180

HEGEL • GEORG LUKÁCS

payel

SOSYAL VARLIK VARLIKBİLİMİNE DOĞRU

I

HEGEL

GEORG LUKÁCS

Çeviren: Ayşen TEKŞEN

payel

GEORG LUKÁCS

❐

SOSYAL VARLIK VARLIKBİLİMİNE DOĞRU

❐

CİLT I

❐

HEGEL

❐

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN

❐

BİRİNCİ BASIM

PAYEL YAYINLARI : 180
Felsefe Kitapları : 5

ISBN: (Takım): 978-975-388-172-2
ISBN (Cilt I): 978-975-388-173-9

Yayınevi sertifika no: 11342
Matbaa sertifika no : 26699

Dizgi ve Düzelti: Filiz Koçer
Baskı : Özal Matbaası
Kapak Filmleri : Seval Grafik
Kapak Baskısı : Seval Grafik
Cilt : Yıldız Cilt

Macar düşünürü ve yazarı olan Georg Lukács 1885 yılında Budapeşte'de doğdu. Hukuk okudu. 1906'da Budapeşte Üniversitesi'nden doktora derecesini aldıktan sonra 1909-10 yıllarında Berlin'de bilimsel incelemeler yaptı. 1911-17 yılları arasında Almanya, Fransa ve İtalya' da bulundu. Genç yaşta toplumcu düşünceleri benimseyen Lukács, 1919 yılında Béla-Kun hükümetinde kültür bakanlığı yaptı. 1933-44 yıllarında Moskova Bilimler Akademisi'nde çalıştı ve 1945'te ülkesine dönerek Budapeşte Üniversitesi'ne estetik ve kültür felsefesi profesörü olarak atandı. 1956'da İmre Nagy hükümetinde yeniden kültür bakanlığına getirildi.

Macarca, Fransızca ve Almanca olarak yazdığı çok sayıda eseri bulunan Lukács, önde gelen toplumcu düşünürlerden biridir. Eserlerinden bazıları şunlar: *Tarih ve Sınıf Bilinci, Lenin, Roman Kuramı, Avrupa Gerçekçiliği, Estetik, Genç Hegel, Aklın Yıkımı.*

Çağımızın bu büyük düşünürü 1971 yılında Macaristan'da öldü. (Lukács'ın yaşamı hakkında daha geniş bilgiyi, yazarın yayınlarımız arasında çıkan *Estetik* adlı kitaplarının birinci cildinde bulabilirsiniz.)

Yapıtın özgün adı: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

❒

Copyright © 1984 by Hermann Luchterhand
Verlag GmbH 84 Co KG

❒

Türkçe yayın hakları © Payel Yayınevi 2012

❒

Türkçe birinci basım: Temmuz 2013

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Aisthesis Verlag/Bielefeld'den
satın alınmıştır.

GEORG LUKÁCS

SOSYAL VARLIK VARLIKBİLİMİNE DOĞRU CİLT I

HEGEL

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN

payel

PAYEL YAYINEVİ
İstanbul

SÖZCÜK DİZİNİ

Absolute: mutlak
Action: eylem
Actual: edimsel
Agnosticism: bilinmezcilik
Altruism: özgecilik
Anthropomorphic: insanbiçimci
Aphorism: özdeyiş
Apodosis: şart cümlesinin ikinci kısmı
Apologetics: savunubilgisi
Argumentation: uslamlama
Asceticism: çilecilik
Aufheben: koruyarak aşma, içererek kaldırma, alıkoyarak iptal etme anlamları taşıyan Hegelci kavram.
Authenticity: sahicilik
Axiom: belit

Becoming: oluş
Being: varlık
Being for itself: kendisi için varlık
Being-in-itself: kendinde varlık

Categorical imperative: koşulsuz buyruk
Causality: nedensellik
Chemism: kimyacılık
Chiliasm: Tanrı krallığının dünyanın sona ermesinden sonra 100 yıl daha süreceğine dair Hıristiyan inancı
Cognitive: bilişsel
Collectivism: ortaklaşacılık
Complement: tümleyen
Conformist: uyumcu

Contemplation: tefekkür
Contingency: olumsallık
Cosmopolitism: evrendeşçilik
Cynism: kinizm

Determinate being: belirli varlık
Discursive: gidimli
Dualism: ikicilik
Duration: süre

Eclecticism: seçmecilik
Egoism: bencilik
Epiphenomenon: gölge-görüngü
Esoteric: içrek
Essence: öz
Existentialism: varoluşçuluk
Exoteric: dışrak

Facticity: olgusallık

Genealogy: soykütük
Golden Mean: altın orta

Hedonism: hazcılık
Hermeneutics: yorumbilgisi
Historicity: tarihsel geçerlilik
Humanism: insancılık
Hylomorphism: maddebiçimcilik
Hylozoist: cancı

Immanent: içkin
Immediate: dolaysız
In itself/for itself: kendinde/kendisi için
Indeterminism: belirlenmezcilik
Individuation: bireyleşim

Inference: çıkarım
Intuition: sezgi
Inwardness: ruhanilik
Irrationalism: usdışıcılık

Leveller: eşitlikçi
Legitimist: yönetimin kalıtımsal hak olduğuna inanan
Logic: mantık

Mechanism: düzenekçilik
Mediation: dolayım
Metaphor: eğretileme
Methodology: yöntembilim
Mimesis: taklit
Mind: zihin
Monotheism: tektanrıcılık
Mysticism: gizemcilik

Negation: yadsıma
Nexus: bağ
Nominalism: adcılık
Non-absoluteness: mutlak olmayan
Noumenos: Numen. Fenomene (görüngü) karşıt, yalnızca akıl tarafından kavranan öz. Kant felsefesinde bir nesne ve olgunun algı ve akıl bağlamından bağımsız hali, kendi içinde oluşu, kendi oluşu.

Obscurantism: karanlıkçılık
Omnipotence: her şeye gücü yeterlik
Ontogenetic: özgelişimsel
Optimism: iyimsercilik
Otherness: ötekilik
Overman: üstinsan
Panteism: tümtanrıcılık
Particular: tikel

Pathos: duygulanım
Perception: algı
Pessimism: kötümsercilik
Phenomenalism: görüngücülük
Phenomenology: görüngübilim
Philistin: dar görüşlü, estetikten yoksun kişi
Phylogenetic: soygelişimsel
Positivism: olguculuk
Praxis: eylem
Principle of sufficient reason: yeter neden ilkesi

Radicalism: köktencilik
Rational: ussal
Rationale: mantıksal temel
Rationalization: ussallaştırma
Reality: gerçeklik
Reason: akıl
Reasoning: usa vurma
Reflection determination: düşünce belirlenimi
Reism: şeycilik
Relativism: görecilik

Sceptisism: kuşkuculuk
Science of knowledge: bilgi kuramı
Solipsism: tekbencilik
Spirit: tin/ruh
Subjectivism: öznelcilik
Substance: töz
Substantiality: tözlülük
Superman: üstinsan

Teleological: erekbilgisel
Theodicity: Teodise. Felsefi tanrıbilim.
Theology: tanrıbilim

Thing-in-itself: kendinde şey
Thingness: şeylik
Transcendental: aşkınsal
Truth: hakikat

Ultramontanism: Papanın mutlak hakimiyetinden yana olmak.
Understanding: anlama

Vermassung: kitle yoğunlaşması
Vitalizm: dirimselcilik
Vulgarize: popülerleştirici

Will: istenç
Will to power: güç istenci

ANSİKLOPEDİK SÖZLÜK

Adcılık: Tümel kavramların tek tek şeylerin aralarındaki ortaklıktan yola çıkılarak oluşturulmuş genel adlardan öte bir anlamları olmadığını savunan felsefe anlayışı.

Altın orta: İnsanın tüm eylemelerinde aşırılıktan kaçınma tutumunun benimsenmesi gerektiğini vurgulayan felsefi terim.

Aşkın: Dünyanın dışında kalan, olası her deney ve bilginin sınırlarının ötesine taşan.

Belirlenmezcilik: Dünyada olup bitenlerin bağımsız olduğunu, bir birini izleyen olaylarda nedensel bir bağlantı bulunmadığını savunan görüş.

Bencilik: Herkesin kendi yarar ve çıkarını gözeterek eylemde bulunması gerektiğini ileri süren ahlâk felsefesi öğretisi.

Bilinmezcilik: İnsan düşüncesinin ve sınırlı bilgisinin "Gerçek varlığı" kavrayamayacağı görüşünü temel alan felsefeler.

Bilişsel: Bütün bileşenleriyle bilgi edinimi süreci.

Bireyleşim: Bilen öznenin bir bireyi aynı türün diğer bireylerinden ayırt etme süreci.

Çilecilik:Ahlâki gelişmişlik için bedensel hazlardan uzaklaşıp, düşünsel, tinsel hazlara yönelmeyi savunan öğreti.

Dışrak: Herkese açık olan bilgi ve öğreti.

Dirimselcilik: Canlıların varlığını kavramanın ancak bu canlılara özgü, kendileri de canlı olan bazı öğelerle olanaklı olduğunu savunan felsefe anlayışı.

Dolaysız: Sezgi yoluyla bilinen şey.

Eğretileme: Belli bir gerçeklik katmanından alınarak benzerlik ilişkisi temelinde bir başka gerçeklik katmanına taşıma.

Evrendeşçilik: Bireyin tüm insanlığı ulus olarak ve tüm evreni vatan olarak görmesi gerektiği görüşü.

Gidimli: Sezgisel düşünmenin karşıtı olarak önermeler, mantıksal çıkarımlar yoluyla, ilkelerden sonuca varan düşünme biçimi.

Gizemcilik: Hakikate ulaşma yolunda algısal-duyusal-bilişsel süreçleri yok sayan, gidimli düşünmenin yerine sezgisel düşünmeyi koyan öğretilerin tümü.

Görüngücülük: Yalnızca olguların yani nesnelerden edindiğimiz tasarımların varlığını kabul eden, şeylerin yalnızca bize göründükleri biçimiyle bilinebileceğini ileri süren felsefe akımı.

Hazcılık: Hazzı en yüksek iyi olarak gören öğretiler toplamı.

İçkin: Aşkın'ın tersi. Bir şeyin içerisinde olma, o şeyin kendisi dışındaki bir ilkeye bağlı olmama.

İçrek: Dışarıya kapalı, belli insan topluluğuna açık olan bilgi, öğreti.

İkicilik: Gerçekliğin birbirinden bağımsız iki temel töz, öğe ya da kategoriden oluştuğunu savunan felsefe tutumu.

İnsancılık: İnsanın yazgısının kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceğini, insana yaraşır bir yaşama yalnızca insanın kendi çabasıyla, aklıyla ulaşılabileceğini savunan görüş.

Kamumantıkçılık: (Os. Mantıkıyye-i Küllîye, Fr. Panlogisme, Al., Panlogismus, İng. Panlogism, İt. Panlogismo.) Evrensel gerçeği bir akıl birliği içinde gören öğretiler bu anlamda kamumantıkçıdırlar. Bu öğretilere göre evrendeki her şey, bir akıl ya da eşdeyişle, bir mantık birliği içindedir; gerçekler aklın ürünüdürler ve akılla kavranabilirler, vücut ve akıl bir ve aynı şeydir. Bu anlayış, Hegel'in "ussal olan gerçektir ve gerçek olan ussaldır"

(Hegel, *Hukuk Felsefesine Giriş*) sözünde dilegetirilir. Bu demektir ki, doğal ve toplumsal gelişmenin yasaları, mantık yasalarıdır ve nesnel gerçeklikle düşünce özdeştir. Bu yanlış varsayım, özellikle Hegel felsefesinde, eytişimi düşünceciliğe indirgemekten doğmuştur.

Karanlıkçılık: Gerçeği saklayıp doğruyu gizleme anlayışı; düşünce ve bilgileri bilerek karanlıkta bırakma tutumu.

Kendinde şey: Bilen özneden bağımsız olarak varolan, görüngülerin temelinde bulunan ama deneyim ötesi olduğundan bilgisine ulaşamadığımız şey.

Kendinde varlık: Bir şeyin gerçeklikteki bilinçten bağımsız, kendi başına durumu.

Kendisi için varlık: Bir şeyin bir özneyle, bir bilinçle ilişkisi içinde ne olduğu.

Kinizm: Gerçek mutluluğa ulaşabilmek için bireyin kendisiyle yetinmesi, yapay gereksinimlerden uzaklaşmasını savunan Sokratesçi okul.

Koşulsuz buyruk: Kant'ın eylemlerimizde nasıl seçim yapacağımızı belirlemek üzere ortaya koyduğu ilke/ilkeler.

Maddebiçimcilik: Varolan her şeyin maddeden, evrendeki tüm olayların maddi ya da fiziksel güçlerden oluştuğu görüşü.

Mutlak: Her şeyi kuşatan tek bir ilke olarak kavranan en son gerçeklik. Görelinin karşıtı. Kendi başına varolabilen

Nedensellik: Her şeyin bir nedeni olduğu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı ilkesi.

Olguculuk: Her türden bilgi araştırmasının olgulara ya da gerçeklere dayandırılması gereğini savunan felsefe anlayışı.

Olgusallık: İnsanın varoluşunun koşullar ve olgular tarafından belirlenen boyutuna verilen ad.

Olumsallık: Varlığa gelmede ya da eyleme geçmede zorunlu olmama, değişimin ve özgür istencin etkilerine açık olma durumu.

Oluş: Bir durumdan başka bir duruma geçerek gelişme.

Ötekilik: belli bir kişi ya da grup kimliği karşısında farklılık gösteren kişiler öbeği.
Öz: Varlığın zamandan bağımsız, değişmez biçimde varolan bölümü.
Özgecilik: Kişinin tüm eylemlerinde başkalarının mutluluğunu amaçlaması.
Öznelcilik: Bütün değer yargılarının kişinin öznelliğine indirgenerek anlaşılması yaklaşımı.

Savunubilgisi: Bir düşünce, inanç ya da öğretiyi tüm yönleriyle savunma sanatı.
Seçmecilik: Çeşitli düşünce akımlarının en doğru olduğu varsayılan düşüncelerinin seçilerek bir öğretide birleştirilmesi.
Sezgi: Gerçekliği dolaysız olarak, içeriden kavrayabilme yetisi.
Soykütük yöntemi: Bugünün en iyi biçimde kavranabilmesi için tarihte geriye giderek yürütülen araştırma tekniği.
Süre: Varlığın belli bir zaman dilimine yayılmış durumu.

Şeycilik: Dünyanın tekil ya da tek tek somut nesnelerden oluştuğu varsayımına dayanan kuram.

Tekbencilik: Ben'i tek gerçeklik olarak alan, ben düşüncesi dışında düşünce tanımayan felsefe anlayışı.
Tektanrıcılık: Tanrının "bir"liğini öne çıkaran din ve felsefe öğretisi.
Töz: Kendi kendine varolan, varlık nedeni kendisi olan, varolmak için kendisinden başka bir şeye gereksinim duymayan şey.
Tümtanrıcılık: Varolan her şeyin Tanrısal doğadan bir parça aldığını, doğanın Tanrıyla özdeş olduğunu savunan felsefe akımı.

Usdışıcılık: Bilginin güvenilir tek kaynağının us olduğunu savunan görüşün aksine gerçekliğin olmadığını, dünyanın belli bir

anlamdan tutarlı bir bütünlükten yoksun olduğunu ileri süren görüş.

Uslamlama: Bir düşünceye, bir sonuca varmada izlenen ussal çıkarım süreci.

Üstinsan: Henüz varolmayan ama ileride gerçekleşeceği öngörülen gelecekteki insanlık ülküsü.

Varlıkbilim (Ontology): Duyularla kavranamayan varlığın özdeksiz yapısını inceleyen idealist bilim. Varoluşun doğasıyla en son anlamdaki gerçekliğin yapısını soruşturan bilim ya da felsefe.

Varoluşçuluk: Varoluşun belli bir özü olmadığı, insanın baştan verili bir doğası olmadığı; tek tek insanların ve onların yaşadığı deneyimlerin eşsiz olduğu şeklinde felsefe anlayışı.

Yeter neden ilkesi: Gerçekleşen her şeyin gerçekleşmesi için bir yeter nedenin bulunması gerektiğini bildiren ilke.

Yorumbilgisi: Kutsal kitaplar, şiirler, felsefe metinleri gibi ilk bakışta kavranması güç metinlerin en iyi biçimde yorumlanması için geliştirilmiş kuramlar, yöntemler, yaklaşımlar bütünü.

Yöntembilim: Araştırma, soru sorma, düşünme, öğrenme ve öğretme tekniklerini inceleyen yöntem kuramı.

