşüncenin daha kavramsal ve seküler versiyonudur. Dinsel düşüncede tasarımlarla, canlı imgeler, metaforlar ve öyküleme teknikleriyle ifade edilen tanrısal doğruluk ve hakikat, felsefede ise 'soğuk' ve soyut kavramlar ve akıl yürütme süreçleriyle ifade edilir. Böylece gücünü tasarımsal düşünceden alan törel bir kurum olarak din, kutsal ve tanrısal olana dair canlı imge ve öykülemelerle, müminin ve genel olarak cemaatin ruhunda güçlü duygu ve inançlar yaratır. Denilebilir ki çok farklı tarz ve biçimlerde Hegel için de, tıpkı Marx'ın dile getirdiği üzere din, "bunalmış yaratığın inlemesi, kalpsiz bir dünyanın ruhu ve tinsiz bir gerçekliğin tinidir."[41] Hegel'e göre felsefe ve din, tikel ve sonlu ilgilerden, öznel yargı ve sanılardan uzaklaşıp evrensel ve zorunlu doğruluk olarak Tanrı'yla ilgilenmenin

---

auf Gott, als auf ihre Wahrheit."; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1930)*; Türkçesi, Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi – I –Mantık Bilimi;* & 1.

40 "...die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion..." Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – I;* s. 28.

41 "Die Religion ist die Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist."; K. Marx-F. Engels, *Über die Religion,* s. 30-31; Türkçesi; K. Marx-F. Engels, *Din Üzerine,* çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 2002, s. 35.

farklı biçim ve yollarıdır.[42] Tikel ve bireysel ilgi ve sanıları kaldırarak-içermenin (*Aufhebung*) tasarımsal düşünce ve inanca dayalı biçimi *din*, kavramsal ve özgür düşünceye dayalı biçimi ise *felsefe*dir. Hegel için felsefe, mutlak anlamda özgür düşünce, düşünce olarak düşüncedir.[43] Düşünce olarak düşünce, Hegelci mantığın doğruluğu olarak mutlak ideayı, yalnızca düşünce olarak alan ve yine özgür ve kısıtsız düşünceyle temellendirmeye çalışan felsefenin kendisidir.

Felsefi düşüncenin mantıksal doğası gereği Hegel, tasarımsal düşünceye ve özel olarak da dinsel düşünceye bazı eleştiriler yöneltir. *Mantık Bilimi*'nin birinci cildi olan 'Varlık Öğretisi'nde, aşkın ve yaratıcı Tanrı anlayışı bağlamında, hiçlikten varlığın yaratılması tasarımını eleştirir. Varlık ve hiçlik arasında zaman içinde bir ayrım ve geçiş düşünmek, tasarımsal düşüncenin bir özelliğidir. Varlık ve hiçlik soyutlamalarını zaman ve mekân düzleminde tasarımlanarak, diyalektik doğrulukları içinde kavramaya engel ve direnç oluşturur. Düşünceyle varlığı mantıksal düzlemde özdeş kabul eden mutlak idealizm için, arı ve kavramsal düşüncenin diyalektik doğruluğu gereği, varlık hiçlikten ve hiçlik varlıktan ne ayrı düşünülebilir ve dolayısıyla ne de varolabilir.

Hegel felsefi düşünceyi aynı zamanda sonsuz içeriği ve refleksif niteliğiyle diğer disiplinlerden ayırır. Ona göre felsefe, kendisi dahil her şeyi düşünebilecek biricik entelektüel disiplindir. Felsefe, doğayı, tüm toplumsal ve politik kültürü içeren tini, sanat, din ve bilimleri, yani kısacası tüm varlığı içeriği olarak alıp düşünebilir. Felsefe kendisini de içeriği

42 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – I*, s. 28.

43 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes* & 571.

olarak alıp düşünebilir; felsefe üzerine düşünmek felsefede kalmaktır. Felsefe böylece düşünme üzerine düşünme olarak mutlak refleksiyondur. Örneğin dinin ne olduğu üzerine düşünmek din değil, felsefedir. Dahası sanatın ve tüm bilimlerin temel ilke ve çerçevesini tanımlamak da felsefi düşüncenin işidir. Böylece fizikçi fizik nedir diye sorduğunda felsefe yapmaya başlamış olur. Felsefe sonsuz evrensel doğruluğu kavramsal olarak düşünebilir, çünkü felsefenin hem içeriği hem biçimi düşüncedir. Mutlak ve sonsuz doğruluk olarak *idea*, kendi diyalektik sistematiği içinde algılanamaz ve tasarımlanamaz, yalnızca düşünülebilir. Algılamak ve tasarımlamak bir şeyi çerçeve içine almak ve sınırlamaktır. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere Hegel için, sonsuzluğu algılama ve tasarımlama çabası beyhude bir çabadır ve sonsuzluğun sonlu bir içerik ve belirlenime indirgenmesi olarak 'kötü sonsuzluktur.'[44]

Hegelci mutlak idealizmden farklı olarak nesnel gerçeklikte, doğal ve tinsel belirlenimler alanında içsel ve zorunlu bir diyalektik işleyişin, yani *mutlak idea*nın egemen olmadığını varsayan ve düşüncelerin doğruluğunu yalnızca öznel ve biçimsel olarak alan, tüm tutarlı empirist ve materyalist düşünce, felsefi doğruluğu (*Wahrheit*) değil empirik doğruluğu (*Richtigkeit*) temel alacaktır. Hegelci mutlak idealizm için felsefi doğruluk, düşünce ve varlığın ayrımda özdeşliği ve dolayısıyla düşünce için doğru olanın varlık için de doğruluğudur. Düşünce için doğru olan diyalektik sistematik, yani düşünceler arasındaki içsel ve zorunlu ilişkilerin bütünsel ifadesi olarak mutlak idea, farklı düzlem ve biçimlerde doğa

44 Hegel, *Wissenchaft der Logik I– Die Lehre vom Sein*, s.138. Hegel, *Mantık Bilimi*, s.105.

ve tin için de doğrudur. Oysaki empirik ve gündelik doğruluk, algı ve tasarımlara yaslanır ve öznenin zihnindeki tek-yanlı ve soyut bir düşüncenin, empirik ve maddi gerçekliğe uygun olup olmadığını saptamaya çalışır. Felsefi doğruluk için, düşüncelerin empirik ve maddi gerçekliğe uygun olup olmadığının saptanması zorunlu ve çok önemli bir öğe-aşama olmakla birlikte yetersizdir. Hegel'e göre, zihindeki tek-yanlı ve soyut bir düşünce, içsel ve zorunlu bir diyalektikle diğer düşüncelere bağlanmış somut ve hakiki bir düşünce değil, yalnızca kendi kendine özdeş kabul edilip çerçevenlenmiş bir tasarımdır. Tasarımsal düşüncede sonsuz doğruluk olarak Tanrı bile, kendi başkasından soyutlanmış ve kendi kendisine özdeş kabul edilip kısıtlanmış bir tasarım olarak bulunur.

Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3.cildi olan *Tin Felsefesi*'nin *Mutlak Tin* bölümünün son alt başlığı olan felsefeyi, Aristoteles'in *Metafizik*'den alıntıladığı bir Tanrı tanımıyla sonlandırır. Aristoteles Tanrı'yı 'kendisini düşünen düşünce' olarak tanımlar.[45] Düşüncenin kendisini düşünmesi olarak Tanrı, biçim ve içerik açısından özdeştir ve maddi belirlenimlerin tüm tikellik, olumsallık ve sonluluğundan arınmış, mutlak olarak ideal ve tinsel varlıktır. Bu tanım Hegelci mutlak idealizmin ruhuna çok uygun bir tanımdır. Hegel için felsefe tıpkı bu tanrısal etkinlik gibi, kendisini düşünen düşünce olma çabasıdır. Filozoflar da kendi yetkinlikleri bağlamında tanrısal doğruluk ve iyiliğe ulaşma arzusuyla, arı düşünceleri düşünmek, tüm tasarımsal içeriğinden soyutlanmış evrensel ve zorunlu düşüncelerden hareketle evrene ve insan

45 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes*, & 577. Ayrıca bakınız; Aristoteles, *Metafizik*, s. 507 (XII. Kitap – 1072b20)

yaşamına dair anlamlı bir sistematik bütün oluşturmak isterler. Burada filozofların bu 'kutsal etkinliğe' ulaşma sürecinde sahip olabilecekleri yetkinlik derecesi, düşünme ediminin biçim ve içeriğini ne yetkinlikte kullanabildiklerine bağlıdır. Düşünmenin içeriği olarak sonsuz ve mutlak 'idea'yı, ne oranda sonlu algı ve tasarımlara indirgemediklerine bağlıdır. Bu bağlamda felsefenin de tıpkı din gibi kendi içinde bir gelişim çizgisi ve tarihi vardır. Hegel için felsefe tarihi, idealizmin mutlak bir bilinç ve olgunluğa doğru gelişim tarihidir.

SONUÇ

Hegel'in mutlak idealizminin mantıksal zemini olan *mutlak idea*, kendisini tüm varlık düzlemlerinde farklı biçimlerde dışavuran ve edimselleştiren akılsal işleyiş süreci olarak tanımlanabilir. Akılsal olanın edimselliği ve edimsel olanın akılsallığı, doğada bilinçsiz ve kör bir zorunluluk, tinsel alanda ise, tarihsel süreçle gelişen bilinçli ve özgür irade biçimde bulunur. Hegel, ideanın kendi öznelliği ve soyutluğu içinde mutlak bir güç ve edimsellik olduğunu söylememektedir. Düşüncenin ve varlığın içsel ve zorunlu diyalektik doğruluğu olarak mutlak idea, ancak duyulur maddi gerçeklik ve insanlık kültürüyle dolayımlı olarak edimseldir. Böylece Hegel'in idealizmi, düşünceyi ve ideayı duyulur gerçeklikten soyutlayarak sınırlayan, göreli ve ütopik bir idealizm değil, mutlak ve içkin bir idealizmdir. Hegel düşünce ve aklın bu dünyada edimsel olabileceği söyleyen gerçekçi ve seküler bir filozoftur.

Hegelci mutlak idealizm için, karşıt belirlenimlerin birbirlerinden ayrımı, mutlak değil tikel ve görelidir. Hegel'in idealizmi monist bir karaker taşır. Felsefi düalizmin (ikicilik) yadsındığı Hegelci monizm (tekçilik), farklı ve karşıt belirlenimleri birbirine indirgeyen soyut ve ayrımsız bir birlik ve özdeşliği değil, ayrımda özdeşlik ve çoklukta birlik ilkesini

temel alır. Böylece Hegel'in felsefesinin yalnızca ontolojik ve epistemolojik değil, etik, estetik ve politik sorunlara da, diyalektik kavrayışa uygun çözümler sunabileceği söylenebilir. Kant'ın epistemolojik düalizmi, düşüncenin ve ideanın gücünü, duyulur ve maddi gerçeklik karşısında kısıtlamıştı. Kantçı transendental idealizmin analitik ve tasarımsal bir düşünceyle birbirinden soyutladığı düşünülür ve duyulur, rasyonel ve empirik belirlenimler, pratik akıl açısından da aşılmaz sorunlara yol açar. İçeriğinden bütünüyle soyutlanmış biçimsel bir aklın, nasıl pratik olacağı, yani edimsel bir irade olarak nasıl ortaya çıkacağı, çözümsüz bir sorun oluştur. Kantçı idealizmin de tıpkı Platoncu idealizm gibi, düşünürlür ve duyulur, ideal ve maddi belirlenimler arasındaki düalizmden muzdarip olduğu söylenebilir. Buna karşın Hegelci mutlak idealizm, empirizmi ve materyalizmi kendine özgü bir tarzda *kaldırarak-içerecek (Aufhebung)* kadar, incelikli ve derin bir idealizmdir.

Düşünülür ve duyulur, ideal ve maddi olanı analitik bir duyarlılıkla birbirinden soyutlayan ve tasarımsal ve statik bir biçimde yan yana getiren Platoncu ve Kantçı idealizmin açmazları, Hegel'de Herakleitosçu diyalektiğin canlılık ve dinamizmiyle çözülmeye çalışılır. Hegel öncesi idealizm ve rasyonalizmin temel sorununun, analitik ve tasarımsal düşünceye dayalı açık ve seçik yargılara ulaşma arzusuyla ilgili olduğu söylenebilir. Yargı vermek, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırmak, pratik yaşama, normatif alana yönelik ilke ve kurallar saptama gereksiniminden ayrı düşünülemez. Yargı vermek, teorik ve pratik düzlemde zorunlu olmakla birlikte, felsefi doğruluk için yetersizdir. Hegelci diyalektik mantık bağlamında, her yargı ve onu izleyen

davranış, tek-yanlı ve eksikli olmakla dolayımlıdır. Hegel Kant'ın transendental idealizminin keskin, analitik ve biçimsel ahlakından farklı olarak, daha diyalektik ve somut bir ahlak anlayışına sahiptir. Hegel için bir eylemin, örneğin doğru ya da yalan söylemenin kişinin içinde bulunduğu koşullar ve eylemin olası sonuçları bağlamında ahlaki değer taşıması söz konusudur. İnsanın tümüyle kendi aklının biçimsel ve soyut düşüncelerine, yargı, ilke ve kurallarına göre davranması mümkün değildir. Tikel bir yargının ve eylemin dinsel ve felsefi düzlemde tümüyle aklanması söz konusu olamaz. Zihnimizin içeriğini oluşturan tüm tikel yargılar, tıpkı tüm sezgi, duygu, tasarım ve düşünceler gibi, ancak içsel ve zorunlu ilişkilerle birbirine bağlanmış sistematik bir bütünün bileşenleri olarak felsefi doğruluk taşırlar.

Günümüz sorunlarının kavramsal analizi bağlamında Hegel'in felsefesinden yeterince yararlanıldığı söylenemez. Oysaki Hegel'in kendine özgü idealist sistemi, diyalektik yöntemiyle materyalist ve empirik geleneklerin tüm artılarını ve meziyetlerini içerme savındadır. Kuşkusuz Hegel'in diyalektik düşünmeden uzaklaşıp idealist ve rasyonalist geleneğin bazı tek-yanlı terminoloji ve akıl yürütmelerine dayandığı durumlar da söz konusudur. Örneğin Hegelci siyaset felsefesinin, nesnel tinin bir parçası olarak aile, sivil toplum ve devleti, genel olarak modern burjuva kültürünün değerleri üzerinden idealize ettiğine yönelik eleştiriler göz ardı edilemez. Yine Hegelci tin felsefesinin bir bileşeni olarak mutlak tin, yani sanat, din ve felsefe, bireysel öznelliğin olumsallığıyla dolayımlı bir evrensellik ve zorunluluk içermesine rağmen, bu düzlemde de zaman zaman tek-yanlı bir ontolojik ve epistemolojik söylemin ortaya çıktığı söylenebilir.

