COPLESTON FELSEFE TARİHİ

CİLT 7

ÇAĞDAŞ FELSEFE

BÖLÜM 1c

HEGEL

TİNİN GÖRÜNGÜBİLİMİ

MANTIK BİLİMİ

DOĞA FELSEFESİ

TİN FELSEFESİ

AİLE, UYGAR TOPLUM, VE DEVLET

TARİH FELSEFESİ

SALTIK TİN: SANAT, DİN, FELSEFE

İDEA

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi:

Cilt 1
Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

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

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

Cilt 4 Çağdaş Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

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

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

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

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

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

FELSEFE TARİHİ

CİLT VII

ÇAĞDAŞ FELSEFE

FICHTE'DEN NIETZCHE'YE

Bölüm Ic

Hegel

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA İSTANBUL

Copyright©1985 Aziz Yardımlı

İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume VII, Part I, Fichte to Hegel'de yayımlanmıştır.
© Frederick Copleston, 1963

Felsefe Tarihi, Cilt VII, Bölüm Ic, Hegel olarak ilk yayım İDEA, 1985

İkinci Basım

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

Yazışma için adres:
İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5,
34410 — Cağaloğlu, İSTANBUL

Filmdizgi ve Baskı: Marmara Yayımcılık
Printed in Turkey

ISBN 975 - 397 - 001 - 3

İçindekiler

Bölüm Bir

1. *Yaşam ve Yazılar* 7
2. *Erken Tanrıbilimsel Yazılar* 11
3. *Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri* 17
4. *Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası* 22
5. *Bilincin Görüngübilimi* 35

Bölüm İki

1. *Hegel'in Mantığı* 47
2. *İdeanın ya da Kendinde Saltığın Varlıkbilimsel Konumu ve Doğaya Geçiş* 55
3. *Doğa Felsefesi* 59
4. *Tin Olarak Saltık; Öznel Tin* 64
5. *Hak Kavramı* 66
6. *Ahlak* 69
7. *Aile ve Yurttaş Toplumu* 74
8. *Devlet* 77
9. *Hegel'in Politik Felsefe Düşüncesi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar* 82
10. *Savaşın İşlevi* 85
11. *Tarih Felsefesi* 86
12. *Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Yorumlar* 93

Bölüm Üç

1. *Saltık Tin Alanı* 96
2. *Sanat Felsefesi* 101
3. *Din Felsefesi* 107
4. *Din ve Felsefe Arasındaki İlişki* 113
5. *Hegel'in Felsefe Tarihi Felsefesi* 116
6. *Hegel'in Etkisi ve Sağ-Kanat ve Sol-Kanat Hegelciler Arasında Bölünme* 120

Kısa Bir Kaynakça 125
Dizin 132

Bölüm Bir

1. Yaşam ve Yazılar

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Alman idealistlerinin en büyüğü ve batı filozoflarının en ünlülerinden biri, 27 Ağustos 1770'te Stuttgart'ta doğdu.[1] Babası bir devlet memuruydu. Geleceğin filozofu Stuttgart'taki okul yıllarında kendini özel bir yolda göstermiyor, ama ilkin bu dönemdedir ki Yunan dehasının çekiciliğini duyuyor, özellikle Sofokles'in oyunlarından, ve hepsinden önce *Antigone*'den etkileniyordu.

1778'de Hegel Tübingen Üniversitesinde Protestan tanrıbilim vakfına öğrenci olarak kabul ediliyor ve burada Schelling ve Hölderlin ile arkadaşlık ilişkileri geliştiriyordu. Birlikte Rousseau'yu inceliyor ve Fransız Devriminin ülküleri için ortak bir coşkuyu paylaşıyorlardı. Ama okuldaki durumuna bakıldığında Hegel hiç de olağanüstü bir yetenek izlenimini yaratmıyordu. Ve 1793'de üniversiteden ayrıldığı zaman bitirme belgesi iyi karakterinden, tanrıbilim ve filolojideki orta karar bilgisiyle yetersiz felsefe kavrayışından söz ediyordu. Hegel'in düşünsel gelişimi, Schelling'in tersine, erken bir parlaklık göstermiyordu: onun olgunlaşmak için daha uzun bir zamana

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

gereksinimi vardı. Bununla birlikte, tablonun bir başka yanı daha vardır. Hegel daha şimdiden dikkatini felsefe ve tanrıbilim arasındaki ilişkiye çevirmeye başlamıştı, ama notlarını herhangi bir yolda dikkate değer görünmeyen ve hiç kuşkusuz kendilerine pek güven duymadığı hocalarına göstermiyordu.

Üniversiteden ayrıldıktan sonra Hegel yaşamını bir aile öğretmeni olarak sürdürdü,—ilkin İsviçre'de Berne'de (1793-6) ve daha sonra Frankfurt'ta (1797-1800). Görünüşte olaysız geçmiş olsalar da, bu yıllar Hegel'in felsefi gelişiminde önemli bir dönem oluşturacaklardı. O sıralar yazdığı denemeler ilk kez 1907'de Herman Nohl tarafından *Hegel'in Erken Tanrıbilimsel Yazıları* (*Hegels theologische Jugendschriften*) başlığı altında yayımlandılar. Bunların içeriklerine daha sonraki bölümde değineceğiz. Gerçekten de, eğer ondan elimize salt bu denemeler kalmış olsaydı, daha sonra geliştirmiş olduğu felsefi dizgeye ilişkin hiçbir şey düşünmeyecektik ve bir felsefe tarihinde Hegel'e yer ayırmak için ciddi bir neden olmayacaktı. Bu anlamda denemeler pek önemli değildir. Ama Hegel'in erken yazılarına gelişmiş dizgesinin bilgisi ışığında dönüp baktığımız zaman, sorunsallarında belli bir sürekliliği bulup çıkarabilir ve dizgesine nasıl vardığını ve yol gösterici düşüncesinin ne olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Gördüğümüz gibi erken yazılar 'tanrıbilimsel' olarak nitelendirilmişlerdir. Ve hiç kuşkusuz Hegel bir tanrıbilimci değil ama bir filozof olmuş olsa da, felsefesi belli bir anlamda her zaman bir tanrıbilimdi, çünkü konusu, kendisinin de üzerinde açıkça direttiği gibi, tanrıbilimin konusuyla birdi, eş deyişle Saltık—ya da dinsel dilde Tanrı—, ve sonlunun sonsuz ile ilişkisi.

1801'de Hegel Jena Üniversitesinde bir görev elde etmişti ve yayımlanmış ilk çalışması olan *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*) da aynı yılda çıkıyordu. Bu çalışma her şeye karşın onun bir Schelling izleyicisi olduğu izlenimini

yaratıyordu. Ve bu izlenim *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin (1802-3) yayımlanışında Schelling ile işbirliği tarafından güçlendiriliyordu. Ama Hegel'in içinde bulunduğumuz yüzyıldan önce yayımlanmamış olan Jena dersleri onun daha o sıralar kendine özgü bağımsız bir konumu geliştirmekte olduğunu göstermektedirler. Ve Schelling'den uzaklaşması ilk büyük çalışmasında, 1807'de çıkan *Tinin Görüngübilimi*'nde (*Phänomenologie des Geistes*) açıkça gündeme geliyordu. Bu dikkate değer kitaba bu bölümün beşinci kesiminde ayrıntılı olarak değineceğiz.

Üniversite yaşamını sona erdiren Jena savaşından sonra Hegel kendini aşağı yukarı tam bir yoksunluk durumunda buluyor ve 1807'den 1808'e dek Bamberg'de bir gazetenin yayımcılığını üstleniyordu. Daha sonra Nürnberg'de *Gymnasium*'un müdürlüğüne atanarak 1816'ya dek bu konumda kalıyordu (1811'de evlenmişti). *Gymnasium*'un müdürü olarak Hegel eski klasiklerin incelenmesine ağırlık veriyor ve bu bize söylendiğine göre öğrencilerin ana dil dersleri pahasına yürütülmüyordu. Ayrıca öğrencilerine felsefenin ön ilkeleri konusunda da bilgiler veriyordu, ama öyle görünmektedir ki bunu felsefeyi okul izlencesi kapsamına getirme politikası için duyulan herhangi bir kişisel coşkudan çok üstü Niethammer'in dileğine uyarak yapıyordu. Ve öğrencilerden pek çoğunun Hegel'in demek istediklerini anlamada büyük güçlük çekmiş oldukları düşünülebilir. Aynı zamanda filozof kendi çalışmalarını sürdürerek düşüncelerini derinleştiriyordu. Ve Nürnberg'de kalışı sırasındadır ki temel çalışmalarından biri olan *Mantık Bilimi*'ni (*Wissenschaft der Logik*, 1812-16) üretiyordu.

Bu çalışmanın ikinci ve son bölümünün çıktığı yıl Hegel bir felsefe kürsüsü kabul etmesi için Erlangen, Heidelberg ve Berlin olmak üzere üç ayrı yerden çağrı alıyor ve Heidelberg'den gelen çağrıyı kabul ediyordu. Genel öğrenci kitlesi üzerindeki etkisinin çok büyük olmuş olduğu söylenemez, ama

bir filozof olarak ünü giderek artıyordu. Ve bu 1817'de *Ana Çizgilerde Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) yayımlanışıyla pekişiyordu. Bu çalışmasında Hegel dizgesinin *Mantık, Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* başlıklarını taşıyan üç ana bölümünün bir taslağını veriyordu. Yine belirtebiliriz ki Hegel estetik üzerine derslerini de ilkin Heidelberg'de veriyordu.

1818'de Hegel Berlin'den gelen yeni bir çağrıyı kabul etti ve 14 Kasım 1831'de koleradan ölümüne dek üniversitede felsefe kürsüsünü doldurdu. Bu dönem boyunca yalnızca Berlin'in değil ama bir bütün olarak Almanya'nın da felsefe dünyasında karşı çıkılamıyacak bir konuma erişmişti. Ona belli bir düzeye dek bir tür resmi filozof olarak bakılıyordu. Ama bir öğretmen olarak etkisi hiç kuşkusuz hükümet ile olan bağlantılarından kaynaklanmıyordu. Ne de bunun nedeni dili kullanmadaki çarpıcı yeteneğiydi. Bir konuşmacı olarak Schelling'den daha geride kalıyordu. Etkisi dahaçok arı düşünceye olan açık ve ödünsüz bağlılığı ve bunun yanında geniş bir bilgi alanını eytişiminin erim ve derinliği içersine almadaki gözalıcı yeteneğinden kaynaklanıyordu. Ve öğrencileri hiç kuşkusuz onun öğretimi altında insanın tarihini, politik yaşamını ve tinsel başarımlarını da kapsamak üzere olgusallığın iç doğasının ve sürecinin bilinçleri önüne serilmekte olduğunu duyuyorlardı.

Berlin'de felsefe kürsüsündeki görevi süresince Hegel'in yayımladığı çalışmalar göreli olarak azalmıştı. *Tüze Felsefesinin Anaçizgileri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 1821'de çıkıyor ve *Ansiklopedi*'nin yeni düzenlemeleri 1827 ve 1830'da yayımlanıyorlardı. Ölümüne doğru Hegel *Tinin Görüngübilimi*'ni yeniden gözden geçiriyordu. Ama hiç kuşkusuz bütün bu dönem boyunca ders veriyordu ve derslerinin metinleri, belli bir ölçüde öğrencilerinin karşılaştırmalı notları üzerine dayalı olarak, ölümünden sonra yayımlanacaklardı. Bunların İngilizce çevirilerinde sanat felsefesi üzerine

dersler dört cilt, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine olanlar üçer ve tarih felsefesi üzerine olanlar bir cilt oluşturmaktadır.

Hölderlin'in görüşünde Hegel dingin, düz kafalı bir insandı. En azından gündelik yaşamında hiçbir zaman taşkın bir dahi izlenimini vermiyordu. Özenli, yöntemli, duyunçlu, toplumcul özyapısıyla, bir bakış açısından en çok onurlu bir *burjuva* üniversite profesörü, iyi bir devlet memurunun değerli oğluydu. Aynı zamanda evren ve insan tarihinin devim ve imlemine yönelik derin bir öngörüden esinleniyordu ve yaşamını bu tarihin anlatımına vermişti. Bu demek değildir ki Hegel'in kişiliğinde gizemci olarak nitelendirilebilecek bir boyut vardır. Gizemli sezgilere ve duygulara başvurmak her ne olursa olsun felsefe söz konusu olduğu sürece onun için tiksinti verici birşeydi. Biçim ve içeriğin birliğine sarsılmaz bir inancı vardı. İnanmaktaydı ki içerik, gerçek, felsefe için ancak dizgesel kavramsal biçimi içinde vardır. Olgusal ussaldır ve ussal olgusaldır; ve olgusallık ancak ussal yeniden kuruluşu içinde anlaşılabilir. Ama Hegel'in gizemli içgörülere başvurarak bir bakıma kestirmeden gitmiş olan felsefeler için ya da, onun görüşünde, dizgesel bir kavrayıştan çok ruhsal yüceltmeyi amaçlayan felsefeler için küçümseyici bir hoşnutsuzluk göstermiş olmasına karşın, insanlığa felsefe tarihinde karşılaşılacak en görkemli ve etkileyici Evren tablolarından birini sunmuş olduğu olgusu ortada durmaktadır. Ve bu anlamda büyük bir öngörücüydü.

2. Erken Tanrıbilimsel Yazılar

Hegel'in daha okul yıllarında Yunan dehasının çekiciliğine kapıldığını görmüştük. Ve üniversitede bu çekim Hıristiyan dinine karşı tutumu üzerinde belirgin bir etki yaratıyordu. Tübingen'de hocalarından dinlediği tanrıbilim büyük ölçüde

Aydınlanmanın düşüncelerine uyarlanmış Hıristiyanlık, daha açık bir deyişle belli bir düzeyde İncil'deki doğaüstücülüğün katıldığı ya da renklendirdiği ussalcı bir tanrıcılıktı. Oysa Hegel'in deyişiyle bu 'anlak dini' ona yalnızca kuru ve yavan değil, ama onun kuşağının tininden ve gereksinimlerinden de kopmuş olarak görünüyordu. Ve onu Yunan halkının tininde kökleşmiş ve ekininin bütünleyici bir parçasını oluşturmuş olan Yunan dini ile olumsuz bir karşılaştırma içine sokuyordu. Ona göre Hıristiyanlık bir kitap diniydi, ve söz konusu kitap, eş deyişle İncil ise yabancı bir ırkın ürünü olarak Alman ruhu ile bağdaşmıyordu. Hegel hiç kuşkusuz Hıristiyanlığın yerine sözcüğün gerçek anlamında Yunan dininin geçirilmesini önermiyordu. Anlatmak istediği Yunan dininin bir *Volksreligion* olmuş olmasıydı—bir din ki halkın tin ve dehasına içten bağlıyken ve bu halkın ekininin bir öğesini oluştururken, Hıristiyanlık ise, en azından ona hocaları tarafından sunulduğu biçimiyle, dışarıdan dayatılan birşeydi. Dahası, düşünüyordu ki Hıristiyanlık insan mutluluğuna ve özgürlüğüne düşman ve güzelliğe ilgisizdi.

Hegel'in Yunan dehası ve ekinine yönelik erken coşkusunun bu anlatımı çok geçmeden Kant'ı incelemesiyle belli bir değişime uğrayacaktı. Yunan tini için duyduğu hayranlığı bir yana bırakmazken, onu ahlaksal derinlik açısından eksik olarak görmeye başlıyordu. Onun görüşünde bu ahlaksal derinlik ve dürüstlük öğesi Kant tarafından sağlanıyordu. Kant aynı zamanda törel bir din açıklamıştı ki, inaklar ve İncil tapınmaları gibi yüklerden kurtulmuştu. Açıktır ki, Hegel'in ahlaksal derinliğin doğuşu için insanlığın Kant'ın zamanını beklemesi gerektiğini söyleme gibi bir amacı yoktu. Tersine, Hıristiyanlığın kurucusunun da ahlak üzerine Kant'ınkine benzer bir vurgu getirdiğini düşünüyordu. Ve Berne'de bir aile öğretmeniyken yazmış olduğu *İsa'nın Yaşamı* (*Das Leben Jesu*, 1795) başlıklı çalışmasında İsa'yı yalnızca bir ahlak öğretmeni ve

aşağı yukarı Kant törebiliminin bir açımlayıcısı olarak çiziyordu. Gerçekten de, İsa kişisel ödevi üzerinde diretmişti; ama Hegel'e göre yalnızca Yahudilerin tüm dinleri ve ahlaksal içgörüleri bildirilmiş olarak, tanrısal bir kaynaktan geliyor olarak düşünmeye alışmış olmaları nedeniyle böyle davranmaya zorlanmıştı. Bu yüzden Yahudileri ne olursa olsun onu dinlemeye kandırmak için kendini Tanrının elçisi ya da iletmeni olarak sunmak zorunda kalmıştı. Oysa gerçekte kendini Tanrı ile insan arasındaki biricik aracı yapma ya da indirilmiş inaklar dayatma niyetinde değildi.

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

Bununla birlikte, Frankfurt dönemi sırasında Hegel'in Hıristiyanlığa karşı tutumu belli bir değişime uğruyor ve bu değişim *Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1800) başlıklı çalışmada anlatılıyordu. Bu denemede Yahudilik yasacı ahlakı ile yapıtın kötü kişisidir. Yahudiler için tanrı efendi ve insan ise efendisinin istencini yerine getirmesi gereken köle idi. İsa için Tanrı insanda yaşayan sevgidir; ve insanın Tanrıdan yabancılaşması da, tıpkı insanın insandan yabancılaşması gibi, sevgi birliği ve yaşamıyla yenilecektir. Kant'ın yasa ve ödev üzerinde diretmesi

ve tutku ve dürtünün yenilmesi üzerine vurgusu şimdi Hegel'in gözünde yetersiz bir ahlak kavramını anlatıyor ve kendilerine-özgü bir yolda yine Yahudi görüşünün ırasalı olan efendi-köle ilişkisinin kokusunu taşıyor görünmektedirler. Oysa İsa hem Yahudi yasacılığının hem de Kantçı ahlakçılığın üzerine yükselmektedir. Hiç kuşkusuz ahlaksal savaşımı tanımaktadır, ama ülküsü ahlakın bir yasaya boyuneğme sorunu olmaya son vermesi ve kendisi sonsuz tanrısal yaşamın parçası olan bir yaşamın kendiliğinden anlatımı olmasıdır. İsa ahlakı içeriği açısından ortadan kaldırmamakta, ama yasaya boyun eğme güdüsü yerine sevgi güdüsünü geçirerek onu yasacı biçiminden kurtarmaktadır.

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

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

zamanda notlar oldukça ilginçtir ve sözleri edilmeye değer.

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

Hegel böylece bir terimi, gelişmiş felsefesinde büyük bir önemi olan Tin sözcüğünü getirmektedir. Ama şu soru ortaya çıkmaktadır: acaba kavramsal düşünce yoluyla sonsuzu ve sonluyu terimlerden hiçbiri ötekinde çözülmeden ama aynı zamanda bunlar gerçekten birleştirilerek birleştirebilir miyiz? Ve *Dizge Parçası* denilen yapıtta Hegel bunun olanaklı olmadığını ileri sürmektedir. Başka bir deyişle, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu yadsımakla kavramsal düşünce kaçınılmaz olarak onları ayrım olmaksızın kaynaştırmaya ya da birini ötekine indirgemeye yönelmekte, ama birliklerini onaylarken kaçınılmaz olarak ayrımlarını yadsıma eğilimine girmektedir. İçinde birliğin ayrımı dışlamadığı bir bireşim için zorunluğu görebiliriz, ama onu gerçekten düşünemeyiz. Çokun Bir içersinde birincinin çözülüşü olmaksızın birleştirilmesi ancak

onu yaşayarak, eş deyişle, insanın sonludan sonsuz yaşama öz-yükselişi ile başarılabilir. Bu dirimli süreç dindir.

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

Gene de felsefenin kendi koyduğu karşıtlıkların üstesinden gelinmesini istediği varsayılırsa, beklenecek tek şey felsefenin kendisinin bu istemi yerine getirmeye çalışmasıdır. Ve sevgi yaşamının, dinsel yaşamın bu istemi yerine getirdiğini söylesek bile, felsefe dinin ne yaptığını ve bunu nasıl yaptığını anlamaya girişecektir. Böylece Hegel'in çok geçmeden daha önce olanaksız olarak ileri sürmüş olduğunu düşünme yoluyla başarmaya çalışmasında yadırganacak birşey yoktur. Ve bu görevin yerine getirilmesi için gerek duyduğu şey yeni bir mantık biçimidir, bir mantık ki yaşam devimini izlemeye yeteneklidir ve karşıt kavramları üstesinden gelinemez bir karşıtlık içinde bırakmamaktadır. Bu yeni mantığın benimsenmesi tanrıbilimci Hegel'den filozof Hegel'e geçişi, ya da, daha iyisi, dinin en yüksek olduğu ve felsefenin onun gerisinde kaldığı görü-

şünden kurgul felsefenin en yüksek gerçek olduğu görüşüne geçişi anlatmaktadır. Ama bu dönüşüme karşın sorun aynı kalmaktadır, eş deyişle sonlunun sonsuz ile ilişkisi. Ve Tin olarak sonsuz düşüncesi de yine değişmeksizin kalmaktadır.

3. Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri

Jena'ya varışından altı ay kadar sonra Hegel *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* başlıklı çalışmasını yayımlıyordu (1801). Bunun doğrudan amacı ikiliydi. İlki bu dizgelerin gerçekten ayrı olduklarını ve kimilerinin sandığı gibi aynı olmadıklarını, ve ikincisi Schelling'in dizgesinin Fichte'ninki üzerinde bir ilerlemeyi temsil ettiğini göstermekti. Ama Hegel'in bu konuları tartışması doğal olarak onu felsefenin doğası ve amacı üzerine genel düşüncelere götürmektedir.

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

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

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

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

Öte yandan, Hegel'in gördüğü gibi, Kantçı dizgede sık sık fenomenler ve numenler, duyarlık ve anlak vb. arasında bulunan uzlaşmaz ikilikler ya da karşıtlıklar ile karşılaşıyoruz. Hegel bu yüzden Fichte'nin işlerin bu durumunu düzeltme çabasına derin bir duygudaşlık göstermektedir. Örneğin, Fichte'nin bilinemez kendinde-şeyi ortadan kaldırmasıyla bütünüyle anlaşmakta ve onun dizgesini gerçek felsefecilikteki önemli bir deneme olarak görmektedir. 'Felsefenin saltık ilkesi, biricik gerçek temeli ve sağlam duruş noktası, Schelling'in felsefesinde olduğu gibi Fichte'nin felsefesinde de, anlıksal sezgidir, ya da düşüncenin diliyle, özne ve nesnenin özdeşliğidir. Bilimde bu sezgi düşünmenin nesnesi olmaktadır, ve felsefi düşünme böylece kendini kendi öz nesnesi yapan ve onunla bir

[3] *W*, I, s. 50. [4] *W*, I, s.

olan aşkınsal sezgidir. Bu yüzden kurgudur. Fichte'nin felsefesi, öyleyse, gerçek bir kurgu ürünüdür.[5]

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

Bununla birlikte, Schelling ile durum oldukça değişmektedir. Çünkü 'özdeşlik ilkesi Schelling'in *bütün* dizgesinin saltık ilkesidir. Felsefe ve dizge çakışmaktadırlar: özdeşlik parçalarda yitmemiştir, ve sonuçta ise hiç yitmemektedir.'[7] Başka bir deyişle, Schelling öznellik ve nesnelliğin özdeşliği olarak Saltık düşüncesiyle başlamakta ve bu düşünce dizgenin parçalarının yol gösterici ilkesi olarak kalmaktadır. Doğa felsefesinde Schelling Doğanın yalnızca idealin karşıtı olmadığını ama, olgusal olmasına karşın, ayrıca baştan sona ideal de olduğunu göstermektedir: Doğa görülür Tindir. Aşkınsal idealizm dizgesinde Schelling öznelliğin kendini nasıl nesnelleştirdiğini, idealin nasıl o denli de olgusal olduğunu göstermektedir. Özdeşlik ilkesi böylece bütün dizge boyunca sürdürülmektedir.

Fichte ve Schelling'in dizgeleri üzerine çalışmasında hiç kuşkusuz Hegel'in Schelling'den uzaklaşmasının belirtileri vardır. Örneğin, açıktır ki anlıksal sezgi onun için karanlık ve içine işlenemez bir uçurumun gizemsel bir sezgisi, tüm ayrımların yitiş-noktası değil, ama dahaçok usun karşısavları Saltığın herşeyi-kapsayan biricik yaşamındaki kıpılar olarak

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

bilişidir. Ama çalışma Schelling'in dizgesinin Fichte'ninkine üstünlüğünü örneklendirme amacıyla tasarlandığından, Hegel doğal olarak birincinin düşüncesinden uzaklaşma noktalarını açığa sermemektedir. Kendi öz duruş noktasının bağımsızlığı, bununla birlikte, Jena dönemi derslerinde açıkça ortaya koyulmaktadır.