LATİNCE-FRANSIZCA TERİMLER DİZİNİ

1. A limine: Daha başından.
2. Acte gratuit: Nedensiz edim.
3. Ad absurtum: Eni konu saçma.
4. Ad hominem: Konuyu saptırmak için iddia sahibinin başka bir özelliğine yönelme.
5. Agon: Yarışma.
6. Amor fati: İnsanın yazgısını sevmesi, kabullenmesi.
7. Aprés nous le déluge: bizden sonra tufan.
8. A priori: Önsel.
9. Bel esprit: Esprili kişi.
10. Bona fide: İçten, yapmacıksız, dürüst tutum.
11. Cogitare: Düşünce.
12. Cogito ergo sum: Düşünüyorum demek ki varım.
13. Coincidentia oppositorum: Karşıtların kesişimi.
14. Coup de grâce: Son darbeyi indiren.
15. Credo quita absurdum: Saçma olduğu için inanıyorum.
16. Cum grano salis: İhtiyatla.
17. Demiurgos: Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen, kainatın yaratıcısı.
18. Denominatio a potiori: Yeniden adlandırma.
19. Deus sive Natura: Tanrı ya da doğa.
20. Discite moniti: Uyarı yoluyla bilme.
21. Elan: İvme.
22. Ens realissimum: Tanrıyı betimlemede kullanılan "en gerçek varlık."
23. Eo ipso: Tam da bu yüzden.
24. Esse est percipi: Varolmak algılamaktır.

25. Esse: Olmak.
26. Et al: Ve diğerleri.
27. Ethos: Bir halk ya da topluluğun ruhsal, sosyal özelliği.
28. Ex Cathedra: Yetkisine dayalı.
29. Factum brutum: Kaba gerçeklik.
30. Fait accompli: Oldu bitti.
31. Ignorabimus: Bilemeyeceğiz.
32. Imitatio: Taklit.
33. Monstrum per excessum: Ölüm alâmeti.
34. Mutatis mutandis: Gerekli değişiklikler yapılmış olarak.
35. Odi profanum vulgus et arceo: İnsan sürüsünden uzak duruyor ve nefret ediyorum.
36. Omnis determinatio est negatio: Tüm belirlemeler bir olumsuzlamadır.
37. Otium cum dignate: Onurlu inziva.
38. Per nefas: Yanlış ile.
39. Parti pris: Önyargı.
40. Peripetia: Tragedyada durumun aniden tersine dönmesi.
41. Privilegium agrantiati: Belli bir konum hakkı.
42. Quid pro quo: Verilen bir şey karşılığında alınan şey ya da alınan bir şey karşılığında verilen şey.
43. Salto mortale: Ölüm atlayışı.
44. Sine numine: İlahsız.
45. Sine qua non: Olmazsa olmaz.
46. Sub specie aeternitatis: Sonsuzluk görünümlü.
47. Telos: Erek.
48. Terminus ad quem: Son bulma noktası.
49. Tertium datur: Üçüncü çözüm.
50. Tout court: çok kısaca.
51. Vis a vis de rien: Hiçlikle karşı karşıya.

ÇEVİRMENİN NOTU

Bu metin Lukács'ın *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru* başlıklı eserinin birinci bölümünün üçüncü kısmını oluşturmaktadır. Yazar tarafından düzeltilen ancak yayımlanacak hale getirilmemiş bir elyazmasından alınmıştır. Dipnotlar Lukács'a aittir, ancak Almanca yazılmış eserlere yapılan göndermeler, uygun görülen İngilizce basımlarla değiştirilmiştir. Kitabın tamamının, yani "*Varlıkbilim*"in (Ontology) içindekiler listesi bu cildin sonunda bulunabilir.

Hegel terimcesi, İngilizce'de tam anlamıyla oturmuş değildir, bu nedenle de bazı çevirileri alıntılarken kavramın özgün dildeki karşılığını da ilave ettim. Marx'ın "Hegel'in Devlet Doktrininin Eleştirisi" başlıklı makalesinin çevirisinde de "*Begriff*" sözcüğü için artık eskimiş olan "mevhum" yerine "kavram" sözcüğü kullanılmaktadır. Çevirmenler için bir başka yaygın sorun da elbette "*Aufheben*" kavramıdır; yer yer biraz kaba bulunan "sublation" (yürürlükten kaldırma) sözcüğünü kullandım, ancak bağlamın yeterince açık olduğu durumlarda daha doğru bir sözcük olan "abolition" (kaldırılma) sözcüğünü kullandım çünkü günümüz okurlarının Hegelvari fikirlerle yeterince içli dışlı olduklarını ve okur okumaz sözcüğün "koruma" ve "yeni bir seviyeye yükseltmek" şeklindeki ikincil anlamlarını sezebileceklerini düşündüm.

İÇİNDEKİLER

1. "Çelişkiler Yığını İçinde" Hegel Diyalektiği.....25

2. Hegel'in Diyalektik Varlıkbilimi ve Düşünce Belirlenimleri.....85

"Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru:" İçindekiler.....135

Sosyal Varlık Varlıkbilimi

Hegel

HEGEL'İN SAHTE VE GERÇEK VARLIKBİLİMİ

1. "Çelişkiler Yığını İçinde" Hegel Diyalektiği

KLASİK ALMAN FELSEFESİ, Kant'ın varlıkbilimini kuramsal olarak reddedişinden Hegel'in tam anlamıyla gelişmiş varlıkbilimine uzanan bir gelişimi sergiler. Kant'ın ahlâk uygulamasının varlıkbilim alanına uzanmasından da görüleceği gibi bu reddediş asla mutlak bir şey değildi. Fichte felsefesinde bu ilkenin doğası etkin akıl tarafından yaratılmış ve onunla aynı olarak algılanarak esas gerçekliğin biricik temeli olarak kabul edilmişti. İkisi arasında, Aydınlanma'nın Fransız Devrimi tarafından gerçekleşmiş olmasının uçurumu yer alsa da bu noktada klasik Alman felsefesi bir kez daha Aydınlanma'mn varlıkbilimsel sorununu ele alır. Aklın varlıkbilimsel her-şeye-gücü-yeterlik anlayışı felsefi sorunsalın merkezini oluşturduğu sürece ancak Aydınlanma'nın bir devamından söz edebiliriz. Bu ikili sınırlama olmadan Hegelci felsefeyi anlamak yani Fransız Devrimi —daha da özel olarak onun farklı tona sahip Napoléoncu gerçekleşmesi— tarafından biçimlendirilmiş bir dünyada aklın egemenliğini ve varlıkbilimsel önceliği anlamak mümkün değildir. Devrimin bu biçimde gerçekleşmiş olması tüm Avrupa'yı —Aydınlanmanın akıl diyarının, felsefi düşünce merkezinin karşısında paramparça olacağı— yeni bir gerçeklik biçimi olarak gelişmekte olan kentsoylu (burjuva) toplum ve onun içkin çelişkileri şeklindeki sorunla karşı karşıya bıraktı.

Bu yeni duruma en basit ve en doğrudan tepki aklın varlıkbilimsel ilintisini tümüyle reddetmekti. Romantikler aklın yerine usdışıcılığı koyarak çelişkili özelliğiyle işlerin şimdiki durumunu reddetti ve geçmişe, sözde gerçek ve yine de çelişkisiz uyum evrenine uzanacak bir yol aradı. Düşünürlerin karşılaştığı başka bir tepki de, usun mutlak üstünlüğüne karşı çıkma amacıyla, yeni akımı bir köprü olarak kullanmak olmuştur; örneğin Fichte bir yandan dönemini "mutlak günahkârlık çağı" olarak değerlendirmiş, diğer yandan da usun mutlak üstünlüğünün ilerleyen zamanlarda gerçekleşeceğini düşünmüştür. (Büyük ütopyacılar da tamamen farklı yollardan olsa bile post-devrimci şimdinin çelişkilerinden yola çıkan ayrıntılı bir sosyal tarih modeli aradı ve bu çelişkilerin gerçek anlamda aşılmasını geleceğin perspektifi olarak gösterdi.) Hegel'in bu iki aşırılığın ortasındaki özel konumu, bizzat şimdinin içinde bir akıl diyarının varlığını felsefi olarak göstermeye çalışmasını içerir ve bu da mantıksal ve epistemolojik açıdan olduğu gibi varlıkbilimsel olarak da çelişkinin Hegel düşüncesinde merkez kategori olarak yükselmesine yol açar. Kuşkusuz Hegel büyük felsefeciler arasındaki ilk bilinçli diyalektikçi değildi. Ama Herakleitos'dan bu yana çelişkinin, Schelling'in "entelektüel kavramı"nda bile olduğu gibi, şu ya da bu biçimde aşılması gereken bir şey değil de nihai varlıkbilimsel (ontolojik) ilkeyi oluşturduğu ilk felsefeciydi. Bu nedenle felsefenin temeli açısından çelişkili bir yapı içeren Hegel düşüncesinin temelleri, gerçeklikle birleştiğinde aklın gerçekleşmesi olarak kendini gösterir. Bu ikisinin birleşimi Hegel'de mantık ve varlıkbilimin daha önce görülmemiş yakınlık ve yoğunlukla birlikte gelişmesi sonucunu doğurur.

Onun felsefesinde akıl ve gerçekliğin daha önce hiç yapılamadığı kadar —ve oldukça sorunsuz biçimde— birleştirildiği şeklinde bir genel görünüm uzunca bir süre Hegel'e ilişkin görüşlere egemen oldu; Hegel'in yaygınlık kazanan kamumantıkçılık düşüncesi-

ni hatırlamak yeterlidir. Daha yakından bakıldığında, ister çekici ister itici olsun, Marksçılığın daha başlangıcından itibaren sistem ve yönteme bir karşıtlık olarak eleştirdiği ve Hegel'in "baş aşağı" duran idealizmi materyalist anlamda "ayaklarının üzerinde" doğrultulmasıyla bu birlik bozulur. Günümüzde Hegel'in felsefi düşünce ve gerçek dünyada yaşayan bir güç olarak etkin olması için Marksçı klasiklerin başladığı yoldan ilerlemek gerekir. Hegel'i bizzat Marx'ın Ricardo'yu ele aldığı gibi ele almamız şarttır: "ustadaki yeni ve önemli olan her şey çelişkiler 'yığınının' içinde, büyük bir gayretle, çelişkili görüngülerden[1] gelişir." Bu "çelişkiler yığını" Hegel'de ilk kez yalnızca bir düşünce sorunu olarak değil aynı zamanda bizzat bir gerçeklik sorunu olarak yani, şimdinin çelişkili özelliğine ilişkin bilgi olarak ortaya çıkar. Ancak, bir bütün olarak gerçekliğin dinamik temeli ve dolayısıyla da yalnızca gerçekliğin değil aynı zamanda buna ilişkin herhangi bir ussal varlıkbilimsel düşüncenin de zemini olarak anlaşıldığı sürece şimdinin çok ötesine işaret eden, aslında varlıkbilimsel bir sorundur. Bu nedenle kendi zamanında çelişkinin etkin biçimde ortaya çıkması, daha sonrasında Hegel için inorganik doğadan başlayan ve de yaşam ve toplum üzerinden bu noktaya ilerleyen bir diyalektik sürecin zirvesiydi.

Bu "çelişkiler yığınının" önemini ilk olarak burada görürüz. Diyalektik çelişkiler dinamiği Herakleitos'da olduğu gibi yalnızca genel bir oluş ya da Cusanus'da olduğu gibi dünyayı düşüncede algılamada birbirini izleyen evreler değil —genç Schelling'in içten içe tutarsız girişimlerini bir yana bırakacak olursak— diyalektik ardışımla gerçek tarihselliğin ilk birleşimidir. Diyalektik, tarihin gerçek aracı olarak daha önce hiç edinemediği varlıkbilimsel önemi yalnızca bu yoldan kazanır. Bu felsefenin çelişkili aklında "çelişkiler yığınının" yeni bir momenti daha yine burada yüzeye

[1]Marx, *Theorien über den Mehrwert tu* (Artı-değer Kuramları), Stuttgart 1921, s. 94; MEW 26/3, s.80.

çıkar: gerçekten ulaşılmış akıl diyarı olarak şimdiye odaklanma bir yandan (Fourier'de olduğu gibi) diyalektikten —zorunlu olarak öznel— tüm öğeleri çıkarır ve nesnel biçimde varlıkbilimsel özelliğini vurgular. Öte yandan, aynı kavram kendi içinde derin ve çözülmez bir çelişki gizler: şimdi, gerçek bir varlıkbilimsel temeli ancak geçmişle gelecek arasında bir köprü olarak kazanabilir; ama eğer şimdi, diyalektiğin içsel olanakların gerçekleşmesiyse o zaman bu sürecin, kendi gerçekleşmesinin bir sonucu olarak kendi gerçekleşmesinde son bulması ve şimdiye dek gerçekliğin varlıkbilimsel motoru olan şeyin yaradılışsal zenginleşmeye yönelik özel ileri hareketini terk etmesi ve yalnızca bir kendini-yeniden-üretme hareketi haline gelmesi gerekir. Şimdi, bir yandan bu türden ayrı ayrı süreçlerin her zaman göreli biçimde de olsa var olduğu; yaşamın hem özgelişimsel hem de soygelişimsel süreçlerinin tam olarak aynı olmasa bile büyük ölçüde benzer bir özelliğe sahip olduğu artık kesindir. Ama öte yandan, her bir modelin varlığını yöneten eğilimlere, bütün olarak gerçeklik sürecine genelleştirilmiş bir geçerlilik verilemeyeceği de kesindir.

Bu ikilem ve ona kesin, itiraz kaldırmaz bir çözüm bulma girişimi tarih felsefesinde sürekli olarak ortaya çıkar; örneğin, zamanda ileriye ya da geriye dönük de olsa en çeşitli ütopik kavramlara yol açar. Kuşkusuz bu ikileme yanıt vermenin içerdiği karşıtlıklar ne homojen ne de eşittir. İşlerin eski halini yeniden kurmayı hedefleyen ütopyaların özünde usdışı bir özellik taşıması zorunludur — geriye yönelim Rönesans döneminde ilkçağın sözde dirilişinde olduğu gibi hayale, kendi temel niyetlerinin yanlış anlaşılmasına bağlı olmadığı sürece. Eğer bu ütopyalar ister kasıtlı ister aksi yoldan olsun geçmişi canlandırmayı amaçlıyorsa zamanın varlıkbilimsel tersine çevrilemezliğini yadsımaları gerekir ve böylece daha en başından kendilerini herhangi bir ussal varlıkbilime karşıt olarak bulurlar. Organik gelişim zamanın geriye çevrilemezliğiyle biçimlendirildiğinden, genelde romantik çabalarda söz konusu olduğu üzere, model olarak "organik" alınırsa bu çelişki

daha da keskinleşir ve böylece iki temel varlıkbilimsel ilke birbiriyle çözülmez biçimde karşıt bir ilişki içine girer. Bundan bir dünya görüşü olarak doğan usdışıcılık bu karşıtlıkları yalnızca yapmacık bir diyalektikle ve karmaşık bir yoldan aşabilir; akıl karşıtı kampanyası bu türden çözümsüz çelişkilerin yok edilmesini ve tamamen keyfi bir biçimde şu ya da bu kavramın geçerli kılınmasını amaçlar.

Akıl diyarının Aydınlanma düşünceleri hem genel felsefi anlamda hem de Hegel'in kendi temel kavramını anlamak açısından çok daha önemlidir. Aydınlanma için akıl, doğa ve toplumun varlığı ve oluşunun nihai ilkesiydi. Felsefenin görevi ise toplumun, doğanın sonsuz ve değişmez yasalarına uyması için bu ilkeyi keşfetmek ve detaylandırmaktır. Dolayısıyla özünde aynı olan bir doğayla aklın insanın sosyal yaşamında gerçek ve uygulanabilir bir düzlemde çakışması şimdinin varlıkbilimsel özelliği değil bir gelecek talebi haline gelir. (Aydınlanma Hegel'de olduğu gibi Fransız devriminin sonuçlarının değil tam olarak o devrime hazırlık felsefesidir.) Ancak, burada da bu temellerde çözülmesi mümkün olmayan bir karşıtlık ortaya çıkar: doğanın her-şeye-gücü-yeterliliğine bakıldığında insan ve toplum ondan nasıl uzaklaşmıştır?

Bu karşıtlık Aydınlanma'nın doğa kavramının varlıkbilimsel çifte değerliliğini açığa çıkarır. Bir yandan, doğa Galileo ve Newton'dan beri doğa bilimlerinin büyük gelişimi anlamında tamamen nesnel, maddi, özerk ve yasa-benzeri olarak anlaşılmış ve böylece doğa biliminin içine sokulmuş olan tüm erekbilgisel ve önünde sonunda insanbiçimci kavramları kökten bir biçimde dışlayan bir dünya görüşü için sağlam ve güvenli varlıkbilimsel temeller sağlamıştır; bu, doğanın imgesi özünde hâlâ mekanikçi ilkelere dayalı olsa bile kuramı sağlam bir varlıkbilimsel temele oturtmayı sağladı. Ancak, öte yandan bu doğa kavramından hiçbir sosyal varlık varlıkbilimi çıkarılamaz. Aydınlanma Hobbes ve Spinoza gibi büyük öncülere dayanarak her ne pahasına olursa olsun doğa ve toplumun birleştirilmiş bir varlıkbilimini inşa etmeye çalışsa da

onun doğa kavramı birdenbire Galileo ve Newton'ın kendiliğinden net varlıkbiliminden bir değer kavramına dönüştürülür. (Bu birleşme geleneği geç antik çağa geri uzanır.) Değer olarak doğa kavramının yalnızca öznel bir "gerek"e değil de benzer biçimde kendiliğinden, nesnel bir sosyal varlık varlıkbilimine dayalı olmasıyla çelişkili özellikleri daha da güçlenen bu karşılıklı olarak dışlayıcı yöntembilimlerin bilinçdışı biçimde eşzamanlı kullanımı Aydınlanma'nın dünya görüşündeki en derin uyumsuzlukların sorumlusudur: ilk ve öncelikli olarak, doğanın materyalist biçimde ele alınmasından toplum ve tarihin idealist biçimde ele alınmasına bilinçdışı da olsa kaçınılmaz geçiş. Aydınlanma etiklerinin ussal egoizminin nesnel biçimde materyalist (mekanik olarak materyalist) doğa kavramının bir devamı olarak görünmesi ve gerçekten de materyalist doğa öğretisinden öğeler içermesi bu çelişkiyi hiçbir biçimde azaltmaz ve hatta daha da derinleştirir.