Keza yine hem sanat felsefesi hem tarih felsefesi eleştirilebilecek bazı tek-yanlı idealist vurgu ve yargılar içerir. Sanatsal yaratıcılık ve ifadenin duyulur ve maddi malzemeye bağımlılığından dolayı, felsefi düşünce karşısındaki yetersizliği savı, sorunlu ve tartışmalı bir değerlendirmedir. Kuşkusuz Hegel sanat konusunda önemli ve değerli bir filozoftur, fakat bu onun sanat felsefesinin sorunlu yönlerini değiştirmez. Tarih felsefesindeki iyimserlik ise, Hegel'in modern ve aydınlanmacı zihniyetinden kaynaklanır. Fakat yine unutmamak gerekir ki, modern ve aydınlanmacı düşüncenin tek-yanlı ve indirgeyici rasyonalizminin en önemli eleştirmenlerinden biri, Hegel'dir.

Tüm bu eleştirel değerlendirmelere rağmen, Hegel'in diyalektik karakterli mutlak idealizmi günümüz açısından nasıl bir değer taşır? Hegel bütün felsefe tarihini özümsemiş çok yönlü, zengin ve dinamik düşünme yöntemiyle, insanın evreni ve kendisini kavramasına ve pratik sorunlarına dair kapsayıcı ve derin bir içgörü edinmesine hizmet edebilir. Hegel tıpkı, Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Hume ve Kant gibi büyük bir filozoftur ve insanın felsefi düşünmesi bağlamında vazgeçilmez bir değer oluşturur.

TEMEL KAYNAKLAR:
HEGEL

G.W.F. HEGEL, *Werke: in 20 Bd.*, 1832-1845 Toplu Yapıtlar; Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel tarafından gözden geçirilmiş yeni basım, Suhrkamp Verlag, Franfurt am Main, 1986.

Hegel, *Phaenomenologie des Geistes,* Felix Meiner Verlag, (ed.) H.F. Wessels & H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011.

Hegel, *Wissenschaft der Logik I– Die objektive Logik - Die Lehre vom Sein (1832),* (ed.) H.J. Gawoll, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Hegel, *Wissenschaft der Logik –I Die objektive Logik - Die Lehre vom Wesen (1813),* (ed.) H.J. Gawoll, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Hegel, *Wissenschaft der Logik –II –Die subjektive Logik - Die Lehre vom Begriff (1816),* (ed.) H.J. Gawoll, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.

Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), (ed.) F. Nicolin & O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1969.

Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- II – Die Naturphilosophie* (Mit mündlichen Zusätzen), (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)- III Die Philosophie des Geistes* (Mit den mündlichen Zusätzen), (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* (ed.) J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1989.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – I,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1986.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – II,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik -III*, (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik – I- II,* (ed.) R. Bubner, Reclam, Stuttgart, 2000.

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion - I,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion - II,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie -I,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – II,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III,* (ed.) E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Tinin Görüngüblimi,* çev.Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.

Hegel, *Mantık Bilimi* (Büyük Mantık), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2008.

Hegel, *Anahatlarla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I –Mantık Bilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996

Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi –II Doğa Felsefesi –I Mekanik,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-I,* çev. Taylan Altuğ – Hakkı Hünler, Payel Yayınları, İstanbul, 1994.

Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler – Cilt-II,* çev. Taylan Altuğ – Hakkı Hünler, Payel Yayınları, İstanbul, 2015.

Hegel, *Estetik -Güzel Sanatlar Üzerine Dersler- Giriş,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011

Hegel, *Tüze Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Hegel, *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri,* çev. C. Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2004.

Hegel, *Tarih Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar,* çev. Enver Orman, Belge Yayınları, İstanbul, 2010.

Hegel, *Felsefi Propedeutik,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2014.

DİĞER KAYNAKLAR

Adorno, T.W., *Zur Metakritik der Erkenntnisstheorie – Drei Studien zu Hegel,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkılâp Yay., İstanbul, 1994.

Aristoteles, *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.

Aristotetle, *Metaphysics* -Books I-IX, çev. H. Tredennick, W. Heinemann Ltd, London, 1961.

Aristotetle, *Metaphysics* -Books X-XIV, çev. H. Tredennick, W. Heinemann Ltd, London, 1962.

Aristotle, *The Works of Aristotle I – Analitika Priora,* trans. by A.J. Jenkinson, Oxford Univ. Press, London, 1950.

Ateşoğlu Güçlü (ed.), *Alman İdealizmi – II- Hegel,* Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

Beiser F.C. (ed.), *The Cambridge Companien to Hegel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Beyer W. R. (ed.), *Hegel-Jahrbuch 1976,* Rahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1978.

Bumin, Tülin, *Hegel- Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis felsefesi-,* YKY, İstanbul, 2001.

Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,* YKY, İstanbul, 1996.

Burbidge, J.W., *Hegel on Logic and Religion,* SUNY Press, New York, 1992.

Coole, Diana, *Negativity and Politics* , Routledge, London, 2000.

Copleston, F., *Felsefe Tarihi –Hegel,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1995.

Copleston, F., *Felsefe Tarihi –Kant,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

Copleston, F., *Felsefe Tarihi – Alman İdealizmi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996

Derrida, J., 'Différance', çev. Önay Sözer, 'Platon'un Eczanesi', çev. Zeynep Direk, *Toplumbilim Dergisi J. Derrida Özel Sayısı,* Bağlam Yay., İstanbul, Ağustos 1999.

Derrida, J., *Of Grammatology,* trans.by G.C. Spivak, The John Hopkins Univ. Press, Baltimore, London, 1976.

Descartes, *Aklını İyi Kullanmak Ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşmalar,* çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, Ankara, 1997.

Descartes, *(Tanrının varlığının ve insan ruhuyla bedeni arasındaki gerçek ayrımın açık biçimde kanıtlandığı İlk Felsefe hakkında) Meditasyonlar;* çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., Ankara, 2007.

DeVries, W. A., *Hegel's Theory of Mental Activity,* Cornell Univ. Press, Ithaca & London, 1988.

Di Giovanni, G., *Essays on Hegel's Logic,* SUNY Press, New York, 1990.

Ewing, A.C., *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* The Univ. Of Chicago Press, Chicago, 1970.

Flay, J.C., *Hegel's Quest for Certainity,* SUNY Press, New York, 1984.

Feuerbach, L., *Werke – II Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

Fichte, J.G., *Wissenschaftslehre* (1804) Text and Kommentar, Hrsg. von W. Janke, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1966.

Fichte, J.G., *J.G.Fichte's saemmtliche Werke – Zur Rechts- und Sittenlehre- II,* Walter de Gruyter, Berlin, 1965

Forster, M. N., *Hegel and Skepticism,* Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Fraser, Ian, *Hegel ve Marx – İhtiyaç Kavramı,* Dost Kitabevi, 2008.