Jena derslerinde Hegel örneğin eğer sonlu ve sonsuz birbirlerine karşı karşıt kavramlar olarak koyulurlarsa birinden ötekine hiçbir geçiş olamıyacağını öne sürmektedir. Bu durumda bir bireşim olanaksızdır. Oysa gerçekte sonluyu sonsuzu düşünmeksizin düşünemeyiz: sonlunun kavramı kendinde-kapsanmış ve yalıtılmış bir kavram değildir. Sonlu kendinden başkası tarafından sınırlanmaktadır. Hegel'in dilinde, olumsuzlanma tarafından etkilenmektedir. Ama sonlu yalnızca olumsuzlanma değildir. Bu yüzden olumsuzlamayı olumsuzlamalıyız. Ve bunu yaparak sonlunun sonludan daha çoğu olduğunu ileri sürmüş oluruz. Başka bir deyişle, o sonsuzun yaşamında bir kıpırdır. Ve bundan şu çıkar ki, Saltığın yaşamını kurmak—ki felsefenin görevidir—onu sonluda ve onun yoluyla kurmaktır, Saltığın kendini nasıl zorunlu olarak insan anında ve onun yoluyla Tin olarak, öz-bilinç olarak anlattığını göstermektir. Çünkü insan anı, sonlu olsa da, aynı zamanda sonludan daha çoğudur, ve Saltığın kendi üzerine bilgisinin bir bakıma taşıyıcısı olduğu duruş noktasına erişebilir.

Belli bir düzeye dek bu hiç kuşkusuz Schelling'in felsefesi ile uyumludur. Ama önemli bir ayrım da vardır. Schelling için Saltık kendinde kavramsal düşünceyi aşar, ve saltık özdeşliğe sonlunun yüklem ve ayrımlarını ortadan kaldırarak *via negativa* yaklaşmamız gerekir.[8] Buna karşı, Saltık Hegel için üzerine daha öte hiçbir şey söylenemiyecek bir özdeşlik değildir: o kendisinin sonluda ve onun yoluyla öz-anlatım ve öz-belirişinin

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

bütünsel sürecidir. Öyleyse *Tinin Görüngübilimi*'ne Önsözde Schelling'in Saltık görüşünün keskin bir yadsınışını bulmak ancak doğal olacaktır. Hiç kuşkusuz, Schelling'den adıyla söz edilmemektedir, ama gönderme yeterince açıktır. Bu Schelling'in kendisine de açıktı ve onu derinden yaralıyordu. Hegel söz konusu Önsözde Saltığı oluşturdukları söylenen tekdüze bir biçimselcilikten ve soyut evrensellikten söz etmektedir. Tüm vurgu çıplak özdeşlik biçimindeki evrensel üzerine getirilmektedir. 'Ayrımlı ve belirli herşeyin çözülmesinin, ya da daha doğrusu onları daha öteye gelişmeksizin ve kendilerinde kendilerini aklamaksızın dipsiz bir boşluğa atmanın kurgul irdeleme yolu diye alındığını görmekteyiz.'[9] Birşeyi Saltıkta olduğu gibi irdelemek onu ayrımlaşmamış bir kendine-özdeş birlik içine çözünmüş olarak irdelemek anlamında alınmaktadır. Ama 'bu bir parça bilgiyi, eş deyişle Saltıkta herşeyin aynı olduğunu, ayrımlaşmış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi arayan ve isteyen bilginin karşına koymak, ya da kendi *Saltığını*, söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak—bu, bilgideki boşluktan gelen saflıktır.'[10] Kendimizi gizemsel bir geceye daldırarak Saltığı bilmeye erişemeyiz. Onu bilmeye ancak belirli bir içeriği, Saltığın Doğadaki ve Tindeki öz-gelişimli yaşamını anlayarak erişebiliriz. Aslında kendi Doğa felsefesinde ve aşkınsal idealizm dizgesinde Schelling belirli içerikleri irdelemiş, ve bu içerikler ile ilgili olarak idealin ve olgusalın özdeşliğinin dizgesel bir belgitlenişi için çaba göstermişti. Ama gene de kendinde Saltığı, en azından kavramsal düşünce için, boş bir özdeşlik, tüm ayrımların bir yitiş-noktası olarak görüyordu. Oysa Hegel için Saltık bir bakıma belirli belirişlerinin üstünde ve arkasında

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

[10] *W*, II, s. 22; *Y*, s. 29.

varolan içine işlenemez bir olgusallık değildi: Saltık kendi öz belirişiydi.

4. Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası

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

Şimdi, Saltığın olgusallığın bütünü, Evren olduğunu söylersek, Spinozacılığa, 'Saltık sonsuz Tözdür' bildirimine teslim olmuş gibi görünebiliriz. Ama bu Hegel için Saltığın çok yetersiz bir betimlenişidir. 'Benim görüşüme göre—ki ancak dizgenin kendisinin açımlanışı ile aklanabilir—herşey gerçeği yalnızca *Töz* olarak değil ama o denli de *Özne* olarak da kavra-

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

maya ve anlatmaya dayanır.'[15] Ama Saltık özne ise nesnesi nedir? Olanaklı biricik yanıt nesnesinin onun kendisi olduğudur. Bu durumda o kendisini düşünen düşüncedir, kendini-düşünen Düşüncedir. Ve bunu söylemek Saltığın Tin olduğunu, sonsuz kendine-saydam ya da öz-bilinçli özne olduğunu söylemektir. Saltık Tindir önermesi Hegel için tanımların en yükseğidir.

Saltığın kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemekle Hegel açıktır ki Aristoteles'in Tanrı tanımını yinelemektedir,— bir olgu ki, hiç kuşkusuz çok iyi bilincindedir. Ama Hegel'in aşkın bir Tanrıyı düşündüğünü sanmak büyük bir yanılgı olacaktır. Saltık, görmüş olduğumuz gibi, Bütünlüktür, olgusallığın bütünüdür; ve bu bütünlük bir süreçtir. Ya da, Saltık bir kendini-düşünme sürecidir: olgusallık kendini bilmeye varmaktadır. Ve bunu insan tininde ve onun yoluyla yapmaktadır. Doğa genel olarak insan bilinci için zorunlu bir önkoşuldur: nesnellik alanını sağlar ki onsuz öznellik alanının varlığı söz konusu olamaz. Ama ikisi de Saltığın yaşamındaki kıpılardırlar. Doğada Saltık bir bakıma nesnelliğe geçmekte ya da kendini nesnellikte anlatmaktadır. Hegel için Doğanın olgusallıktan yoksun olması ya da öznelci bir anlamda salt bir düşünce olması gibi bir soru söz konusu değildir. İnsan bilinci alanında Saltık kendine Tin olarak geri dönmektedir. Ve insanlığın felsefi düşüncesi Saltığın öz-bilgisidir. Başka bir deyişle, felsefe tarihi Saltığın, bir bütün olarak olgusallığın kendini düşünmeye yönelmesini sağlayan süreçtir. Felsefi us evrenin ve insanın bütün tarihini Saltığın öz-açınımı olarak görmeye başlamaktadır. Ve bu içgörü Saltığın kendine ilişkin bilgisidir.

Sorun şu yolda da koyulabilir. Hegel Tanrının kendini-düşünen Düşünce olduğu,[16] ve bu kendini-düşünen Düşüncenin

[15] *W*, II, s. 22; *Y*, s. 29.

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

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

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

Görmüş olduğumuz gibi, felsefenin görevi Saltığın yaşamını kurmaktır. Daha açık bir deyişle, felsefe ussal devimsel yapıyı, evrensel Usun erekbilimsel süreç ya da devimini, bir yanda Doğa alanında ve öte yanda Saltığın kendisine ilişkin bilgisinde doruğa erişen insan tini alanında dizgesel olarak sergilemelidir. Bu hiç kuşkusuz görgül bilim tarafından ya da tarih tarafından başarılmış işi bir kez daha yapmaya ya da daha iyi yapmaya çalışan felsefenin bir sorunu değildir. Bu tür bilgi verili olarak alınmaktadır. Tersine, felsefenin asıl görevi başka

yollarda bilinen gerece içkin olan temel erekbilimsel süreci, bu gerece metafiziksel imlemini veren süreci açığa sermektir. Başka bir deyişle, felsefe sonsuz Usun sonluda ve onun yoluyla kendini olgusallaştırmasını dizgesel olarak sergilemelidir.

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

Açıktır ki, Doğada ve Tinde 'kendini sergileyen' bengi İdeadan söz edersek, *Logos*un şeylerden bağımsız olarak kendine özgü bir varlıkbilimsel konumu olduğunu imlemiş oluruz. Ve Hegel, sık sık yaptığı gibi, dinsel dili kullandığı ve mantıksal İdeadan kendinde-Tanrı olarak söz ettiği zaman, kaçınılmaz olarak *Logos*un onun için kendini dışsal olarak Doğada sergileyen aşkın bir olgusallık olduğu izlenimini yaratma eğiliminden

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

dedir. Ama dinsel dilin bu kullanımının zorunlu olarak onun amacı konusundaki bu vargıyı akladığını söyleyemeyiz. Bununla birlikte, bu tartışmalı sorunu burada ele almayı istemiyorum. Şimdilik Hegel'in mantığının doruktaki ulamını oluşturan kendini-düşünen Düşüncenin gerçekten sonludan bağımsız olarak var olabileceği ya da olamıyacağı sorusunu bir karara bağlamadan bırakabiliriz. Her biri Saltık ile ilgili üç ana felsefe bölümünü belirtmiş olmak yeterlidir. Mantık 'kendinde' Saltığı inceler; Doğa felsefesi 'kendi için' Saltığı incelemektedir; ve Tin felsefesi 'kendinde ve kendi için' Saltığı. Birarada bunlar Saltığın yaşamının tamamlanmış kuruluşunu oluşturmaktadırlar.

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

Ama eğer felsefenin Saltığın yaşamını kavramsal biçimde sergilemesi gerektiğini söylersek, hemen bir güçlük doğmaktadır. Saltık, görmüş olduğumuz gibi ayrımda-özdeşliktir. Ör-

neğin, sonsuzun ve sonlunun, Birin ve Çokun ayrımda-özdeşliğidir. Ama sonsuz ve sonlu kavramları, Bir ve Çok kavramları gibi, karşılıklı olarak dışlayıcı görünmektedirler. Öyleyse, eğer felsefe duru tanımlı kavramlarla işliyorsa, Saltığın yaşamını kurabilmesi olanağından nasıl söz edebiliriz? Ve eğer bulanık, kötü tanımlı kavramlarla işliyorsa, herhangi bir şeyi anlamak için nasıl uygun bir araç olabilir? Schelling ile birlikte Saltığın kavramsal düşünceyi aştığını söylemek daha doğru olmayacak mıdır?

Hegel'in görüşünde bu güçlük anlak (*Verstand*) düzeyinde gerçekten doğmaktadır. Çünkü anlak öylesine katı ve durağan kavramlar koymakta ve sürdürmektedir ki, kendisi koyduğu karşıtlıkların üstesinden gelememektedir. Daha önce verilmiş olan aynı örneği alırsak, anlak için sonlu ve sonsuz kavramları üstesinden gelinemez bir biçimde karşıttırlar. Sonlu ise, o zaman sonsuz değil; eğer sonsuz ise, o zaman sonlu değil. Ama çıkarılacak vargı anlağın kurgul felsefenin gelişimi için yetersiz bir araç olduğudur, felsefenin olanaksız olduğu değil. Açıktır ki 'anlama' teriminin geniş anlamı içersinde alınırsa felsefe 'anlama'dır. Ama eğer 'anlama' sözcüğü *Verstand* ya da 'anlak' olarak dar anlamında alınırsa, an, bu yolda işlev görerek, felsefenin ırasalı olan ya da olması gereken 'anlama'yı üretmeye yeteneksizdir.

Hegel'in hiç kuşkusuz *Verstand* olarak işlev gören an anlamında anlağın insan yaşamındaki yararlarını yadsıma gibi bir niyeti yoktur. Kılgısal amaçlar için katı olarak belirli kavramları ve karşıtlıkları öne sürmek çoğu kez önemlidir. Olgusal olan ile görüngüsel olan arasındaki karşıtlık bu duruma bir örnek olabilir. Bundan başka, bilimsel çalışmanın büyük bir bölümü, örneğin matematik, *Verstand* üzerine kuruludur. Ama an Saltığın yaşamını, ayrımda-özdeşliği kavramaya çalıştığı zaman durum değişmektedir. O zaman anın Hegel için yüzeysel bir düzey olan anlak düzeyi ile yetinmesi olanaksızdır.

An olgusallığın ulamları olan kavramlara derinlemesine işlemelidir. Ancak o zamandır ki verili bir kavramın nasıl kendi karşıtına geçtiğini ya da onu ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu görecektir. Örneğin, an sonsuzun kavramını deyim yerindeyse gerçekten sonuna dek düşünecet olursa, bu kavramın katı kendinde-kapsanmışlığını yitirdiğini ve sonlunun kavramının doğduğunu görecektir. Benzer olarak, eğer an gerçekten görüngüye karşıt olarak olgusallık kavramını sonuna dek düşünecek olursa, hiçbir yolda görünmeyen ya da kendini sergilemeyen bir olgusallığın saçma ya da 'çelişkili' ırasını görecektir. Yine, sağduyu ve kılgısal yaşam için bir şey tüm başka şeylerden ayrıdır; kendine-özdeştir ve kendisinden başka herşeyi olumsuzlamaktadır. Ve bunun gerçekte ne demek olduğunu düşünmekle ilgilenmiyor olduğumuz sürece, düşünce kılgın yararlarını taşır. Ama onu bir kez gerçekten düşünmeye çalışacak olursak, bütünüyle yalıtılmış bir şey kavramının saçmalığını görür ve ilk olumsuzlamayı olumsuzlamaya zorlanırız.

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

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

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

Eytişimsel düşünmeyi açıklamasında Hegel 'çelişki' sözcüğünü oldukça kafa karıştırıcı bir yolda kullanmaktadır. Onun olumsuzun gücü dediği şey yoluyla herhangi bir anlak kavramının bir çelişkiyi yarattığı söylenmektedir. Daha açık bir deyişle, kavramda örtük olan çelişki kavram katılığını ve kendinde-kapsanmışlığını yitirdiği ve karşıtına geçtiğinde belirtik olmaktadır. Dahası, Hegel sanki çelişkiler yalnızca dünya üzerine kavramsal düşüncede ya da söylemde değil ama şeylerin kendilerinde de bulunuyorlarmış gibi konuşmakta duraksamamaktadır. Ve eğer eytişim Saltığın yaşamını yansıtıyorsa

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

bu gerçekten bir anlamda böyle olmalıdır. Dahası, çelişkinin rolü üzerindeki bu diretme Hegel'in düşüncesi için yalnızca ilineksel değildir. Çünkü çelişkinin doğuşu eytişimsel devimin bir bakıma güdücü kuvvetidir. Karşıt kavramların çatışması ve çatışmanın kendisi bir başka çelişkiyi yaratan bir bireşimde çözülmesi anı durup dinlenmeksizin ileriye, ideal bir sona, herşeyi kapsayan bir bireşime, gerçekliğin tamamlanmış dizgesine doğru gütmekte olan özelliktir. Ve bu, belirttiğimiz gibi, çelişkinin ve çatışmanın olgusallık üzerine söyleme sınırlı olması demek değildir. Felsefe örneğin insan tarihini ele aldığı zaman, eytişimsel bir devimi iş başında bulmaktadır.

'Çelişki' sözcüğünün bu kullanımı Hegel'in kimi eleştirmenlerini onu çelişkili kavramların ya da önermelerin birarada durabileceğini söyleyerek mantıksal çelişmeme ilkesini yadsımakla suçlamaya götürmüştür. Ve bu suçlamayı çürütmek için sık sık belirtilmiştir ki, Hegel için anı ileriye içinde çelişkinin üstesinden gelindiği bir bireşime doğru zorlayan şey kesinlikle katıksız bir çelişkide doyum bulmanın olanaksızlığıdır. Bu yanıt, bununla birlikte, Hegel'in Fichte'nin eytişimsel düşünmenin gidişinde ortaya çıkan çelişki ya da çatışkıların yalnızca görünüşte olduklarını ileri sürme eğilimini paylaşmadığı biçimindeki karşı yanıta açıktır. Tersine, Hegel bunların olgusallıkları üzerinde diretmektedir. Ve bireşimde çelişkili denilen kavramlar saklanmaktadırlar. Ama buna karşı yine yanıtlanabilir ki, gerçi kavramlar saklanıyor olsalar da, bir karşılıklı dışlayıcılık ilişkisi içinde saklanmamaktadırlar. Çünkü daha yüksek bir birlikteki özsel ve tümleyici kıpılar olarak gösterilmektedirler. Ve bu anlamda çelişki çözülmektedir. Bu yüzden Hegel'in çelişmeme ilkesini yadsıdığı önesürümü durumun oldukça yanlış yansıtmaktadır. Hegel'in yaptığı şey ilkenin anlak düzeyinin irasalı olan duruk bir yorumu yerine devimsel bir yorumunu vermektir. İlke eytişimsel düşünmede işlemekte, ama bir devim ilkesi olarak işlemektedir.

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

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

en gelişi güzel bir yoklanışı bile onun üçlüler ile uğraştığını açığa sermektedir. Böylece Saltığın yaşamının kuruluşunda üç ana evre bulunmaktadır: mantıksal İdea, Doğa ve Tin. Ve her evre üçlülere ve bunlar da yine alt üçlülere bölünmektedir. Bundan başka, bütün dizge zorunlu bir gelişimdir, ya da bunu amaçlamaktadır. Daha açık bir deyişle, felsefi düşünme için her bir basamak kendini bir iç zorunlukla sonrakini gerektiriyor olarak açığa sermektedir. Böylece, en azından kuramda, eğer *Mantık*'taki ilk ulam ile başlarsak, eytişimsel gelişimin iç zorunluğu anı yalnızca *Mantık*'taki son ulama değil ama Tin felsefesinin enson evresine de ilerlemeye zorlamaktadır.

Hegel'in üçlü gelişime verdiği aşırı öneme gelince, bunun gereksiz olduğunu ve kimi zaman oldukça yapay sonuçlar ürettiğini düşünebiliriz, ama açıktır ki bir olgu olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Ama dizgesini bu kalıba göre geliştirmesi bir olgu olmakla birlikte, açıktır ki bundan gelişmenin her zaman Hegel'in onda bulunması gerektiğini imlediği zorunluk ırasını taşımakta olduğu sonucu çıkmaz. Ve eğer taşımıyorsa, bu kolayca anlaşılabilecek birşeydir. Çünkü Hegel örneğin sanatta ya da dinde Saltığın yaşamıyla ilgilenmekte olduğu zaman, bir tarihsel veriler çokluğu ile yüz yüze gelmektedir ki bunları ilgili kaynaklardan bir bakıma yönetimine almakta ve sonra eytişimsel bir kalıba göre yorumlamaktadır. Ve açıktır ki verileri kümelendirmenin ve yorumlamanın olanaklı çeşitli yolları olabilir, bunlardan hiçbiri tam anlamıyla zorunlu olmaksızın. En iyi yolun bulunuşu katı bir çıkarsama sorunu olmaktan çok bir üzerine düşünme ve içgörü sorunu olacaktır. Bunu söylemek zorunlu olarak Hegel'in uygulamasını kınamak değildir. Çünkü gerçekte geniş veri yığınları üzerine yorumları üstelik onunla anlaşıyor olmasak bile kimi zaman aydınlatıcı ve sık sık uyarıcıdırlar. Aynı zamanda eytişiminin basamakları arasındaki geçişler hiç bir biçimde her zaman onun felsefe zorunlu bir çıkarsama dizgesidir görüşü-

nün düşündürdüğü mantıksal tipte değildirler—üstelik aynı dışsal kalıptaki, eş deyişle sürekli izlenen üçlü düzenlemedeki altta yatan karmaşıklığı bulanıklaştırma eğilimine karşın.

Hiç kuşkusuz, Hegel felsefenin zorunlu bir çıkarsama dizgesi olması gerektiğini öne sürerken gerçekte onun bir makine tarafından kurulabilecek bir çıkarsamacı dizge türü olduğunu söylemek istememektedir. Eğer böyle olsaydı, o zaman felsefe us alanından çok anlak alanına ait olacaktı. Felsefe saltık Tinin yaşamıyla ilgilenmektedir, ve bu yaşamın diyelim ki insan tarihindeki açınımını görmek için *a priori* çıkarsama açıktır ki yeterli değildir. Görgül gereç felsefe tarafından sağlanamaz, gerçi felsefe kendini bu gereçte geliştirmekte olan erekbilimsel kalıbı ayrımsıyor olsa da. Aynı zamanda Hegelci dizgenin bütün eytişimsel deviminin en azından kuramda kendini düşünceye kendi iç zorunluğu ile kabul ettirmesi gereklidir. Yoksa dizgenin, Hegel'in öyle olduğunu ileri sürdüğü gibi, kendi öz aklanışı olduğu pek söylenemeyecektir. Gene de açıktır ki Hegel felsefeye belli temel kanılarla gelmektedir: ussal olgusaldır ve olgusal ussaldır, olgusallık sonsuz usun özbelirişidir, ve sonsuz us kendini tarihsel süreç içinde edimselleştiren kendini-düşünen Düşüncedir. Hiç kuşkusuz, bu kanıların dizge içinde tanıtlandıkları Hegel'in üzerinde direttiği bir noktadır. Ama ileri sürülebilir ki dizge gerçekte bunlara bağımlıdır, ve Hegel'in ön kanılarını paylaşmayanların ya da en azından bunlara duygudaşlık göstermeyenlerin onun genel metafiziksel şemasının yine onun tarafından görgül doğrulanışı diyebileceğimiz şeyden pek etkilenmemelerinin başlıca nedenlerinden biri budur. Çünkü onlara öyle görünmektedir ki Hegel'in gereç üzerine yorumları önceden tasarlanmış bir şema tarafından yönetilmektedir, ve dizge dikkate değer anlıksal bir beceri ürünü olsa bile, en iyisinden yalnızca eğer daha şimdiden bir bütün olarak olgusallığın belli bir doğası olduğuna karar vermişsek olgusallığın değişik yanlarını hangi çizgi-

lerde yorumlamamız gerektiğini göstermektedir. Bu eleştiri, eğer dizge gerçekten Hegel'in olgusallık sürecini yorumunun usun istemlerini doyuran biricik yorum olduğunu göstermiş olsaydı, hiç kuşkusuz geçersiz kılınacaktı. Ama bunun 'us' sözcüğüne bütün sorunu örtüp tanıtlanmış gibi göstermeye yarayacak bir anlam vermeksizin gösterilip gösterilemiyeceğinden pekala kuşku duyulabilir.

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

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

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

5. Bilincin Görüngübilimi

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

Bu durumda bilincin en alttan en yüksek düzeylere dek ardı-

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

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

Belli bir anlamda *Görüngübilim* felsefeye bir giriş olarak görülebilir. Başka bir deyişle, yapıt bilincin gerçek felsefi bilinç diye adlandırabileceğimiz düzeye dek gelişimini dizgesel olarak izlemektedir. Ama hiç kuşkusuz felsefeye felsefe yapmak için dışsal bir hazırlık olması anlamında bir giriş değildir. Hegel bu anlamda bir girişin olanaklı olduğuna inanmıyordu. Ve her ne olursa olsun çalışmanın kendisi bir iç süreklilik taşıyan felsefi düşüncenin önde gelen örneklerinden biridir. Diyebiliriz ki, kendi öz doğuşunun görüngübilimi üzerine düşünen felsefi bilinçtir. Dahası, eğer çalışma bir anlamda Hegelci dizge tarafından gerektirilen bakış açısına bir giriş olsa bile, bir çakışma söz konusudur. Dizgenin kendisi bilincin görüngübilimi için bir yer bulmaktadır, ve *Görüngübilim* daha sonra Hegel tarafından uzunlamasına irdelenen gerecin bir bölümünü anahatlarda kapsamaktadır. Dinsel bilinç durumu bir örnektir. Son olarak, imgelemi ne denli zorlasak da, *Görüngübilim* felsefeye ter döktürmeyen bir felsefe çalışması anlamında bir giriş olarak betimlenemez. Tersine, derin bir çalışmadır ve genel olarak anlaşılması aşırı ölçüde güçtür.