Bu kavrayışta tüm çözülemez karşıtlıklar bir yana, Aydınlanma felsefesinin Rönesanstan başlayarak; aşkın, erekbilgisel ve tanrıbilimsel olanın yerine koymak üzere birleşik bir varlıkbilim oluşturmak için daha önce yola çıkan tüm eğilimlerin bir devamı ve uzantısı olduğu unutulmamalıdır. Bu projenin ardında sosyal varlık varlıkbiliminin yalnızca doğa varlıkbilimi temelinde inşa edilebileceği şeklindeki büyük düşünce yatar. Tüm öncüleri gibi Aydınlanma da ilkinin temellerini fazlasıyla tek tip, homojen ve doğrudan bir biçimde ikincisinde gördüğünde ve nihai birliğin içindeki niteliksel fark şeklindeki varlıkbilimsel ilkeyi kavrayamadığında başarısızlığa uğradı. Doğa kavramındaki varlıkbilimsel boşluk, birlik içindeki bu fark ilkesini anlamadan tutarlı bir varlıkbilim kurmanın olanaksız olması durumunun görünüm biçiminden başka bir şey değildir. O dönemde ağırlıkta olan mekanik materyalizmin katı ve dogmatik birliğinin bu ayrım için en uygunsuzu olduğu açıktır. Diderot'nun sosyal varlıkta gerçek bir diyalektik doğrultusunda önemli önerileri onun bilinçli biçimde ilan edilmiş materyalizmi açısından, deyim yerindeyse, yalnızca *per nefas*

ortaya çıkar; ayrıca, Rousseau, başta doğadan uzaklaşmanın nedenleri ve dinamik gerekliliği olmak üzere diyalektiğin belli temel momentlerini keşfetmişse de sosyal ve insancı "gerek"in merkez kategorisi olarak doğanın, materyalist doğa varlıkbilimiyle tüm bağlarının koptuğu ve son derece çelişkili ama tam da bu nedenle çok daha etkin bir biçimde idealist bir tarih felsefesinin odak noktasına dönüştüğü ölçüde dönemin materyalist varlıkbiliminden de bilinçli olarak uzaklaşmıştır.

Ne Fransız Devrimi'ndeki Marat-Robespierre tarzı Jakobenler ne de Alman Aydınlanması sırasında ki Herder ya da Kant'la bağlantılı bu etkileri izlemek için burası uygun bir yer değildir. Devrim-sonrası dünyayı romantik-karşıtı bir biçimde göstermeyi üstlendiği için ister istemez bu sorunsalla birleştirmek zorunda kaldığından Hegelci doğa ve tarih kuramına gönderme yapmak kaçınılmazdı. Hegel'in Rousseau'yla tartışmalarının Herder ve Kant yoluyla ne kadar uzlaştırıldığını araştırmak niyetinde değiliz; ancak, *Aklın Görüngübilimi*'nde devrim öncesi zihniyetin örneği olarak Diderot'nun *Rameau'nun Kuzeni*'ne atfedilen kesin önemi biliyoruz. Dahası, *Fichte ve Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark*'da Hegel'in Reinhold'la tartışması, onun gençken Fransız materyalizmini (özellikle Holbach) oldukça farklı ve genel olarak Alman idealizminin yaptığından çok daha geniş bir tarihsel perspektiften değerlendirdiğini gösterir. Alman idealizmi Fransız materyalizmini "Almanya'ya özgü olmayan bir zihin karışıklığı" olarak görürken Hegel "kültürün yerelliğinin" bir sonucu olarak çok farklı biçimlere bürünmüş olsalar bile Fransız Aydınlanması ve Alman idealizmini birbirine paralel eğilimler olarak değerlendirmiştir; bu, Fransız biçimi "nesnel yerel ilkesinde ortaya çıkarken" Almanya'da "sıklıkla bir spekülasyon olmaksızın[2] .... öznel biçiminde tanınması" anlamına geliyordu. İkinci ifade Hegel'in

[2]Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems; Hegel-Werke, Frankfurt, 1970 cilt 2, s. 119 vd.

zamanın Alman idealizmine Fransız materyalizmi karşısında diyalektik bir üstünlük yüklemediğini gösterir; bu üstünlüğü yalnızca kendi felsefesinde ve —o zamanın— Schelling'inde görür. Hegel, iki ulusal gelişim arasındaki bu karşısavı inceledi ve her ikisinde de zamanın ulusal gelişimlerinin yarattığı benzer bir oluşumu gördü. Bütün bunlardan söz etmemizin nedeni belirleyici sorunlar söz konusu olduğunda, Hegel'in sorunsalı ile bütün olarak Aydınlanma arasındaki bağlantının net olarak görünür hal alacak olmasıdır. Devrim öncesi ve devrim sonrası durum arasındaki zıtlıktan tamamen yeni sorunlar ve çözümler doğar.

Hegel'in doğa varlıkbilimini ancak daha sonra geniş bir bağlamda tartışabileceğiz. Burada söylenmesi gereken tek şey bir idealist görüntü verilmiş olmasına rağmen Kardinal Bellarmino'nun taleplerinin çağdaş gerçeklenmesi ya da görüngüler ve kendinde-şey karşısavına dayalı Kantçı doğa felsefesiyle ortak hiçbir noktası olmadığıdır. Tıpkı on yedinci yüzyılın büyük felsefecilerine olduğu gibi Hegel'e göre de doğa, insanbiçimci-olmayan nesnelliğe sahiptir. Gerçekten de insan, toplum ve tarihin gelişiminin hem temellerini hem de varlıkbilimsel hazırlığını sağlayacak olan şey bütünleşik kendinde-varlığıyla doğadır. Göreceğimiz gibi, Hegel doğa ve tarih için sonunda bütüncül bir varlıkbilim geliştirmeyi amaçlar; bu varlıkbilimde doğa, insan toplumu için sessiz ve amaçsız bir temel ve tarihöncesi sağlamaktadır. Bu açıdan, kendisinden önce en son Aydınlanma tarafından ifade edilen, modern dönemin büyük ilerici geleneklerini sürdürür. Ama doğanın kendisine yalnızca bir temel ve tarihöncesi olarak hizmet etmesiyle Hegel daha da ileri gider; tarih diyalektiği elbette doğrudan doğadan gelişir ama niteliksel anlamda yeni o kadar çok kategori, ilişki ve yasalar sergiler ki doğadan yalnızca diyalektik ve genetik anlamda türetilmiş olabilir ve içeriğinde —ve dolayısıyla aynı zamanda temel biçimlerinde— doğanın çok ötesine uzandığı gibi kendisini niteliksel olarak ondan ayırır. Bir model olarak hizmet etmesi için değer yargısı olarak

yorumlanan doğanın belirsizliği Hegel'in dünya görüşünde yoktur ve bu da Aydınlanma konumundan ileri doğru önemli bir varlıkbilimsel adımı temsil eder. (Hegel düşüncesinde ve hattâ doğal varlıkbilim alanındaki kaçınılmaz karşıtlıkların, geriye dönük tutarsızlıkları kendi özel biçimleri içinde ne ölçüde barındırdıklarını ileride inceleyeceğiz). Hegel'in felsefesi Aydınlanmanınkinden çok daha tutarlı ve gayretli biçimde toplum ve tarihe yönelik olduğundan ilerleme tüm bunlar için belirleyicidir ki bu da varlıkbilimsel varlıkla sosyal ve ahlâki "gerek" arasındaki çifte değerliliğin ortadan kaldırılmasının temel sorunların açıklanması açısından büyük önem taşıdığı anlamına gelir.

Hegel felsefesinin kendisini, kendi tarihsel şimdisinin doğru biçimde kavranmasında tamamlamaya çalıştığını belirtmiştik. Bu yalnızca çifte değerli doğal "gerek"in ortadan kaybolmasına değil aynı zamanda herhangi bir "gerekle" çok tehlikeli bir ilişkiye de yol açtı. Hegel "gerek"in "var" karşısında her türden üstünlüğünü reddetti. Bu, toplum ve tarihi ele alış biçimine salt istek ve arzulardan daha üstün, görkemli bir nesnellik vermekle kalmadı. Hegel'in tüm düşüncesinin doğru anlaşılmasından sorumlu olduğu yeni varlıkbilim de bunda ifade buldu; yani, tüm kategori sistemlerinde gerçekliğin merkezi ve en üst konumu, gerçek dünyanın olgusallığının ister nesnel ister öznel olsun tüm diğer kategoriler karşısında varlıkbilimsel üstünlüğünü buldu. Bu varlıkbilimsel sorunu bazen fazlasıyla net bir biçimde görmesi ve onu tüm sonuçlarıyla birlikte kavramaya çalışması Hegel'in bir düşünür olarak büyüklüğünden kaynaklanmamaktadır. Yalnızca, giderilemez zıtlıklara yol açan, çelişkili ve sıklıkla da fazlasıyla tutarsız çözümler bulmuş olması da benzer biçimde onun tarih felsefesinin hem geçmiş hem de geleceğin tam aksine şimdiye yönelik olmasıyla bağlantılıdır. Böylelikle "gerek"in diyalektik eleştirisi, şimdiyle çağdaş bir varlıkbilim için bu kararlı savaşın bir tür ön çatışmasını oluşturur. "Gerek"in anlamı üzerine yapılan bu mücadele Hegel'in Kant'a karşı yaşam boyu süren polemiğinin bir

parçasıdır. Kant'a göre insanın varlıkbilimsel konumuna hakiki (aşkın) bir gerçeklik veren şey yalnızca ahlâki "gerek"tir. İnsanoğlu ancak mutlak ve soyut bir "gerek" olarak, koşulsuz buyruğu yerine getirmekle kendisini —kendi kuramında tartışılmaz biçimde verilmiş olan— görüngüler dünyasının üzerine çıkarabilir ve *homo noumenos* (kendinde şey) olarak kendini (aşkın) gerçeklikle ilişkilendirebilir. Ancak Hegel'e göre bütün olarak ahlâk, çok daha hakiki bir etiğe uzanan insan uygulamasının sadece bir bölümüdür ve "gerek"in biricik önemi insan istenciyle "var olan herhangi bir şey" arasındaki farklılığı ifade etmesinde yatar; etik alanda istenç kendi kavramıyla aynı hale gelir ve böylelikle "gerek"in merkezi konumu uygulama dünyasında bile galip gelir.[3] Bu durumun derinlere kök salmış doğruluğunun yanı sıra doğurduğu eşit ölçüde köklü sorunları ancak kendi Etiğimizde yeterince kapsamlı olarak ele alabileceğiz.

Bu aşamada bile belirgin olan şey Hegel'in felsefesinde hem doğru hem de sorgulanabilir olanın şimdinin onun varlıkbilimindeki merkezi konumuyla ilintili olmasıdır. Şimdide kendi içinde var olan şey etik alana uygun olan bir biçim aldığında uygulamanın öznesi ve onun özü arasındaki varlıkbilimsel uzaklık ve dolayısıyla "gerek" de ortadan kalkar ki bu da hem nesnel olarak hem de özne için galibiyet anlamını taşır. Ama Hegel'in şimdiye verdiği merkezi konum varlıkbilimsel olarak kanıtlanabilir özellikte midir? Hegelciliğin zayıflamasıyla birlikte onun sonuç ve yöntemlerinin sistematik eleştirisinin gündeme gelmesinden beri bu sorunun ağırlıklı olarak "tarihin sonu" formülasyonu açısından ileri sürüldüğünü biliyoruz. Bu konuyla ilgili olarak Hegel'e yöneltilen ve özünde haklı olduğunu göreceğimiz eleştiride Hegel'in doğal olarak ne şimdiyi ne de onun nihai özelliğini —saçma olacak bir biçimde—

[3] *Philosophy of Right*, (Sağ Felsefe), çev. Knox, Oxford, 1967; s. 108, s.148.

sözlük anlamıyla kullanmaması sık sık belli bir yanlış anlamaya neden olur. Tarihe değişmez bir son tasarlamadığını görmek için, örneğin Uexull'a yazdığı 1821 tarihli mektupta gelecekte Rusya'yı bekleyen olağanüstü fırsatları ayrıntılı olarak ele aldığını belirtmek yeterlidir.[4] Ancak, Hegel'in tarih kavramında, toplumun kendisinin o dönemdeki düşüncesine uygun hale geldiği çok açıktır ve bu da o noktadan öteye temel bir ilerlemenin ussal olarak imkânsız olduğunun gösterilmesi gerektiği anlamına gelir.

Bu durum iki önemli varlıkbilimsel varsayıma dayanır. Tümüyle doğru olan ilki, tarihin yalnızca insan birey ve gruplarının doğrudan erekbilgisel eylemlerinden oluşmadığı; bu türden erekbilgisel projelerde bireysel ve toplu eylemlerde amaçlanmış olanın üstünde başka bir şeyin, yine önemli ve pek çok açıdan Hegel'in yeni keşfi olan bir konumun da yükseldiği; ama erekbilgisel bir hedefi gerçekleştirmek için bu türden genel süreçlere de başvurulduğu ve bunun esas olarak bizzat daha Hegel döneminde başarılmış olduğu. Bu ikinci erekbilim Hegel'in tarih kuramını eski teodistik(*) kavramlar arasına geri getirir; pek çok örnekte göreceğimiz gibi bunların tümü sıklıkla yürürlükten kalkmış eski düşünceler zemininden uzaklaşamazken Hegel'in çalışması ayrıntılarda çığır açan yeni düşünceler sergiler. İkinci ve ilkiyle yakından bağlantılı varsayım ise gerçekleştirilmiş düşünceyle tarihsel şimdinin bu çakışmasının yöntembilimsel olarak bir mantık üzerinde kurulmuş olmasıdır. Düşüncenin şimdide gerçekleşmesinin ölçütü herhangi bir ifşaya değil Hegelci mantığın özel karakterine dayalıdır. Hegelci mantık daha en başından itibaren bir varlıkbilim meselesidir yani, yalnızca her bir mantık kategorisi gerçek varoluşla önünde sonunda aynı olma iddiasına sahip çıkmakla kalmaz birleşimleri, ardıllıkları ve hiyerarşik düzenlerinin de gerçekliğin varlıkbilimsel

[4] *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1953, II, 297 vd.

(*) Teodise, uyuşturulamaz çelişkili sınıflardan oluşmuş sömürgen bir toplumda doğal bulunan kötülüklerin dinsel-felsefi haklılaştırılmasıdır.

kompozisyonuna tam olarak uydukları kabul edilir. Hegel'in sistem ve yönteminin temel bir meselesi olan bu mantık ve varlıkbilim ilişkisi genel sorununa ileride daha ayrıntılı olarak geri döneceğiz; burada belirtmemiz gereken şey yalnızca Hegel'in tüm mantık plânının, onun Düşüncedeki doruğunun —bu düzey, alan vb. terk edilmeksizin— bazen üzerinde önemli hareketlerin mümkün olduğu bir yüzey şeklinde, kesinlikle tarif edilebilir bir noktayı temsil etmeyecek biçimde tasarlandığıdır. Hegel "saf" olarak adlandırılan mantığında Düşünceye uzanan yoldaki değişik evreleri (varlık, öz, kavram) ele alır, onları yapılarına göre birbirinden ayırır ve mantıksal-varlıkbilimsel kavram dünyasıyla ilgili olarak aşağıdaki karara varır: "Kavramın hareketine deyim yerindeyse yalnızca bir oyun olarak bakılmalıdır: ileri sürdüğü öteki, gerçeklikte bir öteki değildir."[5] Bu noktada mantıkla tarihsel varlıkbilim arasındaki koşutluk hemen görülebilir: dolayısıyla İdea'yla şimdinin çakışması Hegel için yalnızca hareketin *tout court* reddi değil onun özünde artık kesinlikle değişken olmayan bir sistem içindeki kıpırdanmalara indirgenmesi anlamına gelir.