Gadamer, H-G., *Hegels Dialektik,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980.

Gaunt B. –Lopez D.M. (ed.), *The Routledge Companion to Aesthetics,* Routledge, New York, 2005.

Geyer, Carl-F., *Religionsphilosophie der Neuzeit,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

Hansen, F.P., *G.W.F. Hegel: 'Paenomenologie des Geistes',* UTB Schöningh, Padeborn, 1994.

Harris, H.S., *Hegel: Phenomenology and System,* Hackett Publishing, Cambridge, 1995.

Heidegger, M., *Der Deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart,* Vittorio Klosterman, Franfurt am Main, 1997.

Horstmann R-P (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegel,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

Houlgate S. (ed.), *Hegel and the Arts,* Nortwestern University Press, Illinois, 2007.

Houlgate, S. 'Hegel's Critique of Foundationalism', *German Philosophy Since Kant,* A. O'Hear (ed.), Cambridge Press, Cambridge, 1999.

Hume, D., *Hume's Treatise of Human Nature,* Oxford Univ. Press, 1960.

Hume, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (metnin orijinaliyle birlikte), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hyppolite, Jean, *Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar,* DoğuBatı, Ankara, 2010.

Inwood, M., *A Hegel Dictionary,* Blackwell Publishers, Oxford, 1992.

Jaenschke, W., *Hegel Handbuch – Leben-Werke-Schule,* Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2010.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Phillip Reclam, Stuttgart, 2006.

Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1913.

Kant *Arı Usun Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

Kant, *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe Prolegomena (Prologemena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können),* orijinaliyle birlikte çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek, TFK Yay., Ankara, 2002.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grunlegung zur Metaphysik der Sitten),* orjinaliyle birlikte çev. İ. Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi yayınları, Ankara, 1982.

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2006.

Kaufmann, W., 'Hegel Miti ve Yöntemi' *Hegel Üzerine Yorumlar-I* içinde, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Kaufmann, W., *Hegel- A Reinterpretation,* University of Notre Dame Press, Indiana, 1965.

Kılıçaslan Eyüp Ali – Ateşoğlu Güçlü (ed.), *Alman İdealizmi – I – Fichte,* Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

Kojevé, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş,* çev. S. Hilav, YKY, İstanbul, 2000.

König, Helmut, *Geist und Revolution - Studien zu Kant, Hegel und Marx,* Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1981.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar,* çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel - I,* Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1921.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel –II;* Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924.

Küçük, Mehmet (ed.), *Modernite versus Postmodernite,* Vadi Yay., Ankara, 2000.

Lenin, V.I., *Felsefe Defterleri,* çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976.

Litt, T., *Hegel- Versuch einer kritischen Erneuerung,* Quelle & Meyer, Heidelberg, 1953.

Maker W. (ed.), *Hegel and Aesthetics,* SUNY Press, New York, 2000.

Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim – Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu,* İdea yayınları, İstanbul, 2000.

Marx K. –Engels F., *Din Üzerine,* çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 2002.

Marx K.– Engels F., *Über die Religion,* Dietz Verlag, Berlin, 1958.

Marx, K., *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi,* çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Mctaggart, M. E., *A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge University Press, Cambridge, 1910.

Navickas, J.L., *Counsciousness and Reality: Hegel's philosophy of subjectivity,* Martinnus Nijhoff, The Hauge, 1976.

O'Hear, Anthony (ed.), *German Philosophy since Kant,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Orman, Enver, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", *Kutadgubilig* 7, 15-32 (Mart 2005).

Orman, Enver, "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'", *Kutadgubilig,* 9, 99-120 (Mart 2006).

Orman, Enver, 'Sonsuzluk Kavramı Bağalamında Hegelci Mutlak İdealizm' *Kutadgubilig Felsefe Dergisi,* İstanbul, Sayı 11 – 2007.

Orman, Enver, 'Platon'un ruhu ve Hegel'in tini', *Yeditepe'de Felsefe,* sayı 7, İstanbul, 2008; s.15-47.

Orman, Enver, 'On Hegel's Concept of the Absolute', *Kaygı Felsefe Dergisi*, Sayı 15, Bursa 2010, s. 11-19.

Orman, Enver, 'Religion, Metaphysics and Science in Hegelian Philosophy' in *Science, Metaphysics and Religion,* E. Agazzi (ed.), FrancoAgnelli, Milano, 2014.

Orman, Enver, 'Hegel und Materialismus' *Hegel-jahrbuch –Hegel gegen Hegel –II,* Akademie Verlag, Berlin, (2015 yılı içinde çıkacak).

Orman, Enver, *Hegel Felsefesinde 'Sınır' Kavramının Önemi,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2000.

Peters, F.E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* çev. Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul, 2004.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato I,* ed. E. Hamilton & H. Cairns, Princeton Univ. Press, 1989.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato II,* ed. E. Hamilton & H. Cairns, Princeton Univ. Press, 1989.

Platon, *Devlet,* çev. S. Eyüboğlu – M.A. Cimcoz, Remzi, İstanbul, 1995.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato I – Socrates' Defense (Apology),* trans.by. Hugh Tredennick, Princeton Univ. Press, 1989.

Platon *Diyaloglar- I- Sokrates'in Savunması,* çev. T. Aktürel, Remzi Yay., İstanbul, 1993.

Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860 The Legacy Of Idealism,* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004.

Popper, K. R., *Açık Toplum ve Düşmanları,* çev. M. Tuçay ve H. Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2013.

Pöggeler, Otto (ed.), *Hegel- Einführung in seine Philosophie,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1977.

Rockmore, T., *Before and after Hegel,* University of California Press, Los Angeles, 1993.

Rosen, M., *Hegel's Dialectics and its Criticism,* Cambridge Univ. Press, Cambridge,1984.

Schelling, F.W.J., *Ideen zur einer Philosophie der Natur – 1,* P. Krüll Universitaetsbuchändler, Landshut, 1803.

Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhaengenden Gegenstaende,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.

Schelling, F.W.J., *Schellings Werke III – Philosophie der Kunst,* Fritz Eckhardt Verlag, Leipzig, 1907.

Schulz, Walter, *Metaphysik des Schwebens –Untersuchung zur Geschichte des Aesthetik,* Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1985.

Schulz, Walter, *Philosophie in der veraenderten Welt,* Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1972.

Soykan, Ö. Naci, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat – Schelling Felsefesi Üzerine Bir İnceleme,* Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Spinoza, *Ethica,* çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2011.

Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza – vol. II –De Intellectus Emandatione – Ethica,* G. Bells & Sons Ltd, London, 1919.

Steinvorth, Ulrich, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

Stepelevich, L. S. (ed.), *Selected Essays on G.W.F. Hegel,* Humanities Press, New Jersey, 1993.

Stern, Robert, *Hegel and Phenomenology of Spirit,* Routledge, New York, 2002.

Stern, Robert (ed.), *G.W.F. HEGEL – Critical Assessments – Vol. III – Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic,* Routledge, New York, 2004.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi,* çev. Hülya Tufan, YKY, 1994.