Görüngübilim üç ana bölüme ayrılmakta ve bunlar bilincin üç ana evresine karşılık düşmektedirler. Bu evrelerden ilki

nesnenin özneye karşı duran duyulur bir şey olarak bilincidir. Ve bu evreyedir ki Hegel 'bilinç' (*Bewusstsein*) adını ayırmaktadır. İkinci evre öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*) evresidir. Ve burada Hegel'in toplumsal bilinç üzerine söyleyecek çok şeyi vardır. Üçüncü evre Us (*Vernunft*) evresidir ki önceki evrelerin daha yüksek bir düzeydeki bireşim ya da birlikleri olarak sunulmaktadır. Başka bir deyişle, Us nesnelliğin ve öznelliğin bireşimidir. Söylemek gereksiz ki, bu ana bölümlerin her birinin kendi altbölümleri vardır. Ve Hegel'in genel yöntemi ilkin verili bir düzeydeki bilincin kendiliğinden tutumunu betimlemek ve sonra bunun bir çözümlemesini yapmaktır. Çözümlemenin sonucu anın daha yeterli bir tutum ya da bakış açısı olarak düşünülen sonraki düzeye ilerlemeye zorlandığıdır.

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

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

Örneğin, an duyusal fenomenleri gizli kuvvetlerin belirişleri olarak görmektedir. Ama Hegel anın burada dinginlik bulamadığını ve bunun yerine yasalar düşüncesine ilerlediğini ileri sürmektedir. Gene de doğal yasalar görüngüleri düzenleme ve betimleme yollarıdırlar; açıklayıcı değildirler. Bu yüzden onlara başvurulmasına neden olan işlevi, eş deyişle duyusal görüngüleri açıklama işlevini yerine getirememektedirler. Açıktır ki, Hegel doğal yasalar kavramının uygun bir düzeyde yerine getirecek yararlı bir işlevi olduğunu yadsımak istememektedir. Ama bu, Hegel'in görüşünde, anın aramakta olduğu bilgi türünü veremiyecektir.

Sonunda an görmektedir ki duyusal görüngüleri açıklamak için başvurulmuş olan bütün bir görüngü-ötesi alan anlağın kendisinin ürünüdür. Bilinç böylece görüngüler perdesinin arkasındaki gerçeklik olarak kendi üzerine çevrilmekte ve özbilinç olmaktadır.

Hegel istek (*Begierde*) biçimindeki öz-bilinç ile başlamaktadır. 'Kendi' henüz dışsal nesne ile ilgilenmektedir, ama istek

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

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

Bununla birlikte, paradoksal olarak, ilk durum değişmektedir. Ve kendisinde gizlenmiş olan çelişkiler nedeniyle değişmelidir. Bir yandan, köleyi gerçek bir kişi olarak tanımamakla, efendi kendisini başlangıçta istemiş olduğu ve öz-bilincin gelişimi için gerekli olan o kendi özgürlüğünün tanınması olgusundan yoksun bırakmaktadır. Böylece kendini insan-altı

bir koşula alçaltmaktadır. Öte yandan, efendisinin istencini yerine getirerek köle özdeksel şeyleri dönüştüren emek yoluyla kendini nesnelleştirmektedir. Böylece kendini biçimlendirmekte ve gerçek varoluş düzeyine yükselmektedir.[20]

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

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

Ama kuşkucu bilinç örtük bir çelişki kapsamaktadır. Çünkü kuşkucu için doğal bilinci ortadan kaldırmak olanaksızdır; ve olumlama ve olumsuzlama aynı tutumda birarada varolmaktadır. Ama bu çelişki belirtikleşince, ki belirtikleşmelidir, Hegel'in 'mutsuz bilinç' (*das unglückliche Bewusstsein*) dediği bölünmüş olan bir bilince geçmiş oluyoruz. Bu düzlemde efendi-köle ilişkisi, ki ne Stoacı ne de Kuşkucu bilinç tarafın-

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

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

Öz-bilinçteki örtük çelişkiler ya da bölünmeler *Görüngübilim*'in üçüncü evresinde sonlu özne evrensel öz-bilince yükseldiği zaman yenilmektedirler. Bu düzeyde öz-bilinç artık kendini başka öz-bilinçli varlıklardan gelen gözdağı altındaki ve onlarla çatışma içindeki bireysel bir özne olarak gören tekyanlı bir kendini-bilme biçimini almamaktadır. Tersine, 'kendiliğin' birinin kendisinde ve başkalarında tam bir tanınması söz konusudur; ve bu tanıma en azından evrenselin, sonsuz Tinin sonlu 'kendi'lerde ve onlar yoluyla yaşamının örtük bir ayrımsanışıdır—Tin ki, onları biraraya bağlamakta ve gene de ortadan kaldırmamaktadır. Tinin yaşamının ırasalı olan ayrımda-özdeşliğin gelişmiş ahlaksal bilinçte—ki bu bilinç için tekussal istenç kendini toplumsal düzende somut ahlaksal belirlenimlerin bir çokluğunda anlatmaktadır—örtük ve eksik olarak bulunan bu ayrımsanışı gelişmiş dinsel bilinçte daha

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

yüksek ve daha belirtik bir anlatıma erişmektedir. Dinsel bilinç için tek bir tanrısal yaşam tüm 'kendi'lere içkindir, onları kendi içinde taşımakta ama gene de ayrımlarını sürdürmektedir. Tanrı ile dirimli bir birlik düşüncesinde mutsuz ya da bölünmüş bilincin içersindeki bölünmenin üstesinden gelinmektedir. Gerçek 'kendi' bundan böyle ondan edimsel 'kendi'nin umutsuz bir biçimde yabancılaştığı bir ideal olarak değil, ama dahaçok edimsel 'kendi'nin dirimli özü olarak düşünülmektedir—bir öz ki, bir bakıma kendini sonlu belirişlerinde ve onlar yoluyla anlatmaktadır.

Bilincin görüngübilimsel tarihinin bu üçüncü evresi, ki buna gördüğümüz gibi Hegel Us genel adını vermektedir, bilincin ve öz-bilincin, eş deyişle ilk iki evrenin bireşimi olarak tasarlanmaktadır. Dar anlamda bilinçte (*Bewusstsein*) özne duyulur nesneyi ona dışsal olan ve onunla türdeş olmayan birşey olarak bilmektedir. Öz-bilinçte (*Selbstbewusstsein*) öznenin dikkati geriye sonlu bir 'kendi' olarak kendi üzerine dönmüştür. Us düzeyinde özne Doğayı kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz Tinin nesnel anlatımı olarak görmektedir. Ama bu ayrımsama değişik biçimler alabilir. Gelişmiş dinsel bilinçte özne Doğayı Tanrının yaratısı ve öz-belirişi olarak görmektedir (özne Tanrı ile varlığının derinliklerinde birleşmiştir ve onun yoluyla öteki 'kendi'ler ile birleşmektedir). Ve olgusallığın bu dinsel bakış açısından görülüşü gerçektir. Ama dinsel bilinç düzeyinde gerçeklik anlatımını betisel ya da resimsel düşünce (*Vorstellung*) biçiminde bulurken, 'saltık bilgi'nin (*das absolute Wissen*) en-yüksek düzeyinde ise aynı gerçeklik felsefi biçim altında düşünsel olarak kavranmaktadır. Sonlu özne için kendi en-iç 'kendi'si sonsuz ve evrensel Tinin yaşamındaki bir kıpı olarak belirtiktir, ve onu saltık Düşüncedeki bir kıpı olarak ayrımsamaktadır. Ve, böyle iken, Doğayı kendi öz nesnelleşmesi olarak ve edimsel varoluşu içindeki tinsel yaşamının ön-koşulu olarak görmektedir. Bu

hiç kuşkusuz demek değildir ki sözcüğün tam anlamıyla sonlu olarak düşünülen sonlu özne Doğayı kendi öz ürünü olarak görmektedir. Tersine, demektir ki, kendini sonludan daha çoğu olarak, saltık Tinin en-iç yaşamında bir kıpı olarak bilen sonlu özne, Doğayı kendini edimselleştirme sürecindeki Tinin ileriye doğru yürüyüşünde zorunlu bir evre olarak görmektedir. Başka bir deyişle, saltık bilgi sonlu öznenin kendini-düşünen Düşüncenin yaşamına, Saltığa katıldığı düzeydir. Ya da, sorunu bir başka yolda koyarsak, saltık bilgi Saltığın, Bütünlüğün kendini filozofun sonlu anında ve onun yoluyla ayrımda-özdeşlik olarak düşünmekte olduğu düzeydir.

Bilincin görüngübiliminin önceki ana evrelerinde olduğu gibi, Hegel üçüncü evreyi, Us evresini, yine bir eytişimsel evreler dizisi yoluyla geliştirmektedir. İlk olarak gözlemci Usu ele almaktadır. İrdelemesinde bu Us belli bir yolda Doğada kendi yansımasını görmeye varmakta (örneğin sonsallık düşüncesi yoluyla), sonra biçimsel mantığın ve görgül ruhbilimin incelenişinde içeriye doğru dönmekte, ve son olarak kendini bir dizi kılgın törel tutum içinde sergilemektedir. Bu sonuncular mutluluğun aranmasından kılgın Us tarafından buyrulan evrensel ahlaksal yasaların eleştirisine dek uzanmaktadırlar—bir eleştiri ki, evrensel bir yasanın tüm belirli anlamını yitirmesine neden olacak pek çok sınırlamaya gereksinim içinde durduğu olgusunun kabul edilmesinden türemektedir. Böylece toplumdaki somut ahlaksal yaşama geçiş için sahne hazırlanmış olmaktadır. Burada Hegel insanların yalnızca topluluklarının gelenek ve göreneklerini izlemelerini imleyen düşüncesiz törel yaşamdan, içinde bireylerin bu düşünmeyen arkatasardan yabancılaştıkları ve ona ilişkin yargılarda bulundukları ekin biçimine ilerlemektedir. Bu iki kıpı gelişmiş ahlaksal bilinçte bireştirilmektedir. Bu bilinç için ussal genel istenç toplumdaki bireylerin üzerlerinde ve üstlerinde duran birşey değil ama onları özgür kişiler olarak biraraya bağlayan

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

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

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

görünmektedir; ve Kutsal Tin sonlu 'kendi'lerde içkin ve onlarla birleşmiş olarak görünmektedir.

Ama dinsel bilinç görmüş olduğumuz gibi kendini resimsel biçimlerde ya da tasarımlarda anlatmaktadır. Ve felsefenin arı kavramsal biçimine değiştirilme istemindedir ki bu ise aynı zamanda inançtan bilgiye ya da bilime geçişi anlatmaktadır. Daha açık bir deyişle, insanı eşsiz bir Bedenselleşme ve kayra gücüyle kurtaran aşkın kişisel Tanrıya ilişkin resimsel düşünce saltık Tin kavramına, sonsuz kendini-düşünen Düşünceye geçmektedir ki, kendini (nesnelleşmesi olarak ve kendi öz edimselleşmesi için koşul olarak) Doğada bilmekte ve ardışık biçimleri ve düzeyleriyle insan ekini tarihinde kendi öz Odissey'ini tanımaktadır. Hegel dinin gerçeklikten yoksun birşey olduğunu söylememektedir. Tersine, saltık din, Hıristiyanlık, saltık gerçekliktir. Ama dinsel bilince bağlılaşık olan imgesel ya da resimsel biçimde anlatılmıştır. Felsefede bu gerçeklik saltık bilgi olmaktadır ki 'kendini Tin biçiminde bilen Tindir.'[22] Saltık, Bütünlük kendini insan tininde ve onun yoluyla bilmeye ulaşmaktadır, ama, daha açık olarak, ancak insan tini kendini sonluluğunun üzerine yükseltip arı Düşünce ile özdeşleştiriyor olduğu ölçüde. Tanrı insana eşitlenemez. Çünkü Tanrı Varlıktır, Bütünlüktür, insan ise değil. Ama Bütünlük kendini edimsel olarak insan tininde ve onun yoluyla bilmeye başlar: resimsel düşünce düzleminde dinsel bilincin evriminde, bilim ya da arı kavramsal bilgi düzleminde felsefe tarihinde—bir tarih ki ideal sonu olarak Saltığın kendisinin bilgisi biçiminde olgusallığa ilişkin tamamlanmış gerçekliği almaktadır.

Görüngübilim'de öyleyse Hegel insan bilincinin en alt düzeyleriyle başlamakta ve eytişimsel olarak yukarıya insanın anının saltık bakış açısına eriştiği ve sonsuz öz-bilinçli Tinin deyim yerindeyse bir taşıyıcısı olduğu düzeye doğru ilerle-

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

mektedir. Bir düzeyle bir sonraki arasındaki bağıntılar mantıksal olarak konuşursak genellikle çok gevşektirler. Ve evrelerden kimileri açıktır ki eytişimsel gelişimin istemlerinden çok Hegel'in değişik ekinsel evrelerin ve çağların tinleri ve tutumları üzerine düşünceleri tarafından ortaya sürülmektedirler. Dahası, Hegel'in ele aldığı konulardan kimileri çağdaş okura biraz yadırgatıcı gelmektedir. Örneğin kafatası-biliminin eleştirel bir irdelenişi vardır. Aynı zamanda, insan Tininin Odissey'i üzerine bir inceleme olarak, kendini tek-yanlı ve yetersiz olarak tanıtlayan bir tutumdan ya da bakış açısından bir başkasına doğru ilerleyen devimin bir gözlemi olarak, yapıt hem etkileyici hem de hayranlık vericidir. Ve bilincin ve tarihsel olarak beliren tutumların eytişiminin evreleri (Aydınlanmanın tini, romantik tin, vb.) arasındaki bağlılaşımlar ilginçliğini arttırmaktadırlar. Hegel'in çağların ve ekinlerin tinlerine ilişkin özetleme ve yorumları üzerine kuşku duyanlar ve felsefi bilgiyi yüceltmesinin gülünç bir yan taşıdığını düşünenler olabilir; ama saklı tüm sınırlamalarına ve ayrılıklarına karşın, Hegel'in düşüncesini özümlemeye gerçekten çalışan okur *Görüngübilim*'in kurgul felsefenin büyük çalışmalarından biri olduğu vargısından başka bir sonuca ulaşamıyacaktır.

Bölüm İki

1. Hegel'in Mantığı

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

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

Sorun Hegel'in mantık düşüncesini Kant'ın aşkınsal mantık

görüşüyle ilişkilendirerek daha açıkça koyulabilir. Kant'ın felsefesinde görüngülere şekil ve biçim veren ulamlar insan düşüncesinin *a priori* ulamlarıdırlar. İnsan anı kendilerindeşeyleri yaratmaz, ama görgül dünyanın, görüngüler dünyasının temel ırasını belirler. Kant'ın öncülleri üzerine, öyleyse, insanın ansal ulamlarının kendinde olgusallık için geçerli olduklarını varsaymak için hiçbir güvencemiz yoktur; bunların bilgisel işlevleri görüngüsel dünyaya sınırlıdır. Ama, önceki cildin Giriş bölümünde açıklandığı gibi, bilinemez kendindeşeyin yok edilmesi ve eleştirel felsefenin arı idealizme dönüştürülmesiyle ulamlar tam anlamda yaratıcı düşüncenin ulamları olmaktadırlar. Eğer solipsizme götürme sakıncası yaratan öznelci bir konumdan kaçınmak gerekiyorsa, yaratıcı düşünce saltık Düşünce olarak yorumlanmalıdır. Ulamlar, öyleyse, saltık Düşüncenin ulamları olmakta, olgusallık ulamları olmaktadırlar. Ve onları inceleyen mantık ise metafizik olmaktadır. Mantık kendini Doğada ve Tarihte sergileyen saltık Düşüncenin doğasını ya da özünü ortaya sermektedir.

Öte yandan, Hegel kendinde Saltıktan kendinde Tanrı olarak söz etmektedir. Mantığın konusu 'örtüsüzce kendinde ve kendi için olduğu gibi gerçektir. Öyleyse sorun mantığın içeriği Doğanın ve sonlu bir tinin yaratılışından önce Tanrının kendi bengi özünde olduğu biçimiyle sunuluşudur diyerek de anlatılabilir.'[1] Ve bu konuşma yolu aşkın bir Tanrının iç özüne giren ve onu bir ulamlar dizgesinin terimlerinde betimleyen bir mantıkçı gibi oldukça yadırgatıcı bir tabloyu düşündürme eğilimindedir. Ama Hegel'in dinsel dili kullanımı aldatıcı olabilir. Anımsamalıyız ki, onun Saltığının hiç kuşkusuz herhangi bir tikel sonlu kendilik ya da kendilikler kümesi ile özdeşleştirilemez olması anlamında aşkın olmasına karşın, Hıristiyanlığın Tanrısının yaratılan evreni aştığının söylenmesi anla-

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

mında aşkın değildir. Hegel'in Saltığı Bütünlüktür, ve bu Bütünlük, sonlu tin 'saltık bilgi' düzeyine erişiyor olduğu ölçüde, sonlu tinde ve onun yoluyla kendini bilmeye varıyor olarak sunulmaktadır. Mantık, öyleyse, Doğa ve tarihteki somut özbelirişinden soyutlama içinde kendinde Saltığın kendine ilişkin bilgisidir. Başka bir deyişle, mantık saltık Düşüncenin kendi özüne ilişkin bilgisidir—bir öz ki somut olarak olgusallık sürecinde varolmaktadır.

Eğer 'ulam' sözcüğünü ona Hegel'in kullanımında verilen anlamdan biraz daha geniş bir anlamda kullanırsak, diyebiliriz ki, Hegel'in mantığı ulamlar dizgesidir. Ama bunu söylüyorsak, bütün bir ulamlar dizgesinin kendinde Saltığın ilerleyici bir tanımı olduğunu anlamanın özsel bir önemi vardır. Hegel varlık kavramı ile başlamaktadır, çünkü bu onun için en belirsiz ve mantıksal olarak önsel kavramdır. Ve sonra biz saltık İdeaya, kendini bilen ya da öz-bilinçli kendini-düşünen Düşünce kavramına ya da ulamına erişinceye dek, bu kavramın nasıl zorunlu olarak ardışık kavramlara geçtiğini göstermeye geçmektedir. Ama Saltık hiç kuşkusuz bir ulamlar ya da kavramlar dizisi ya da zinciri değildir. Eğer Saltık nedir diye sorarsak, varlıktır yanıtını verebiliriz. Ve eğer varlık nedir diye sorarsak, sonunda varlık kendini-düşünen Düşünce ya da Tindir yanıtına zorlanıyor olacağız. Durumun bu olduğunu gösterme süreci mantıkçı tarafından çözümlendiği yolda açıktır ki zamansal bir süreçtir. Ama sorunu kaba bir biçimde koyarsak, kendinde Saltık sabah yedide varlık olarak başlayıp akşam yedide kendini-düşünen Düşünce olarak bitiyor değildir. Saltığın varlık olduğunu söylemek onun kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemektir. Ama mantıkçının olguyu tanıtlaması, varlığın anlamını dizgesel eytişimsel aydınlatışı zamansal bir süreçtir. Bütün bir ulamlar dizgesinin deyim yerindeyse kendi üzerine dönmekte olduğunu göstermek onun işidir. Başlangıç sondur, ve son başlangıçtır. Başka bir deyişle,

ilk ulam ya da kavram tüm ötekileri örtük olarak kapsar, ve sonuncu ilkinin son açımlanışıdır: onun gerçek anlamını verir.

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

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

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

[3] Bu bildirim mantıksal Saltığın zamansal-olmayan doğası üzerine söylenenlerle çelişmemektedir. Çünkü burada Saltığın öz-edimselleşme süreciyle ilgilenmiyoruz.

Olgulara sıradan bakış yolumuza göre bir çelişki bizi tam bir duruş noktasına getirmektedir. Varlık ve yokluk karşılıklı olarak dışlayıcıdırlar. Ama bu yolda düşünmemizin nedeni varlığı belirli varlık olarak ve yokluğu bu belirlenimin yokluğu olarak tasarımlamamızdır. Arı varlık, bununla birlikte, Hegel için belirsizdir, boştur; ve bu nedenledir ki karşıtına geçtiği söylenmektedir. Ama çelişki Hegel için olumlu bir güçtür ki hem savı hem de karşısavı daha yüksek bir birlik ya da bireşimdeki soyut kıpılar olarak açığa sermektedir. Ve varlık ve yokluk kavramlarının bu birliği oluş kavramıdır. Ama birlik de kendi payına bir 'çelişki'nin doğuşuna neden olmakta, ve böylece an varlığın anlamı için, kendinde Saltığın doğası ya da özü için araştırmasında ileriye doğru itilmektedir.

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

Mantık'taki ikinci ana bölümde, öz mantığında (*die Logik des Wesens*) Hegel öz ve varoluş, kuvvet ve beliriş, töz ve ilinek, neden ve sonuç, etki ve tepki gibi bağıntılı ulam çiftlerini çıkarsamaktadır. Bu ulamlar derin-düşünmenin ulamları olarak adlandırılmakta, çünkü dolaysızlığı içindeki varlığın deyim yerindeyse yüzeyinin altına işleyen derin-düşünce düzeyindeki bilince karşılık düşmektedirler. Örneğin öz görüngünün arkasında yatıyor olarak düşünülürken, kuvvet ise belirişi içinde sergilenen olgusallık olarak düşünülmektedir. Başka bir deyişle, düşünen bilinç için kendinde-varlık öz-bölünüşe uğramakta, bağıntılı ulamlara dağılmaktadır.

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

Genel edimsellik ulamı başlığı altındadır ki Hegel töz ve ilinek, neden ve sonuç, etki ve tepki ya da karşılıklı eylem ulamlarını çıkarsamaktadır. Ve Hegel'in mantığının kendinde Saltığın doğasının ilerleyici bir tanımlanışı ya da belirlenişi olduğunu söylemiş olduğumuz için, Hegel için salt tek bir tözün ve tek bir nedenin, eş deyişle Saltığın var olduğu izlenimi yaratılabilir. Başka bir deyişle, Hegel'in Spinozacılığı kabul ediyor olduğu izlenimi yaratılmış olabilir. Ama bu onun amacının yanlış bir yorumlanışı olacaktır. Töz ve neden ulamlarının çıkarsanışı örneğin sonlu bir neden gibi birşey olamaz düşüncesini imleme amacını taşımamaktadır. Çünkü edimsellik olarak Saltık kendini belirten özdür; ve beliriş bildiğimiz biçimiyle evrendir. Saltık yalnızca Bir değildir. Birdir, ama o denli de Çoktur: ayrımda-özdeşliktir.

Öz mantığından Hegel yapıtının üçüncü ana bölümü olan Kavram mantığına (*die Logik des Begriffs*) geçmektedir. Varlık mantığında her ulam ilk bakışta bağımsızdır, bir bakıma kendi ayakları üzerinde durmaktadır, üstelik düşüncenin eytişimsel devimi bu görünürde kendinde-kapsanmışlığı bozuyor olsa bile. Öz mantığında neden ve sonuç ya da töz ve ilinek gibi açıkça bağıntılı ulamlar ile ilgileniyoruz. Böylece içinde

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

bulunduğumuz alan dolaylılık alanıdır. Bağıntılı bir ulamlar çiftinin her bir üyesi 'bir başkası tarafından,' eş deyişle kendisinden başka birşey tarafından dolaylı kılınmış olarak düşünülmektedir. Örneğin neden karşıtına, eş deyişle nedenden ayrı birşey olarak düşünülen etkiye bağlı iken bir neden olarak oluşturulmaktadır. Benzer olarak, etki kendisinden ayrı birşey olarak neden ile bağıntısı tarafından bir etki olarak oluşturulmaktadır. Dolaysızlık ve bir başkası yoluyla dolaylılık alanlarının bireşimi kendini-dolaylı-kılma alanı olacaktır. Bir varlık ancak karşıtına geçiyor olarak ama bu kendine-karşıtlık içinde bile kendi ile özdeş kalıyor olarak düşünüldüğü zaman kendisi-ile-dolaylıdır denmektedir. Ve kendini-dolaylı-kılma Hegel'in Kavram dediği evredir.[5]

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

Kavramı öznellik olarak irdeledikten sonra Hegel onu nesnellik olarak irdelemeye geçmektedir. Ve Kavram mantığının ilk evresinde ya da bölümünde üç kıpı—evrensel kavram, yargı

[5][Copleston 'Concept' sözcüğünün İngilizce'de çok sınırlı bir anlamı olduğunu belirterek Hegel'in *'Begriff'*ini sık sık 'Notion' olarak çevirdiğini söylüyor. *Concept* ya da *Notion* sözcükleri arasındaki ilişki Türkçe'nin *'Kavram'*ı ve *'Mefhum'*u arasındaki ilişkiye andırımlıdır. Kavramdan söz etmek istendiğinde Concept, Notion, Mefhum, Kavram ya da Begriff denebilir ve im yerinde kullanılmışsa tüm bu durumlarda mantık aynı *a priori* yanıtı vermektedir. Hegel için Kavramı sıradan bilincin gevşekliğinden ve özsel olarak bilinçsiz kullanımdan kurtarmak tüm başka Kavramlar için de olduğu gibi mantıksal dizgede olanaklıdır. (A.Y.)]

ve tasımsal çıkarsama—bulması gibi, bu ikinci evre ya da bölümde de üç kıpı bulmaktadır—düzenek, kimyasallık ve erekbilim. Böylece Doğa felsefesinin ana düşünceleri öncelenmektedir. Ama burada Hegel'in ilgilendiği şey dahaçok nesnelin düşüncesi ya da kavramıdır, görgül verilmişliği içinde varolan bir olgusallık olarak Doğa değil. Saltık öyle bir doğadadır ki kendini-nesnelleştirme kavramını kapsamaktadır.