Kuşkusuz bu, tarihin sonu kavramındaki karşıtlığın böylelikle çözüldüğü anlamına gelmez. Burada Hegel'i şimdinin sosyo-varlıkbilimsel tespitini amaçladığını ve buna önemli tarihçilerin çalışmaları tarafından desteklenen bir felsefi formülasyon vermeye çalıştığını düşündüğümüzde görebileceğimiz gibi, keskin ve çözümsüz karakteri olduğu gibi durmaktadır. Buradaki konu genel varlıkbilimsel anlamda ve dolayısıyla özel olarak doğa varlıkbiliminde —sözcüğün güçlü anlamıyla alındığında— şimdinin, gelecek ve geçmiş arasında, aynı zamanda yerleştirilmiş ve kaldırılmış, önemsizleşen bir geçiş noktasından başka bir şey olamamasıdır. Bu zaman kavramının başlangıçtaki doğruluğu bilimde, görüngüleri

[5] *Logic*, (Mantık) [Part I of *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*] Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin 1. bölümü. —*çev.* Wallace, Oxford, 1975; s. 161, Zusatz; s. 225.

anlamak için daha kesin bir zaman ölçüsünün gerekli olmasında görülür. Ama bu yalnızca naif gerçekçiliğin benimsediği, zamanın varlıkbilimsel doğasına ilişkin doğru kavramın bir sonucudur; (ölçülecek olanın aksine) ölçme, zamanın kendinde oluşuna hiç dokunmaksızın, bir bilgi kategorisi olarak kalır. Tüm diğer bilgiler gibi bu ölçme işleminin de sosyal varlık temelinde yükseldiğini ve bu alanın özel görüngüleri için bile büyük önem taşıdığını söylemeye gerek bile yoktur. Ancak, belli bir şimdideki sosyo-tarihsel görünümler bütününü bu türden ölçümlemeler yoluyla anlamak imkânsız olacaktır. Bizzat Hegel uzay, zaman, madde ve hareket bütününü doğa felsefesi için birincil gerçeklik olarak nitelemiştir. "Uzay ve Zamanda gerçek olan şey Maddedir" der ve bütünlerle öğeleri arasındaki doğru ilişkinin işaretini veren bir biçimde "Ama bunlar soyut olduklarından kendilerini burada İlk... olarak göstermelidir" diye ekler.[6]

Sosyo-tarihsel modellerin çok daha karmaşık olan ilişkilerinde bu soyutlama hareketle, yüksek düzeyde formların daha dinamik değişimiyle karşıt ve yakından bağlantılı görünmelidir. Pratik anlamda ilintili görünüm biçimi, hareketin ve hareket ettirilenin yapısına bağlı olduğundan bu yapının herhangi bir önemli ve hissedilir değişime uğramadığı ya da uğrar görünmediği bir durum olarak —hem doğrudan hem de tüm dolaylı biçimlerinde— şimdinin sosyal varlık varlıkbilimi açısından yalnızca göreli bir sürekliliği olabilir. Bu nedenle tarihsel anlamıyla şimdi, tüm bir döneme ve hattâ çağa uzanabilir ve hiçbir zaman doğrudan ifade etmemiş olsa bile Hegel'in şimdiyi bu anlamda anladığına dair en ufak bir şüphe söz konusu olamaz. Bu anlam değişikliği sosyal varlıktaki hem geleceği hem de geçmişi kapsar. Bu türden bir şimdide, geçmişin kalıntıları ve geleceğin çekirdeğinden manâlı bir biçimde söz edebilir ve bunlara gerçek bir pratik anlam yükleyebi-

[6] *Doğa Felsefesi* [Ansiklopodinin II? Bölümü], —*çev.* Miller, Oxford, 1970; s. 261, Zusatz; s. 44.

liriz. Ama burada söz konusu olan şeyin, ne kadar dolaylı olurlarsa olsunlar varlıkbilimsel açıdan zamanın gerçek akışına ayrılmaz biçimde bağlı olan, sosyal varlığın özel nesnellik biçimleri olduğu hiç unutulmamalıdır. Doğa zaten bunun bir benzerini sunmaktadır. Örneğin jeolojide görebileceğimiz ve olasılıkla astronomide de saptanabileceği üzere biçimler çağları ve dönemleriyle birlikte bir tarihe sahip olabilir. Burada da, bu dönem ve çağlar madde ve hareketin yapısal dönüşümleri ve yapısal değişmezlikleriyle ilintilidir. Yine de şimdiye özel vurgu bu bağlamda ortaya çıkmaz. Bu, bir yapısal durum ya da değişikliğin sonucu olarak insanların farklı davranması ve bu nedenle kendi uygulamaları temelinde gerçekten geri tepki vermelerinin sosyal varlıktaki varlıkbilimsel sonucudur. Bu türden yapıların dolaylı bir bileşeni olarak zamanla olan bu ilişki düşüncede keyfi olarak sertleştirilirse o zaman Bergson'dan Heidegger'e dek doğasını daha önce açıklamış olduğumuz grotesk çağdaş zaman kavramlarına ulaşırız. Aslında, bu kavramların başlangıç-noktası artık sadece, doğal olarak belli öznel bileşenler de içeren, nesnel zamanın sosyo-tarihsel değişimleri değil, bunların bireylerin kişisel yaşamlarına daha fazla (ve daha öznel olarak) uyarlanmasıdır. Bu türden bir zaman kavramı şimdi varlıkbilimsel anlamda doğru ve hakiki olarak ileri sürülürse tüm nesnel zaman özellikleri kaçınılmaz olarak baş aşağı gelir.

Tüm bunlar, Hegelci edinilmiş İdea ve şimdiki zaman yakınsamasının birkaç felsefi yanını kısaca açıklar. Bizzat kavramın kendisi sosyo-tarihsel olarak biçimlendirilmiştir ve burada ortaya çıkan zıtlıkların gerçek temelini (Hegel'in onunla içten içe çelişkili ilişkisiyle birlikte) bu zeminin içerdiği çelişki oluşturur. Söz konusu olan şey Napoléon ve Napoléon-sonrası dönemde Almanya'nın durumudur. *Aklın Görüngübilimi*'nin tarih felsefesi Aydınlanma ve Fransız Devrimi yoluyla klasik şiir ve felsefenin, Goethe ve Hegel'in Almanya'sına uzanır. Tarihsel gelişimi sonlandıran bölüm (ki bunu "yeniden derlemede" hepsinin

zihinsel özeti izler) Fransız Devrimi ve onun Napoléoncu devamının Alman toprağında nasıl ruha dönüştürüldüğünü anlatır. İdeanın ideal tarihsel çakışmasına, birleşmesine ve kendini gerçeklemesine yol açan şey bu sorundur ve burada söz konusu olan şey yalnızca bu ilk büyük çalışmanın dilbilimsel ihtişamı değil ama aynı zamanda Hegel'in Jena'da at sırtında gördüğü ve tüm Alman sefaletini silip süpürmek üzere başvurulmuş görünen "dünya ruhunun" rehberliğinde başlamış bulunan büyük bir yükseliş döneminin yansımasıdır. Henüz *Mantık Bilimi*'nin yayımlandığı dönemde bile bu düşünceler parıltılarının önemli bir bölümünü zaten kaybetmiş ve Hegel'in İdea=şimdi eşitliğinde Napoléon'u II. Friedrich Wilhelm'le değiştirmek zorunda kalışıyla paralel olarak daha da sıradanlaşmıştır. Ama —daha sonraki liberalizmin kendisini suçladığı gibi asla Prusya devletinin resmi felsefecisi olmamasına rağmen— Hegel kişisel olarak daha muhafazakârlaşınca tarih kuramı da gerçek tarihle acı verici bir zıtlığa girdi. Temmuz devrimi sırasında "aksi durumda geçerli olan her şeyin sorgulamaya sokulmuş göründüğü bir kriz"den söz eder.[7] En yakın destekçilerinden biri olan Eduard Gans'ın Temmuz devrimine yönelik büyük coşkusu Hegelciliğin çözülmesini başlatmıştır.

Hegel felsefesinin kaderi için aşırı önemli olacağı kuşku götürmeyen bu özel sorun içsel çelişkilerinin niteliğini önceden gösterir. Hegel'in bireysel iddialarını, yöntembilimsel konumlarını vb. doğru ve diğerlerini savunulamaz kabul etmenin olanaksız olduğunu gösterir. Onun sistemindeki "canlı" ve "ölü" net olarak birbirinden ayrılamaz; ama bundan da önemlisi, Hegel'de doğru ve yanlış olan her şey ayrılmaz biçimde birbirine geçmiş ve birleşmiştir. Bu düşüncenin nerede gelecek felsefesine uzanan yolu işaret ettiğini ve nerede bir çıkmaz sokakta can verdiğini göstermek için birbirinden ayrılmalı, deyim yerindeyse her bir büyük sorun için birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirilmelidir. İncele-

[7]Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, s. 416

meye başlamış olduğumuz İdea ve şimdinin yakınsaması sorununda da durum böyledir. Hegel'in sistem ve yöntem arasındaki zıtlığa ilişkin eleştirisi yukarıda sözü edilen ayrının bu örnekte nasıl gerçekleştirileceğine dair doğru bir gösterge sağlar. Hegel'in sistemi açısından bakıldığında şimdi, toplum ve devletin ideal ve ussal bir uyumunu sergiler ve mevcut gerçeklik İdea'yla uzlaşmış göründüğünden bunun ahlâki uygulamadaki sonucu soyut "gerek"in güvenilirlik anlamını yitirmesidir. Ancak, yöntembilimsel olarak yani, bu uyumun temel bileşenlerinin içsel diyalektiği açısından bakıldığında uzlaşmaz çelişkilerin çözülmez karmaşasıyla karşı karşıya kalırız. Bu çelişkiler doğrudan bir biçimde Hegel felsefesinin en ilerici yanlarından birinden doğar. Hegel, on dokuzuncu yüzyıl sonunda yalnızca —Steuart, Smith ve Ricardo'dan— klasik İngiliz ekonomisinin sonuçlarını kendi tarih felsefesine dahil etmekle kalmayıp bunun keşfetmiş olduğu hedef ve ilişkileri kendi diyalektiğinin organik bileşenlerine dönüştüren ilk önemli düşünürdü. Bu nedenle Hegel, tarihsel açıdan şimdi hakkında söylenebileceklerin temeli olarak, çağdaş kentsoylu ya da sivil toplumunun yapı ve dinamiğinin önemine ilişkin iyi kötü net bir kavram sergiler. Görüngüleri somut biçimde kavramasıyla Hegel'in öncülerinin ve daha fazla da büyük ütopyacıların gerisinde kalmış olması işlerin içinde bulunduğu durumu köklü biçimde değiştirmez; hele de Hegel bu buluşlardan felsefi sonuçlar çıkarma yeteneği açısından yalnız olduğu sürece hiç değiştirmez. (Kuşkusuz Fourier de aynı şeyi yaptı ama onun genellemeleri o kadar aykırı ve kategoriler kuramının Avrupa'daki genel gelişiminden o kadar uzaktı ki şimdiye dek hiçbir etki yaratmadan sessiz kaldılar; Fourier'nin ekonomik ve sosyal şimdi kuramında kategorilerin felsefi bir çözümleme ve eleştirisi bugün on dokuzuncu yüzyıl felsefe tarihi açısından en önemli görevlerden biri olacaktır.)

Dolayısıyla Hegel'in şimdi kavramı sivil toplum ve devlet arasındaki çelişkiye ve bu çelişkinin yüceltilmesine dayalıdır.

Burada bir kez daha, daha önce ilişkili olmakla birlikte farklı biçimde tartışmış olduğumuz aynı çelişkilikle karşı karşıya kalırız. Hegel'in başlangıç noktası, dinamiğini doğrudan bireysel davranış rastlantılarından doğan nizamlarda gördüğü kentsoylu toplumun gerçekçi tanımıdır; haklı olarak tüm bu alanı bireylerle ilgili bir tikellik, göreli bir evrensellik olarak görür.[8] Şimdi ise kentsoylu devletin evrenselliğinin bu alanın içkin diyalektiğinden geliştirilmesi gerekir; bizzat Hegel çok doğru olarak şöyle söyler: "Ama bağımsız bir biçimde kendisini tümlüğe geliştirirken tikellik ilkesi evrensellik tarafına geçer" ve hemen ekler "pozitif edimselliğinin hak ettiği doğruluk ve gerçekliğini yalnızca orada elde edebilir."[9] Bu da kentsoylu toplum ve kentsoylu devlet ilişkisinin devletin mutlak ve ideal üstünlüğü olarak tek yanlı ve mekanik bir biçimde tasarlandığını gösterir. Bu, ilk bakışta Hegel'in kavramının tarihsel olarak belirlenmiş bir sınırlaması olarak görünür çünkü bu gerçek-dünya ilişkisini çok daha uygun bir biçimde anlamış olmalarına rağmen klasik ekonomistler de kategorilerinin tarihsel özelliğinin hiçbir biçimde farkında olmayıp daha ziyade bunları akla karşılık gelen biricik biçimler olarak kabul ediyorlardı. Bu açıdan, ekonomik anlamda çok geri bir ülkenin felsefecisi ekonomik efendilerinden üstündü. Kentsoylu toplumun kategorik bir özelliği olarak, daha da kesin söylendiğinde tikelliğin "...etik yozlaşmanın istilâsı ve o dünyanın yıkılışının nihai nedeni olarak görüldüğü" antik polis'in tam aksine çağdaş sosyal biçimlerin temeli ve taşıyıcısı olarak kabul ettiği bu tikelliğin mevcut çağın özel bir niteliği olduğunu net biçimde gördü.[10] Hegel'in kavramının özel kısıtlamaları daha ziyade sivil toplumdan devlete geçişte, birincisinin ikinciyle ilişkisinde belirgindir. Genç Marx, felsefi bir materyalist haline gelmeden çok önce Hegelci sistemdeki bu çelişkiyi net biçimde gördü ve şu şekilde ifade etti: "Savını sivil

[8] *Sağ Felsefe*, s. 181, Zusatz, ve s. 184, Zusatz; s. 266-7.

[9] Aynı yayın., s. 186; s. 124.

[10] Aynı yayın., s. 185; s. 123.

toplum ve politik devletin çağdaş bir görüngü olarak *ayrılması* varsayımına dayandırmış ve bunun *İdea'nın zorunlu bir momenti*, Aklın mutlak doğruluğu olduğunu göstermeye koyulmuştur... Sivil toplumun tikel çıkar ve gereksinimlerinin karşısına devletin mutlak biçimde evrensel çıkarlarını koymuştur. Kısacası: her noktada devlet ve sivil toplum arasındaki *çatışmaya* dikkat çeker." Zıtlığın diğer yönü "*sivil ve politik yaşam* arasında hiçbir ayrım amaçlamamasıdır... Sınıfları, ayrım ifadesi yapar ama eşzamanlı olarak bunların —var olmayan— bir benzerliği temsil ettiği düşünülür."[11]

Bunda yalnızca Hegel'in kendi döneminin Prusya'sına bir lütfunu görmek yüzeysel olacak ve Marx'ın eleştirisindeki temel noktayla çelişecektir. Hegel, özellikle sivil toplumun temeli olan ekonomik yaşamı Ricardo'yu anımsatan bir "kinizmle" ele alır. Hegel üzerine kitabımda[12] bu sorunu ayrıntılı olarak incelediğimden *Sağ Felsefesi*'nden tek bir alıntı burada yeterli olacaktır: "Böylece, bir servet fazlalığına rağmen sivil toplumun yeterince zengin olmadığı yani, aşırı yoksulluğu ve cimri ayaktakımı yaratılmasını denetlemek için kendi kaynaklarının yetersiz olduğu netleşir."[13] Genç Marx, Hegel'in yöntembiliminin ana odağından yola çıkarak bu sorunu da tamamen nesnel bir biçimde ele almıştır. Bu nedenle Marx'ın düşünce dizisinin en önemli yanlarını biraz uzunca alıntılamak gerekli görünür: "Aile ve sivil toplum kendilerini devlete dönüştürür. Onlar itici güçlerdir. Ancak, Hegel'e göre onlar gerçek İdea'nın ürünüdür; devleti oluşturmak üzere bir araya gelmelerini sağlayan şey kendi yaşam çizgileri değil onları kendisinden ayırmış olan İdea yaşamıdır. Dahası, onlar bu İdea'nın sonlu evresidir; varlıkları için kendilerininkinden başka bir akla borçludurlar; geleceklerini kendileri değil başkası belirler; bu nedenle 'sonlu,' 'gerçek İdea'nın' kendi sonlu evresi olarak

[11]"*Critique of Hegel's Doctrine of the State*," (Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi) *Early Writings*, Harmondsworth, 1975, s. 138-9.

[12]Lukács, *Genç Hegel*, Merlin Press, 1975.