DİZİN

Ahlak 17, 65-68, 70, 73, 82, 83, 85, 86, 89, 104, 135, 137, 138, 166, 200, 205, 207-213, 253

Aile 105, 211-217, 228, 253

Akıl 18, 23, 35, 37, 43, 45, 59, 65-68, 70, 74, 82, 83, 89, 126, 133, 134, 136, 137, 141, 148, 162, 163, 197, 199, 202, 203, 206, 213, 220, 230, 231, 245, 252, 253

Akılsallık 8, 12, 13, 16, 23, 24, 26, 27, 31, 33, 43, 44, 58, 64, 66-69, 71-75, 77, 88-90, 92, 96, 101, 104, 107, 114, 118, 124, 128, 132-137, 139, 140, 143, 144, 147, 148, 162, 163, 170, 190, 195, 198-201, 205, 207, 209, 212, 213, 215, 218, 223, 225-233, 238, 242, 251

Algı 54-56, 59, 61, 64, 66-74, 76, 77, 79, 91, 97, 102, 106, 107, 109, 111-113, 116, 118-123, 125, 126, 130, 132, 133, 141, 165, 167, 168, 233, 236, 239, 241-243, 247-249

Analitik 7, 8, 36, 37, 50, 53-57, 59-63, 66, 70, 71, 74, 75, 89, 91, 92, 95, 96, 102-104, 108, 145, 150-152, 167-169, 172, 181, 182, 187, 252, 253

Anayasa 218

Anlama yetisi 56, 62, 121-123

Antik felsefe 13, 15, 22, 39

Antropoloji 199-201

Aristoteles 8, 19, 32-38, 43, 54, 55, 60, 64, 100, 101, 133, 154, 167, 200, 201, 248, 254

Aşkın (transendent) 7-9, 25, 29-33, 43, 49, 51, 52, 60, 64-66, 68, 69, 75-81, 84, 91, 92, 96, 99, 102, 104, 110, 133, 137, 138, 170-174, 230, 237, 246

Aşkınsal (transendental) 51, 52, 69, 77, 78, 80

Aufhebung (ortadan-kaldırarak-içermek, olumsuzlayarak özümsemek) 8, 115, 116, 118, 119, 124, 126, 128, 131, 132, 137, 138, 148, 151, 153, 157, 167, 175, 198, 204, 212, 213, 216, 221, 233, 243, 246, 252

Aydınlanma 17, 46, 137, 148, 204, 222, 223, 230, 254

Ayrımda özdeşlik 45, 62, 105, 117, 156, 160, 164, 188, 210, 214, 223, 251

Başkası (Anderes) 46, 76, 113, 126, 127, 129, 146, 154, 157, 160-164, 171, 172, 176, 178, 181, 182, 190, 202, 218, 231, 248

Başkası-için-varlık (Sein-für-anderes) 161-163, 181

Berkeley 47, 79

Bireysel özne/öznellik 12, 15-20, 25, 30, 46, 77, 116, 124, 127, 135, 150, 170, 178, 185, 200, 201, 203, 205-213, 215, 224, 225, 233, 234, 243, 253

Birlikte çokluk 105

Birşey (Etwas) 49, 159, 161, 162, 196

Çokluk 9, 55, 56, 58, 81, 95, 96, 105, 146, 155, 167, 223, 251

Demokrasi 11, 14-18, 22, 24-29, 42

Descartes 39-41, 44-46, 60, 88, 154, 254

Devlet 11, 18, 21, 22, 24-26, 31, 41, 207, 211, 213-215, 217-230, 241, 253

Devrim 14, 15, 20, 21, 137, 138, 208, 216

Dışsal 34, 62, 63, 73, 76, 80, 86, 124, 125, 169, 170, 175, 180, 181, 189-192, 195, 196, 199, 225, 228, 235, 239

Din / Dinsel 7, 11-16, 20-23, 27, 35, 41, 43, 48, 79, 89, 90, 104, 109, 124, 132, 133, 138, 139, 154, 160, 197-200, 218, 224, 228, 231, 233, 234, 237, 238, 241-247, 249, 253

Diyalektik 7-9, 33, 35-38, 45, 46, 53, 57-63, 65-70, 72, 74, 75, 81, 84, 89, 94, 98-101, 103, 105, 108, 109, 112, 115-118, 121, 124, 127, 128, 131, 132, 137, 139-141, 143-152, 154, 156, 157, 159-161, 163-171, 173-175, 177-183, 185, 187-189, 198-201, 207, 209, 210, 212, 214, 217, 222, 223, 227, 228, 230, 232, 241, 246-248, 251-254

Diyalektik düşünce/mantık 8, 36, 50, 57, 94, 95, 110, 157, 182, 187, 199, 209, 210, 222, 252

Doğa Felsefesi 10, 23, 90, 142, 157, 168, 179-181, 183, 185, 189-192, 195, 197, 232

Doğruluk (Wahrheit) 9, 19, 20, 28, 29, 31, 32, 38, 39, 52, 61, 63, 64, 68, 72, 87, 89, 91, 96, 100, 102, 106, 107, 109-112, 123, 125, 129, 132, 133, 136, 137, 140, 143, 144, 147, 149, 150, 152, 169, 174, 176, 178, 185-188, 197, 200, 210, 220, 221, 228, 231, 236-240, 244-248, 252, 253

Düalite (ikilik) 7, 32, 35, 45, 45, 82, 101, 110, 118, 121, 168, 170, 171, 178, 182, 201

Düalizm (ikicilik) 43, 45, 49, 72, 88, 101, 170, 251, 252

Düalist 36, 71, 118, 123, 132, 133, 168

Duyulur 7, 8, 20, 24, 25, 31, 40, 43, 44, 48, 51, 71, 73-75, 99, 100, 106, 111-119, 121-125, 141, 167, 168, 172, 173, 177, 186, 188, 199, 210, 226-228, 233, 235-244, 251,

252, 254

Duyulur kesinlik 20, 112, 113, 119, 141

Duyulur-üstü 122

Dünya Tarihi 12, 22, 218, 229

Düşünülür 8, 25, 91, 100, 113, 117, 121, 123, 186, 187, 226, 227, 238, 252

Edimsellik (Wirklichkeit) 7, 131, 144, 166, 170, 171, 175, 178, 181, 196, 198, 199, 226, 251

Efendi/efendilik 112, 127-130

Empirizm 9, 15, 46-51, 56, 59, 75, 87, 117, 148, 252

Epistemoloji (bilgi kuramı) 9, 15, 17-20, 22, 26, 29-33, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 47, 48, 51, 52, 54, 57-59, 63, 64, 69-71, 74, 78, 82, 84, 96, 103-108, 110, 111, 113, 115, 123, 125, 129, 132, 139, 144, 150, 174, 186, 196, 197, 210, 224, 227, 244, 252, 253

Estetik 30, 33, 44, 53, 55, 64, 70, 72, 90, 92, 96, 104, 105, 139, 224, 227, 228, 234-242, 252

Evrensel 8, 13, 15-17, 19, 20, 23-25, 27, 29-34, 36-38, 43, 44, 47-60, 62-66, 68, 71-74, 77, 78, 81, 82, 84, 85, 87, 91, 94, 99, 100, 106, 108, 110, 114, 116-123, 125, 132, 136, 138, 140, 142, 147, 149-156, 158-160, 170-172, 174, 175, 177, 178, 180, 182, 183, 186-189, 193, 195-200, 205, 206, 208-212, 214, 218, 220-222, 224-234, 236, 239, 245, 247, 248, 253