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

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

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

sürecidir. Öyleyse felsefe her zaman İdea ile ilgilenmektedir.

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

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

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde *Mantık* bölümünün sonunda[7] Hegel ileri sürmektedir ki, İdea 'saltık özgürlüğü içinde ... kendi tikellik kıpısını ya da yansımış imgesi olarak dolaysız İdeayı Doğa olarak özgürce kendi dışına bırakmaya *karar verir*.'[8] Bu pasajda öyleyse Hegel yalnızca Doğanın varlıkbilimsel olarak İdeadan türemiş olduğunu değil, ama İdeanın özgürce Doğayı koyduğunu da imliyor görünmektedir. Ve bu imlem sözel anlamıyla alınırsa, İdeayı açıkça kişisel yaratıcı Tanrı için bir ad olarak yorumlamamız gerekecektir. Çünkü başka bir anlamdaki bir İdea düşünüldüğünde ondan birşey

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

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

yapmaya 'karar veren' olarak söz etmek anlamsız olacaktır.

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

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

eriştiği ölçüde bildiği söylenmektedir. Ama önemli olan nokta, eğer Saltık yalnızca insan tininde ve onun yoluyla edimsel varoluş kazanıyorsa, kendinde Saltığın, mantıksal İdeanın, Tin alanının varoluşu için nesnel önkoşul olan Doğayı koymak için 'karar' verdiğini söylemenin doğru olamıyacağıdır. Böyle bir dil kullanılıyorsa, bu bir bakıma dinsel bilincin ırasalı olan düşünce kipine bir ödündür.

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

Buna göre kimi yazarların Doğanın İdeadan varlıkbilimsel bir türetilişi kavramını bütünüyle dışlamaya çabalamış olmaları anlaşılabilir birşeydir. Saltık bütünlüktür, evrendir. Ve bu bütünlük erekbilimsel bir süreçtir, kendini-düşünen Düşüncenin edimselleşmesidir. Bu sürecin özsel doğası soyutlama içinde irdelenebilir. O zaman mantıksal İdea biçimini almaktadır. Ama o mantıksal olarak Doğaya önsel olan ve Doğanın etker nedeni olan kalıcı bir olgusallık olarak varolmaz. İdea dahaçok sürecin amacını ya da sonucunu yansıtmaktadır, kendi başlangıcında duran kalıcı bir olgusallığı değil. Bu yüzden Doğanın etker neden olarak mantıksal İdeadan varlıkbilimsel olarak türeyişi gibi bir soru söz konusu değildir. Ve Doğanın

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

İdeadan çıkarsanması denilen şey gerçekte Doğa bütün olgusallık sürecinin amacının, e.d. evrenin kendini insan tininde ve onun yoluyla bilmesinin olgusallaşması için zorunlu bir önkoşuldur olgusunun bir sergilenişidir.

Yazara öyle görünmektedir ki, yukarıdaki yorumlama çizgisi mantıksal İdeanın dünyadan bütünüyle ayrı bir olgusallık olarak ya da dünyanın dışsal bir etker nedeni olarak ayrı bir varoluşunu yadsıdığı ölçüde kabul edilmelidir. Hegel için sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolur; evrensel bir bakıma tikeller içinde ve onlar yoluyla yaşar ve varlığına iyedir. Bu yüzden Hegel'in dizgesinde dünyayı ondan bütünüyle bağımsız olarak varolma anlamında aşan bir etker neden için hiçbir yer yoktur. Aynı zamanda, sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolsa bile, açıktır ki sonlu şeyler ortaya çıkarlar ve yitip giderler. Bir bakıma sonsuz bir Yaşamın geçici belirişleridirler. Ve Hegel hiç kuşkusuz *Logos*tan sanki o yürek çarpan Yaşam, devimsel Us ya da Düşünce imiş gibi söz etme eğilimindedir. *Logos* hiç kuşkusuz yalnızca belirişleri içinde ve onlar yoluyla varolmaktadır. Ama o sürekli bir Yaşam, gizilliğinden edimselliğe çıkan Varlık, eş deyişle Tin olduğu sürece, geçici belirişlere biricik içkin Yaşama varlıkbilimsel açıdan bağımlı olarak, bir 'iç' ile ilişkideki 'dış' olarak bakmak bütünüyle doğal olmaktadır. Ve Hegel böylece *Logos*un kendini kendiliğinden Doğada anlatışından ya da Doğaya geçişinden söz edebilmektedir. Çünkü Varlık, Saltık, sonsuz Bütünlük, salt bir sonlu şeyler derlemi değil, ama tek sonsuz Yaşamdır, kendini edimselleştiren Tindir. O evrensellerin evrenselidir; ve tikellerde ve onlar yoluyla varolsa bile, kendisi kalıcıdır, ama tikeller değil. Öyleyse *Logos*un kendini sonlu şeylerde anlatmasından ya da belirtmesinden söz etmek bütünüyle usauygundur. Ve o kendi öz-gelişim süreci yoluyla saltık Tin olarak varolmaya erişen saltık Tin olduğu ölçüde, özdeksel Doğa doğallıkla onun karşıtı olarak düşünülmektedir—bir karşıt ki, sürecin

ereğine ya da *telos*una erişmek için bir önkoşuldur.

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

3. Doğa Felsefesi

'Doğa,' demektedir Hegel, '*kendinde*, İdeada, tanrısaldır. ... Ama varolduğu biçimiyle Varlığı kavramına karşılık düşmez.'[11] Din dilinde, tanrısal anda Doğa düşüncesi tanrısaldır, ama bu düşüncenin varolan Doğada nesnelleşmesine tanrısal

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

denemez. Çünkü düşüncenin özdeksel dünyada, Tanrıya en benzemez olanda anlatılması olgusu onun ancak yetersiz olarak anlatıldığı anlamına gelmektedir. Tanrı özdeksel dünyada yeterli olarak belirtilemez. Felsefenin dilinde, Saltık Tin olarak tanımlanmaktadır. Bu yüzden Saltık kendini yeterli olarak ancak Tin alanında belirtebilir. Doğa bu alanın varoluşu için bir önkoşuldur, ama kendinde Tin değildir, gerçi ussal yapısında Tinin damgasını taşıyor olsa da. Schelling ile birlikte denebilir ki, o uyuklayan Tin ya da görülür Tindir; ama gerçek Tin, kendinin bilincine uyanmış olarak Tin değildir.

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

Açıktır ki, Doğa tikel şeyler olmaksızın varolamaz. Örneğin içkin ereksellik tikel örgenlikler olmaksızın varolmaz. Evrensel ancak tikellerinde ve onlar yoluyla varolur. Ama bundan herhangi bir verili bireyin kendi belirli türünün kavramından ya da daha genel bir kavramdan mantıksal olarak çıkarsanabilir olduğu sonucu çıkmaz. Bu yalnızca ilkede sonsuz bir an tarafından çıkarsanabilecek tikelleri çıkarsamanın sonlu

an için çok güç ya da giderek olanaksız olması sorunu değildir. Çünkü öyle görünmektedir ki, Hegel Doğadaki tikel nesnelerin, fiziksel olarak açıklanabilir olsalar da, ilkede bile çıkarsanabilir olmadıklarını söylemektedir. Sorunu biraz paradoksal olarak koyarsak, Doğada olumsallık zorunludur. Çünkü o olmaksızın bir Doğa olamazdı. Ama olumsallık gene de olgusaldır, şu anlamda ki, Doğada filozofun gidermeye yeteneksiz olduğu bir etmendir. Ve Hegel onu Kavramın belirlenimine bağlı kalma açısından 'Doğanın *güçsüzlüğü*'ne[12] yüklemektedir. Burada Doğanın özgün türleri karıştırma, ara biçimleri üretme yolundan söz etmektedir. Ama önemli olan nokta olumsallığın Doğanın kendisinin güçsüzlüğüne yüklenmesidir, sonlu anın Doğanın salt ussal bir açıklamasını vermedeki yeteneksizliğine değil. Hegel'in kendi ilkeleri üzerine Doğada olumsallığı kabul etmesinin gerekli olup olmadığı tartışma götürür bir noktadır, ama bunu kabul etmiş olduğu olgusu kuşkuya açık değildir. Ve kimi zaman Doğadan İdeadan bir düşüş (*Abfall*) olarak söz etmesinin nedeni budur. Başka bir deyişle, olumsallık Doğanın İdea karşısındaki dışsallığını temsil etmektedir. Ve bundan şu çıkar ki, Doğanın 'tanrılaştırılmaması gerekir.'[13] Gerçekten de, Hegel demektedir ki, göksel cisimler gibi doğal fenomenlere insanın sanat ya da Devlet gibi tinsel yaratılarından daha yüksek bir anlamda Tanrının işleri olarak bakmak bir yanılgı olacaktır. Hegel hiç kuşkusuz Doğaya ona Fichte'nin felsefesinde verilmeyen bir konumu yüklerken Schelling'i izliyordu. Aynı zamanda Doğanın romantik tanrısallaştırılmasına katılmak için hiçbir eğilim de göstermiyordu.

Ama, Hegel varolan Doğanın herhangi bir tanrısallaştırılmasını yadsıyor olsa da, Doğanın, eğer olgusal ise, Saltığın yaşamında bir kıpı olması gerektiği olgusu ortada kalmaktadır. Çünkü Saltık bütünlüktür. Hegel böylece güç bir duruma

[12] *W*, IX, s. 63-4; *A*, 250. [13] *W*, VI, s. 147; *A*, 193.

düşmektedir. Bir yandan nesnel bir Doğanın var olduğunu yadsımayı istememektedir. Gerçekten de, Doğanın varoluşunu ileri sürmek dizgesi için özseldir. Çünkü Saltık öznellik ve nesnelliğin ayrımda-özdeşlikleridir. Ve olgusal bir öznellik varsa, olgusal bir nesnellik de olmalıdır. Öte yandan oluımsallığın bir saltık idealizm dizgesinde nasıl bir yer bulabildiğini açıklaması kolay değildir. Ve eğer Doğanın bir bakıma içi, ussal yapısı ya da İdeanın yansıması, ve dışı, olumsal yanı arasında bir ayrım yaparak, ve ikinciyi us ve olgusallık dışı bir alana sürerek Platonik bir konumu benimseme yönünde belirgin bir eğilimi ortaya çıkarabiliyorsak, bu anlaşılabilir birşeydir. Gerçekten, nesnel bir Doğa olmalıdır. Çünkü İdea nesnellik biçimini kazanmalıdır. Ve olumsallık olmaksızın nesnel bir Doğa olamaz. Ama filozof orada olduğunu ve olması gerektiğini saptamanın dışında bu öğe ile baş edememektedir. Ve profesör Hegel başedemediğini us-dışı olarak ve böylece olgu-dışı olarak uzaklaştırma eğilimindedir. Çünkü ussal olgusaldır ve olgusal ussaldır. Açıktır ki, olumsallık bir kez kabul edildikten sonra, Hegel ya bir tür ikiciliği kabul etmeye ya da Doğadaki olumsal öğeyi sanki o 'gerçekten olgusal' değilmiş gibi geçiştirmeye itilmektedir.

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

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

Hegel evrim önsavının yaygın bir onay kazandığı bir zamana dek yaşamış olsaydı, şunu söylemenin yolu ona açık olacaktı: 'Pekala, diyebilirim ki evrim konusunda yanıldım. Ama her ne olursa olsun bu görgül bir önsavdır, ve onaylanması ya da yadsınması eytişimimin geçerliliğini etkilemez.'

Beklenebileceği gibi, Hegel'in Doğa felsefesinin ana bölümlerinin sayısı üçtür. *Ansiklopedi*'de bunlar matematik, fizik ve örgensel fizik olarak verilirlerken, Doğa felsefesi üzerine derslerde mekanik, fizik ve örgensellik olarak verilmektedirler. Her iki durumda da, bununla birlikte, Hegel uzay ile, an ya da Tinden en uzak olan ile başlamakta ve eytişimsel olarak yukarıya Doğanın tüm düzeylerinden Tine en yakın olan hayvan örgenliğine doğru ilerlemektedir. Uzay arı dışsallıktır: örgenlikte içselliği buluruz. Öznelliğin görüngüsüne hayvan örgenliğinde ulaştığı söylenebilir, gerçi öz-bilinç biçiminde olmasa da. Doğa bizi Tinin eşiğine getirmektedir, ama ancak eşiğine.

Hegel'i Doğa felsefesinin ayrıntılarında izlemenin pek bir yararı yoktur. Ama onun kendine özgü bir felsefi yöntemle bir kez daha tümüyle görgül bilimcinin işini yapmaya girişmemekte olduğu olgusuna dikkati çekmek gerekir. İlgilendiği nokta dahaçok gözlem ve bilim yoluyla bilindiği biçimiyle Doğada devimsel bir ussal kalıbın örneklenişini bulmaktır. Bu kimi zaman doğal fenomenlerin ne iseler o olduklarını ya da Hegel ne olduklarına inanıyorsa o olduklarını, çünkü bunun ussal olduğunu, ya da, deyim yerindeyse, en iyisi ne iseler o olmaları gerektiğini göstermek gibi ilginç girişimlere götürebilmektedir. Ve bu tür kurgul ya da yüksek fiziğin değeri üzerine pekala biraz kuşku duyabiliriz—filozofun görgül bilim üzerine yüksek bir konumdan küçümseyerek bakma eğilimine gülümsememiz gibi. Ama anlamakta yarar vardır ki Hegel görgül bilimi verili olarak almaktadır, üstelik kimi zaman tartışmalı sorunlarda her zaman ününe yarar sağlayan yanları

tutuyor olmasa da. Önemli olan nokta olguları salt *a priori* bir yolda çıkarsıyor gibi görünmekten çok onları kavramsal bir şemaya uydurma sorunudur.

4. Tin olarak Saltık: Öznel Tin

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

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

Tin felsefesinin ilk bölümü, Hegel'in her şeye yayılan eytişimsel şemasına göre, yine üç altgüdümlü bölüme ayrılmaktadır. İnsanbilim başlığı altında Hegel ruhu (*Seele*) duyumsayan ve duygu duyan özne olarak ele almaktadır. Ruh bir bakıma Doğadan Tine geçiş noktasıdır. Bir yandan Doğanın idealliğini

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

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

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

[19] *W*, VI, s. 229; *A*, 305.

açığa sererken öte yandan 'yalnızca Tinin *uykusu*dur.'[20] Başka bir deyişle, öz-duygu (*Selbstgefühl*) taşıyabilir, ama düşünen bir öz-bilinç değil. Duygularının tikelliği içine batmıştır. Ve sözcüğün tam anlamıyla bedenselleşmiş olarak edimseldir—beden ruhun dışsallığı olmak üzere. İnsan örgenliğinde ruh ve beden örgenliğin iç ve dış yanlarıdırlar.

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

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

Hegel sonlu tinin ya da anın etkinliğini hem kuramsal hem

[20] *W*, WI, s. 232; *A*, 309

de kılgısal yanlarından incelemektedir. Kuramsal yan altında örneğin sezgi, bellek, imgelem ve düşünceyi ele alırken, kılgısal yan altında ise duygu, dürtü ve istenci irdelemektedir. Ve vargısı şudur: 'edimsel özgür istenç kuramsal ve kılgısal tinin birliğidir; *kendi için özgür istenç olarak varolan özgür istenç*.'[21] Hiç kuşkusuz kendi özgürlüğünün bilincindeki istençten söz etmektedir. Ve bu 'özgür *anlık* olarak *istenç*'tir.[22] Öyleyse diyebiliriz ki kendinde Tin kavramı ussal istenç (*der vernünftige Wille*) kavramıdır.

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

3. Hak Kavramı

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

Nesnel tinin ilk evresi hak ya da tüze (*das Recht*) alanıdır.

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

Kişi, özgürlüğünün bilincindeki bireysel özne, özgür tin olarak doğasına dışsal anlatım vermelidir; 'kendine dışsal bir özgürlük alanı vermelidir'[24] Ve bunu istencini özdeksel şeyler alanında belirterek yapmaktadır. Başka bir deyişle, özdeksel şeyleri somut olarak kendinin edinerek ve kullanarak özgür istencini anlatmaktadır. Kişilik mülkiyet hakkı gibi hakları taşıma ve uygulama sığasını getirir. Özdeksel bir şey, tam anlamıyla tinsel değil ama özdeksel olduğu için, hiçbir hak taşıyamaz: o ussal istencin anlatımı için bir araçtır. İyelik olarak alınıp kullanılması yoluyla bir şeyin kişisel-olmayan doğası edimsel olarak açığa serilmekte ve yazgısı yerine getirilmiş olmaktadır. Gerçekten de, böyle ussal bir istenç ile ilişki içine koyulmakla bir anlamda yükseltilmiş olmaktadır.

Bir kişi bir şeye yalnızca içsel bir istenç edimi yoluyla değil ama somut edinim yoluyla, bir bakıma istencini onda tenselleştirerek iye olur.[25] Ama ayrıca istencini şeyden çekebilir ve böylece ondan vaz geçebilir. Ve bu olanaklıdır, çünkü şey ona dışsaldır. Bir insan örneğin bir ev üzerindeki hakkından vaz geçebilir. Ayrıca emeği üzerindeki hakkından da sınırlı bir zaman için ve belirli bir amaç için vaz geçebilir. Çünkü emeğine o zaman dışsal birşey olarak bakılabilir. Ama kendini bir köle olarak teslim ederek bütünsel özgürlüğünden vaz geçemez. Çünkü bütünsel özgürlüğü onun kendisine dışsal birşey değildir ve haklı olarak böyle görülemez. Ne de ahlaksal duyuncu ya da dini dışsal bir şey olarak görülebilir.[26]

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

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

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

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

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

Şimdi, Hegel'in sözleşme kavramından haksızlık kavramına nasıl götürüldüğünü görmek kolaydır. Çünkü sözleşme, özgür bir edim olarak, çiğnenmesi olanağını kapsamaktadır. Ama haksızlık kavramının nasıl usauygun olarak mülkiyet ve sözleşme kavramlarının daha yüksek bir düzlemdeki birliği olarak görülebileceğini anlamak pek kolay değildir. Bununla birlikte, açıktır ki Hegel'in eytişimi sık sık katı olarak zorunlu bir çıkarsama süreci olmaktan çok ussal bir düşünme sürecidir, ve bu süreçte bir düşünce az çok doğallıkla bir başkasına götürmektedir. Ve gerçi Hegel tekbiçimli üçlü şemasını izlemekte diretiyor olsa da, bunu zorlamakta pek anlam yoktur.

6. Ahlak

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

Belirtmek önemlidir ki 'ahlak' terimi Hegel tarafından gündelik kullanımda taşımakta olduğundan çok daha kısıtlı bir anlamda kullanılmaktadır. Gerçekten, terim sıradan dilde pek

çok değişik yolda kullanılabilmektedir. Ama ahlakı düşündüğümüz zaman, genel olarak olumlu ödevlerin özellikle toplumsal bir konumda yerine getirilişini düşünürüz. Oysa Hegel örneğin aileye ya da Devlete yönelik tikel ödevleri soyutlamakta, ve terimi 'genelde istencin içersinde olduğu ölçüde istencin bir belirliliği [*Willensbestimmtheit*]'[27] olduğunu söylediği şey için kullanmaktadır. Ahlaksal istenç özgür istençtir ki kendi üzerine geri dönmüştür, eş deyişle kendisinin özgür olarak bilincindedir ve eylemlerinin ilkesi olarak hiçbir dışsal yetkeyi değil ama yalnızca kendini tanımaktadır. Böyle iken istencin yalnızca kendinde değil ama kendi için de 'sonsuz' ya da evrensel olduğu söylenmektedir. 'Ahlaksal bakış açısı yalnızca *kendinde* değil ama *kendi için* de *sonsuz* olduğu ölçüde istencin bakış açısıdır.'[28] Bu kendisinin kısıtlanmamış bir yolda kendi öz eylem ilkesinin kaynağı olarak bilincinde olan istençtir. Hegel hiç kuşkusuz burada geçerken yükümlülük ya da 'gerek' (*Sollen*) konusunun da sözünü etmektedir. Çünkü tikel, sonlu bir istenç evrensel olarak düşünülen istenç ile uyum içinde olmayabilir; ve bu ikinci tarafından istenen böylece birinciye bir istem ya da yükümlülük olarak görünebilir. Ve Hegel, az sonra görüleceği gibi, eylemi öznenin kendi eylemi için sorumluluğunun bakış açısından tartışmaktadır. Ama ahlakı irdeleyişinde öznel yanı içindeki özerk özgür istenç ile, eş deyişle, (terimin daha geniş anlamında) ahlakın yalnızca biçimsel yanıyla ilgilenmektedir.

Ahlakın bu salt biçimsel irdelenişi hiç kuşkusuz Kantçı felsefeden talihsiz bir kalıttır. Öyleyse ahlakın, terime Hegel'in verdiği anlamda, içinde anın durup kalamıyacağı tek-yanlı bir kavram olduğunu anlamak daha da önem kazanmaktadır. Hiç kuşkusuz Hegel'in demek istediği şey ahlakın yalnızca 'içsellik'ten oluştuğu değildir. Tersine, yalnızca biçimsel ahlak kavramının yetersiz olduğunu göstermek amacının kendisini

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

oluşturmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki Kantçı törellik anlayışını tam ahlaksal bilincin eytişimsel gelişiminde tek-yanlı bir kıpı olarak ele almaktadır. Eğer, o zaman, 'ahlak' terimini insanın bütün bir törel yaşamını anlatmak için kullanacak olursak, Hegel'in onu bütünüyle biçimsel ve 'içsel' ya da öznel yaptığını söylemek bütünüyle yanlış olacaktır. Çünkü böyle birşey yapmamaktadır. Aynı zamanda ileri sürülebilir ki kısıtlı anlamdaki ahlaktan (*Moralität*) somut törel yaşama (*Sittlichkeit*) geçişte ahlaksal bilinçteki kimi önemli öğeler atlanmakta ya da geçiştirilmektedirler.

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

İlk olarak öznenin dünyada ortaya çıkardığı herhangi bir değişime ya da değişikliğe onun 'edimi' (*Handlung*) denebilir. Ama özne yalnızca istencinin amacı (*Vorsatz*) olmuş olan edimi kendi 'eylemi' (*Tat*) olarak tanıma hakkını taşır. Dışsal dünya olumsallık alanıdır, ve kendimi eylemimin önceden görülemeyecek sonuçlarından sorumlu tutamam. Bundan hiç kuşkusuz onun tüm sonuçlarını tanımayabileceğim sonucu çıkmaz. Çünkü kimi sonuçlar yalnızca edimimin zorunlu ola-

rak aldığı dış şekillerdir ve amacımın içersinde kapsanmış sayılmalıdırlar. Ama kendimi dünyada bir anlamda benim edimim olan ama hiç kuşkusuz amacımın içersinde kapsanmayan öngörülemez sonuçlar ya da değişimlerden sorumlu tutmam öz-belirlenimli özgür istenç düşüncesine aykırı olacaktır.

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

Hegel niyetlerin gönenç ya da iyiliğe yönelik olduklarını kabul etmektedir. Ve diretmektedir ki ahlaksal bireyin kendi öz gönenci için, bir insan olarak gereksinimlerinin doyumu için çaba gösterme hakkı vardır. Hiç kuşkusuz bencilliğin ahlak düzgüsü olduğunu ileri sürmemektedir. Ama bu aşamada ahlakı toplumsal çerçevesinden ve belirişinden ayrı olarak ele almakta ve irdelemekteyiz. Ve Hegel bir insanın kendi öz gönenci için çabalama hakkı olduğunda diretirken, kişinin bir insan olarak gereksinimlerinin doyumunun ahlakı ilgilendirdiğini ve ona karşıt olmadığını söylemektedir. Başka bir deyişle, Yunan törebiliminde kapsanan bir bakış açısını Aristoteles tarafından temsil edildiği biçimiyle savunmakta ve bir davranışın eğer eğilimden dolayı yerine getiriliyorsa ahlaksal değerini yitirdiği biçimindeki Kantçı düşünceyi yadsımaktadır. Hegel'in görüşünde ahlakın eğilim ve doğal dürtülere karşı

sürekli bir savaştan oluştuğunu sanmak bütünüyle yanlıştır.