[13]Prg. 245; s. 150.

tanımlanırlar. Varoluşlarının amacı bizzat o varoluş değildir; bunun yerine İdea 'gerçekliğinin üstüne yükselmek ve sonsuz bir gerçek akıl olarak ortaya çıkmak için' kendini bu öncüllerden uzaklaştırır. Bir başka deyişle, doğal aile tabanı ve yapay sivil toplum tabanı olmadan politik devlet var olamaz. Bunlar onun için bir *sine qua non*'dur ama yine de koşul koşullandırılan ve üreten ürün olarak gösterilir... Gerçek yalnızca bir görüngü haline gelir ama İdea'nın bu görüngünün ötesinde ya da üstünde bir içeriği yoktur. Dahası, İdea'nın 'sonsuz gerçek akıl olarak ortaya çıkmak' şeklindeki ussal olan dışında bir amacı da yoktur." Bu paragrafta genel olarak Hegel felsefesinin ve özel olarak da *Sağ Felsefenin* tüm gizeminin gözler önüne serildiğini görürüz. Bu, Hegel sisteminin yapılandırılması açısından şu sonucu doğurur: "Bu nedenle geçiş, ailenin vb. *tikel* doğasından ve *devletin* özel doğasından değil *özgürlük* ve gerekliliğin *evrensel* ilişkisinden kaynaklanır. Öz alanından Kavram alanına geçişte işlemekte olan süreçlerle Mantıktakilerin aynı olduğunu görürüz. *Doğa Felsefesinde*, İnorganik doğadan Yaşama aynı geçiş gözlemlenebilir. Bazen şu bazen de bu alana bir ruh kazandırmada kullanılanların hepsi aynı kategorilerdir. Sorun yalnızca somut olanlara uyacak soyut belirleyicileri keşfetmekten ibarettir." Marx tüm sorunu şöyle özetler: "Felsefenin derdi konunun mantığı değil mantığın konusudur. Mantık devletin bir kanıtını vermez ama devlet mantığın kanıtını sağlar."[14]

Günümüz okuru ya da yeni-Kantçılıkta yetişen okurlar Marx'ın dilini basit bulabilir: Hegel'in geliştirmiş olduğu mantık, olgularla uyum kurmak yerine onları çiğneyen bir mantıktı. Günümüzde bile hâlâ tam olarak ölmemiş olan diyalektiğe yönelik uzun süreli önyargılar sıklıkla bu türden zamansız ve yüzeysel savlardan destek bulur. Gerçek durum ise benzer biçimde basit ve açık olsa da büyük ölçüde farklıdır. Bir başka deyişle Hegel'in mantığı skolastik anlamda bir mantık, formel bir mantıktan ziyade mantık ve

[14]Bkz. *Aynı yayın.* s. 63-5, 73.

varlıkbilimin ayrılmaz bir entelektüel birleşimidir — ve bu, Marx'm yukarıda alıntılanan eleştiriyi yazarken üzerinde sözcük harcamayacak kadar aşikar kabul ettiği bir şeydir. Bir yandan, Hegel söz konusu olduğu sürece gerçek varlıkbilimsel ilişkiler uygun zihinsel dışavurumlarını yalnızca mantık kategorileri biçimlerinde bulurken diğer yandan bu mantık kategorileri basit olarak düşünce belirlemeleri şeklinde değil gerçekliğin dinamik bileşenleri, Aklın kendini gerçeklemesine uzanan yolda evreler ya da adımlar olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla karşılaşmış olduğumuz ve karşılaşacağımız temel zıtlıklar, bilinçli biçimde ileri sürülmüş olarak Hegel'in sisteminde kabul edilmeyen bir varlık oluşturan ve bir dizi yoldan birbirini etkileyen iki varlıkbilimin çarpışmasından doğar. Bu iki karşıt varlıkbilim çarpışmasının temeli, felsefe tarihi söz konusu olduğu sürece her ikisinin de aynı somut gerçeklikten doğmuş olmasında yatar. Hegel'in ana felsefi deneyimi devrim sonrası gerçekliğin büyüklüğüydü. Aydınlanma felsefecilerinin feodal mutlakıyetçi dünyanın değişiminin kaçınılmaz olarak bir akıl iklimi yaratacağına derinden inanmış olmaları gibi Hegel de en büyük akılların bu uzun zamandır düşlenen idealinin kendi şimdisinde gerçekleşmeye başladığından emindi. *Aklın Görüngübilimi*'nin önsözüne yazdığı gibi: "Çağımızın bir doğum anı ve geçiş dönemi olduğunu görmek güç değildir. İnsan ruhu, işlerin şimdiye dek egemen olan eski düzeniyle ve eski düşünce biçimleriyle sakatlanmıştır ve bunların geçmişin derinliklerine gömülmesine izin vermek ve kendi dönüşümlerini başlatmak düşüncesindedir."[15]

Ama Hegel pek çok ünlü çağdaşı gibi bir hayalci, düşlemci ya da projeci değildi; güçlü ve kapsamlı bir gerçeklik duygusuna, Aristoteles'ten beri benzerine belki de hiçbir düşünürde rastlanmamış bir sahici gerçeklik açlığına sahip bir felsefeciydi. Onun felsefi ilgisini uyandırmayan bir gerçeklik alanı ya da gerçeklik bi-

[15] *Aklın Görüngübilimi*, —*çev.* Baillie, Londra, 2. basım. 1931, s. 75.

limi yok gibiydi; bir yandan olguları benimserken bununla eşzamanlı olarak dikkatinin odak noktasını onların kategorik yapısı oluşturuyordu. Böylece engin bilgisini geliştirmenin yanı sıra tüm nesnelerin, ilişkilerin ve süreçlerin çelişkili yapısı ve dinamiğine ilişkin farkındalığını giderek arttırdı. Birincil çelişki bizzat şimdi tarafından sağlanıyordu: Fransız Devrimi ve İngiltere'deki sanayi devriminin yanı sıra bu ikisiyle dönemin geri kalmış ve parsellenmiş Almanya'sı arasındaki, şiddetli bir zihinsel dalganın biçimlendirdiği çelişki. Düşünce tarihinde ilk kez Hegel'in doğası gereği dinamik ve yordam benzeri yönteminde, çelişkilerde devinen evrensel bir tarihsel geçerlilik bilgisinde ifade bulan çelişkiler mantığına yol açan şey çelişkili olguları ve eğilimleri olgusallıklarının bütünlüğü içinde kavrama girişimidir. Ardında her zaman köklü bir biçimde ussal olan bir şeyin işlemekte olduğu ve sık sık sözü edilen, kavramların "Bakha şöleninin"[16] kaynağı budur: düşünce, kavram, yargı ve tasımdaki devinim bir nesne, ilişki ya da sürecin müthiş sonsuzluğunun yalnızca zihinsel yanıdır. Düşüncenin süreç özelliği yalnızca tüm gerçekliğin süreç özelliğinin sonucudur. Bilimsel ve felsefi bilgi "kendini tam olarak nesnenin merkezine teslim etmekten" başka bir şey değildir.[17] Bunun nedeni "somut bütünde elde edilen şeyin salt sonuç değil ona ulaşma süreciyle birlikte sonuç" olmasıdır... "çıplak sonuç rehberlik eğilimini arkada bırakmış olan sistemin cesedidir."[18] Bu, tamamen yeni bir varlıkbilim doğrultusunda çok büyük bir ileri adımı temsil eder. Hakiki gerçeklik burada somut bir oluş olarak ortaya çıkar ve genesis herhangi bir nesnelliğin varlıkbilimsel kökenidir. Öyle ki, onun güncel bir ön koşul biçiminde kendini göstermemesi durumunda bu, biçimsiz bir kütle olarak kesinlikle anlaşılmaz kalacaktı. Hegel'in ilk gelişim dönemini taçlandıran büyük çalışması

[16]Aynı yayın, s. 105.
[17]Aynı yayın, s. 112.
[18]Aynı yayın, s. 70.

Görüngübilim bu düşünceleri her yönüyle açıklar. Engels haklı olarak, insanın özgelişimsel ve soygelişimsel gelişiminin dinamik bütünlüğünü kavramsal düzeye taşıyan ilk kişinin Hegel olduğunu belirtmiştir.[19] Hegel'in yeni varlıkbiliminin ana sorunlarıyla ikinci bölümde ayrıntılı olarak ilgileneceğimizden onun felsefe yapma biçimindeki bu içsel eğilimin bir örneği olarak bu açıklamalar yeterli olabilir.

Hegel'in ikinci varlıkbilimi olarak anlattığımız şeyin ilkinden bağımsız olarak ortaya çıktığını ve içsel anlamda ayrı kaldığını ileri sürmek hatalı bir abartı olur. Tam tersine, her ikisi de maddi ve genetik olarak ve hattâ sosyal ve kavramsal olarak aynı kaynaktan doğar ve tam da kendisinin nesnel biçimlerinden her birinin tarihsel gelişimin dinamik ve diyalektik süreci yoluyla genetik olarak nasıl doğduğunu açıklaması sayesinde bu gerçekliğin zihinsel zaferi ve birleşimi olarak birbirleriyle ilişki içinde kalırlar. Bir kez daha, ayrılık noktasını Hegel'in temel sorunu oluşturur: dünyanın devrim sonrası şimdisi nasıl akıl diyarının gerçeklenmesi olabilir ve gerçek çelişikliğinde bile öyle olması gerekir? Burada da temel bir düşünce, Aydınlanmanın uğruna savaş verdiği ve kendi düşüncesi içinde inşa ettiği en iyinin çağdaş ve önemli bir uzantısı işlemektedir. Hegel'in, Aydınlanmanın akıl ve doğa birliği şeklindeki tutarsız temel düşüncesini, gerçek etkinliklerinde akıl diyarının insanoğlunun özgün ürünü olduğu şeklindeki en önemli yanını feda etmeksizin, terk ettiğini zaten görmüştük. Aydınlanmanın merkezi konuma yerleştirdiği — dahası, tam da bu kavram için model oluşturan, ekonomik eyleme saplanıp kalan ussal bencilliğin yerine Hegel'in (burada da Aydınlanmayla bir bağlantıyı eksik bırakmadan) insani tutkuları koymuş olması insani bu

19 "*Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philisophy*," (Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu) Marx/Engels, *Selected Works* (Seçilmiş Çalışmalar), Londra, 1970, s. 590.

yanlılığı ortadan kaldırmamış aksine onu daha geniş, derin ve daha somut kılmıştır. "O zaman, aktörlerin çıkarı olmayan hiçbir şeyin başarılmadığını iddia ediyoruz; ve eğer çıkar, tutku olarak adlandırılırsa... *tutku*[20] olmadan *dünyada büyük olan hiçbir şeyin* başarılmadığını kesin olarak doğrulayabiliriz." İnsanoğlunun burada belirtilen genişlik, kapsamlılık ve derinliği genellikle başaramamış ve bazen de tamamıyla sofistik bir temel vermiş olmasına rağmen Aydınlanmanın zaten uğrunda çaba gösterdiği bir şeydir; Hegel'de bile bu çaba sadece bir yaklaşım olarak kalır ve özellikle içsellik ve yoğunluk açısından çok yönlü bir gelişime uğramaz. Hegel'in insan dünyasını bu yanlı ve kendini-yaratmış olarak anlama ve betimleme girişimi yine de bu doğrultudaki en kapsamlı ilerlemedir.

Hegel'in ikinci varlıkbilimi olarak söz ettiğimiz şeyin kökleri de bu dünya görüşünde yatar. Tüm çelişkileriyle doğa Aydınlanma için neyse benzer biçimde tüm iç çelişkileriyle akıl ve ruh (*Geist*) da [İdea ve akıl] Hegel için odur. Hegel bunları kendi dünyasını yaratma ve anlama süreci içinde bizzat insan yaradılışının devinim halinde ve devinmiş olan çelişkileri yani, ona ilişkin kavramdaki çelişkiler değil bizzat sürecin çelişkilerinin kavramları olarak görür. (İlkini tartışmaya başlayacağız). Hegel, *Görüngübilim*'de insanın yapısında var olan yatkınlık ile kısmen doğal olarak verilen ve kısmen de kendi etkinliğiyle yaratılan çevre arasındaki etkileşimden insan bilincinin doğuş sürecini anlatır; daha üstün bir düzenin benzer iç ilişkilerinin bir sonucu olarak bilincin nasıl öz-bilinçlilik evresine geliştiğini ve bu insani gelişim sürecinin nasıl temel insan özgüllüğünün belirleyici ilkesi olarak akla yol açtığını. Akılla ve dolayısıyla ona uzanan yollar ve onu oluşturan diyalektik ilkelerle birlikte Hegel'in varlıkbilimsel yöneliminin diğer istenmeyen çelişkileri de ortaya çıkar: bizzat akıl kavramındaki içsel çelişkiler.

[20] *The Philosophy of History* (Tarih Felsefesi), New York, 1956, s. 23.

Bu çelişkinin kökleri insan ve toplum ilişkisine uzanır. Hegel yalnızca insana akıl gibi varlıkbilimsel olarak özerk bir biçim vermeye çalıştığı için nesnel gerçeklikten uzaklaşmaz çünkü —kendi içinde ne olursa olsun— sosyal varlık gerçekten de belli insanların bireysel bilincinden bağımsız bir varoluşa ve birey söz konusu olduğunda yüksek düzeyde, özerk biçimde belirleyen ve belirlenmiş dinamiğe sahiptir. Ama bu durum, söz konusu dinamiğin deviniminin bireysel eylem ve tutkuların vb. özel bir sentezi olduğu gerçeğini değiştirmez çünkü doğrudan (ama yalnızca doğrudan!) bireysel bilinçten gelişmiş olmalarına rağmen neden ve sonuçları bizzat bireyin düşündüğü, hissettiği ya da niyetlendiğinden açık biçimde uzaktır. Eğer bu yapı yalnızca sosyal bir bağlamda var olabilen bireysel bilinçte zaten mevcutsa çeşitli bireysel eylemlerin birbirlerini desteklemeye niyetli mi ya da birbirlerine karşı mı olduklarına bakılmaksızın sosyal bir hareket oluşturmak için ayrılmaz bir biçimde birbirine dolandığı yerde niteliksel olarak daha şiddetli bir biçimde mevcuttur. Dolayısıyla, sosyal varlık varlıkbilimi açısından bakıldığında bu bütünlüğe, bu dinamik ve çelişkili bireysel eylemler ilişkisine *kendine özgü* bir varlık atfetmek tamamen haklı olur.

Hegel, özellikle *Görüngübilim*'de birey ve toplum arasındaki bu kopmaz bağlantı konusunda tamamen nettir: "Bu töz [ruh] de her birinin ve hepsinin eylemiyle yaratılmış ve işlenmiş ve onların birliklerini, benzerlik ve anlam özdeşliklerini oluşturan evrensel bir üründür; çünkü o özdenliktir, özdür, eylemdir. Töz *olarak* ruh esnemez aynılık, özdeşliktir ama kendisi *olarak* özdenlik ve öz-belirlenmişliktir [*Fürsichsein*];(*) devamlılığı farklı öğelere ayrılır, kendini kurban eden iyilik ruhudur, her birinin kendi özel işini yerine

(*)"Fürsichsein" sözcüğü "kendi için varlık" olarak çevrilebilir ve genelde "kendinde varlık" deyimi karşılığında kullanılır. Kendi için varlık, kendini bilebilen, tanıyabilen, özgürlükle yönetebilen, kendinde yapısına egemen olabilen varlık anlamını dile getirir.

getirdiği, evrensel tözü bütün kıldığı ve ondan kendi payını aldığı yardımsever asıl doğadır. Özün bu tek tek biçimlere ayrılması tam da çeşitli bireylerin tümünün ayrı eylem ve ayrı benlik yanıdır; devinim halindeki etik töz ruhu, sonuç olarak ortaya çıkan evrensel ruhsal varlıktır. Bu töz benlikte ayrışan bir varlık olduğundan cansız bir öz olmayıp gerçek ve canlıdır."[21] Kendine-yeterli tözlülüğü burada aşırı bir vurgu edinse bile akıl olarak adlandırılan sosyal biçimin doğru oranlarını bozmaz. *Tarih Felsefesi*'nde hayvan yaşamını sosyal varlığın asıl yanı olarak gösteren doğal ilişkilerin dolaysızlığından ve birey olarak insanın akla katılmasından vazgeçilmesini vurgularken de Hegel'in ayakları tamamen gerçek dünyaya basmaktadır. "Ruh aslında kendi etkinliğinin sonucudur: onun etkinliği dolaysız, basit, yansıma olmayan varoluşun aşılmasıdır — o varoluşun inkârı ve kendisine dönüşüdür."[22] Kuşkusuz *Tarih Felsefe*'sinin daha sonraki gelişiminde ve özellikle *Sağ Felsefesi*'nde akıl biçimi bazen ve hattâ sıklıkla putlaştırılmış ve sertleştirilmiş bir etiket edinir; —genetik açıdan yine de belirleyici olan— bireylerin etkinliğiyle dinamik bağlantıları kesilir ve yapının (özellikle sivil toplum) belli bileşenlerinin aklın evrenselliğinde tamamen yok edilmiş göründüğü ve kendine-yeterli saf akıl biçimleri kavramsal diyalektiğinin gerçek toplum ve tarih diyalektiğinin yerini aldığı yalnızca kendisi için var olan bir öz-bilinçlilik haline gelir.

Hegel'in tarihsel diyalektiğinin böylesi bir sertleştirme ve çarpıtmasının nasıl meydana geldiği sorusunu ileri sürecek olursak daha önce Hegel'in ikinci varlıkbilimi olarak tanımladığımız o sorunlar karmaşasıyla karşılaşırız. Her ne kadar içsel çelişkilerle dolu olsa da Aydınlanmanın, tanımladığı ilişkiler ve tüm sistemi için bir temel sağlayan doğa ilkesinin sistemi oluşturan nesnellikleri çiğnemesi gerekmiyordu ama bu doğa kavramından sosyal

[21] *Phenomenology* (Görüngübilim), s. 458-59.
[22] *Tarih Felsefesi*, s. 78.

görüngüler çıkarmanın maddi olanaksızlığının doğaya ilişkin bu görüşün (mekanik) materyalizminin sosyal alanda bilinçdışı ve dolayısıyla da felsefi olarak başıboş bir idealizme dönüştürülmesine yol açması gerekiyordu. Yalnızca tamamen yeni güçlük ve çelişkileri aydınlığa çıkarma pahasına da olsa Hegelci Akıl bu güçlüğü giderdi. Bunun içerdiği varlıkbilimsel tersine çevirmenin tartışmalı niteliğini ancak daha ileride ele alacağız: Aydınlanma (mekanik) materyalizmden idealizme ilerlemek zorunda kalırken Alman felsefesinin de homojen ve bütünleşik bir doğa ve toplum resmini yerleştirmek için klasik doğa bilgisini bile felsefi idealizm diline aktarması gerekiyordu. Bu türden bir felsefi sistemleştirme doğrultusunda ilk önemli adımları Fichte ve Schelling gerçekleştirdi; Hegel'in sistem girişiminde yeni olan şey onun yeni varlıkbilime mantıksal bir temel vermeyi üstlenmiş olmasıdır. Başka bir yerde[23] ayrıntılı olarak göstermiş olduğumuz üzere bu, klasik Alman felsefesinde yeni bir momenttir; Kant, Fichte ve Schelling ona ilişkin çok farklı değerlendirmelerle de olsa kendilerine aktarılan resmi mantığı devraldılar ama varlıkbilim yolunda söylenmesi gerekenleri özünde bu mantıktan bağımsız olan felsefi terimlerle ifade ettiler; bu mantığın diyalektik biçimde yeniden şekillendirilmiş olarak yeni varlıkbilimin taşıyıcısı haline gelmesi yalnızca Hegel'de söz konusu oldu.