Felsefe Tarihi 9, 25, 27, 28, 36, 46, 50, 59, 64, 81, 85, 92, 101, 141, 148, 166, 187, 207, 249, 254

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 9, 23, 49, 50, 97, 107, 141, 142, 148, 153, 164, 170, 172, 174, 175, 189, 191, 192, 195, 203, 226, 232, 243-245, 248

Fenomen / Fenomenoloji 53, 55-57, 59, 64, 65, 71, 72, 74-76, 81, 83, 87, 91, 107, 112-114, 116, 117, 123-127, 134, 150, 186

Fichte 9, 40, 45, 59, 65, 67, 73-90, 168

Fizik 123-125, 127, 148, 149, 152, 165, 190-192, 247

Form 8, 20, 30, 33-38, 51-53, 55, 58, 60-62, 64, 66, 74, 76, 97, 100, 107-109, 112, 113, 121, 122, 126-128, 133, 152, 165, 167, 179, 189-192, 195, 196, 200, 202, 217, 221, 240

Fransız Devrimi 137, 138, 216

Gerçeklik (Realitaet) 7, 8, 20, 30-32, 34-38, 43, 48, 51-53, 55, 56, 60, 63, 64, 68, 69, 76, 83, 90, 93, 99, 100, 102, 108, 113, 118, 121, 124, 128, 131-136, 144, 146, 152, 156, 163, 165, 166, 173, 181, 185, 187-193, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 209, 214, 227, 231, 236, 247,

251, 252

Göreli 7, 8, 13-20, 22, 23, 25-27, 29-33, 37, 47, 55, 63, 68, 69, 77, 79-86, 98, 99, 132, 133, 144, 151, 158, 160, 169, 175, 178, 188, 189, 204, 205, 220-222, 228, 231, 233, 243, 251

Görünüş 32, 33, 120, 145, 166-172, 175, 180-182, 235

Güzellik 70-73, 91, 138, 147, 234, 235, 238, 240

Haksızlık 8, 209

Herakleitos 8, 35, 36, 108, 121, 147, 151, 155-158, 163, 168, 189, 198, 252

Hiçlik 9, 147, 154-161, 174, 182, 246

Hukuk 200, 205, 207, 218, 221

Hukuk Felsefesi 23, 69, 143, 200, 203-205, 214, 217, 218, 220, 221, 223, 226, 228, 232

Hume 46-54, 56, 59, 60, 70, 254

İçerik 16, 24, 31-33, 40, 46, 48, 49, 51-53, 55, 56-57, 59-62, 64, 66, 68, 70, 72-74, 78-80, 85-87, 95, 96, 99, 103, 106, 113, 114, 116, 117, 119, 121-123, 125, 126, 128, 136, 143, 144, 147, 149, 153-160, 162, 168, 172, 174, 177, 182, 186, 188, 190- 195, 196, 199, 202, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 215, 228, 233, 236-239, 247, 248

İçsel / içsellik 8, 23, 33, 35-37, 44, 45, 47, 57, 60-63, 68, 70-74, 76, 81, 82, 84, 86, 90-92, 94, 98-100, 105, 107-109, 116, 118-119, 121, 123, 130, 132, 134, 135, 136, 140, 143, 145, 147, 150, 160, 162-183, 186-188, 192, 195, 197-199, 203, 209, 210, 214, 220, 223, 226, 227, 230, 232, 236, 239, 247, 248, 251, 253

İdea 7, 8, 10, 25, 30, 37, 45, 52, 58-60, 64, 66, 68, 69, 71, 88, 98, 100, 108, 111, 117, 132, 136, 143, 149, 170-174, 177, 178, 181, 185, 187, 189-190, 195, 198-200, 220, 227, 230-235, 238, 242, 243, 245, 247, 251, 252

İdeal 8, 21, 24, 25, 32, 34-37, 41, 43, 44, 56, 57, 60-63, 66-68, 70, 73-75, 86, 87, 90, 100, 108-110, 115, 121, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 144, 152, 158, 167, 170, 171, 176-178, 186, 187, 209, 210, 214, 217, 220-222, 225-229, 231-233, 236-241, 248, 252

klasik idealizm 9, 11, 16, 22, 31, 43, 51, 64, 73, 101, 108

modern idealizm 39, 40

transendental idealizm 9, 44-46, 49, 50, 52, 57, 59, 63, 67, 69, 72, 74, 76, 82, 89, 101, 112, 116, 117, 145, 167, 186, 252, 253

öznel idealizm 47, 63, 65, 73, 75-78, 83, 87, 124, 168

nesnel idealizm 9, 88, 92, 95, 168

mutlak idealizm 7, 9, 10, 44, 45, 50, 62, 63, 67-69, 72, 96-101, 106-109, 111, 116, 117, 121, 124, 125, 141-145, 147, 148, 164, 167, 170, 172, 174, 178, 181, 182, 185, 187, 190, 197, 199, 214, 220, 227, 230, 232, 241, 246-248, 251, 252, 254

İmge 13, 23, 24, 90-92, 94, 109, 111, 124, 125, 133, 148, 157, 167, 172, 176, 182, 203, 231, 236-239, 242-245

İnanç 11, 13, 20, 23, 41, 72, 96, 111, 131, 132, 139, 234, 243-246

İrade (istenç) 12, 65-68, 83, 115, 152, 203-214, 219, 223, 233, 251, 252

İroni 14, 17, 22, 23, 26, 30, 96, 102, 131

İyilik 104, 147, 208-211, 220, 245

Kant 7, 9, 37, 40, 44-61, 63-78, 80-84, 86-90, 101, 112, 113, 116, 117, 145-148, 150, 167, 174, 175, 186, 190, 204, 252, 253, 254

Karşıt/karşıtlık 8, 9, 21, 30, 33, 35-37, 45, 46, 57, 59-63, 66, 68, 70, 74, 76, 84, 85, 91, 92, 94-96, 98-100, 102, 103, 105, 118, 119, 131-133, 145-148, 150-152, 155, 156, 158, 159, 169, 174, 175, 182, 183, 186, 188, 210, 227, 230, 251

Kavramsal düşünce 8, 13, 16, 18, 21, 25, 46, 62, 63, 72, 92, 94, 95, 98, 100, 106, 109, 112, 114, 140, 141, 149, 152, 156, 159, 160, 165, 168, 170-172, 174, 177, 179, 180, 182, 195, 197-199, 201-204, 206-211, 214, 215, 217, 220, 225, 228, 231-233, 236, 238, 242, 243, 245-247, 253

Kendi-için (fürsich) 149, 176, 190-192, 196, 202, 203, 208, 218, 231

Kendinde (ansich) 55, 64, 72, 74, 75, 78, 85, 91, 96, 116, 117, 149, 160-164, 166, 176, 178, 180, 182, 186, 188, 190, 202, 203, 208, 210, 218, 231-233

Kendinde-şey 55, 63-65, 71, 74-83, 116, 117, 120, 145, 146, 186

Kendinde ve kendi için varlık (An-und-Für-sich-sein) 149, 164, 176, 178, 190, 202, 203, 218, 231, 232