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

Genel olarak ussal istenç bir insanın gerçek istencidir, onun ussal, özgür bir varlık olarak istencidir. Ve tikel istencini, şu ya da bu tikel birey olarak istencini ussal istence (denebilir ki, gerçek 'kendi'sine) uyumlu kılma gereksinimi kendini ödev ya da yükümlülük olarak sunmaktadır. Öyleyse, ahlakın tüm somut olumlu ödevleri soyutluyor olduğu düzeye dek, diyebiliriz ki ödev ödev uğruna yapılmalıdır. Bir insanın tikel istencini gerçek istenci olan evrensel istence uydurması gerekir; ve böyle yapması gerekir, yalnızca ödevi olduğu için. Ama bu hiç kuşkusuz bize bir insanın tikel olarak neyi istemesi gerektiği konusunda hiçbir şey söylememektedir. Söyleyebileceğimiz tek şey iyi istencin öznenin iç pekinliği tarafından, eş deyişle duyuncu (*Gewissen*) tarafından belirlenmekte olduğudur. 'Duyunç öznel öz-bilincin *kendinde* ve *kendisi yoluyla* neyin hak ve ödev olduğunu bilmek için, ve iyi olarak bildiğinden başka hiçbir şeyi iyi olarak tanımamak için, aynı zamanda iyi olarak bildiğinin ve istediğinin gerçekte hak ve ödev olduğunu ileri sürmek için saltık hakkını anlatır.[30]

Hegel böylece ahlakı değerlendirişine belki de içsellik üzerinde ve duyuncun saltık yetkesi üzerinde Protestan diretme diyebileceğimiz bir bakış açısını katmaktadır. Ama arı öznel-

[29] *W*, VII, s. 188; *R*, 129. [30] *W*, VII, s. 196-7; *R*, 137.

cilik ve içselcilik gerçekte tiksindiği şeylerdir. Ve hemen yalnızca öznel bir duyunca dayanmanın gizil olarak kötü olmak olduğunu ileri sürmeye geçmektedir. Eğer bir kimsenin duyuncu yanılabilirdir ve nesnel bir düzgü ya da ölçün gereklidir demekle yetinmiş olsaydı, bilinen ve kolayca anlaşılabilir bir konumu açıklıyor olacaktı. Ama katıksız bir ahlaksal içselcilik ile kötülük arasında, en azından olanaklı bir bitişim olarak, bir bağıntı kurmaya çalışıyor izlenimini vermektedir. Bununla birlikte, abartma bir yana, ortaya sürdüğü ana nokta arı ahlaksal içselcilik düzeyinde ahlaka belirli bir içerik veremiyecek olduğumuzdur. Bunu yapmak için örgütlü toplum düşüncesine dönmemiz gerekecektir.

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

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

7. Aile ve Yurttaş Toplumu

Hegel'in somut yaşamı ele alma yolu 'törel töz' (*die sittliche Substanz*) dediği alanın üç kıpısını çıkarsamaktır. Bunlar aile, yurttaş toplumu ve Devlettir. Belki de bu toplumsal çerçeve içersinde ondan insanın somut ödevlerini irdelemesi beklenebilirdi. Ama gerçekte ise yaptığı şey aile, yurttaş toplumu ve

Devletin özsel doğalarını incelemek ve bir kavramın nasıl ötekine götürdüğünü göstermektir. Belirtmektedir ki, bir insanın ailesine ya da Devlete karşı şöyle ya da böyle ödevleri olduğunu eklemek zorunlu değildir. Çünkü bu söz konusu toplumların doğalarının ya da özlerinin incelenmesiyle yeterince açık olarak görülecektir. Ne olursa olsun filozoftan bir tikel ödevler yönergesi çıkarmasını beklemek doğru değildir. O evrensel ile, kavramların eytişimsel gelişimiyle ilgilenmektedir, ahlakçılık ile değil.

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

Ama aileyi bu yolda düşünürsek, kendi içersinde kendi çözülüşünün tohumlarını kapsadığını eklememiz gerekir. Bir duygu-bütünlüğü olarak ve evrensellik kıpısını temsil ediyor olarak düşünüldüğünde, aile içersinde çocuklar yalnızca üyeler olarak vardırlar. Onlar hiç kuşkusuz bireysel kişilerdirler, ama *kendileri için* olmaktan çok *kendilerinde* böyledirler. Bununla birlikte, zamanın akışı içinde aile yaşamının birliğinden

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

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

çıkarak her biri yaşamda kendi öz tasarları vb. olana bireysel kişiler koşuluna geçmektedirler. Bu sanki tikellerin aile yaşamının evrenselliğinden çıkmaları ve kendilerini tikeller olarak öne sürmeleridir.

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

Hegel'in yurttaş toplumu ile ne demek istediğini anlamak için ilkin her biri kendi öz ereklerinin peşinde olan ve kendi öz gereksinimlerini doyurmaya çabalayan bir bireyler çokluğunu tasarlayabiliriz. Daha sonra onları ereklerine daha elverişli bir yolda erişebilmek için bir tür ekonomik örgüt içinde birleşmiş olarak düşünmemiz gerekir. Bu emeğin özelleşmesini ve ekonomik sınıf ve korporasyonların gelişimini kapsayacaktır. Dahası, bu tür bir ekonomik örgütlenişin kararlılık gösterebilmesi için tüzenin kurumsallaşması, yasaları işletecek aygıtlar, eş deyişle mahkemeler, bir adliye ve polis gerekecektir.

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

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

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

8. Devlet

Aile ayrımlaşmamış birlik anlamında evrensellik kıpısını ve yurttaş toplumu tikellik kıpısını temsil etmektedir. Devlet ise evrenselin ve tikelin birliğini temsil etmektedir. Devlette ayrımlaşmamış birlik yerine ayrımlaşmış evrenselliği, eş deyişle

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

Devletin 'öz-bilinçli törel töz'[35] olduğu söylenmektedir. O '*açık*, kendine saydam tözsel istenç olarak törel Tindir ki kendini düşünmekte ve bilmekte, ve bildiğini ve bildiği ölçüde yerine getirmektedir.'[36] Devlet evrensel öz-bilinç düzlemine yükseltilmiş olan ussal istencin edimselliğidir. Böylece nesnel Tinin en yüksek anlatımıdır. Ve bu alanın önceki kıpıları onda sürdürülmekte ve bireştirilmektedirler. Örneğin, haklar evrensel ussal istencin anlatımı olarak koyulmakta ve sürdürülmektedirler. Ve ahlak içeriğini kazanmaktadır. Daha açık bir deyişle, bir insanın ödevleri onun toplumsal örgenlikteki konumu tarafından belirlenmektedirler. Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki bir insanın yalnızca Devlete karşı ödevleri vardır ve ailesine karşı yoktur. Çünkü aile Devlette ortadan kaldırılmış değildir: Devletin yaşamında, gerçi altgüdümlü olsa da, özsel bir kıpıdır. Ne de Hegel bir insanın ödevlerinin değiştirilemez

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

[35]**W**, X, s. 409; *A*, 535.

bir toplumsal konum tarafından sonuna dek belirlendiklerini söyleme amacındadır. Çünkü bütün toplumsal örgenliğin gönencinin dirimsel önemde olduğunda diretmesine karşın, bireysel özgürlük ve kişisel karar ilkesinin Devlette yok edilmeyip saklanmış olduğu konusunda da diretmektedir. Bradley'in ünlü deyişini kullanırsak, 'konumum ve bunun ödevleri' kuramı bir tür kast dizgesinin benimsenişini imlememektedir.

Hegel'in Devletten oldukça yüceltici terimlerle söz ettiği hiç kuşkusuz yalanlanamaz. Onu giderek örneğin 'bu edimsel Tanrı'[37] olarak da betimlemektedir. Ama göz önünde tutulması gereken noktalar vardır. İlk olarak Devlet, nesnel Tin olarak, bir anlamda zorunlu olarak 'tanrısal'dır. Ve tıpkı Saltığın kendisinin ayrımda-özdeşlik olması gibi, Devlet de böyledir, gerçi daha kısıtlı bir ölçekte olsa da. İkinci olarak, anımsamak özseldir ki Hegel baştan sona Devletin kavramından, onun ideal özünden söz etmektedir. Tarihsel Devletlerin eleştiriden bağışık olduklarını ileri sürme gibi bir amacı yoktur. Gerçekten de, bu noktayı bütünüyle açık olarak koymaktadır: 'Devlet bir sanat yapıtı değildir; dünyada, ve böylece özenç, olumsallık ve yanılgı alanında durmaktadır; kötü yönetim tarafından pek çok bakımdan bozulabilir. Ama en çirkin insan da, suçlu, hastalıklı ve sakat olan da, her biri henüz dirimli birer insandır. Olumlu öğe, yaşam, yoksunluğa karşın sürer; ve bu olumlu öğe iledir ki burada ilgileniyoruz.'[38]

Üçüncü olarak, Hegel'in olgun ya da iyi-gelişmiş Devletin sıradan anlamda kişisel özgürlük ilkesini sakladığı olgusu üzerinde direttiğini unutmamamız gerekir. Gerçekten ileri sürmektedir ki, Devletin istenci tikel istenç ile çatıştığı zaman birincisi ikincisi üzerinde baskınlığını sürdürmelidir. Ve Devletin istencinin, evrensel ya da genel istencin Hegel için bir anlamda bireyin 'gerçek' istenci olması ölçüsünde, bireyin kendi çıkarlarını Devletin çıkarları ile özdeşleştirmesi özgürlüğün

[37] **W**, VII, s. 336; ***R***, 258, ek. [38] *A.g.y.*

edimselleşmesidir. Çünkü özgür istenç gizil olarak evrenseldir, ve, evrensel olarak, genel iyiyi istemektedir. Hegel'in politik kuramında Rousseau'nun öğretilerinin güçlü bir etkisi vardır. Aynı zamanda, Hegel'in Devletin görkeminden ve tanrısallığından söz ederken kullandığı şatafatlı dilden ülküsünün kişisel özgürlüğü ve girişimciliği bir enaza indirgeyen bütüncülcü bir Devlet olduğu yargısını çıkarmak da ona karşı haksızlık olacaktır. Tersine, olgun bir Devlet Hegel için kişisel özgürlüğün evrensel istencin egemen haklarıyla bağdaşan en yüksek gelişim düzeyini güvenceye alan bir Devlettir. Böylece diretmektedir ki, Devletin kararlılığı üyelerinin evrensel ereği çeşitli konum ve yeteneklerine göre kendi erekleri[39] yapmalarını gerektirirken, ayrıca Devletin gerçek bir anlamda onların öznel amaçlarının doyumuna araç olmasını da gerektirmektedir.[40] Daha önce de belirtildiği gibi, yurttaş toplumu kavramı Devlet kavramında yalnızca yok edilmemektedir.

Devleti irdeleyişinde Hegel ilk olarak politik anayasayı tartışmaktadır. Ve anayasal tekerkliği en ussal biçim olarak sunmaktadır. Ama bir korporatif Devleti İngiliz modeli olarak demokrasiden daha ussal görmektedir. Daha açık bir deyişle, yurttaşların Devletin işlerine bireyler olarak değil de dahaçok altgüdümlü bütünlerin, korporasyonların ya da Katmanların üyeleri olarak katılmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Ya da, daha doğru olarak, temsilciler sözcüğün tam anlamıyla genelde bireysel yurttaşlardan çok bu korporasyonları ya da Katmanları temsil etmelidirler. Ve bu görüş Hegel'in eytişimsel şeması tarafından gerektiriliyor görünmektedir. Çünkü yurttaş toplumu kavramı, ki Devlet kavramı içinde saklanmaktadır, korporasyon düşüncesinde doruğuna varmaktadır.

Sık sık söylenmiştir ki anayasal tekerkliği en ussal politik

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

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

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

Hegel daha öte belirtmektedir ki, belli bir görüş açısından tekerkliğin mi yoksa demokrasinin mi en iyi hükümet biçimi olduğunu sormak boşunadır. Sorunun özü herhangi bir anayasanın öznellik ilkesini (e.d. kişisel özgürlük ilkesini) somutlaştırmadıkça ve 'olgun us'un istemlerine yanıt vermedikçe tek-yanlı ve yetersiz olduğudur.[43] Başka bir deyişle, daha ussal bir anayasa daha özgürlükçü bir anayasa demektir, en azından bireysel kişiliğin özgür gelişimine açıkça izin veriyor ve

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

bireylerin haklarına saygı gösteriyor olması gerektiği anlamında. Hegel hiçbir biçimde kimi zamanlar sanılmış olduğu gibi gerici değildi. *Ancien régime* için bir özlem duymuyordu.

9. Hegel'in Politik Felsefe Düşüncesi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar

Hegel'in genel politik felsefe düşüncesine özenle eğilmek gerekir. Filozofun Devletin kavramı ya da ideal özü ile ilgilenmekte olduğunda diretmesi onun görüşünde filozofun işinin az çok ayrıntılı olarak bir tür Platonik özler dünyasında duran bir ideal Devlet şeması çizerek politikacılara ve devlet adamlarına neyi amaçlamaları gerektiğini göstermek olduğunu düşündürebilir. Ama *Tüze felsefesi*'nin Önsözüne bakarsak Hegel'in filozofun işinin böyle birşey yapmak olduğunu açık terimlerle yadsıdığını görüyoruz. Filozof politik şemalar ve her derde devalar sunmaktan çok edimsel olanı anlamakla ilgilenmektedir. Ve bir anlamda edimsel olan geçmiş olandır. Çünkü politik felsefe bir ekinin olgunluk döneminde ortaya çıkar, ve filozof edimsel olanı anlamaya giriştiği zaman bu daha şimdiden geçmişe gitmekte ve yerini yeni biçimlere bırakmaktadır. Hegel'in ünlü sözleriyle 'Felsefe grisini gri üzerine boyadığı zaman bir yaşam şekli daha şimdiden eskimiştir, ve bu gri üzerine gri ile gençleştirilemez ama yalnızca bilinebilir; Minerva'nın baykuşu uçuşuna ancak alaca karanlığın çöküşüyle başlar.[44]

Kimi düşünürler, hiç kuşkusuz, ilksiz-sonsuz bir kalıbı, değişimsiz bir ideal özü betimliyor olduklarını sanmışlardır. Ama Hegel'in görüşünde yanılıyorlardı. 'Platonik *Devlet*in kendisi bile, ki bir '*boş ideal*' özdeyişinin değerini taşımakta-

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

dır, özsel olarak Yunan törelliğinin doğasının bir yorumundan başka birşey değildi.'[45] Herşey bir yana, 'her birey *kendi çağının bir çocuğudur*. ... Herhangi bir felsefenin şimdi içinde bulunduğu dünyanın ötesine geçebileceğini sanmak bir bireyin kendi çağının ötesine sıçrayabileceğini ... sanmak denli aptalcadır.[46]

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

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

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

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

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

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

10. Savaşın İşlevi

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

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

Belirtmek gerek ki Hegel yalnızca savaşta bir insanın ahlaksal niteliklerinin kahramanca bir ölçekte sergilenebildiğini (ki bunun doğruluğu açıktır) söylüyor değildir. Ne de yalnızca savaşın bizi sonlunun geçici ırasına inandırdığını söylemektedir. İleri sürmektedir ki, savaş zorunlu ussal bir fenomendir. Gerçekte onun gözünde tarihsel eytişimin deyim yerindeyse ileriye doğru bir adım atmasının aracıdır. Durgunluğu engellemekte ve, onun deyimiyle, ulusların törel sağlığını koru-

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

maktadır. Bir halkın tininin yenilenmiş bir dinçlik kazanmasını ya da çürümüş bir politik örgenliğin bir yana süprülerek tinin daha dinç bir belirişine yer açmasını sağlayan başlıca araçtır. Hegel öyleyse Kant'ın sürekli barış ülküsünü yadsımaktadır.[52]

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

11. Tarih Felsefesi

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

Hegel üç ana tarih ya da daha doğrusu tarih-yazma tipi ayırdetmektedir. İlk olarak 'kökensel' ya da 'dolaysız' tarih vardır, daha açık bir deyişle, tarihçinin gözünün önünde bulunan toplumun edimlerinin, olaylarının ve durumlarının betimlenişi. Thucydides'in tarihi bu tipi temsil etmektedir. İkinci olarak 'düşünsel tarih' vardır. Tarihçinin yaşantısının ya da görgüleniminin sınırlarının ötesine genişleyen genel bir tarih bu tipe girer. Örneğin öğretici tarih böyledir. Üçüncü olarak 'felsefi tarih' ya da tarih felsefesi vardır. Bu terim, demektedir Hegel,

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

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

'tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka hiçbir şeyi' imlemez.[54] Ama bu betimlemenin, kendinde alındığında, çok aydınlatıcı olduğunu öne sürmek güçtür. Ve Hegel'in açıkça kabul ettiği gibi, açıklama olarak daha çoğunun söylenmesi gerekmektedir.

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

Bunun açık yorumu şudur. Hegel tarihi önceden tasarlanmış bir kalıba sokmaya yönelik bir isteği yadsıyor olsa bile, filozofun tarihin incelenmesine getirdiği düşünce açıkça olayları yorumlayışı üzerinde büyük ölçüde etkilidir. Düşüncenin görgül doğrulanım alanındaki bir önsav olarak önerildiği düşünülecek olsa bile, Hegel'in kendisi gibi bunun gerçekliğinin metafizikte tanıtlanmış olduğuna inanan filozof hiç kuşkusuz tarihin önsavı destekliyor görünen yanlarını vurgulamaya yatkın olacaktır. Dahası, Hegelci için önsav gerçekte hiç de bir önsav ya da varsayım değil ama tanıtlanmış bir gerçektir.

Bununla birlikte, Hegel belirtmektedir ki sözde 'yansız'

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

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

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

tarihçiler bile tarih incelemesine kendi öz ulamlarını getirmektedirler. Saltık yansızlık bir efsanedir. Ve tanıtlanmış bir felsefi gerçeklikten daha iyi bir yorumlama ilkesi olamaz. Açıktır ki, Hegel'in genel düşüncesi az çok budur. Filozof olgusallığın sonsuz usun kendini açındırması olduğunu bildiği için, bilmektedir ki us insan tarihinde işliyor olmalıdır. Aynı zamanda, nasıl işlediğini önceden söyleyemeyiz. Bunu ortaya çıkarabilmek için, sözcüğün olağan anlamındaki tarihçiler tarafından anlatıldığı biçimiyle olayların gidişini incelememiz ve olumsal gereç yığını içinde anlamlı ussal süreci saptamamız gerekmektedir. Tanrıbilimsel dilde, önceden biliriz ki tanrısal kayra tarihte işlemektedir. Ama bunun nasıl işlediğini görmek için tarihsel verilerin incelenmesi gerekmektedir.

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

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

[57] *W*, XI, s. 46; *S*, s. 19.

olan *Volksgeiste*, bu daha sınırlı bütünlüğe katıldığı ölçüde, *Weltgeist*in bir taşıyıcısıdır.

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

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

Bir Devlette tenselleşmiş her ulusal tin öyleyse *Weltgeist*ın yaşamında bir evre ya da kıpıdır. Hiç kuşkusuz, bu Dünya-Tini gerçekte ulusal tinlerin karşılıklı oyunlarının bir *sonucu*dur. Bunlar, deyim yerindeyse, onun edimselleşmesindeki kıpılardırlar. Sınırlıdırlar, sonludurlar 'yazgıları ve birbirleri ile ilişkilerinde edimleri bu tinlerin sonluluğunun görünen eytişimidir. Bu eytişimden *evrensel* Tin, *Dünya-Tini* sınırsız olarak öyle bir yolda doğar ki, tüzesini—ki onun tüzesi en yüksektir—sonlu ulusal tinler üzerinde uygular—bir tüze ki, *dünya-mahkemesi* olarak *dünya-tarihi*nde yerine getirilmektedir'.[59] Uluslar üzerindeki yargı Hegel için tarihe içkindir. Her ulusun edimsel yazgısı onun yargısını oluşturmaktadır.

[58] *W*. XI. s. 40; *R*. s. 14. [59] *W*. VIII. s. 446; *R*. 340.

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

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

[60] *W*, VII, s. 449; *R*, 347.

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

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

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

Öte yandan, görmüştük ki dünya-tarihinde kendilerine birincil önemin verildiği birimler ulusal Devletlerdi. Ama Hegel'in dünya-tarihsel bireyler (*die weltgeschichtlichen Individuen*) dediği Büyük İskender, Jül Sezar ve Napoleon gibi insanların rollerini vurgulaması da çok iyi bilinen bir olgudur. Ve bu onu bir tutarsızlığa düşürüyor gibi görünebilmektedir. Ama ulusal tinler ve bunların eytişiminden doğan Dünya-Tini

[61] *W*, XI, s. 45; *S*, s. 18.

ancak insanlarda ve onlar yoluyla varolur, yaşar ve işler. Ve Hegel'in bakış açısı Dünya-Tininin belli bireyleri göze çarpar bir yolda araçları olarak kullanmış olduğudur. Tanrıbilimsel dilde, bunlar tanrısal kayranın özel araçlarıydılar. Bu insanların hiç kuşkusuz öznel tutkuları ve kişisel güdüleri vardı. Örneğin Napoleon'a önemli bir düzeyde kişisel hırs ve büyüklük çılgınlığı egemen olmuş olabilir. Ama gerçi bir Sezar'ın ya da bir Napoleon'un bilinçli ya da bilinçsiz kişisel güdüleri yaşamöykücü ya da ruhbilimci için ilginç olabilseler de, bunlar böyle insanlarla onların Dünya-Tininin araçları olarak neler başardıkları açısından ilgilenen filozof için pek önemli ya da ilgili noktalar değildirler. Bu dünyada, demektedir Hegel, hiçbir büyük şey tutku olmaksızın başarılmış değildir. Ama tarihin büyük kişiliklerinin tutkuları Dünya-Tini tarafından araçlar olarak kullanılmakta ve 'Usun hilesini' sergilemektedirler. Jül Sezar'ın Rubicon'u geçmedeki güdüleri ne olmuş olursa olsun, eylemi belki de anladığı herhangi birşeyin çok ötelerine giden tarihsel bir önem taşıyordu. Kendi kişisel çıkarları ne olmuş olursa olsun, 'hilesi' içindeki evrensel Us ya da Tin bu çıkarları Cumhuriyeti İmpartorluğa dönüştürmek ve Roma dehasını ve tinini gelişiminin doruğuna çıkarmak için kullanmıştı.

Eğer tüm sorgulanabilir metafiziği soyutlarsak, açıktır ki Hegel oldukça anlamlı birşey söylemektedir. Hiç kuşkusuz, örneğin anlamlı olarak ileri sürülebilir ki tarihçinin yaptığı ya da yapması gereken şey Stalin'in Rusya için edimsel olarak neyi başarmış olduğu ile ilgilenmektir, bu nahoş tiranın ruhbilimsel çözümlemesiyle uğraşmak değil. Ama Hegel'in erekbilimsel tarih görüşü buna ek olarak hiç kuşkusuz şunu imlemektedir ki, Stalin'in başarmış olduğunun başarılmış *olması* gerekiyordu, ve Rusyalı diktatör, tüm nahoş özellikleri ile, Dünya-Tininin elindeki bir araçtı.[62]

[62]Hegel'in tanrıbilimsel eğilimli herhangi bir eleştirmene yanıtı Usun hilesi ku-

12. Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Yorumlar

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

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

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

ının Hıristiyanlık ile uyumlu olduğudur. Çünkü Hıristiyanlık ileri sürmektedir ki Tanrı iyiyi kötüden yaratır, örneğin, Juda'nın İsa'yı ele verişini Kefaretin başarılmasında kullanarak.

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

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

Gene de hiç kuşkusuz ileri sürülebilir ki, Hegel ve kinik arasında bir tutum ayrımı olsa bile, uzun erimde bu aşağı yukarı aynı şeye varmaktadır. Eğer hak tarihte her zaman yürürlükteyse, o zaman başarılı güç aklanmaktadır. Aklanmaktadır, ve hak olduğu için aklanmaktadır, güç olduğu için değil; ama gene de aklanmaktadır. Gerçekten, Hegel söz gelimi dünya-tarihsel bireyler dediği insanlar üzerinde ahlaksal yargılarda bulunulabileceğini kabul etmektedir. Ama yine açıkça belirtmektedir ki, böyle yargılar onun için salt biçimsel bir doğruluk taşımaktadırlar. Verili bir toplumsal törebilim dizgesinin bakış açısından örneğin büyük bir devrimci kötü bir insan olabilir. Ama dünya-tarihi bakış açısından yaptıkları aklanmakta, çünkü evrensel Tinin gerektirdiklerini yerine getirmektedir. Ve eğer bir ulus bir başkası üzerinde utku kazanıyorsa, eylemi dünya-tarihinin eytişiminde bir kıpı olduğu ölçüde aklanmaktadır—deyim yerindeyse, kişisel sığaları içinde düşünüldüklerinde ilgili bireylerin eylemleri üzerine verilen ahlaksal yargılar ne olursa olsun. Gerçekten de, dünya-tarihi durumun ikinci yanıyla ilgilenmemektedir.