Bu eğilim Hegel'in çalışmasının daha en başında bile belirgin olarak ortaya çıkar. Fichte'ninki karşısında Schelling'in felsefi eğilimini savunurken —Kant ve Fichte'nin öznel idealizmine karşı nesnel idealizmin ilk kuramsal manifestosu— programatik olarak Spinoza'nın düşüncesine geri gider.[24] Adını vermeksizin, ondan yalnızca "daha eski bir felsefeci" olarak söz etse bile Spinoza'nın bir önermesi bu polemikte belirleyici bir rol üstlenir: "'Düşünce-

[23]Lukács, *The Young Hegel* (Genç Hegel).

[24]Spinoza, Ethics (Törebilimler). Bölüm II, Proposition (Öneri) VII (New York, 1955, s. 86).

lerin (öznelin) düzen ve bağlantısı şeylerin (nesnelin) düzen ve bağlantısıyla aynıdır.' Her şey yalnızca bir bütünlük içindedir; nesnel bütünlük ve öznel bütünlük, doğa sistemi ve zekâ sistemi bir ve aynıdır; öznel bir hükme onun aynısı olan bir nesnel hüküm karşılık gelir."[25] Spinoza'ya bu dönüş Kant'ın bilgi kuramını yalnızca düşünce tarihindeki bir bölüme indirgeme amacı taşır. Doğal olarak Spinoza'nın ilk konumu daha sonraki sorunsalı yalnızca *in nuce*(*) içeriyordu; son derece dogmatik ve statik dünya birliği zorunlu olarak, her şeyin kendine uygun düşüncesiyle, kendi kimliğini belirleyecekti. Yansımanın gerçek nesnesiyle maddi ve resmi çakışması olarak epistemolojik anlamda yeniden birleşene dek öznel ve nesnel momentlerin kesin olarak birbirlerinden ayrılması ancak Aydınlanmanın taklit kuramıyla olacaktı. Hegel burada Kant'ın bilgi kuramına saldırdığından, çağdaş bir idealist olarak (ilkçağ idealizmi yine de taklitle birleştirilebilirdi) Kant ve Fichte'nin epistemolojik ve varlıkbilimsel öznelliğinin karşısına amaca uygun bir taklit kuramı koyamazdı ama bunun yerine, Schelling'in yolunu biraz daha uzatarak, özne ve nesnenin benzerliğini harekete geçirmek durumundaydı. "Doğa özne ya da nesne değil de yalnızca bir maddeyse o zaman bilimsel bir yorumu olası değildir çünkü bu bilen ve bilinenin bir olmasını gerektirir."[26]

Özne ve nesne özdeşliğiyle birlikte Hegel'in ikinci varlıkbilimi olarak adlandırdığımız şeyin tartışmalı özellikleriyle ortaya çıktığı noktaya geldik. Çünkü tıpkı Aydınlanmanın mekanik taklit öğretisinin gerçek dünyada kendisinden bağımsız biçimde var olmuş nesnelerin öznede doğru yansımasını açıklamada yetersiz

[25] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*; Hegel-Werke (Fichte'nin ve Schelling'in Düşünce Sistemleri Arasındaki Fark), cilt 2, s. 106.

(*) Latince "genel anlamda" veya "kısaca" anlamlarında kullanılan deyiş.

[26] Aynı yayın, s. 105.

kalması gibi özdeş özne ve nesne kuramı da amaçladığı özne ve nesne birleşimini sağlamak için temel varlıkbilimsel olguları çiğnemek zorunda kalan felsefi bir mittir. Bu kuram üzerine, en azından geçici olarak, sert bir değerlendirme yaparak bilgi için yeni yollar açan ilerici yanını gözden kaçırmamalıyız. Aslında Spinoza göndermesi rastlantısal değildi: burada felsefi bir mit biçiminde ifade edilmiş olsa da öznenin nihai bu-yanlılığı, nesnelerin gerçek dünyasıyla ayrılmaz ilişkisi ve bu iki yanlı gerçekliklerin içsel bağlantısından uygun bir dünya yorumunun doğması, pratik deneysel düzeyde bir manipülasyon uygulamasına izin vermesine karşın, Kant'ın aşkın öznelcilik epistemolojisinden çok daha güçlü bir biçimde nesnel gerçekliğe yönelikti. Klasik Alman felsefesinin —felsefe tarihi açısından— ve özellikle de Hegel'in trajedisi hem materyalizmin mekanikçi yanını hem de Kantçı idealizmin aşkın öznelliğini aşma çabasında özne ve nesne özdeşliğini ileri sürmeye ve dolayısıyla gerçekçi varlıkbilim açısından yalnızca kendi içinde savunulamaz olmakla kalmayıp materyalizm ve idealizm arasındaki karşıt sav noktasına varan ayrımın henüz Aydınlanmadan beri olduğu gibi net bir biçimde gelişmediği, pek çok yönden geçmiş ve aşılmış bir döneme ait olan bir konuma zorlanmasında yatar.

Hegel'in Spinoza'ya başvurusunun Spinoza'nın kendi dönemindeki özgün tezinden daha tartışmalı olmasının nedenlerinden biri buydu. Ama birbiriyle ilişkili çeşitli nedenlerden ötürü bizzat Hegel söz konusu olduğunda bu daha da tartışmalı hal aldı. Bu nedenlerden biri, Spinoza'nın "*more geometrico*"da aktarılan durağan felsefesinden alınan şeyler ve düşüncelerin düzen ve birleşiminin benzerliği kavramına Hegel tarafından tarihsel ve dinamik bir özellik eklendiğinde tutarsızlıkların artmasıdır. O dönemin doğa bilimi fiziksel nesnellikleri ve onların iç bağlantıları daha ileride olacağından çok daha geometrik biçimde görebildiğinden "*More geometrico*" gerçeklik ve onun yansıması arasına Spinoza döneminde mümkün olabilen bir varlıkbilimsel alacakaranlık yerleştirir. Hegel dönemi fizik bilimi henüz kesin bir değişime

uğramamış olsa da bilimsel kimyanın doğuşu, biyoloji alanındaki keşifler vb. doğaya ilişkin resmi Spinoza döneminde olduğundan önemli ölçüde uzaklaştırmıştı. Sosyal görüngülerin ele alınışındaki zıtlık hâlâ çok belirgindi. Spinoza'da açık biçimde mantıklı, etik tabanlı ve çok net olan doğru ve yanlış, iyi ve kötü, hatalı ve hatasız vb. ayrımı Fransız Devriminin uyanışında daha dinamik ve tarihsel bir özellik kazandı ve büyük bir kararlılıkla bu yapıyı ve en kapsamlı, en köklü biçimde bilinçli bir soruna dönüştürmek hiç de Hegel'in önemli çağdaşları karşısındaki başarılarından değildi. Hegel, Schelling'le belli bir ittifakı kanıtlayan, yukarıda alıntıladığımız metinde pekâlâ Spinoza'ya başvurabilir ve aynı zamanda belirtilmiş olan bu öznellik ve nesnellik birliğini genel bir yöntembilimsel ayrılık noktası olarak alabilirdi; ama bu erken dönem metinde bile bir özne ve nesne özdeşliğine daha da yaklaşması ve nesneyle taklidi arasındaki nitel varlıkbilimsel heterojenliğin görülmez olduğu eski alacakaranlığın yeni ve dinamik bir bilginin göz kamaştırıcı aydınlığı karşısında yok olduğu bir diyara girmesi gerekiyordu.

Özdeş özne-nesne gelişimini ve bunun içsel gerekliliğini kısaca da olsa anlatmanın yeri burası değildir. Şu andaki görevimiz bu kavramın Hegel varlıkbilimi için ne sonuçlar doğurduğunu göstermektir. Hegel'in burada bile Schelling'den çok daha dikkatli ve gerçekçi olduğunu önceden belirtmeliyiz. Schelling'e göre doğa ve insan dünyası arasındaki fark, özdeş özne-nesnenin doğada bilinçdışı ve insan dünyasında ise nesnelliğin, onun bağlantılarının, devinimlerinin vb. bilinçli taşıyıcısı olmasıyken Hegel doğada etkin olan herhangi bir öznel ilke görmemiştir. Bu öncelikle Schelling'den ileriye doğru bir adımdır çünkü —göreceğimiz gibi, varlıkbilimsel olarak boş bir temel üzerinde de olsa— doğanın herhangi bir öznelliğe tamamen kayıtsız, özneden-bağımsız varoluş biçimi içinde değerlendirilmesine olanak verir. Doğa bilimi söz konusu olduğu sürece bunu "onları olduğu gibi bırakarak ve kendimizi onlara uyarlayarak doğal nesnelerden geri durmamız"

izler.[27] Bu da, romantik doğa felsefecilerinin aksine, bilimsel araştırmanın herhangi bir sorununun ele alınışında nesnel, insan-biçimcileştirici olmayan yöntemin önüne temel bir engel çıkaramayan bir doğa bilgisinin olasılık ve modalitesi ve bir bütün olarak doğa kavramına yol açar. (Bizzat Hegel'in bunu o zaman olası olan düzeye ne ölçüde taşıdığı sorusu bu araştırmanın ilgi alanı ve yazarın bilgisi dışında kalır.) Kesin olan şey yalnızca Kant için bilgi nesnesi yalnızca görüngüler dünyasıyken Hegel için bizzat içkin varlık olması gibi önemli bir varlıkbilimsel farkla birlikte bu temel kavramın çağdaş bir doğa-bilimsel uygulamayı Kantçı kavram kadar az dışladığıdır.

Doğal olarak özdeş özne-nesnenin kendini gerçeklemeye doğru gelişiminin varlıkbilimsel hiyerarşisinde doğa en alt konumu edinir: "Doğa kendisini *ötekilik* biçimi içindeki İdea olarak göstermiştir. Dolayısıyla, İdea kendisinin negatifi ya da *kendisine dışsal* olduğundan Doğa bu İdea (ve onun öznel varlığı Tin) ile ilgili olarak yalnızca dışsal olmakla kalmaz; işin doğrusu *dışsallık*, Doğanın Doğa olarak varlığını sürdürdüğü özel karakteri oluşturur."[28] *Mantık Bilimi*'nde Hegel bunu şöyle ifade eder: "Kavrama bağlı kalamaması, değişmezliğini sergileyememesi ve kör usdışı [*begrifflos*](*) çeşitliliğinde başıboş kalması doğanın erksizliğidir." Bu, Hegelci doğa kavramının tümü açısından kapsamlı sonuçlar doğurur. Hegel, yukarıda alıntılanan parçayı yakından izleyerek bu sonuçları net ve keskin biçimde ifade eder: "Çeşitli doğal cinsler ya da türler ruhun kendi temsillerindeki değişken zevklerinden farklı bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Aslında her ikisi de tüm yönleriyle Kavramın izlerini ve işaretleri-

[27] *Philosophy of Nature* (Doğa Felsefesi), s 246, Zusatz; s. 7.

[28] Bkz. Aynı yayın, s 247; s. 13-14.

(*) "Begriff" Almanca "kavram" anlamındadır. "Begrifflos" sözcüğünü, Hegel'in; nesnelerin içeriklerini "kavram" olarak nitelediğini unutmadan, "kavramsızlık" şeklinde çevirebiliriz.

ni gösterir ama sadık bir kopyasını sunmazlar çünkü onun özgür öz-dışsallık yanıdırlar. Kavram mutlak güçtür çünkü özgür bir biçimde farklılığını, kendi kendine varlığını sürdürebilen türler, dış gereklilik, olasılık, kapris, görüş biçimine terk edebilir ama bu, *hiçliğin* soyut yüzünden[29] daha öte bir şey olarak görülmemelidir." Hegel'in doğa felsefesinin bu başlangıç noktasının sonuçlarını burada daha ayrıntılı olarak ele almaya niyetimiz olmadığı gibi buna olanak da yoktur. Hegel'in doğanın tarihsel geçerliliğini anlama ve kabul etmesini olanaksız kılan şeyin sisteminin gerekli kıldığı bu varlıkbilimsel doğa saptamasının özel karakteristiği olduğu belirtilmelidir. Toplum alanında öncü bir tarihsel geçerlilik kuramcısı olmasına, evrim kuramının henüz belirsiz olmasına ve Hegel'in Almanya'da Goethe ve Oken, Fransa'da Lamarck ve Geoffroy de St. Hilaire gibi çağdaşları bunun yerleşmesi yolunda çok şey başarmalarına rağmen Hegel yalnızca bu soruna ilgisiz kalmamış böyle bir sorunu temelden reddetmiştir. "Kusurlu ve biçimsizden başlayan evrim yolu şöyledir: önce sıvı öğe ve suyla ilgili yaşam biçimleri vardı ve sudan bitkiler, polipler, yumuşakçalar ve son olarak da balıklar evrimleşti; balıklardan kara hayvanları ve en nihayetinde de kara hayvanlarından insan. Bu yavaş değişim bir açıklama ve kavrayış gerektirir; Doğa Felsefesinden gelen bir yorumlama olup hâlâ gelişmektedir. Ama tüm kuramlar içinde anlaşılması en kolayının bu nicel fark olmasına rağmen gerçekte hiçbir şeyi açıklamaz."[30]

Artık, bu yolla ortaya çıkan fazlasıyla tartışmalı hiyerarşide doğanın tuttuğu yer tarafından belirlenen, özelliklerine birazdan döneceğimiz, Hegel'in varlıkbilimindeki en önemli çelişkilerden birine sıra geldi. İlk olarak, Hegel'de sıklıkla olduğu gibi, bu

[29] *Science of Logic* (Mantık Bilimi) —*çev.* Miller, Londra, 1969, s. 607-08.

[30] *Philosophy of Nature* (Doğa Felsefesi), s 249, Zusatz; s. 21.

yorumlamanın türemi ve yapılış biçimi çözülemez bir varlıkbilimsel labirente uzansa da doğaya ilişkin genel yorumunun varlıkbilimsel olarak sağlıklı ve doğru yüzünü göstermemiz gerekir. Burada aklımızda olan şey böyle bir doğa yorumunun insan ve insani etkinlik için doğurduğu sonuçlardır. Doğaya yönelik bu ilişkinin etik üzerindeki etkilerini ilk kez formüle eden kişi, Hegel'in pek çok yerde haksız ve hatalı bir biçimde suçladığı Epikuros'du. Hegel'i iyi tanıyanlar onun doğa varlıkbiliminin bu yönünü doğru olarak anlamış ve kabul etmiştir. Heinrich Heine'nin *İtiraflar* adlı eserinde Hegel'le bir konuşmasını aktarışında olduğu gibi: "Yıldızlı, güzel bir gecede pencerenin önünde duruyorduk; biraz önce karnını doyurmuş, kahvesini içmiş yirmi iki yaşında genç bir adam olan ben coşkuyla yıldızlar hakkında konuşurken onlardan kutsalın evi olarak söz ettim. Ancak usta kendi kendine homurdandı: 'Yıldızlar, hm hm! Yıldızlar yalnızca gökyüzünde parlak bir cüzam hastalığıdır.' 'Tanrı aşkına' diye bağırdım 'orada, ölümden sonra erdemin ödüllendirilebileceği mutlu bir yer yok mudur?' Ancak, Hegel solgun gözleriyle sanki kilitlenmiş gibi bana bakarak keskin bir biçimde 'Yani, hasta annene baktığın ya da kardeşini zehirlemediğin için bahşiş istiyorsun' dedi."[31] Lafargue de Marx'a ilişkin anılarında şunları anlatır: "Onun sık sık felsefedeki gençlik ustası Hegel'in ifadesini yinelediğini işittim: 'Bir caninin suç düşüncesi bile cennetin tüm mucizelerinden daha büyük ve daha görkemlidir.'"[32] Bunlar yalnızca Heine ya da Marx'ın vecizeleri değil zamanın genel duygusuydu. Genç Goethe bile Prometheus'a şunları söyletti:

---

[31] *Heine, Werke und Briefe* (Heine, Werke ve Briefe, —*ed.* Kaufmann, Berlin 1961 ff., cilt 7, s. 126.

[32] Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit/Persönliche Erinnerungen an Karl Marx* (Tembellik Hakkı ve Karl Marx'ın Anıları). — *ed.* I. Fetscher, Frankfurt-Wien, 1966, s. 62.