Kimya 190, 191

Klasik sanat 237, 238, 240

Köle/kölelik 11, 27, 112, 127-130, 206

Kötülük 93, 104, 109, 147, 209, 211, 220, 225, 226

Kurulum 162-164

Locke 47, 113, 118, 207

Logos 19, 25, 41, 85, 100, 118, 119, 132, 136, 139, 181, 198, 245

Madde 8, 33-36, 45, 50, 88, 90, 99, 100, 108, 109, 117, 141, 151, 152, 154, 165, 167, 170, 176, 185, 191, 198-200, 227, 236, 238

Maddi 7, 8, 12, 13, 32, 34-37, 40,

42, 44, 45, 47, 57, 58, 60-63, 66-71, 73-75, 83, 84, 86, 87, 90, 98-101, 108, 110, 111, 114, 115, 120-122, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 135, 143, 146, 147, 149, 150, 152, 163, 164, 168, 170, 172-174, 177, 180-182, 185-191, 195-200, 205, 206, 210, 214, 217, 220-222, 226, 231, 232, 236-241, 244, 248, 251, 252, 254

Mantık 7, 8, 36, 39, 45, 49, 50, 61, 79, 81, 87, 95, 97-99, 103, 118, 134, 142-150, 153, 154, 158-160, 171, 173, 176-181, 186, 187, 196-199, 209, 211, 221, 232, 236, 246, 251, 252

Mantık Bilmi 8-10, 45, 49, 61, 97-100, 103, 107-109, 111, 115, 141-144, 146, 148-150, 152-157, 160-162, 164, 166, 168, 169, 171, 174-182, 185, 186, 189, 190, 195, 197, 202, 220, 222, 223, 226, 232, 245-247

Marx 204, 221-223, 243, 245

Materyalizm 9, 20, 56, 59, 75, 82, 87, 99-101, 117, 131, 132, 148, 164, 223, 252

Mekân 37, 47, 94, 108-110, 114, 124, 143, 146, 149, 159, 160, 182, 190, 198, 200, 232, 244, 246

Mekanik 23, 71, 120, 165, 179, 182, 189, 191, 192

Metafizik 14-16, 35, 48, 50, 58, 61, 69, 74, 89, 122-125, 139, 143, 149, 175, 231, 233, 248

Metafor 10, 23, 24, 26, 89, 93, 94, 102, 111, 139, 167, 227, 239, 242-245

Mitoloji 11-16, 22-24, 27, 41, 84, 89, 90, 94, 138, 237, 238, 242

Modern felsefe 9, 31, 38-40, 44, 46, 60, 70, 80, 88

Monist 82, 118

Monizm (tekçilik) 251

Muhafazakârlık 21, 137

Mutlak idea 8, 98, 100, 108, 143, 153, 171-175, 178-180, 185, 186, 190, 197-199, 220, 231-235, 238, 242, 243, 245-247, 251

Mutsuz bilinç 130-133

Mülkiyet 205-209, 211, 213, 214, 216

Nesnellik 51, 65, 75-77, 79-83, 85, 88, 90, 91, 116, 133, 168, 177-180, 188, 203, 204, 208, 210

Nicelik 49, 54, 55, 161, 164-166, 174

Nitelik 39, 52, 54, 55, 75, 86, 88, 108, 119, 120, 121, 150, 153, 161, 164-166, 180, 191, 200, 207, 220, 224, 228, 242

Olumlu diyalektik 150, 151, 188

Olumsal (rastlantısal) 13, 32, 34, 37, 38, 40, 47, 50, 52, 53, 55-63, 68, 71, 73, 74, 80, 81, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 170, 172, 174, 175, 178, 180, 181, 189, 192, 193, 205,

208, 211, 215, 220-222, 225-233, 238, 248, 253

Olumsuz diyalektik 150

Oluş 10, 16, 31, 32, 35, 36, 58, 69, 103-106, 116, 118, 144, 146, 150, 151, 155, 157-161, 163, 173, 181

Ontoloji (varlık öğretisi) 9, 15, 18, 20, 30, 32-34, 36, 37, 39-43, 48, 52, 54-58, 64, 65, 69-72, 74, 75, 78, 81, 82, 84, 96, 99, 106-108, 110, 115, 117, 125, 129, 132, 139, 142-145, 147, 149, 150, 153, 174, 185-187, 197, 200, 227, 244, 252, 253

Organik 72, 134, 182, 191, 192

Öğe-aşama (Moment) 9, 98, 106, 114, 116, 122, 144, 145, 151, 171, 172, 174, 177, 179, 185, 191, 192, 197, 199, 202-204, 210, 214-216, 218-220, 232-234, 239, 243, 248

Özdeşlik (soyut özdeşlik ve somut özdeşlik) 8, 32, 36, 37, 45-47, 61, 62, 78, 84, 85, 88, 90-96, 103-105, 117, 150-152, 155-158, 160, 164, 165, 167-169, 182, 188, 198, 210, 214, 223, 251

Özgür düşünce 109, 235, 246

Özgürlük 12, 14, 25, 26, 58, 68, 71, 86, 90, 91, 93, 130, 131, 138, 147, 176, 178, 198, 204, 212, 216, 219, 223-226, 231

Öznellik 14-18, 20, 25, 26, 30, 39, 44, 57, 64, 65, 69-91, 107, 114, 116, 119, 121, 124, 126-128, 130, 131, 133, 135, 136, 150, 168, 176-180, 185, 186, 188, 191, 192, 199, 200, 203, 204, 208-213, 224, 233, 234, 239, 251, 253

Parmenides 36, 80, 150, 154, 157, 158, 166-168

Platon 7, 9, 10, 14, 16-19, 21-37, 40, 43-45, 48, 49, 51, 52, 56, 59, 60, 64, 66, 69, 73, 100, 108, 111, 121, 123, 128, 132, 133, 144, 167, 170-173, 188, 196, 198, 222, 227, 238, 241, 252, 254

Politika/politik 12, 14-22, 25, 27-30, 33, 40, 43, 88, 96, 101, 104, 105, 137, 139, 166, 204, 205, 209-214, 218, 219, 221, 222, 226-229, 246, 252

Psikoloji 12, 105, 134, 199, 203

Rasyonalizm (akılcılık) 9, 44, 46, 54, 65, 68, 69, 75, 87, 101, 148, 252, 254

Retorik 17-19, 28, 33, 38

Romantik sanat 236, 239, 240, 241

Sanat 12, 13, 18, 19, 22-24, 26, 27, 31, 44, 70, 72, 73, 89-92, 138, 199, 200, 218, 220, 228, 231, 233-247, 253, 254

Savaş 127, 229

Schelling 9, 40, 59, 67, 73, 78, 80, 84, 87-95, 101-104, 117, 118, 136, 168, 242

Seküler 139, 245, 251

Sentetik 57, 60, 103, 150, 152, 168

Sentez 45, 60-63, 70, 73, 74, 102, 148, 150, 151, 166, 167, 181, 186, 198, 234

Sınır 7, 8, 46, 55, 56, 59, 65, 68-70, 74-77, 81, 83, 87, 88, 91, 94, 96, 98, 99, 104, 108-110, 117, 118, 132, 133, 145-147, 152, 154, 162, 164, 169, 170, 178, 202, 228, 230, 234, 241, 247, 251