Öyleyse, diyebiliriz ki, Hegel'i dünya-tarihçisini ya da tarih filozofunu ilgilendiren tüm olayları aklamaya götüren şey herhangi bir kinik bakış açısından çok metafiziksel görüşleridir. Gerçekten, Hegel yalnızca Hıristiyan tanrısal kayra öğretisini ciddiye aldığını ve bir bütün olarak tarihe uyguladığını ileri sürmektedir. Ama açık ayrımlar vardır. Bir kez aşkın Tanrı Hegelci Saltığa dönüştürüldükten ve yargı yalnızca tarihin kendisine içkin kılındıktan sonra, dünya-tarihsel bakış açısın-

dan Saltığın öz-belirişinde kıpılar oluşturan tüm olayların ve eylemlerin aklandıkları vargısından hiçbir kaçış yolu kalmamaktadır. Ve Hıristiyan bakış açısından önem taşıyan ahlaksal sorular aşağı yukarı bütünüyle ilgisiz olmaktadırlar. Hiç kuşkusuz bu kendiliğinden Hegel'in bakış açısının yanlış olduğunu göstermektedir demek istiyor değilim. Ne de Hıristiyan bir tarihçinin kendini ahlakçılığa bıraktığını imleme amacındayım. Ama Hegel'in tarih felsefesi tarihçilerin genellikle tarihten anladıklarından daha çoğudur. Tarihin metafiziksel bir yorumudur. Ve ortaya koymaya çalıştığım nokta Hegel'in metafiziğinin onu Hıristiyan tanrıbilimcinin kabul edemiyeceği vargılara sürüklemekte olduğudur. Hiç kuşkusuz, Hegel Hıristiyan kayra öğretisinin bir bakıma felsefi özünü verdiğini düşünüyordu. Ama gerçekte bu 'efsaneden arıtma' bir dönüşüme varıyordu.

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

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

Bölüm Üç

1. Saltık Tin Alanı

Gördüğümüz gibi, Hegel'in dizgesinin ana çizgilerinin yüzeyinin altını yoklamaya başlar başlamaz güçlükler doğmaya başlamaktadır. Örneğin mantıksal İdeanın varlıkbilimsel göndergesini ve *Logos* ile Doğa arasındaki sağın ilişkiyi incelemeye başladığımız zaman ortaya pek çok olanaklı yorum çizgisi çıkmaktadır. Gene de bu durum kolayca dizgenin anahatlarının bir ön bildiriminin yapılabileceği olgusunu değiştirmemektedir. Saltık varlıktır. Varlık ilkin (ama zamansal bir anlamda değil) İdea olarak düşünüldüğünde, kendini Doğada, özdeksel dünyada nesnelleştirmektedir. İdeanın nesnelleşmesi olarak, Doğa İdeayı anlatmaktadır. Ama gene de bunu yeterli olarak yapamamaktadır. Çünkü Varlık, e.d. Saltık, Tin olarak, kendini düşünen Düşünce olarak tanımlanmaktadır. Ve böyle olarak varoluşa geçmelidir. Bunu Doğada yapamamaktadır—gerçi Doğa bunu yapması için bir koşul olsa da. Varlık Tin olarak varolmaya ve böylece özünü yeterli olarak belirtmeye ancak insan tininde ve onun yoluyla ulaşmaktadır. Ama Tin olarak Varlık değişik yollarda düşünülebilir. 'Kendinde' düşünülebilir—içselliği ya da öznelliği içindeki sonlu tinin biçiminde. Bu öznel Tin alanıdır. Kendinden çıkıyor ve

kendini kurumlarda, herşeyden önce koyduğu ya da yarattığı Devlette nesnelleştiriyor olarak düşünülebilir. Bu nesnel Tin alanıdır. Ve sonluluk üzerine yükseliyor ve kendini Varlık, bütünlük biçiminde biliyor olarak tasarlanabilir. Ve bu saltık Tin alanıdır. Saltık Tin ancak insan tininde ve onun yoluyla varolur, ama bunu ancak bireysel insan tininin artık kendi kişisel düşünce, duygulanım, ilgi ve amaçları içersine kapanmış sonlu bir an değil, ama ayrımda-özdeşlik olan ve kendini böyle bilen sonsuzun yaşamında bir kıpı olduğu düzeyde yapmaktadır. Başka bir deyişle, saltık Tin Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde sözünü ettiği saltık bilgi ya da bilme düzeyindeki Tindir. Ve böylece diyebiliriz ki insanın Saltığa ilişkin bilgisi ve Saltığın kendine ilişkin bilgisi aynı gerçekliğin iki yanıdırlar. Çünkü Varlık kendini insan tini yoluyla somut varoluşu içindeki kendini-düşünen Düşünce olarak edimselleştirmektedir.

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

Sorun şu yolda da koyulabilir. Görmüştük ki Hegel'e göre Dünya-Tini ulusal tinlerin eytişiminden doğmaktadır. Ve önceki bölümün sonundaki yorumlarda belirtilmişti ki, bu görü-

şün tarihin sonunun ya da hedefinin evrensel bir toplum, bir dünya-Devleti ya da en azından bir Dünya Devletler Federasyonu olduğu vargısını kapsayacağını beklemek yanlış olmayacaktı. Ama Hegel'in bakış açısı bu değildi. Ulusal tinler sınırlı ve sonludurlar. Ve Dünya-Tini bu sonluluk ve sınırlamanın üzerine yükseliyor ve sonsuz Tin olarak varoluyor olarak düşünüldüğünde, bilgi olarak, kendini-düşünen Düşünce olarak düşünülmelidir. Böylece politik alanın ötesine geçmiş oluyoruz. Devlet gerçekten Hegel tarafından kendi öz ereklerini düşünüyor ve bunları bilinçli olarak izliyor anlamında öz-bilinçli törel töz olarak betimlenmektedir. Ama kendini-düşünen Düşünce olarak ya da kişilik olarak betimlenemez. Kendini-düşünen Düşünce kendini Tin olarak ve Doğayı ise nesnelleşmesi olarak ve kendisinin Tin olarak somut varoluşu için koşul olarak bilen Tindir. O kendini Bütünlük olarak, eş deyişle ayrımda-özdeşlik olarak bilen Saltıktır: kendi öz yaşamındaki değişik evrelerin ya da kıpıların düşünceye dayalı bilincini taşıyan sonsuz Varlıktır. Ulusal tinin ırasalı olan sonluluğun sınırlarından bir bakıma özgürleşmiş olan Tindir.

Saltık Tin böylece öznel Tin ve nesnel Tinin daha yüksek bir düzlemdeki bireşimi ya da birliğidir. *Bir*de öznellik ve nesnelliktir. Çünkü kendini bilen Tindir. Ama öznel Tin ve nesnel Tin alanlarında sonlu Tin ile ilgilenirken,—ilkin içselliği içinde, daha sonra aile ve Devlet gibi nesnel kurumlardaki özbelirişi içinde—, saltık Tin alanında ise ilgi alanımız kendini sonsuz olarak bilen sonsuz Tindir. Bu demek değildir ki sonsuz Tin sonlu tinin karşısına koyulan, ona karşıt ve ondan bütünüyle ayrı olarak varolan birşeydir. Sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolur. Ama saltık Tin alanında 'sonsuz' kendi sonsuzluğunu düşünce yoluyla bilmektedir. Bu yüzden saltık Tin öznel Tinin bir bakıma bir yinelenişi değildir. Tinin daha yüksek bir düzeyde kendine geri dönüşüdür—bir düzey ki, orada öznellik ve nesnellik tek bir sonsuz edimde birleşmektedirler.

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

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

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

Sanat felsefesinde Hegel kendini estetik bilincin özünün salt

soyut bir açıklamasına sınırlamamaktadır. Sanatın tarihsel gelişimini irdelemekte ve estetik bilinçte bu bilincin dinsel bilince geçişi istediği bir noktaya dek varan bir gelişimi göstermeye çalışmaktadır. Benzer olarak, din felsefesinde kendini dinsel bilincin özsel özelliklerini ya da kıpılarını betimlemeye sınırlamamaktadır: din tarihini ilkel dinden saltık dine, Hıristiyanlığa dek irdelemekte, ve dinsel bilinçte bunun kurgul felsefenin duruş noktasına geçişi istediği noktaya dek eytişimsel bir gelişim kalıbını aydınlığa çıkarmaya çabalamaktadır. Öyleyse zamansalın ve zamansal-olmayanın bir karışımı vardır. Bir yandan sanatın, dinin ve felsefenin edimsel tarihsel gelişimleri tümü de zamansal süreçlerdir. Bu yeterince açıktır. Örneğin, klasiksel Yunan sanatı Hıristiyan sanatını ve Yunan dini Hıristiyan dinini zamansal olarak önceliyorlardı. Öte yandan Hegel sanatın tüm biçimlerinin içinden din sahneye çıkmadan önce geçmiş olduğunu ya da saltık dinin ortaya çıkışından önce hiç bir felsefenin olmadığını düşünecek denli aptal değildir. Başka herhangi biri gibi çok iyi bilmektedir ki Yunan tapınakları Yunan diniyle birarada bulunuyorlardı, ve Yunan filozofları vardı. Sanat kavramından din kavramına ve din kavramından felsefe kavramına eytişimsel geçiş kendinde zamansızdır. Başka bir deyişle, bu özsel olarak kavramsal bir ilerleyiştir, zamansal ya da tarihsel değil.

Sorun şu yolda da anlatılabilir. Hegel kendini kapsadığı tek önsellik zamansal değil ama mantıksal olan salt kavramsal bir devime sınırlayabilirdi. Ama Tinin yaşamı öyle bir tarihsel gelişimdir ki orada bir sanat biçimi bir başkasını izlemekte, dinsel bilincin evriminde bir evre bir başka evreyi izlemekte, ve bir felsefi dizge bir başka dizgeyi izlemektedir. Ve Hegel'in kaygısı sanat tarihinde, din tarihinde ve felsefe tarihinde sergilenen kalıpları göstermektir. Bu yüzden Saltık Tin felsefesi, onun açımladığı biçimiyle, tüm zamansal ardışıklığı soyutlayamaz. Bu yüzden iki yanı vardır. Hiç kuşkusuz bunları sırala-

mak her zaman kolay bir iş olmayabilir. Ama her ne olursa olsun eğer Hegel'in dediklerinden örneğin din ancak sanat durduğu zaman başladı anlamını çıkarıyorsak onun öğretisini saçmalaştırmış oluruz. Ve kimi yazarlar Hegel'in neyi söylemiş olması gerektiğini düşünürlerse düşünsünler, sanımca o sanat, din ve felsefeye insan tininin sürekli etkinlikleri olarak bakıyordu. Felsefenin bu etkinliklerin en yükseği olduğunu düşünmüş olabilir. Ama bundan onun insanın her zaman arı düşünce olacağını imgelediği sonucu çıkmaz.

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

2. Sanat Felsefesi

Eytişimsel olarak ya da mantıksal olarak konuşursak, Saltık herşeyden önce dolaysızlık biçiminde, daha açık bir deyişle, duyu nesneleri görünüşü altında belirmektedir. Böyle iken güzellik olarak ayrımsanmaktadır ki 'İdeanın duyusal görünüşüdür [*Scheinen*].'[1] Ve İdeanın bu duyusal görüngüsü, Saltığın duyu tülleri içinden bu ışıması, İdeal olarak adlandırılmaktadır. Bir görüş açısından bakıldığında, güzellik olarak İdea, hiç kuşkusuz, gerçeklik olarak İdea ile özdeştir. Çünkü İdea

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

estetik bilinç tarafından güzellik olarak ve felsefede gerçeklik olarak ayrımsanan aynı Saltıktır. Ama ayrımsamanın biçimleri ya da kipleri değişiktir. Estetik sezgi ile felsefe aynı şey değildirler. Bu yüzden güzellik olarak İdea İdeal olarak adlandırılmaktadır.

Hegel Doğada güzellik diye bir şeyin olabileceğini yadsımazken, sanattaki güzelliğin çok daha üstün olduğunda diretmektedir. Çünkü sanatsal güzellik Tinin dolaysız yaratısıdır; Tinin kendisinin kendine belirişidir. Ve Tin ile ürünleri Doğa ile görüngülerine üstündürler. Hegel öyleyse dikkatini sanattaki güzelliğe sınırlamaktadır. Gerçekten de ne yazık ki doğal güzelliğe tanrısalın bir belirişi olarak değerini vermemektedir. Ama, dizgesinin kuruluşu verildiğinde, sanatsal güzellik üzerine yoğunlaşmaktan başka türlü davranması pek beklenemiyecektir, çünkü Doğa felsefesini arkasında bırakmış ve Tin felsefesi ile ilgilenmektedir.

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

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

Açıktır ki Hegel sanatçı kendi ürününün Saltığın doğasının bir belirişi olduğunun bilincini taşıyor demek istememektedir. Ne de bir insan bu bilinci taşımadıkça bir sanat çalışmasının güzelliğini anlama yeteneğinden yoksundur demek istemektedir. Hem sanatçı hem de izleyici deyim yerindeyse ürünün, herhangi bir şeyi ekleme ya da çıkarmanın sanat çalışmasını bozması ya da biçimsizleştirmesi anlamında, tam doğru ya da eksiksiz olduğunu duyumsayabilirler. İkisi de duyabilirler ki tinsel içerik ve duyusal tenselleşme eksiksiz olarak kaynaşmışlardır. Ve duyabilirler ki ürün tanımlanmaz bir anlamda 'gerçeğin' bir belirişidir. Ama bundan hiçbir zaman onlardan birinin kendisine ya da bir başkasına sanat yapıtının metafiziksel imlemini anlatabileceği sonucu çıkmaz. Ne de bu durum estetik bilinçte bir eksikliği belirtir. Çünkü sanatın metafiziksel imlemini belirtik olarak ya da düşünce temelinde ayrımsayan yalnızca felsefedir, estetik bilinç değil. Başka bir deyişle, bu ayrımsama sanat üzerine felsefi düşünceden doğmaktadır. Ve bu ise sanatsal yaratıdan bütünüyle başka birşeydir. Büyük bir sanatçı çok kötü bir filozof olabilir ya da bir filozof olmayabilir. Ve büyük bir filozof pekala güzel bir tablo yapmak ya da bir senfoni bestelemek için yeteneksiz olabilir.

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

İlk olarak duyusal öğeyi tinsel ya da düşünsel içerik üzerinde baskın olarak alan sanat tipi vardır, öyle ki bunda içerik kendi anlatım ortamına egemen olamamıştır ve duyu tülleri içinden ışımamaktadır. Başka bir deyişle, sanatçı iç iletisini anlatmaktan çok imlemektedir. İkircim ve bir gizem havası vardır. Ve bu sanat tipi *simgesel* sanattır. Bu örneğin eski Mısırlılar ara-

sında bulunabilir. 'Hem özgün içeriğ, ve hem de biçimi açısından simgesel anlatım kipinin eksiksiz örneklenişini aramamız gereken yer *Mısır*'dır. Mısır, gerçekte yerine getirmeye yeteneksiz olsa da, Tinin kendini yorumlamasını tinsel bir görev olarak önüne koyan simge ülkesidir.'[3] Ve Hegel Sfenkste 'simgeselin kendi simgesi'ni bulmaktadır.[4] O 'nesnel bilmece'dir.[5]

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

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

Hegel nasıl simgesel sanatı eski Hintliler ve Mısırlılar ile birleştiriyorsa, klasiksel sanatı da eski Yunanlılar ile birleştirmektedir. Yunan yontuculuğunun büyük yapıtlarında Tin ile özdeğin deyim yerindeyse eksiksiz evliliğini buluyoruz. Tinsel içerik duyu tülleri içinden ışımaktadır: anlatılmaktadır, yalnızca simgesel biçim altında imlenmekte değil. Çünkü insan bedeni, bir Praxiteles tarafından temsil edildiği biçimiyle, Tinin açık anlatımıdır.

Gene de 'klasiksel sanat ve onun güzellik dini Tinin derin-

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

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

Romantik sanat Hegel'e göre Tinin yaşamıyla ilgilenmektedir—bir yaşam ki devim, eylem, çatışmadır. Tin, bir bakıma, yaşamak için ölmelidir. Başka bir deyişle, kendisi olmayana geçmelidir ki kendisi olmak için yeniden doğabilsin—bir gerçek ki Hıristiyanlıkta öz-adama ve diriliş öğretisinde anlatılmakta, ve herşeyden önce İsa'nın yaşam, ölüm ve dirilişinde örneklenmektedir. Özgün romantik sanatlar, öyleyse, devim, eylem ve çatışma anlatmaya en iyi uyarlanabilir olanlar olacaktır. Ve bunlar resim, müzik ve şiirdir. Mimari Tinin iç yaşamını anlatmak için en az uygun olandır ve simgesel sanatın özgün biçimidir. Yontu, klasiksel sanatın özgün biçimi, bu amaç için mimariden daha iyi uyarlanmaktadır, ama dışsal olan üzerinde, beden üzerinde yoğunlaşmakta ve devim ve yaşamı anlatışı çok sınırlı olmaktadır. Bununla birlikte, şiirde ortam sözcüklerden, eş deyişle dilde anlatılan duyusal imge-

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

lerden oluşmaktadır; ve Tinin yaşamını anlatmanın en uygun aracı odur.

Tikel sanatların belli genel sanat tipleri ile bu birlikteliği gene de dışlayıcı bir anlamda anlaşılmamalıdır. Örneğin mimari özel olarak simgesel sanat ile birliktedir, çünkü gizemi anlatmaya yetenekli olmasına karşın tüm güzel sanatlar arasında Tinin yaşamını anlatmak için en az uygun olanıdır. Ama bunu söylemek klasiksel ve romantik sanatların ırasalı olan mimari biçimler bulunduğunu yadsımak değildir. Böylece Yunan tapınağı, insanbiçimli tanrı için eksiksiz konut, klasiksel mimarinin açık bir örneğidir; oysa Gotik, romantik mimarinin bir örneği olarak, tanrısalın sonluluk ve özdek alanını aştığı duygusunu anlatmaktadır. Yunan tapınağı ile karşıtlık içinde, 'Hıristiyan kiliselerinin romantik ıralarının onların topraktan doğarak yükseklere süzülüşlerini simgeleyen biçimden oluştuğunu'[7] görebiliriz.

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

Öte yandan, eğer sanatı yalnızca kendinde düşünüyorsak, en yüksek sanat tipinin tinsel içerik ile duyusal tenselleşmeyi eksiksiz bir uyumda sergileyen tip olduğunu söylememiz gerekecektir. Ve bu klasiksel sanattır ki, başta gelen özgün biçimi yontudur. Ama eğer estetik bilinci Tanrının öz-belirişinde bir evre olarak ya da insanın Tanrı üzerine gelişen bilgisinde bir düzey olarak düşünecek olursak, o zaman söylememiz gerek ki romantik sanat en yüksek sanat tipidir. Çünkü, gördüğümüz gibi, romantik sanatta sonsuz Tin duyu tüllerini düşürme eğilimindedir—bir olgu ki, şiirde belirgin bir açıklıkla görünmektedir. Hiç kuşkusuz, genel olarak sanat alanında

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

kaldığımız sürece, duyu tülleri hiç bir zaman bütünüyle bırakılmamaktadırlar. Ama romantik sanat estetik bilinçten dinsel bilince geçiş noktasını sağlamaktadır. Daha açık bir deyişle, an hiçbir özdeksel tenselleşmenin Tinin anlatımı için yeterli olmadığını algıladığı zaman, sanat alanından din alanına geçmektedir.[8] Sanat Tini kendi öz doğasını ayrımsamanın bir aracı olarak doyurmamaktadır.

3. Din Felsefesi

Eğer Saltık Tin ise, Us ya da kendini-düşünen Düşünce ise, böyle iken yeterli olarak ancak düşüncenin kendisi tarafından ayrımsanabilir. Ve belki de Hegel'in sanattan felsefeye doğrudan bir geçiş yapmasını bekleyebilirdik; ama gerçekte felsefeye geçişi Saltığı ayrımsamanın bir ara kipi, eş deyişle din yoluyla yapmaktadır. 'Yükselen bir düzen içinde sanat alanına en yakın olan bilinçli yaşam alanı dindir.'[9] Açıktır ki, Hegel yalnızca bir üçlüyü tamamlamakla, ve böylece saltık Tin alanının dizgenin genel kalıbına uydurulmasıyla ilgilenmemektedir. Ne de önemli olan nokta yalnızca dinin insanlık tarihindeki önemini ve tanrısal ile ilgili olması gibi açık bir olguyu göz önünde bulundurarak bir din felsefesine gereksinim olduğunu düşünüyor olmasıdır. Dinin sanat ile felsefe arasına yerleştirilmesinin nedeni herşeyden önce Hegel'in dinsel bilincin Saltığı ayrımsamada ara bir yolu örneklendirdiği biçimindeki kanısıdır. Din genel olarak ya da özsel olarak Saltığın *Vorstellung* biçimindeki öz-belirişi ile ilgilidir—bir sözcük ki, bu bağlamda betisel ya da resimsel düşünce olarak, kısaca 'tasarım' olarak çevrilebilir. Bir yandan dinsel bilinç Saltığı

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

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

düşünmesiyle estetik bilinçten ayrılmaktadır. Öte yandan dinin ırasalı olan düşünce felsefede bulunduğu biçimiyle arı kavramsal düşünce değildir. Dinsel bilince özgü düşünce türü bir bakıma imgelerle örtülü düşüncedir: denebilir ki, imgelem ve düşünce arasındaki bir evliliğin ürünüdür. Bir *Vorstellung* bir kavramdır, ama filozofun arı kavramı değildir. Daha doğrusu, resimsel ya da imgesel bir kavramdır.

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

Tanrının varoluşuna gelince, açık bir anlamda Hegel'in hiçbir tanıtlamaya, daha doğrusu dizgesinin kendisine ek olarak hiçbir tanıtlamaya gereksinimi yoktur. Çünkü Tanrı Varlıktır, ve Varlığın doğası mantıkta ya da soyut metafizikte belgitlenmektedir. Aynı zamanda Hegel Tanrının varoluşunun geleneksel tanıtlarına büyük bir ilgiyle yaklaşmaktadır. Belirtmektedir ki günümüzde bu tanıtlar saygınlıklarını yitirmişlerdir. Bunlara yalnızca felsefi bir bakış açısından bütünüyle eskimiş olarak bakılmakla kalmamakta, ama ayrıca, dinsel bir konumdan da, din-dışı ve neredeyse dindarlıkla bağdaşmaz oldukları düşünülmektedir. Çünkü bunlarda yüreğin ussallıktan ayrı duran inanç ve dindar duygularının yerine inanca ussal

bir temel veren bir girişimi geçirme yönünde güçlü bir eğilim bulunmaktadır. Gerçekten de, bu tanıtlama işi güne öylesine ters düşmektedir ki, 'tanıtlar orada ya da burada tarihsel veriler olarak bile bilinmemektedirler; ve giderek tanrıbilimciler, daha açık bir deyişle dinsel gerçekliklerin bilimsel bir bilgisini taşıdıklarını ileri süren kimseler tarafından bile kimi zaman bilinmemektedirler.'[10] Gene de, tanıtlar bu küçümsemeyi hak etmemişlerdir. Çünkü 'düşünceyi, usu doyurma gereksiniminden'[11] doğmuşlardır, ve inancın dolaysız devimini belirtik kılarak insan anının Tanrıya yükselişini temsil etmektedirler.

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

Bu Tanrının varoluşunun gerçek tanıtlamasının, yukarıda belirtildiği gibi, Hegelci dizgenin kendisi olduğunu söylemeye

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

[11] *W*, XVI, s. 361; *SS*, III, s. 157.

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

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

varmaktadır. Ve bu dizgeyi açımlamak açıktır ki felsefi bir görevdir. Bu yüzden gerçek bir din felsefesi Tanrının varoluşunu tanıtlamaktan çok dinsel bilinç ile ve bunun Tanrıyı ayrımsama kipi ya da kipleri ile ilgilenmektedir.

Soyut olarak düşünüldüğünde, dinsel bilinç üç ana kıpı ya da evre kapsar. Birincisi, Hegelci eytişimin olağan şemasından bekleneceği gibi, evrensellik kıpısıdır. Tanrı ayrımlaşmamış evrensel olarak, sonsuz olarak ve biricik gerçeklik olarak tasarlanmaktadır. İkinci kıpı tikellik kıpısıdır. Tanrıyı düşünmekle kendim ve o, sonsuz ve sonlu arasına ayrım getirmiş olurum. O benim için karşımda duran bir nesne olur. Ve Tanrıyı 'dışımda' ya da karşımda olarak alan bilincim ayrıca ondan ayrılmış ya da yabancılaşmış olduğum, bir günahkar olduğum bilincini de kapsar. Son olarak, üçüncü kıpı bireysellik kıpısıdır, tikelin evrensele, sonlunun sonsuza geri dönüşünü imlemektedir. Ayrılma ve yabancılaşma yenilmektedir. Dinsel bilinç için bu tapınmada ve esenlik yolunda başarılmaktadır: insanın kendisini Tanrı ile birliğe giriyor olarak düşünmesini sağlayan çeşitli araçlar yoluyla yerine getirilmektedir.