Was haben diese Sterne droben
Für ein Recht an mich
Dass sie mich begaffen?[a]

Ve "*Harzreise im Winter*"da:

Hinter ihm schlagen
Die Sträuche zusammen,
Das Gras Steht wieder auf...[b]

[a] "Üzerimde ne hakları var
Göklerdeki yıldızların ki
Hayretle bana bakmaktalar?"

[b] "Çalılar birbiriyle kucaklaşıp
Otlar tekrar ayağa kalkar
Onun ardından..."

Hegel özelinde ne kasıtlı ne de tarihsel anlamda bilinçli olmayan ama kuramsal olarak yaygın bir eğilim olan Epikuros'un etik açıdan yeniden canlandırılması felsefedeki tümtanrıcılık ara dönemine bir son vermiştir. Aslında, Rönesansın büyük varlıkbilimsel devrimi insanın varoluşuna bulaşmış olan aklın ve eylemin dinsel aşkınlığın bir ürünü olduğu şeklindeki felsefi düşünceye zarar vermiştir. Ancak, belli istisnalar dışında temel eğilim dogmatik olarak sabit, dinsel bir dünya görüşünü, yüzer-gezer ve dünyaya açık da olmakla birlikte, sıklıkla yarı-dinsel olan bir diğeriyle değiştirmekti. Aşkın Tanrı, varlıkbilimden yok olur ya da en azından tam bir nesnel-dışılığa solarken yine belli istisnalarla yerini bir *Deus sive Natura*'nın (Tanrı ya da doğanın) alması kendiliğinden bir biçimde gerçekleşmiştir. Schopenhauer sinsi ama usta bir biçimde tümtanrıcılığı kibar bir tanrıtanımazlık olarak adlandırdığında, yalnızca yüzeysel biçimde de olsa, onun içerdiği rehber eğilimi nitelemiştir. Giordano Bruno'dan Spinoza yoluyla Goethe'ye dek doğanın ilahlaştırılması olarak görünen şey bir yandan dünya-tarihsel açıdan bakıldığında dinsel dünya görüşünün artçı eylemi iken aynı zamanda insanın doğayla yeni ilişkisi için bir

öncü mücadeledir. Geçici özelliğine rağmen ya da belki de bu nedenle kökleri hakiki ve tarihsel tabanlı bir dünya görüşüne uzanıyordu. Kısaca ve basit olarak söylemek istersek, aksi durumda çok farklı olan tümtanrıcılıkları birleştiren şey Kopernik ve Galileo'yla birlikte ortaya çıkan yeni doğa ilişkisinin tartışmasız olarak ve memnuniyetle kabul edilmesinin yanı sıra bundan insanın sonsuz ve yabancı bir evrende yalnızlaştırılmasına ilişkin Pascalcı sonuçlar çıkarılmasının reddidir. Ancak bu yalnızca yeni doğa görüşünün uyandırdığı herhangi bir paniğin reddinden çok daha öte bir şeydir; tümtanrıcılık bu tuhaf evrende insani bir yuva bulabilmek, insancılığı doğal dünyanın tuhaf, insani-olmayan özellikleriyle uzlaştırmak doğrultusunda büyük bir çabadır. (Burada da Goethe'nin *Prometheus*'u önemli bir köşe taşına işaret eder.) Bu eğilimin gelişimini burada göstermemiz çok zordur. Ancak, Hegel'e karşı sık sık yöneltilen ve karşısında kendisini savunmada güçlük çektiği tümtanrıcılık suçlaması olarak burada söz edilmeliydi. Bu konuda haklı olduğuna inanıyoruz. Hegel, Goethe ya da genç Schelling anlamında bir tümtanrıcı değildi. Onun, ötekiliği içinde İdea olarak doğa yani, varlıkbilimsel olarak özneden uzaklaşmış doğa kavramı her türden tümtanrıcılık biçimini dışlar ve bu açıdan Hegel'in doğa felsefesini bir Epikurosçu materyalizm tarafına yerleştirir. Kuşkusuz bu yalnızca tümtanrıcılığa karşıtlığında böyledir. Hegel'in doğa kavramının doğrudan sonuçlarını zaten göstermiştik ve dine yönelik konumu söz konusu olduğunda bunun içerdiği çözülmez zıtlıkları daha ileride göreceğiz.

Hegelci doğa kavramını "uzaklaşmış" olarak tanımladık ve böylece, herhangi bir insani bakış açısına yabancılık ve kayıtsızlıkla, yeni bilimin ve felsefi materyalizmin benimsediği doğa görüşünden farkını vurguladık. (En büyük tümtanrıcıların böyle bir yoruma meyilli olması bu sonucu Hegelci yorumun pek çok açıdan benzer sonuçlara ulaşmasından daha fazla etkilemez.) Yabancılık ve uzaklaşma ayrımı tamamen varlıkbilimsel anlamda uygulanmıştır. Bu ayrım, tözün kendisini özneye dönüştürmekle

yükümlü olduğu bir süreçte, özdeş özne-nesnenin dinamik ve diyalektik somutlaşmasından ortaya çıkar. Hegel bu sistemin özünü "nihai gerçeği Töz olarak değil Özne olarak da kavramak" şeklinde düşünür. "Yaşayan töz hakikaten özne olan varlıktır ya da —bununla aynı şey olan— sadece kendini ortaya koyma veya bir durum ya da konumdan tam da zıddına geçişlerini kendi benliğiyle uzlaştırma sürecinde hakikaten fark edilen ve edimsel olandır." "Bu onun kendi oluş sürecidir, kendi sonunu amacı olarak kabul eden ve başlangıç olarak sonunu alan çemberdir; yalnızca gerçekleştirilerek ve içerdiği sonla somut ve edimsel hal alır."[33] Hegel bunu varlıkbilimsel anlamda, gerçekten ve tutarlı bir biçimde sürdürmüş olsaydı tözün özneye geri dönüştürülmesi mistik bir mucize olurdu. Ama Hegel bunu yapmak için her zaman fazlasıyla gerçekçi ve ihtiyatlıydı. *Görüngübilim*'de tözün öze geri dönüşünden söz ederken —tamamen varlıkbilimsel bakış açısından— soyut biçimde ileri sürülen kuramdan farklı olan, tözün özne tarafından tam anlamıyla (mutlak) bilinmesini düşündüğü hiç kuşku götürmez. Hegel şöyle söyler: "Dolayısıyla, tözle ilgili öz-bilince ait olan tek şey soyut momentlerdir. Ama bu momentler saf etkinlikler olduğundan ve doğaları gereği ileriye doğru hareket etmeleri gerektiğinden öz-bilinç, bilinçten tüm tözü ayırana ve bütün öğeleriyle birlikte tüm töz yapısını kendi benliğine soğurana... bu öğeleri bizzat kendinden üretene ve böylece onları bilinç özneleri olarak bir kez daha eski hallerine getirene dek kendisini geliştirir."[34]

Daha yakından ve daha somut olarak incelendiğinde, burada tekrar belirtilen öz-bilinç yabancılaşması benzer biçimde yalnızca mistik bir varlıkbilimsel eylem değil aynı zamanda bilgi alanına giren bir sorundur; Hegel'in sözcükleriyle "şeyliği oluşturan[35].... öz-bilincin dışlaşmasıdır [*Entäußerung*]." Ama belli önemli olgu-

[33] *Phenomenology* (Görüngübilim), s. 42.

[34] Aynı yayın, s. 799-800.

[35] Aynı yayın, s. 789.

larda bu epistemolojik çekinceye rağmen Hegel'in temel varlıkbilimsel düşüncesinin yalnızca bu ussallaştırıcı sınırlama içinde var olduğunu düşünmek yanlış olur. Aslında, Hegel'in bütün olarak nesnellik kuramı iddia edilen varlıkbilimsel temelden asla ayrılmaz ve *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda genç Marx'ın eleştirisini bu ussallaştırıcı varlıkbilimin merkezine taşımasının nedeni de budur: "Dolayısıyla bu bir *bilinç nesnesini* aşma sorunudur. Böyle bir *nesnellik insan doğasında*, öz-bilinçte karşılığı olmayan insan ilişkisinden *uzaklaşmış* bir ilişki olarak görünür. Dolayısıyla, yabancı bir şey olarak uzaklaşma biçiminde ortaya çıkan, insanın nesnel özünün yeniden-ayrılması yalnızca uzaklaşmanın değil nesnelliğin de aşılmasıdır. Yani, insan *nesnel-olmayan, tinsel* bir varlık olarak kabul edilir."[36] Ama Hegel'in uzaklaşmanın aşılması ve yeniden kabulü için sağladığı olasılıkta bile doğa aşılamaz biçimde uzaklaşmış kalır ve bu nedenle de daha önce sözü edilmiş olan varlıkbilimsel saptamalarının tümüne fazla kullanılmış bir tinselciliğin ölümcül kokusu yapışır.

Bu analizler Hegel'in özdeş özne-nesne varlıkbiliminin ve tözün özneye dönüştürülmesinin belirgin bir mantıksal temele oturduğunu gösterir. Mantığa dayalı, en uygun ifadesini yalnızca mantık kategorilerinde ve mantık ilişkilerinde bulabilen bir varlıkbilime yönelik bu eğilimiyle Hegel'in klasik Alman felsefesinin gelişiminde tek olduğundan daha önce söz etmiştik. Bu bir yandan, söz konusu olan yeni dünya bilgisiyle bağlantılı olarak yalnızca Hegel'in yeni, diyalektik bir mantığın temellerini döşemiş olmasına yol açarken diğer yandan da bu yeni mantık onun yeni varlıkbiliminin dışavurumu için araç olduğu sürece, mantıksal kategoriler varlıkbilimsel içeriklerle aşırı biçimde yüklenirken ve kabul edilemez bir biçimde bunların bağlantılarıyla varlıkbilimsel

[36] *Early Writings* (Erken Dönem Yazıları), *Harmondsworth*, 1975, s. 386-87.

ilişkiler kurulurken aynı zamanda en önemli yeni varlıkbilimsel buluşlar mantıksal biçimlere sıkıştırılmak suretiyle pek çok açıdan çarpıtılır. Bu noktada, her şeyden önce varlıkbilimsel alanda bu şekilde ortaya çıkan zıtlıklara itiraz etmeliyiz; Hegel'in en temel ve ileriye dönük buluşlarını ise bir sonraki bölümde ele alacağız. Bu zıtlıklar her şeyden önce Hegelci mantığın özelliğinin ürünüdür. Bu, bir yandan diyalektiğin daha üst düzeyinde her mantığın özgünlüğünü korumayı yani, gerçekliğin en yaygın ilişkilerini saf düşünce ortamında ifade etmeyi amaçlar. Ancak diğer yandan, gerçek dünyanın nesnellik biçimlerini, bunların ilişkilerini vb. özel mantıksal biçimler geliştirmenin temeli olarak aldığı açık olan geleneksel mantığın aksine, aynı zamanda varlıkbilim (ve epistemoloji) olarak da kabul edilen, Hegelci mantık yalnızca bu nesneleri kabul etme ve onları mantıksal olarak ele alma değil en azından onlarla bir arada var olma görüntüsü de verir. Nesnelerin yalnızca mantıkta bu öğretiye özel bir düzenleme bulmakla kalmaması, mükemmelleştirilmiş olan bu düzenleme sayesinde gerçek doğalarının ilk kez ortaya çıkması beklenir. Bu, hakiki kategori zenginliğinin yanı sıra Hegelci mantığın gerçek dünya nesnelerini ve onların ilişkilerini de mantıksal nesnellikler ve ilişkiler olarak ele alması sonucunu doğurur — mantıksal, burada onların çok yönlü, temel ve maddi yapılarının en fazla bir momenti olabilmesine karşın demektir. Dolayısıyla, burada bile diğerlerinin yanı sıra hakiki mantıksal ilişkilerin tartışılmasına rağmen örneğin, çekicilik ve iticilik kendisi-için-varlık momentleri olarak görünür. Belki de en çarpıcı olanı karşı tarafa ait olduğu kesin olan bir örnektir. Hegel belirli varlık kategorisini ele alırken şunları söyler: "O yalnızca varlık değil belirli varlıktır [*Dasein*] yani etimolojik olarak alındığında belli bir yerdeki varlık demektir; ama burada uzay düşüncesi konuyla ilgisiz kalır."[37] Mantığı tüm ruhbilimsel bileşenlerinden arındırmayı amaçlamış da olsa herhangi bir Kantçı

[37] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 110.

ya da görüngübilimci de aynı şeyi söyleyebilirdi. Ama burada söz konusu olan şey uzay düşüncesi değil burada ve şimdinin temel nesnel belirli varlık biçimine ait olup olmadığı sorusudur. Yapısal mantık bunu reddedebilir ama gerçek varlıkbilimsel nesnelliğe yönelim reddedemez; çünkü varlıkbilimsel olarak bakıldığında burada ve şimdisi olmayan bir belirli varlık yoktur. Kuşkusuz Hegel bunu çok iyi biliyordu ama uzay ve zamanın ancak mantığın tamamlanmasından sonra ortaya çıkan doğa felsefesindeki, özdeş özne-nesne varlıkbilimi bunu kabullenmesine izin vermedi. Bu nedenle varlıkbilimsel bakış açısından en önemlileri olan pek çok sorunda Hegel'in iki varlıkbilimi birbirlerini kısıtlayarak ve birbirlerine zarar vererek zıt konumda dururlar.

Hegelci mantık aynı zamanda bir bilgi kuramı da olduğundan bu yöntembilimsel ayrılık daha da keskin hal alır. Kuşkusuz sözcüğün Kantçı ve özellikle de onun mirasçıları anlamında değil. Özdeş özne-nesnenin mantıksal ve varlıkbilimsel temeli bu türden epistemolojinin "kritik" ikiciliğini dışlar. Ayrıca bu, düşünce ve içkin olarak var olan gerçeklik arasında uyum sağlama görevini yüklenecek bir taklit epistemolojisi sorunu da değildir — en azından bilinçli ya da kasıtlı olarak. Hegelciliğin çözülmesini izleyen tepki bu sorunda sıklıkla —ama oldukça haksız olarak— Hegelci dogmacılıktan söz etmeyi uygun görmüştür. İçkin varoluşun kavranabilirliği ön savı hiçbir biçimde eleştirel olmayan bir dogmatizm anlamına gelmez. Hegel her zaman tüm içkin varoluşun sonsuzluğundan yola çıkar ve her bilgi eyleminin yaklaşıklık özelliğinin tamamen farkındadır; gerçekten de bu yaklaşıklık özelliğini diyalektik epistemolojisinin merkezine yerleştirmek onun becerisidir. Sadece bu nedenle epistemoloji kökten biçimde yeni ve fazlasıyla verimli olan ama yalnızca, bilinçli biçimde taklitçi diyalektik materyalizm epistemolojisinde gelişebilen bir tema kazanır. Ama Lenin'in Hegel'in epistemolojisi olarak nitelendirdiği diyalektiğin kendisi, gerçekliğe sadık bir varlıkbilime bağlı kılındığı zaman bazı çok önemli noktalarda epis-

temolojiyi belli temel ve doğru ilişkilere göre düzenleyebilmektedir. Daha ileride tartışılacak ayrıntıları şimdilik bir yana bırakarak fazlasıyla genişletilmiş ussalcılık ve buna muhalefet olarak geliştirilen sahte usdışıcılık arasındaki geleneksel sahte karşıtlıkları Hegel'in deyim yerindeyse bir darbeyle yok edebildiği akıl ve kavrayış diyalektik bağlantısından söz ediyorum.