Sistem 7, 9-11, 13, 23, 30, 32, 34, 36, 40, 42-45, 54, 56, 60, 61, 70, 89, 98, 100, 101, 102, 105-107, 111, 123, 125, 134, 140, 141, 143, 145, 147, 149, 150, 156, 167, 171-178, 180, 181, 186, 191, 192, 195, 202, 206, 217, 232, 235, 242, 247, 249, 253

Sivil toplum 211, 213-217, 222, 224, 227, 253

Sofistler 14-21, 23, 25-30, 32, 42, 43, 48, 73, 151, 214, 222

Sokrates 14-19, 21, 22, 24-33, 41, 43, 222

Somut 35, 45, 61, 63, 94, 105-108, 110, 112, 115, 117, 129, 131, 135-137, 141, 144, 145, 149, 151, 153, 155, 157, 159-161, 164, 180, 186, 204, 205, 210, 212, 223, 248, 253

Sonlu, Sonluluk 8, 25, 30, 31, 34, 50, 57, 58, 77, 79, 85, 91-94, 96, 98-101, 104, 105, 109, 110, 122, 125, 132, 133, 139, 140, 144, 149, 155, 156, 161, 162, 164, 169, 178, 181, 182, 203, 208, 226, 227, 229-231, 233, 240, 244, 245, 247-249

Sonsuz, sonsuzluk 8, 30, 50, 57, 61, 79, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 98-100, 106, 108-110, 122, 124, 125, 133, 139, 144-146, 153, 159, 176, 178, 181, 182, 190, 191, 196, 200, 208, 226, 227, 229, 231, 233, 239-241, 245-249

Soyut 7-9, 23, 31-33, 35, 37, 45, 48, 58-63, 65, 67, 68, 72, 74, 76, 78, 87, 91, 94, 95, 96, 99, 100, 102-108, 111, 112, 114-121, 124-126, 129, 131, 133, 135-139, 141, 144-161, 163, 164, 166-168, 171-174, 176, 181, 185-189, 191, 198-205, 207-211, 217, 221, 223, 232, 236, 243, 245, 246, 248, 251-253

Söz (Logos) 16, 18, 19, 25, 28, 33, 41, 43, 85, 119, 139, 143, 174

Sözleşme 206-209, 215

Spekülasyon/spekülatif 59, 74, 111, 139, 147, 179, 46, 50, 61, 83, 84, 87, 98, 106, 111, 118, 146, 148, 149, 156, 159, 180, 181, 189, 203, 213, 220, 232

Spinoza 46, 88, 98, 101, 122, 168, 254

Stoacılık 130, 131

Şüphecilik 20, 130, 131

Tarih Felsefesi 204, 230, 254

Tasarım 8, 9, 12, 13, 23, 37, 52, 62, 63, 74, 79, 81, 82, 89, 90, 94-97, 108, 109, 111, 112, 124, 125, 132, 139, 144-146, 148, 157, 160, 164,

167-169, 171-173, 176, 178, 181-183, 187, 188, 210, 221, 231, 233, 234, 238, 239, 241-249, 252, 253

Tasarımsal düşünce 95, 109, 139, 160, 238, 243-246, 248, 252

Tekil 8, 30, 53, 59, 63, 71, 99, 108, 116, 119, 121, 154, 174, 174, 178, 180, 189, 190, 191, 200, 219, 220

Tikel 7, 13, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 33, 37, 38, 43, 50, 52-55, 57, 61-63, 66, 68-71, 73, 97-100, 103, 105, 108, 111, 116, 119-123, 133, 138, 141, 144, 148, 151, 153, 154, 160, 165, 169, 172-178, 180, 186, 188, 189, 191-193, 195, 196, 198, 204, 205, 208, 211-214, 217-234, 238, 240, 245, 246, 248, 251, 253

Tin

öznel tin 195, 199, 200, 202, 203, 232

nesnel tin 195, 199, 200, 203-205, 210, 211, 218, 229, 230-234, 253

mutlak tin 109, 195, 199, 200, 218, 228, 231-234, 238, 242-244, 248, 253

Tin Felsefesi 10, 142, 177, 192, 195, 199, 200, 202-205, 212, 218, 220, 228, 232, 234, 243, 248, 253

Tinin Fenomenolojisi 9, 10, 20, 101, 102, 111, 112, 114-117, 122, 133, 134, 136, 148, 171, 202, 204

Tinsel 13, 62, 68, 71, 76, 84, 86, 90, 92, 95, 101. 103, 116-119, 123-125, 128-130, 132, 135, 136-139, 141, 143, 149, 150, 152, 162, 163, 166, 173, 177, 182, 190-192, 195, 197, 198, 200-202, 204-215, 217, 220, 221, 223, 225, 233, 235-244, 247, 248, 251

Törellik 135, 137, 200, 205, 209, 211-214, 229

Varlık 9, 22, 30, 34-36, 55, 58, 63, 66, 70, 72, 79, 86, 98, 99, 108, 117, 122, 124, 137, 143-145, 147, 153-167, 170, 171, 173, 174, 176, 178, 180-182, 185, 187-192, 218, 242, 245-248, 251

Vicdan 138, 211, 213

Yargı 16, 17, 19, 26, 31, 46, 51, 55, 57, 65, 69, 70-73, 90, 106, 107, 109, 112, 117, 128, 144, 145, 152, 153, 158, 166, 173, 174, 179, 186, 217, 218, 221, 224, 229, 241, 245, 252-254

Yöntem 40, 41, 44, 45, 60, 70, 111, 207, 223, 253, 254

Yürütme 18, 23, 72, 89, 104, 220, 245, 253

Zenon 36, 150, 151, 158

HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

ENVER ORMAN

Bu kitabın amacı, Hegel'in mutlak idealizmini felsefesinin bütünlüğü bağlamında ele alıp değerlendirmektir. İlk bölümün konusu, Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde biçimlenen idealist anlayıştır. Bu genel olarak idealizmi anlamak açısından önemlidir. İkinci bölümün konusu, modern felsefeyle dolayımlı olarak Alman İdealizmi, Kant'ın transendental, Fichte'nin öznel ve Schelling'in nesnel idealizmleridir. İdealizmin felsefe tarihindeki temel uğraklarını kısaca konu edinen bu bölümlerden sonra, Hegel'in mutlak idealizmi, genel çerçevesi içerisinde değerlendirilecektir. Sonraki bölümlerde, Hegel'in ilk önemli yapıtı olan *Tinin Fenomenolojisi*, felsefe sisteminin genel bir sunuluşu olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ana bölümlerini ve öğeaşamalarını (Moment) oluşturan, Mantık Bilimi, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi, mutlak idealizmin bütünsel, sistematik ve derin anlamı bağlamında incelenecektir.

Platon'un 'mağara metaforu'yla, Hegel'in sistemini ve felsefi yolculuğunu kısaca özetleseydik ne diyebilirdik? *Tinin Fenomenolojisi* temel olarak filozofun mağaradan çıkış ve idealar âleminin kapısına varış süreci, Mantık Bilimi idealar âleminde arı düşünce ve kavramlarla hemhal oluş süreci, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi ise, mağaraya dönüş ve doğayı ve insanlık toplumunu idealist bir bakışla kavrama çabası olarak yorumlanabilir. Umarım bu kitap sizin için de iyi bir yolculuk olur.

ISBN-978-975-344-670-9

9 789753 446709

belge yayınları | DÜŞÜNCE SERİSİ