An böylece salt soyut Tanrı düşüncesinden kendisinin ve Tanrının ayrılık içindeki bilincine, ve oradan kendisini Tanrı ile bir olarak bilmeye devinmektedir. Ve bu devim dinsel bilincin özsel devimidir. Belirtilebilir ki üç kıpısı ya da evresi İdeanın üç kıpısına karşılık düşmektedir.

Ama din, hiç kuşkusuz, yalnızca soyutta din değildir. Belirli dinler biçimini almaktadır. Ve din felsefesi üzerine derslerinde Hegel dinsel bilincin çeşitli din tipleri içinden gelişimini izlemektedir. Birincil ilgisi mantıksal ya da kavramsal bir ardışıklığı sergilemektir; ama bu ardışıklık insanlığın tarihsel dinleri üzerine düşünce yoluyla geliştirilmektedir. Bu dinlerin varoluş ve doğaları açıktır ki *a priori* çıkarsamadan başka yollarla bilinmektedir. Hegel'in ilgisi görgül ya da tarihsel verilerde örneklenen eytişimsel kalıbı sergilemektir.

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

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

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

Bu üç din tipi dinsel bilincin ikinci kıpısına karşılık düşmektedir. Tanrısal burada insansala karşı ya da ondan ayrı

[14]Açıktır ki, üçlünün üçüncü üyesi, yararlık dini, bir bakış açısından dinin bir alçaltılışıdır. Çünkü Tanrıyı aşağı yukarı bir araca indirgemektedir. Aynı zamanda dinin daha yüksek bir biçimine geçişi de istemektedir. Örneğin, Roma'nın tüm tanrıları panteonuna kabul edişi çoktanrıcılığı bir saçmalığa indirgemekte ve tektanrıcılığa geçişi gerektirmektedir.

olma olarak düşünülmektedir. Örneğin Yahudi dininde Tanrı aşkın yücelik içinde dünyanın ve insanın üzerine yükseltilmektedir. Aynı zamanda dinsel bilincin öteki kıpıları da temsil edilmektedirler. Böylece Musevilikte insanın adak ve tanrısal yasaya boyuneğiş yoluyla Tanrı ile uzlaşması düşüncesi görünmektedir.

Belirli dinin üçüncü ana evresi saltık din, eş deyişle Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlıkta Tanrı gerçekte olduğu gibi, salt aşkın değil ama içkin de olan sonsuz Tin olarak tasarımlanmaktadır. Ve insan ise İsa'dan, Tanrı-insandan alınan kayra yoluyla tanrısal yaşama katılmakla Tanrı ile birleşmiş olarak düşünülmektedir. Bu yüzden Hıristiyan dini her şeyden önce dinsel bilincin ilk iki kıpının bireşimi ya da birliği olarak görülen üçüncü kıpısına karşılık düşmektedir. Tanrıya yalnızca ayrımlaşmamış bir birlik olarak değil, ama Kutsal Kişiler Üçlüsü olarak, sonsuz tinsel Yaşam olarak bakılmaktadır. Ve sonsuz ve sonlu birbirleri ile karşıtlık içinde koyulmuş olarak değil, ama karışıklık olmaksızın birleşmiş olarak görülmektedirler. St. Paul'un dediği gibi, onda yaşar ve deviniriz ve varlığımızı onda taşırız.

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

4. Din ve Felsefe Arasındaki İlişki

Görmüş olduğumuz gibi, dinden felsefeye geçiş hiçbir biçimde bir konudan ötekine bir geçiş değildir. Konu iki durumda da aynı kalmaktadır—'nesnelliği içindeki *bengi gerçeklik*, Tanrı ve yalnızca ve yalnızca Tanrı ve Tanrının açınımı [*die Explication*].'[15] Bu anlamda, öyleyse, 'din ve felsefe aynı şeye varmaktadırlar.'[16] 'Felsefe dini açındırdığı zaman yalnızca kendini açındırmaktadır; ve kendini açındırdığı zaman, dini açındırmaktadır.'[17]

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

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

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

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

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

İlk nokta açısından Hegel diretmektedir ki '*bilgi* Hıristiyan dininin kendisinin özsel bir parçasıdır.'[20] Hıristiyanlık kendi öz inancını anlamaya çabalamaktadır. Ve kurgul felsefe bu girişimin bir sürdürülüşüdür. Ayrım felsefenin *Vorstellung* biçimini, resimsel ya da betisel düşünce biçimini arı düşünce biçimi ile değiştirmesinde yatmaktadır. Ama bu demek değildir ki kurgul felsefe Hıristiyanlığın yerine geçmekte ve bu birincisi korunurken ikincisi yalnızca bir yana atılmaktadır. Hıristiyanlık saltık dindir ve saltık idealizm saltık felsefedir. İkisi de gerçektirler, ve gerçekleri aynıdır. Kavrayış ve anlatış biçimleri ayrılabilir, ama bundan Hıristiyanlığın saltık idealizm tarafından ortadan kaldırıldığı sonucu çıkmaz. Çünkü insan yalnızca arı düşünce değildir: hiç bir biçimde yalnızca bir filozof değildir, üstelik bir filozof olsa bile. Ve dinsel bilinç için Hıristiyan tanrıbilim gerçeğin eksiksiz anlatımıdır. Dinsel bilince sesle-

[20] *W*, XV, s. 35; *SS*, 1, s. 17.

nen vaizlerin Hıristiyan inakları kurcalamakla bir işlerinin olmamasının nedeni budur. Çünkü Hıristiyanlık bildirilmiş dindir—Tanrının dinsel bilince eksiksiz öz-belirişi olması anlamında.

Hegel'in tutumu Hıristiyan ortodoksluğu ile uyumludur demek istemiyorum. Çünkü uyumlu olmadığına inanıyorum. McTaggart'ın—ki kendisi Hıristiyanlığa inanan biri değildi—düşüncesine katılıyorum: Hıristiyanlığın bir bağdaşığı olarak Hegelcilik 'kılık değiştirmiş bir düşmandır—en az açık ama en tehlikeli. Dışsal çürütmeden korunmuş olan öğretilerin kendilerini eriyip gitme noktasına dek dönüştürdükleri görünmektedir ..'[21] Böylece Hegel Kutsal Üçlü, Düşüş ve Bedenselleşme gibi öğretilerin felsefi tanıtlarını vermektedir. Ama onları arı düşünce biçiminde anlatmayı bitirdiğinde, bunlar açıktır ki kilisenin gerçeğin insan dilindeki doğru bildirimi olduklarına inandığı öğretilerden bütünüyle başka şeyler olmuşlardır. Başka bir deyişle, Hegel kurgul felsefeyi Hıristiyan bildirişin iç anlamının son yargıcı yapmaktadır. Saltık idealizm içrek Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık dışrak Hegelcilik olarak sunulmaktadır; ve tanrıbilim tarafından üzerinde diretilen gizem gerçekte bir dönüşüme varan felsefi bir açıklamaya altgüdümlü kılınmaktadır.

Aynı zamanda, en azından benim görüşümde, Hegel'i kişisel içtenlikten yoksun olmakla suçlamak için hiçbir inandırıcı neden yoktur. İnanmıyorum ki, ortodoksluğun bir savunucusu gibi görünürken dürüstlükten uzaktı. Benedetto Croce alt bir düşünce biçimi olarak dini bilim, sanat ve felsefenin yanısıra sürdürmek için geçerli hiçbir neden olamıyacağını ileri sürüyordu. Eğer felsefe dinsel inançların iç anlamını gerçekten veriyorsa, o zaman, din yerini felsefeye bırakmalıdır. Başka bir deyişle, ikisi aynı an içersinde birarada varolamazlar. Bir insan dinin ulamları ile ya da felsefenin ulamları ile düşünebilir.

[21] *Studies in Hegelian Cosmology* (1901 yayını), s. 250.

Ama her ikisiyle düşünemez. Ama Croce'nin yorumları hiçbir biçimde önemsiz olmasalar da, bundan zorunlu olarak bunların Hegel'in gizlenmiş de olsa gerçek görüşünü temsil ettikleri sonucu çıkmaz. Herşey bir yana, gerçi inanan bir Katolik olmasa da, Croce dinsel gerçeklik ve bunun bildiriminin enson yargıcı olarak kilise yetkesi düşüncesine alışıktı. Ve bütünüyle açıktır ki Hegel'in kurgul felsefenin Hıristiyanlık ile ilişkisi kuramı *bu* düşünce ile bağdaşmamaktadır. Ama Hegel bir Lutherci idi. Ve kurgul felsefenin inanca üstünlüğü Lutherci bir düşünce olmaktan çok uzak olsa da, saltık felsefe ve saltık dinin ilişkisi üzerine görüşünün Hıristiyan bakış açısı tarafından kabul edilebilir olduğuna içten bir biçimde inanmak onun için Croce için olabileceğinden daha kolaydı. Hiç kuşkusuz kendini Hıristiyan inakları açıklayışlarında bu inaklara tanrıbilimsel olarak eğitilmemiş dinsel bilinç tarafından tasarımda verilen kaba imgesel biçimlerden kaçınmaya çabalamış olan tanrıbilimcilerin *çalışmasını sürdürüyor olarak düşünüyordu.*

5. Hegel'in Felsefe Tarihi Felsefesi

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

yindeki düşüncesinde ve onun yoluyla belirtik olmaktadır.

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

Öte yandan, eğer felsefe tarihi tanrısal öz-bilginin, saltık özbilincin gelişimi ise, bu tarihteki ardışık evreler de Kavramdaki ya da mantıksal İdeadaki ardışık evrelere ya da kıpılara karşılık düşme eğiliminde olacaklardır. Böylece görüyoruz ki Hegel Parmenides'i ilk gerçek filozof olarak, Saltığı Varlık olarak ayrımsayan insan olarak sunmaktadır—Heraklitus ise Saltığı Oluş olarak ileri sürmektedir. Eğer bu zamandizinsel bir ardışıklığın anlatımı olarak alınacak olursa eleştiriye açıktır. Ama Hegel'in genel yöntemini örneklemektedir. Kendisinden önce Aristoteles'in yaptığı gibi, o da öncellerine gerçeğin korunan, yükseltilen ve onun kendi dizgesindeki tümleyici yanlarla bütünleştirilmiş olan yanlarına aydınlık getiren düşü-

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

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

nürler olarak bakmaktadır. Söylemeye gerek yok ki Tin ulamının belirtik ve yeterli tanınışı Alman idealizmi için ayrılmıştır. Ve Fichte ve Schelling'in felsefeleri saltık idealizmin gelişimindeki kıpılar olarak ele alınmaktadırlar.

Hegel'in felsefe tarihi böylece dizgesinin bütünleyici bir bölümüdür. Yalnızca filozofların savunmuş olduklarının, düşüncelerini etkileyen ve onları düşünmüş oldukları yollarda düşünmeye götüren etmenlerin, ve ardılları ve belki de bir bütün olarak toplum üzerindeki etkilerinin bir açıklaması değildir. Felsefe tarihinin verilerinde zorunlu bir eytişimsel ilerlemeyi, erekbilimsel bir gelişimi sergilemeye yönelik sürekli bir girişimdir. Ve bu girişim açıktır ki genel bir felsefenin ışığında yerine getirilmektedir. Bu o güne dek gerçekliğin en yüksek anlatımı olduğuna inandığı bir dizgenin gözlem noktasından geriye geçmişe bakan ve bu dizgeyi bir düşünme sürecinin doruk noktası olarak gören bir filozofun çalışmasıdır—bir süreç ki, tüm olumsal öğelere karşın özsel ana çizgilerinde kendini düşünmeye varan Düşüncenin zorunlu bir devimi olmuştur. Hegel'in felsefe tarihi böylece felsefe tarihinin bir felsefesidir. Eğer verili bir dizgedeki özsel öğelerin seçimi felsefî ön-kabuller ya da ilkeler tarafından yönetiliyor diye karşı çıkılacak olursa, Hegel hiç kuşkusuz yanıtlayabilecektir ki, adına yaraşır bir felsefe tarihi zorunlu olarak yalnızca yorumlamayı değil ama ayrıca neyin felsefî olarak önemli olduğu ve neyin olmadığı konusundaki inançların ışığında özsel olanın özsel olmayandan bir ayrılmasını da kapsamalıdır. Ama böyle bir yanıt, yeterince usauygun olsa da, bağlamda yeterli olmayacaktır. Çünkü Hegel nasıl tarih felsefesine insanlık tarihinin ussal bir erekbilimsel süreç olduğu inancıyla yaklaşıyorsa, yine öyle felsefe tarihine de bu tarihin 'öz-bilinçli usun tapınağı,'[24] İdeanın eytişimsel olarak sürekli ve ilerleyici belirlenişi, 'özünlü bir zorunluk tarafından güdülen mantıksal bir ilerleme,'[25]

[24] *W*, XVII, s. 65; *HS*, I, s. 35. [25] *W*, XVII, s. 66; *HS*, I, s. 36.

kendini zaman içinde geliştiren tek felsefe, kendini-düşünen Düşüncenin devimsel süreci olduğu inancıyla yaklaşmaktadır.

Bu felsefe tarihi anlayışı Hegel için onun felsefesinin en son dizge, tüm dizgeleri sonlandıran bir bir dizge olduğu vargısını mı imlemektedir? Hegel kimi zamanlar kesinlikle bunu düşünüyor gibi sunulmuştur. Ama bana öyle görünüyor ki bu tablo bir karikatürdür. Gerçekten, genel olarak Alman idealizmini, ve özel olarak kendi dizgesini felsefenin tarihsel gelişiminde o zamana dek ulaşılmış en yüksek evre olarak betimlemektedir. Gene de, felsefe tarihini yorumlayışı göz önüne alınacak olursa başka birşey yapamıyacağı görülmektedir. Ve öyle sözler etmektedir ki bunlar ona Hegelcilik ile felsefe bir sona ermektedir gibi saçma bir düşünceyi yüklemek isteyenler tarafından kullanılmaktadır. 'Dünyada yeni bir çağ doğmuştur. Öyle görünüyor ki, Dünya-Tini şimdi kendini tüm yabancı nesnel varoluştan özgürleştirmeyi ve en sonunda saltık Tin olarak kavramayı başarmıştır. ... Sonlu öz-bilinç ve saltık öz-bilinç arasındaki çekişme, ki sonlu öz-bilince onun dışında yatıyor olarak görünmekteydi, şimdi sona ermektedir. Sonlu öz-bilinç sonlu olmaya son vermiş, ve böylelikle saltık öz-bilinç öte yandan daha önce yoksun olduğu olgusallığa erişmiştir.'[26] Ama bu pasaj saltık idealizmin tüm önceki felsefenin doruk noktası olduğunu açıkça belirtiyor olsa da, Hegel 'genel olarak Dünyanın bütün tarihi ve özel olarak şimdiye değin felsefe tarihi'[27] üzerine konuşmayı sürdürmektedir. Ve 'felsefe *düşüncelerde anlatılan kendi öz zamanıdır*'[28] diyen ve felsefenin kendi çağdaş dünyasını olduğu biçimiyle aşabileceğini sanmanın bir bireyin kendi zamanının üzerinden atlayabileceğini sanmak denli aptalca olduğunu açıkça söylemiş olan bir insanın felsefenin kendisi ile bir sona gelmiş olduğunu ciddi olarak düşünmüş olması olası mıdır? Açıktır ki, Hegel'in ilkeleri

[26] *W*, XIX, s. 689-90; *HS*, III, s. 551. [27] *W*, XIX, s. 690; *HS*, III, s. 551.
[28] *W*, VII, s. 35; *R*, *önsöz*.

üzerine daha sonraki felsefenin saltık idealizmi içine alması gerekecektir—üstelik onun dizgesi böylece kendini daha yüksek bir bireşimde tek-yanlı bir kıpı olarak açığa serecek olsa bile. Ama bunu söylemek daha sonra herhangi bir felsefenin olabileceğini ya da olacağını yadsımakla aynı şey değildir.

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

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

Hegel'in dizgesinin kapsamlı ırası ve Alman felsefe dünyasında dolduragеldiği buyurucu konum göz önüne alındığında, Hegel'in etkisinin çeşitli alanlarda duyulmuş olması şaşırtıcı değildir. Düşüncesi Saltık çevresinde özeklenmiş olan ve çok eleştirel ya da çok ortodoks olmayan bir gözlemciye Hıristiyanlığın en yeni felsefenin terimlerinde ussal bir aklanışını getiriyor görünen bir insan durumunda beklenebileceği gibi, etki alanı tanrıbilimsel alanı da kapsamaktadır. Örneğin, Karl Daub (1765-1836), Heidelberg'de tanrıbilim profesörü, Schelling'in düşüncelerini terkediyor ve Hegel'in eytişimsel yöntemini Protestan tanrıbilimin hizmetinde kullanmaya çabalıyordu. Hegel'in çekimi tarafından döndürülen ya da ayartılan

(sorunla ilgili olarak seçilişlerine göre) bir başka ünlü tanrıbilimci de Berlin'de tanrıbilim profesörü olmuş ve Hegel'in çalışmalarının ilk genel basımını düzenlemeye yardım etmiş olan Philipp Konrad Marheineke idi (1780-1846). Ölümünden sonra yayımlanan *Hıristiyan İnakları Dizgesi* başlıklı çalışmasında Marheineke Hegelciliği Hıristiyan tanrıbilim terimlerine çevirmeye ve aynı zamanda Hıristiyan inağın içeriğini Hegelci bir yolda yorumlamaya çalışıyordu. Örneğin Saltığı kendisinin tam bilincine Kilisede erişiyor olarak sunuyordu: Kilise onun için Tinin somut edimselleşmesiydi, Tin Kutsal Üçlünün Üçüncü Kişisi olarak yorumlanmak üzere.

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

Tanrıbilimsel alana geri dönelim. Belirtmiştik ki Hegelci dizge Hıristiyan tanrıtanırcılık ile sağın ilişkisi açısından tartışma konusu yapılabilecek bir boşluk bırakıyordu. Ve gerçekte bu konu üzerine çekişme daha Hegel'in ölümünden önce ortaya çıkmış, ama bu olayın üzerine doğallıkla yeni bir ivme kazanmıştı. Genel olarak Hegelci sağ kanata ait olarak sınıflandırılan kimi yazarlar saltık idealizmin haklı olarak Hıristi-

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

yanlıkla bağdaşabilir bir anlamda yorumlanabileceğini ileri sürüyorlardı. Henüz Hegel'in sağlığında Karl Friedrich Göschel (1784-1866) filozofun dinsel bilince özgü düşünce biçimi ile arı düşünce ya da bilgi arasındaki ilişki kuramını dinin felsefeye altgüdümlü olduğunu imlemeyecek bir yolda yorumlamaya çalışıyordu. Ve Hegel'in bu savunuluşu filozoftan sıcak bir karşılık görüyordu. Hegel'in ölümünden sonra Göschel Hegelciliğin kişisel bir Tanrı ve kişisel ölümsüzlük öğretileriyle bağdaşabilir olduğunu gösterme amacıyla tasarlanan yazılar yayımlıyordu. Ayrıca Berlinli bir profesör olan Karl Ludwig Michelet'e (1801-93) de değinilebilir. Hegelci üçlüyü Kutsal Üçlünün kişileri ile özdeşleştiriyor (gerçekten Hegel'in kendisinin de yapmış olduğu gibi) ve Hegelcilik ile Hıristiyan tanrıbilim arasında hiçbir bağdaşmazlık olmadığını göstermeye çalışıyordu.

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

Hegelci devimin özeği Hegel'in yaşamöykücüsü ve Königsberg'de bir profesör olan Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-79) adıyla temsil edilebilir. Hem Schleiermacher'in ve hem de Hegel'in bir öğrencisi olarak Hegelci dizgeyi geliştirirken bu ikisi arasında aracılık yapmaya çalışıyordu. *Tanrıbilimsel Bilimler Ansiklopedisi* (1831) adlı yapıtında kurgul, tarihsel ve kılgısal tanrıbilimi birbirlerinden ayırdediyordu. Kurgul tanrıbilim saltık dini, Hıristiyanlığı *a priori* bir biçim-

de sergilemektedir. Tarihsel tanrıbilim saltık dinin bu İdeasının ya da kavramının zamansal nesnelleşmesi ile ilgilenmektedir. Tarihsel Hıristiyanlığı değerlendirişinde Rosenkranz ona Hegelci okulun özeğine ait olarak bakan Strauss'a göre daha ölçülüydü. Daha sonra Rosenkranz Hegel'in mantığını geliştirmeye çalışıyor ama bu yöndeki çabaları öteki Hegelciler tarafından pek değerli bulunmuyordu.

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

Ama sol kanat çok geçmeden kamutanrıcılığın ötesine doğalcılığa ve tanrıtanımazcılığa geçiyordu. Ve Marx ve Engels'in ellerinde Hegelci toplum ve tarih kavramları devrimcileştiriliyordu. Sol kanat böylece tarihsel olarak sağ kanattan daha önemlidir. Ama ilk kümenin köktenci düşünürleri ayrı bir irdelemeye bırakılmalı ve Hegel'in öğrencileri olarak ele alınmamalıdırlar—Hegel ki onları öğrencileri olarak tanımayacaktı.

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

Kısa Bir Kaynakça

Hegel'in Yapıtları

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

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

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, yayıma hazırlayan J. Hoffmeister. 32 cilt kapsaması tasarlanan bu

düzenlemeHamburg'da (F. Meiner) yayımlanmıştı ve şimdi *Erste kritische Ausgabe* olarak bilinen Lasson-Hoffmeister düzenlemesini tamamlaması ve aşması düşünülüyordu. Lasson-Hoffmeister yayımının kimi ciltleri yeni eleştirel yayım tarafından üstlenildiği için durum biraz karışmaktadır. Örneğin, Hegel'in, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'sinin 1940'ta *Kritische Ausgabe*'de cilt 15*a* olarak yayımlanan Hoffmeister düzenlemesinin ilk bölümü *Neue kritische Ausgabe*'de Cilt 20 olmaktadır. Yine, Hegel'e ve Hegel'den mektupların Hoffmeister yayımının ilk cildi (1952) *Kritische Ausgabe* başlığını taşıyor ve Lasson'dan ilk düzenleyici olarak söz ediliyorken, ikinci cilt (1953) *Neue kritische Ausgabe* başlığını taşıyor ve Lasson'dan hiç söz edilmiyordu. (*Briefe von undan Hegel* yeni eleştirel yayımda 27-30. ciltleri oluşturmaktadır.)

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

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

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

The Phenomenology of Mind, çev. J. Baillie. Londra, 1931 (gözden geçirilmiş 2. basım).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hegel Üzerine Çalışmalar

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

Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etudes hégélienes. Louvain, 1958.

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

Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927. (2. basım).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lukács G. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dia-*

lektik und Ökonomie. Berlin, 1954 (2. basım). (Yazar Marxist bakış açısından yazıyor.)

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

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

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

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

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2. basım).

Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2. basım).

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

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

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

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

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

Nink, C,. S.J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.

Ogiermann, H. A., S.J. *Hegels Gottesbeweise*. Roma, 1948.

Olgiati, F. *Il panlogisme hegeliano*. Milano, 1946.

Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milano, 1938.

Peperzek, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.

Pringle-Pattison, A. S. (= A. Seth). *Hegelianism and Personality*. Londra, 1893 (2. basım).

Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.

Roques, P. *Hegel, sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1912.

Rosenkranz, K. G. W. *Hegels Leben*. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870
Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*, 2 cilt. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.
Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. Londra, 1924 (yeni yayım, New York, 1955). (Dizgesel ve açık bir yorum.)
Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Cilt 1. Bonn, 1933. (Yazar—bir Katolik rahip—çalışmanın tamamlanışından önce öldü.)
Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. Londra, 1865.
Teyssedre, B. *L'ésthetique de Hegel*. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milano, 1942.
Wacher, H. *Das Verhältnis des jungen Hegels zu Kant*. Berlin, 1932.
Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2. yayım). (Değerli bir çalışma.)
Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2. yayım).
Weil, E. *Hegel et l'état*. Paris, 1950.

DİZİN

Birincil göndermeler bold karakterlerde. Düz karakterlerle sürekli bir sayfa dizisine yapılan göndermeler zorunlu olarak sürekli irdelemeyi belirtmemektedirler. Birlikte iki kişiye yapılan göndermeler genellikle eleştirilen ya da etkilenen kişiyedir. İtaliklerde verilen dipnot kısaltmaları, örneğin *B.* bunları açıklayan sayfalara göndermektedir. Göndermelerde kullanılan kısaltmalar: s: izleyen sayfa, yıl vb.; ss: izleyen sayfalar, yıllar vb.; n: not; *s.a*: sözcük altı.

Abfall: 61
ahlak: Hegel 12, 43, **69-74**; Kant 12
  Hıristiyanlık ve 13
  iç A. 71, 73
  Toplum ve 43s, 74
ahlaksal edimler 71
ahlaksal bilinç, deneyim 41s, 71
ahlaksal yasa 13s, 43
  evrensel A.Y. 93s
ahlaksal yükümlülük 69s, 72s
ahlaksal belirlenim 41
aile **74ss**, 77, 98
alanlar ya da evreler *bkz.* eytişim
algı 38
Alman felsefesi 10, 120
Almanya, Alman halkı 12, 80, 90s
anayasa, politik 76, 80
anlak (*Verstand*) 17, **27s**
anlaşmalar, Devletler arası 85
anlık 18, 66
Anselm, Cantenburyli, St (1033-1109) 112
Aristoteles 23, 35, 65, 72, 83, 91, 117
Aydınlanma 12
aykırılar 31
ayrım ve Saltık 21
Bamberg 9
barış, sürekli 86
beden ve ruh 17, 64s, 104
bedenselleşme 45, 108, 115
Begriff 25n, 53n
beliriş, kuvvet ve 51s
bellek 66
ben
  ideal B 41ss
  sonlu B. 41, 45, 97
bencillik 69
Berlin 9s, 121
Berne 8, 12s
betisel düşünce 56, 99, 107, 113ss
bildiriş, tanrısal 13, 115s
bilgelik 66
bilgi 37 — saltık B. 34s, 42, 45, 48, 56, 96s — kuramsal B. 18
bilgikuramı 38
bilim, görgül ya da deneysel 24, 62s
  din ve 115
bilimsel anlak 38
bilinç **35-46**
  -in çıkarsaması 19
  -in görüngübilimi **35-44**, 65
  kuşkucu B. 40

nesnenin B. 37
Stoacı B. 40
tarihi 36
toplumsal B. 37, 39
Bir 103, 110
bir ve çok 15, 27, 52
bireşim 15s, 31, 42, 50, 53, 74, 77, 98, 102, 112, 120
sav ve karşısavın B: Fichte ve Hegel 31
bireyler, toplumda 44, 75, 77-82
birlik,
Tanrı ile 14, 41, 108, 110
Devlette 78
kurgul B. 19
toplumsal B. 44, 78
tüm insanların B. 44, 77s
boyuneğme, Tanrıya 112
bölme, kendini ikiye 51
bölünme ve felsefenin gereksinimi 17
Brahman 111
büyü 111

ceza 68

çelişki: *Fichte* 29s; *Hegel* 28, **29ss**, 39s, 50s
çelişkiler, uzlaşmaları 16, 23s, 40s, 50s
çelişmeme ilkesi **30ss**
çıkarsama 19, 32, 60, 62, 65
Doğa, çıkarsaması 19ss, 57

Das Leben Jesu, Hegel'in 12
Daub, Karl (1765-1836) 129
demokrasi 80ss
despotluk 91
Devlet, Platon'un 82
Devlet **77-82**, 85, 89, 91, 97s, **101**
ussal D. 80, 83; bütüncülcü D. 79; -*in* istenci 78
Devletler arası ilişkiler 85
dil 37
dinsel ya da tanrıbilimsel D. 56, 59, 88, 92, 99, 107, 113s
Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 14
din: Hegel **11ss**, 16, 38, 44s, 64, 67, 99, **107-16**; Hegelciler 123
ahlak ve 12s, 44
bildirilmiş D. 13, 115
bilgi olarak 12
doğal D., Doğa D. 44, 111
felsefe ve *bkz. s.a.*
saltık D: Hegel 44, 112ss, 128; *ayrıca* 122
tarihi 44, 100, 110
tipleri 110s
Yunan D. 12, 14, 44, 100, 111
din felsefesi 11, 99s, **107-12**
dinsel bilinç, deneyim 38, 41-5, 100, 106, 111
-*in* dili 56, 59, 114
Dizge Parçası, Hegel'in 14ss
dizge, dizgeler, felsefede 8, 14, 18, 21s, 30, 118
Doğa: Fichte 61; Hegel 15, 47s
bilinç ve 23
D. felsefesi: Hegel 19, 21, 25, **59-63**, 64; Schelling 21, 25
romantik D. düşüncesi 61
ve Tanrı 42s
yasaları 38
Doğada sapınçlar 60
Doğu dünyası 66, 90
dolaylılık 53
dolaysızlık 53, 75, 101
duygu 64, 75, 108

duygu:—*sürüyor*
dinsel D. 108
duyum, duyarlık 18, 37
verileri, nesneleri 37, 42, 101
duyunç 73s
dünya
Dünya-Tini, evrensel Tin: ve tarih 87-95, 97, 119; -nin hilesi 92, 92n
dürtü 14, 66, 72
düşünce, düşünme (derin, üzerine) 15s, 32s, 43, 51, 83, 87, 116
Saltık üzerine D. *bkz.* Saltığın nesnelleşmesi; D. ulamları 51
düşünce 15
Düşüşü, insanın 115
düzeneksellik 63

edimsellik 52
edinim 67
efendi ve köle 39ss
eğilim ve ahlak 72
ekin, ekinler 64, 83, 88
ekonomik örgütler 79
eksiksizlik, saltık 41
eleştirel felsefe, Kant'ın 18, 47ss
Eleusis, Hegel'in şiiri 14
emek 67, 76
Entzweigung 17
Epiktetus (*yklş* 50-138) 40
Erdmann, Johann Eduard (1805-92) 121
erekbilim kıpısı 54
Erlangen 9
esenlik 110
estetik
bilinç 99, 103, 106
sezgi 102
estetik (bilim) 10
evrenin bütünlüğü 14
evrensel 21, 41, 58, 110
somut E. 78, 95
tikel ve E. 37s, 44, 58s, 75, 77, 95, 110s
evrim 63
eytişim 30ss, 49s, 54, 62s, 99, 110, 116, 118
eytişimsel gelişme
tarihte 85, 91, 94s, 99, 116
eytişimsel yöntem 16, **28-34**, 39, 44s, 49, 57, 64ss, 74s, 80, 91, 94, 98ss, 107n, 116

felsefe 8, **22-35**, 54, 64
çıkarsamacı F. **32**
din ve 15s, 99, **107-116**
F.nin felsefesi 100
F. tarihi 11, 23, 35, **115-20**
kurgul, kuramsal F. 18, 29, 98s, 100s
olumsuz ve olumlu F: Schelling 58
saltık F. 114s, 119
tanrıbilim ve 7s, 19
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Hegel'in 10, 55n, 62
fenomenal ve numenal *bkz.* ideal ve reel
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) 30s, 61, 81
Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgeleri Arasındaki Ayrım, Hegel'in 8, 17
Fischer, Kuno (1824-1907) 121
fizik, yüksek kurgul 62
Frankfurt am Main 8, 13
Fransız Devrimi 7, 90

Geist des Christentums und sein

Schiksal, Hegel'in 13
gerçeklik 17, 22, 30, 42, 54, 103, 117, 120
  saltık G. 112
  bengi G. 113
gizemcilik: Hegel 11, 19ss, 47; Schelling 19ss, 47
Gotik mimari 106
gönenç 72, 79
görüngüler, fenomenler 38s
görüngübilim 35
Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hegel'in 10
güç haktır 93
güçsüzlük, Doğadaki 60
güzellik 12, 44, 99, **101ss**, 111

hak kavramı 66s, 73, 94
Hegel, Georg W. Friedrich (1770-1831)
  Fichte üzerine 8, 18ss, 118
  Hölderlin 7
  ve Schelling 7s, 18ss, 27, 47, 57, 61; ve Rousseau 7, 80;
Hegelcilik 59, 119s
  saltık felsefe: Hegel 114, 116, 119s — -nin ikircimi 60 — Hıristiyanlık ve **114ss**, **119ss** — sol kanat 122s — sağ kanat 121ss
Heidelberg 9
Henning, Leopold von (1791-1866) 121
Heraklitus (*yklş.* M.Ö. 535-465) 117
Hıristiyan Dininin Olumluluğu, Hegel'in 13
Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı, Hegel'in 13
Hıristiyanlık 12ss, 44ss, 56, 90s, 93n, 95s, 100, 105ss, 112, 114, 120s
  tarihte 90, 94s — idealizm ve 121ss — felsefe ve 45s, 95, 108, 112, 114s, 120
hilesi, usun 92, 92n
Hintliler, Hinduizm 104, 107n, 111
Hölderlin, Friedrich (1770-1843) 7, 11
hükümet 76, 80s

içgörü 32
içkinlik, Tanrının ya da Saltığın 42, 113
içsellik 40, 70ss, 73, 96, 98
İdea 25, 54s, 101s, 118
  bengi İ. 22, 25s
  İ.da anlam 25 — Doğa ve 59, 61, 96
  mantıksal İ. (*e.d.* Kavram, *Logos*) 25ss, 50, 54-60, 64, 96, 108, 11
  saltık İ. 50, 54s
ideal 101
ideal ve reel(olgusal): Hegel 13, 17, 21, 27, 33, 47s, 58, 62; Kant 48ss
idealizm
  Alman İ. 117
  aşkınsal İ. 19, 21
  Hıristiyanlık ve 120
  metafiziksel İ: Kant'tan sonra 47
  saltık İ. 114, 118s
ikicilik 19, 62
ilinek ve töz 51s
ilişki 51
imgelem 66, 108, 113, 116
imlem, nedensellik ve 60
inaklar, dinsel 13, 112, 115s; *ayrıca* 122
inanç 13, 45, 108ss, 112s
  us ve 109
İncil 12ss
insan
  Tanrı ve 13s, 110
insanbilim 64

İran dini 111
İsa: Hegel 13-6, 105, 108, 112; Schelling 122
İsa'nın Yaşamı, Hegel'in 12
İslam, Müslümanlık 90, 108
İspanya 81, 90
istek 38
istenç 41s, 66-74, 78, 84
genel İ. 43, 79, 84 — iyi İ. 73 — insan İ. 69 — sonsuz İ. 69 — ahlaksal İ. 70 — tikel İ. 68, 73; ve Devletin istenci 78s — ussal İ. 41, 66, 73, 78 — öznel İ. 70 — evrensel İ. 69, 78
iyelik 67
iyi 72ss

Jena 8, 17, 20, 86n

kafatasıbilimi 46
kalıt hakkı 121
kamutanrıcılık 111, 123
Kant, Immannuel (1724-1804) 12ss, 18, 47s, 86, 109
karşısav 19, 25, 31
karşıtlık 15-20, 27, 29, 50, 53s, 69, 111
katılma, pay alma 35, 43, 78, 112
Katoliklik 13, 41
kavram 25, 27ss, 53
kavram: Hegel = İdea, mantıksal
kavramsal düşünce: Hegel 11, 15, 21, 26s, 29, 45, 99, 108, 112ss; Schelling 21, 27
kayra, tanrısal 45, 88, 92, 94s, 112
kendinde-şey 18, 38, 48
kıpılar: Saltıkta 61, 95, 97, 108, 118; törel tözde 78, 84; İdeada 110, 117; Dünya-Tininin yaşamında 88s; dinsel bilinçte 109ss
Kilise, Hıristiyan 12, 115, 121
kimyasallık 54
kişilik, bireysel 81ss
kişisi, insan 39, 65, 79, 81s, 94
klasiksel sanat 104, 106
korporasyonlar 78n, 80
korpore Devlet 80
köle-efendi ilişkisi 39
kölelik 67, 91
Königsberg 122
kuşku 40
kutsal Tin 45, 121
kuvvet 51s
kült, tapınma 110, 114s

Logos: Hegel'de = İdea, mantıksal
Luthercilik 41n, 116

mahkeme 76
Mantık Bilimi, Hegel'in 9, 32
mantık
aşkınsal M. 47
Hegelci M. **47-54**, 123
doğası 16, 25ss, 28, 107
Varlık M. 50 — Kavram M. 51ss — biçimsel M. 43
matematik 27, 63
metafizik: Hegel 25, 29, 47, 59, 87, 108; Kant 29
tarih ve 87
Mısır 104, 107n, 111
mimari 105
Minerva'nın baykuşu 82
mitolojiden arıtma 95, 116
mutluluk 12, 43
mülkiyetten vazgeçme 66ss
Müslümanlık, İslam 90, 108

Napoleon I, Imparator (1769-1821) 81, 86, 90ss
nedensellik, neden 52, 60
  imlem ve 60
nesne 37ss, 42
  N. olarak Tanrı 110
nesnellik 53, 75, 98, 102
nesnelleşme: Hegel *bkz.* Saltığın nesnelleşmesi *aşağıda*; Schelling 19
  Doğada 42s, 47, 54, 59, 66, 113
  insanın N: ailede 75; emekte 39
  Saltığın N. 19, 22s, 42s, 54s, 103
  Tinin N.
    Hıristiyanlıkta 122
    sanatta 102
    tarihte 92, 94s
nicelik 51
nitelik 51
niyet ve ahlak **72s**

olgusallık 10ss, 23, 25, 33, 47
olumlama ve olumsuzlama 40
olumsallık **60ss**, 71, 79, 113
olumsuzlama 20, 28, 40, 68s, 74ss; *ayrıca* 40
olumsuzlamanın olumsuzlanması 15, 28, 76
oluş 31, 51

ödev: Hegel 13, 73ss, 78; Kant 13
ölçü 51
ölümsüzlüğü, Ruhun: doğrulanıyor 122; yadsınıyor 123
örgenlik 63
öz
  bengi Ö. 25
  öz ve varoluş 51ss
öz-bilinç 37ss, 41, 56, 65, 97s, 119
  evrensel öz-bilinç 41, 65
özveri 105
özdeşlik
  ayrımda Ö. 24, 26s, 31, 34, 39, 41s, 62, 78, 84, 97s
  ilkesi: Hegel 19; Schelling 19
  saltık ya da arı Ö: Schelling 47
  Ö. olarak Saltık: Hegel 19s, 24, 27, 34, 47; Schelling 19s
özel mülkiyet 67, 75
özerk ahlak 70
özgür istenç 66ss, 70s
özgürlük 12, 66, 91s
  ahlaksal Ö. 12
  devlet ve 79, 84, 91, 95
  düşünce Ö. 12
  iç Ö. 140
  insan Ö. 39s, 44, 67, 79, 81, 84, 91s, 94s
  kendiliğindenlik Ö. 56
özne
  nesne ve Ö: Hegel 17, 23ss, 37s, 42, 65; Schelling 19
öznel ve nesnel 97
öznelcilik 48
  ahlaksal Ö. 74
öznellik: Hegel 63, 71, 73s, 81, 96ss; Schelling 19
öznellik ve nesnellik 23, 53, 62, 75, 98, 102

Parmenides (*yklş.* M.Ö. 540-470) 117
pekinliği, duyu 37ss
Platon (M.Ö. 427-347) 35, 66, 82, 84, 91
Platonizm 62
politik
  olgunluk 81, 83—felsefe 10, **76-82**, 83

politika, politik etkinlik 101
Protestanlık, Protestan 7, 73
Prusya 81, 83, 86

resim 105
Roma, eski 66, 90, 92, 111
romantik sanat 105
Rousseau, Jean-Jacques (1712-78) 7, 80
  genel istenç 80

Saltık
  aşkın 24, 26, 48, 59, 94
  bütünsellik olarak 22s, 43, 49, 54, 57s, 97s
  Doğa ve 23s, 42s, 47, 54s, **58-63**, 64, 98
  Idea olarak 21s, 24s, 54-60, 96s
  kavranmaz 27, 35, 47
  kendini bilen 23, 25, 34s, 44s, 54s, 96s, 102, 107s, 116s
  kendini insanda bilen 23, 41s, 45s, 55s, 96s, 107, 116s
  özgür 55s, 61
  özne ve töz 22
  Saltığa olumsuz yaklaşım 20
  sonsuz 22, 34s, 41, 57s, 98, 105
  süreç olarak 22s, 34s, 49, 84, 93s, 100s, 116s
  Tin olarak 20, 23, 41s, 58s, 64s
  yaşam olarak 20s, 25s, 29, 43s, 54, 58s, 97, 99s, 105
  ayrıca bkz. Saltığın nesnelleşmesi
sanat 32, 35n, 44
  klasiksel S. 104, 106 — tarihi 100 — felsefesi 10, 99ss, **101-7** — din ve 45, 99ss, 103s — tipleri 103s
savaş **85s**
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1854) 8, 19s, 118
Seele 64 *ve bkz.* ruh
sevgi 13, 16, 75
sezgi 18, 47, 66
  anlıksal S. 18s — aşkınsal S. 18s
Sfenks 104
simgesel sanat 103s
Sofokles 7
solipsizm 48
sonlu varlık, şeyler 85s, 97, 109
sonsallık, Doğada 23s, 54, 57s
sonsuz 15
sonsuz ve sonlu 9, 14-21, 27s, 34, 58s, 97, 108-112
Söz, tanrısal 44
sözleşme 68s
Spinoza, Baruch (1632-77) 22, 52
SS 109n
suç ve suçlu 68, 79
Suriye dini 111
Systemfragment, Hegel'in 14
şiir 105s

Tanrı ve kötülük 68
Tanrı
  T. olarak Saltık 8, 45, 50, 108 — varlık olarak T. 108 — varoluşu tanıtlanabilir 108s — içkin 112 — sonsuz 109, 112 — sevgi 13, 16 — kişisel: Hegel 44, 55s, 111; Hegelcilik 122 — aşkın 14, 42, 45, 108, 112
tanrıbilim: Hegel 7, 11, 88, 114; Hegelciler 120
tanrıtanırcılık: Hegel 11, 35, 56; Hegelcilik 120
tapınma, kült 110, 115
tarih 10s, 23s, 30, 44ss, 83, 123

T.te özgürlük ve *zorunluk* 6, 90s, 94 — T. felsefesi 66, **86-95** — T.te amaç 40, 91-5, 97, 118 — tipleri 85 — dünya-T. **85-95**, 119
tasım 53
tekerklik 80s
tektanrıcılık 111n
Thucydides (*yklş.* M.Ö. 455-395) 86
tikel, bireysel, şeyler 60
tikellik 55, 65, 77s
tin 40, 60, 65, 83, 86, 90, 96
çağın tini 82, 119
Doğa ve 24, **58ss**, 63, 102
-in yaşamı 33, 41, 100
insan T. *bkz.* sonlu T.
kutsal Tin 44, 121
nesnel T. 66, 74, 78, 84s, 97ss, 101
özdek ve T. 102ss
öznel T. 64s, 96s
saltık T. 32, 44, 58, 64, **96-103**, 107, 119
sonlu insan T. 64s, 83, 96, 98, 104, 108
sonsuz T. 15, 98, 106s
Tin felsefesi 25, 64, 99-102
ulusal T. *bkz. s.a.*
Tinin Görüngübilimi, Hegel'in 10, 21, **35-46**
topluluk, evrensel 85, 95, 98
toplum 43, 67n, 74-7, 83
yurttaş toplumu **74-7**: T.da yasa 76; mülkiyet ve 66n
törebilim: Hegel 12, 43, **69-76**; Kant 69, 72; *ayrıca* 121
törel töz 74s, 78, 98
töz 51s
tutku 14, 92
Tübingen 7
türe 76
Türe Felsefesinin Anaçizgileri, Hegel'in 10, 82

ulamlar 26, 48ss, 51s
Kant'ta 48 — derin-düşünce UU. 51
ulusal Tin (*Volksgeist*) **81**, 84, 86, **88ss**, 90, 95, 97
uluslar ve tarih 88 — -ın yargısı 88, 93
uluslararası yasa 85
us 17, 28, 33, 37, 42s, 87, 92, 116
saltık, arı U. ya da düşünce 42, 47
sonsuz U. 25, 33, 58
-un hilesi 92, 92n
-un kendini belirtişi 25, 33, 87
ussal = olgusal 11, 25, 33, 62, 84
ussalcılık 12
ussallaştırılması, gizemlerin 95, 115
uzay 63
uzlaşma, Tanrı ile 112

üçlü, üçlü-şemalar 32s, 64, 69, 122
üçlülük, kutsal 112, 115

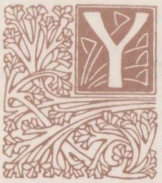
varlık 31, 48-52, 96, 108
kavramı 49s
oluş ve 50
Vernunft 17
Verstand 18**27s**
via negativa: Schelling 20
Vorstellung 42, 107, 112

Weltgeist 88, *ve bkz.* Dünya-Tini
Wissenschaft der Logik, Hegel'in 9

yabancılaşma, insanın Tanrıdan 13, 111

Yahudi şiiri 105
Yahudilik, Yahudiler 13ss, 108, 112
yansızlık 87
yaptırımlar 68
yaratılış 56, 108s, 113
yargı 53
Yargısı, Ulusların 89, 93
yasa 76, 85, 121 — uluslararası Y. 85
yaşam 15s
  yaratıcı Y. 15 — sonsuz Y. 15, 97 — Tinin Y. 32, 100
yetkesi, Kilisenin 116
yokluk 31, 49s
yontu 104s
Yunan felsefesi ve düşüncesi 11s, 72, 82ss, 100
Yunanistan, eski 44, 66, 90, 104, 106
yurttaşlar ve Devlet 80

Zeitgeist 82s
Zeller, Eduard (1814-1908) 121
zorunluk 32ss, 57, 60s



öntem söz konusu olduğunda, felsefenin karşılaştığı en yaygın ve en engelleyici önyargı onun da tıpkı bir fizik, bir matematik vb. gibi öğrenilebileceği, hiçbir *özel düşünme yöntemi* gerekmeksizin *alışıldık* düşünce yollarıyla doğrudan anlaşılabileceği sanısıdır. Ama bu ayrımı yakalayamadığı sürece felsefi ilgi kaçınılmaz olarak *görgül* bir yavanlığa indirgenecek, kendini düşüncenin *kurgul* devimine kapayarak *felsefi bir apati* içine girecektir.—Sıradan bilinç (ister gündelik bilinç olsun, isterse bunun 'bilimsel' biçimi) *doğal mantığı* ile düşünür, kavramların *kendiliğinden* ya da *içgüdüsel* işlemlerinde kuramsal, ahlaksal, politik vb. dünya tabloları oluşturarak bu *görüngülerde* karşısında nesnel dünyayı bulduğuna inanır. Oysa bu *bilinçsiz bir solipsizm*den başka birşey değildir ve görüngüyü kendi başına gerçek sayan, kavramların ondaki işlevini göremeyen bu tutum felsefeye girdiği zaman *mantık*tan bilinçli bir kaçışta diretir ve duyulara yüklediği *boş* bir bilme işlevi ile yetinir.—İşin olumsuz yanı budur. Olumlu yana gelirsek, felsefe insan usunun en temel sorularının yalnızca *mantıksal düşünce* ile çözülebileceğinin bilinciyle, duyuların, algıların vb. ancak pekinlik sorununu yaratarak bir değer taşıdıklarının anlaşılmasıyla başlar. Tüm ansal etkinlikler içinde yalnızca felsefededir ki düşüncenin kavramsal işleyişi özbilincini kazanmakta, dahası kendiliğindenliği aşan *özgür ussal düşünce* işleyişinin her adımının kendisinin *tanıtlama* olmasını istemektedir. Çünkü *gerçeklik* felsefede en yalın anlamı içinde *tanıtlanmışlık*tan, *mantıksallık*tan başka birşey değildir. Ama *tanıtlamanın* da kendini *tanıtlaması*, *varsayımsız* başlangıcıyla *varsayımsız* bir ilerleme yöntemi olduğunu göstermesi gerekmektedir. **Gerçek anlamı içinde tanıtlama düşüncenin en iç doğasındaki arı deviminden başka birşey değildir,**— bir ilkeden bir başkasına dışsal ya da olumsal bir sıçrayış değil, ama bir kavramın kendisinden zorunlu olarak ürettiği bir ikinciye ilerleyiştir. Bu devim ancak *ilk olanın* o olmayan birşey ya da *kendi karşıtı* olmasıyla olanaklıdır, ve bu geçiş sözcüğün *gerçek* anlamıyla *eytişim* denilen şeydir. Oysa ortada duran bu karşıtların birliği, bu *kurgul* kıpı ya da bu *yeni* kavram da yeni bir ilerlemeden başka birşey değildir ve aynı zamanda birliği olduğu kıpıları kendi içinde ortadan kaldıran *dolaysızlık* olarak, yeni ve daha yüksek bir başlangıçtır. **Düşünce bu deviminde varsayımdan saltık olarak özgürdür** ve arı içkin deviminin her adımı gerçeğin kendisidir. Gerçekte bu süreç insan usunda, onun en özsel doğasında *kendinde* biteviye işleyen devimin kendisidir, ve felsefe yalnızca bu devimi düşüncede *kendi için* saptama ve onu doğa ve insan dünyasındaki şekillenişi içinde ortaya çıkarma etkinliğidir.

(A.Y.)

ISBN - 975 - 397 - 001 - 3