Bu epistemolojik bakış açılarının Hegel'in varlıkbilimsel mantığına bu önemli müdahalesine rağmen varlıkbilimsel olguların mantıksal biçimciliğe sıkıştırılarak temelden çarpıtılmalarının bir sonucu olarak belli karşıtlıklar ortaya çıkar. Fazlasıyla önemli olmalarına rağmen burada bu türden yalnızca iki olguyu ele alabilirim; bu noktada ortaya çıkan sorunların gerçekten kapsamlı bir incelemesi bütün olarak Hegel mantığının geniş bir sunumunu gerektirir. Bu sorunlardan ilki diyalektiğin dinamik gerçeklenmesinde yadsımanın rolüyle ilgilidir. Daha sonraki mantığın tamamında olduğu gibi Hegel için de Spinoza'nın "*omnis determinatio est negatio*"su büyük önem taşır çünkü özellikle onun durumunda yadsıma ve yadsımanın yadsınması, kavramların diyalektik hareketinin temel motorlarıdır. Bu konuda hem mantıksal hem de epistemolojik olarak haklıdır. Buradaki sorun bu evrensel yasanın varlıkbilim için de geçerli olup olmadığıdır. Hegel bu noktada ortaya çıkan güçlükler konusunda büyük ölçüde nettir. Varlık ve hiçlik diyalektiğinden oluşu türetmesinin başlangıcında, buradaki hiçliğin asla "belli bir şeyin, özel bir şeyin hiçliği" değil daha ziyade "özgün belirsizliğiyle hiçlik" olduğunu vurgular. Ancak, hiçin sadece hiç olarak kalması halinde ondan bir oluş (mantıksal olarak bile) türetilemeyeceği Hegel için bile açıktır; hiçin "kendi ötekisine, varlığa" geçmesi gerekir.[38]

Bu yalnızca paradoksal karakteri için büyüleyici bir "başlangıç" sağlamakla kalmaz; Hegel —bilinçsiz olarak ve istemeden— hiçin asla sözlük anlamında alınamayacağını ama her somut olgu-

[38]Aynı yayın, s. 83-4.

da varlığın "öteki olmama" olarak anlaşılacak kadar daraltılması gerektiğini ifşa eder.[39] Ancak bu, gerçek varlık ve hiçlik diyalektiğini, yadsımanın varlıkbilimdeki dinamik rolünü bulanıklaştırır. Hegel gerçekten varlıkbilimsel kategoriler olan ötekilik ve öteki-için-varlığı mantıksal anlamda ifade ederken ikincisini kendinde-varlığın yadsınması olarak tanımlama iddiasındadır. Burada, son derece soyut varlık kavramları arasında, varlıkbilimsel bir yadsıma öğesi içermeyen, niteliksel bir ilişkiden başka bir şey söz konusu değildir. Gerçek bir olgu mantık ya da epistemoloji diline çevrildiğinde yadsıma biçiminde kendini gösteren —ve varlıkbilimsel olarak tümüyle olumlu— farkları ifade etme düşüncesi öne çıkar ki bu bağlamda, yadsımanın söz konusu farkları son derece yetersiz ve belirsiz bir biçimde ifade edebildiği ve bu durumun somut diyalektik türetmede yadsıma momentinin daima olumlu yandan —*per nefas*— desteklenmesi gerekliliğine yol açtığı da belirtilmelidir. Bu nedenle Hegel, hiç yoluyla varlığın yadsınmasından diyalektik oluş türetmesine ilişkin olarak şunları söyler: "Şimdilik hiçbir şey ve bir şey olacak olan var. Başlangıç saf hiçlik değil ama kendisinden bir şeyin gelişeceği bir hiçlik; dolayısıyla başlangıçta varlık da mevcuttur."[40]

Engels bu durumu kendi popüler ve net tarzıyla gösterdi. Örneğin bir arpa tanesinden doğan bitkinin bir tohum olarak daha önceki varlığını "olumsuzladığı" zaman gerçekleşen Hegelci yadsımayı Dühring'e açıklamak istedi: "Bir arpa tohumunu alalım. Milyonlarca arpa tohumu öğütülür, kaynatılır, mayalandırılır ve sonra tüketilir. Ama böyle bir tohum kendisi için normal olan durumlarla karşılaşırsa, uygun toprağa düşerse ısı ve nemin etkisiyle özel bir değişime uğrar, filizlenir; o haliyle tohumun varlığı sona erer, yadsınır ve onun yerine kendisinden doğan bitki ortaya çıkar, tohumun yadsınması."[41] Dolayısıyla gerçek dünyada sayısız

[39] Aynı yayın, s. 119.

[40] Aynı yayın, s. 73.

[41] *Anti-Dühring*, Moskova, 1969, s. 162.

olguda arpa tanesi *ortadan kaldırılmıştır*; belli bir mantıksal anlamı olan ama varlıkbilimsel olarak fazla anlam taşımayan "yadsıma" deyimi için doğru varlıkbilimsel ifade budur. Arpa tanesinin biyolojik olarak normal ötekiliğine, bitkiye yol açması yalnızca belli bir somut durumda söz konusudur. Ancak, bir yandan, tohumun "yadsınması" olarak düşünülmesi halinde bu ötekiliğin somut biçimde belirleyici özellikleri soyut biçimde göz ardı edilirken diğer yandan, "yadsıma" deyimi onu bu süreçle maddi anlamda çok az ilişkisi olan olgularla resmi bir bağlantıya soktuğu sürece bu gerçek diyalektik süreç bulanıklaşır. Dolayısıyla Engels'i bekleyen görev varlıkbilimsel, diyalektik yadsımayı yalnızca mantıksal ve biçimsel özellikte sayısız yadsımadan ayırmaktı; bu yolla bu ayrım için biçimsel, mantıksal ya da epistemolojik bir kriter olamayacağı ama her zaman bizzat gerçek sürece, somut gerçekliğe başvurulması gerektiği netleşir; o zaman ayırt etme anı tamamen varlıkbilimsel ve pozitif anlamda tanımlanır. Dolayısıyla bu türden heterojen görüngülerin mantıksal "yadsıma" ifadesinin altında sınıflandırılması ilişkileri aydınlatmak yerine yalnızca karmaşıklaştırır.

Bunun olması rastlantı değildir çünkü en sonunda her şeyin temelinde en genel ve soyut varlıkbilimsel kategoriler olmasına rağmen bunların en saf ve en katışıksız biçimleri inorganik doğanın basit olgularıdır (Nicolai Hartınann'ın kalıplar olarak tanımladıkları bile değil). Burada ortaya çıkan varlıkbilimsel özellikleri önyargısız bir biçimde değerlendiren herkes burada yadsıma diye bir şey değil yalnızca bir varlık biçiminden diğerine bir değişimler zinciri, her öğenin eşzamanlı olarak bir ötekiliğe ve bir öteki-için-varlığa sahip olduğu bir ilişkiler zincirinin söz konusu olduğu sonucuna varacaktır. Spinoza'nın yadsıma yardımıyla tanımlama yönteminin mantıksal ve epistemolojik önemi ve doğruluğu bu varlıkbilimsel sorunu hiçbir biçimde etkilemez. Çünkü bir ötekiliğin somut doğası (Engels'in örneğinde bitki) yadsıma

yardımıyla mantıksal ve epistemolojik anlamda tanımlansa bile bu, varlıkbilimsel olarak ötekiliğin eski durumun bir yadsıması olduğu anlamına gelmez. Spinoza için bile yadsımanın bizzat tanımlamanın yöntembilimsel bir momenti, onun zorunlu mantıksal görünümü olduğu unutulmamalıdır; Hartmann'ın kavramlarına ilişkin çözümlememiz bu savın reddedilmesinin mantıksal-epistemolojik tanımlamanın da tamamen çökmesine yol açtığını göstermiştir çünkü yadsıma varolan, niteliksel olarak özel nesnelere ve süreçlere uygulandığında tanımı açısından asla gerçek anlamda net olamaz. Bu, öteki haline gelmenin temel varlık biçimini ortadan kaldırmadığı nesneler ve süreçler sorunu olduğu sürece yadsıma kategorisiyle çalışmak tümüyle izin verilemez bir şey olarak görünür; varlığın bu alanının zihinsel yansıması olarak, öznenin yabancı olduğu bu türden varlıkbilimsel nesnelerin varlık biçimine uymaz. Bunun nesnel varlıkbilimsel anlamda da yadsıma olarak algılanabilmesi ancak öteki haline gelmenin nesnellik ya da süreç biçimlerinde kökten bir değişim ve dönüşümü sağlaması halinde söz konusudur. Örneğin canlı bir varlığın biyolojik çoğalması aşkın biçimde fiziksel ve kimyasal yasaları gerektirir (yani, biyolojik üreme yasalarına tabidir); üreme son bulduğunda, ölümde eski organizmanın yapıtaşı olan malzeme bir kez daha maddeselliğinin normal fiziksel ve kimyasal yasalarına boyun eğer. Bu olgu, öznesi olmasa da, nesnel varlıkbilimsel bir yadsımayı içerir; organizmayı oluşturmuş olan kendi-kendine-üretim sürecinin yadsınmasıdır ve yadsıma yalnızca farklı değil varlıkbilimsel anlamda yeni bir şeye yol açar. Bu durum sosyal varlıkta çok daha üst düzeyde yinelenir. Ancak burada, doğa ilişkilerinde olduğu gibi sadece taklitçi özellikte olmasa da, yadsımanın bir öznesi vardır; bu süreçte devreye giren etkinlik ve yadsıması burada zaten sosyal varlık varlıkbiliminin nesnel bir momentidir. Hegelci mantık soyut anlamda evrensel mantıksal bir biçimde yadsımayı herhangi bir diyalektik sürecin temel bir momentine genelleyerek sosyal

varlığın özgünlüğünü yok eder — Hegel'in genelde tam da bunu açıklamayı amaçlamış ve en büyük çabayı bunun için harcamış olmasına rağmen. Yadsıma pratik sosyal etkinlikle ilişkilendirildiğinde öncelikli olgu budur. "Yedi başlı ejderha yoktur" gibi mantığa dayalı tümüyle kuramsal yargılarda, yadsıma biçimi işlerin gerçek durumuna karşılık gelir (çünkü böyle ejderhaların varlığını gerçekten inkar ederim ve ötesi yoktur). Ama "Bir cumhuriyetçi olarak monarşiyi reddediyorum" gibi bir şey söylersem bu cümle tamamen farklı türden bir gerçekliğe karşılık gelir: Monarşi vardır ama var olmamalıdır; bir başka deyişle, onu var-olmayan kılmak için sosyal bir etkinlik gerekir. O halde, görünürde benzer olan mantıksal ifadeler çok farklı gerçeklikler içerir ve dolayısıyla belli varlıkbilimsel olguları çarpıtabilir. Çünkü gerçek dünyayla ilgili olan şey yalnızca kuramsal bir yadsımadan farklı ve çok daha fazla bir şeydir. Günlük uygulamada bu ayrım sıklıkla belirgin bir rol oynamaz. Ama yadsımanın geçerliliğinin Hegelci genişletilmesinde olduğu gibi, gerçek ayrımlar bu şekilde ifade edildiğinde bu belgisizlik olguların çarpıtılmasına yol açar. Örneğin, yadsımanın yadsıması (yadsıma olarak ötekilik) türetiminde benzer mantıksal biçimlerden yararlanan Engels kendisini soktuğu felsefi olarak riskli duruma ilişkin farkındalığını bizzat gösterir. Çünkü bu görünürde evrensel yasayı çok çeşitli alanlara uyguladıktan sonra şöyle söyler: "Tüm bu süreçlerin yadsımanın yadsıması olduğunu söylediğimde onların hepsini bu aynı hareket yasası altında topladım ve bu nedenle tek tek süreçlerin özelliklerini hesaba katmadım."[42] Ama birbirleriyle kıyaslandıklarında belli gerçeklenmeleri saçmalıklar üreten hakiki bir evrensel yasa bulmak zor olur. Kanser nedeniyle ölüm bir kahramanın büyük bir dava için ölmesinden tartışmasız biçimde farklıdır; ama eğer her ikisini de ölüm (yaşam sürecinin gerçek bitiş anı) olarak tanımlarsam bu her-

[42]Aynı yayın, s. 168.

hangi bir saçmalık oluşturmaz. Çünkü varlığın gerçek ilişkilerinde onların genellik ve özelliklerinin karşı dengelerinin kurulması hiçbir biçimde saçma değildir. (Kuşkusuz en büyük fark yine de saçma değildir.) Bu ancak biçimsel mantıksal benzerlikler varlık biçimlerine şişirildiği zaman mümkündür (ve aslında zorunludur). Kendisinin yadsımanın yadsıması mantıksal türetiminin tartışmalı varlıkbilimsel özelliğine bizzat Engels'in dikkat çekmesinin nedeni budur.

Bir canlının doğum ve ölümündeki yadsıma, öznesi olmayan yadsıma olarak bildiğimiz tek örnektir; varlıkbilimsel olarak farklı iki varlık düzeyi arasındaki dinamik sınırı gösterir gibidir. Sosyal varlık alanında karşılaştığımız yadsımalar yalnızca varlıkbilimsel olarak özne eylemleriyle bağlantılı olmakla kalmaz tipik doğaları insani her sosyal etkinliğin zorunlu olarak alternatiflerin ürünü olmasının bir sonucudur ve bunlarla ilgili olarak bir seçim ya da kararı varsayar. Böylece alternatif, nesnenin bilinen özellikleri temelinde özneden etkilenen nesnel dünyanın —dünyayla— etkileşimlerin neden olduğu tepkiler konusunda ikiye ayrılmasına yola açar. Bu diziler çok sayıda sosyal dolayımlar yoluyla yararlı ve yararsız, kârlı ve zararlı zıtlıklarından iyi ve kötü gibi "en üst değerlere" uzanır. Aynı zamanda hem bağlantılı hem de ayrı olan bu türden zıtlık çiftleri ileri sürmek için insani uygulamalar ve ona rehberlik eden düşüncenin kendi çevresini homojenleştirmesi gerekir. İlkel insanın kesici aletleri için uygun olanlarını seçtiği ve uygun olmayanı bıraktığı etraftaki taşlar bu örnekte doğal biçimleri açısından uygun ve uygunsuzdu ama bu özellik yalnızca insan uğraşısında ve uğraşısıyla gerçekleştirilebilirdi; taşın basit varoluşunda ise hiçbir zaman gerçekleşmeyen bir olasılık olarak kalırdı.

Taşları uygun ya da uygun olmayan olarak öneren bu eylem yine bu bakış açısına dayalı bir uygulamayla gerçek dünyanın bir kesiminin tamamını da homojenleştirir. Uygun ve uygun olmayanın belirlenmesi normal durumda kendi içlerinde yalnızca nes-

nelerin ötekiliğini bulan, nesnelerin nesnel biçimde varolan özelliklerine odaklanan ve onları gerçekleştirdikleri bu işleve indirgeyen taklitlerde zihinsel bir homojenleştirmeyi öngörür; ve bu şekilde doğan homojen ortamda pratik alternatifler olumlama ya da yadsıma yoluyla yanıtlanır. (Etkinliklerin dayalı olduğu homojenleşen varlık alanlarının birbirleriyle tamamen heterojen yollardan ilişkili olabilmesi hiçbir biçimde sosyal varlığın heterojenlik nedeni değildir.) En karmaşık alternatiflerin yine de aynı türden bir sosyal hazırlık süreci öngördüğü gösterilebilir. Bu, öncelikle insan eylemesinin önemli bir zihinsel aracı olarak onun nesnel gerçeklikle etkileşiminden doğan yadsımanın ikinci olarak eylemeyle ve dolayısıyla da onun nesnel doğal ön varsayımlarıyla ayrılmaz biçimde bağlantılı olan gerçekliğin bir yansıması olduğu ama gerçekliği değiştirme konusunda vazgeçilmezliği nedeniyle varlıkbilimsel anlamda kendinde varolan sosyal-olmayan gerçeklik kategorisi olamayacağı anlamına gelir. Olumlama ve yadsımanın doğduğu homojen ortam kendinde varolan gerçekliğin doğru bir yansıması ve dolayısıyla da başarı vaat eden bir yansıma için en önemli yöntembilimsel koşullardan biridir. Yansıma, kendi özel nesnelik biçimi içinde gerçek dünyadan çok uzak olabilir (matematik ya da geometriden söz etmek yeterli) ama gerçeklikte temel olanı yeniden üretmesinde ve amaçlar önermesinde insani ve sosyal açıdan doğru olanı seçerse sosyal varlık için varlıkbilimsel anlamda çok önem kazanan eylemler başlatabilir.

Hegelci felsefenin tümü aslında toplum ve tarih bilgisine yönelimlidir. Bu nedenle doğaları gereği kategorileri bu varlık alanına uygundur. Mantığa tabi kılınmalarının bir sonucu olarak neredeyse değişmez bir biçimde bu alanın dışına yayılmış olmaları ve kendinde-varlık varlıkbilimi söz konusu olduğu sürece bu şekilde çarpıtılmaları sistemin yalnızca bir tezahürü olmaktan ötedir. Ama ciddi bir varlıkbilimi kuramsal açıdan çarpık olanı ne denli keskin bir biçimde sunarsa sunsun altta yatan önemli niyeti hiçbir zaman gözden kaçırmamalıdır. Bu nedenle Marksçı klasikler Hegelci

diyalektiği reddetmek değil ama onu "tersine çevirmekten" ve "ayakları üstüne yerleştirmekten" söz etmekte haklıydılar. Kuşkusuz bu kritik süreç gömülmüş olan gerçeğin salt dış göstergelerin değiştirilmesi yoluyla gün ışığına çıkarılabileceğine inanan taraftarların gördüğünden çok daha karmaşık ve çok daha köktendir. Oysa yapılması gereken şey özgün olarak varolan gerçekliğin kendisine geri gitmek ve bu temelden yola çıkarak genelde çok dolaşık haldeki doğru ve yanlış düğümünü çözmekti. Örneğin, Lenin, Hegel'in böylesine uç bir formülasyonunu uygulamanın mantıksal bir tasımı olarak kabul etti. Ancak, bu kabul kendiliğinden bir varlıkbilimsel tersine çevirmeyi ön görüyordu. Bu, tasım biçiminin uygulamada "gerçeklenmesi" değil, her pratik eylemin içerdiği en genel yapısal öğelerin insan düşüncesi uygulamasında, "bu milyonlarca tekrar nedeniyle" sonunda bir belit değişmezliği edinene dek, çok daha soyut bir biçime güçlendirilmesidir.[43]

Mantık, insan eylemesinin ve düşünce çalışmasının yarattığı en önemli homojen araçlardan biridir. Onda önünde sonunda gerçek dünyanın öğe ya da ilişkilerine atfedilemeyecek hiçbir öğe ya da ilişki yoktur. Ancak, mantığın insanoğlunun tarihsel gelişimindeki etkisi bu ayrılık noktalarının mantığın homojen ortamında tükenmiş ve bu homojen ortamın —evrenselliğinin temeli homojenleşmiş sistem özelliği tarafından sağlanan— içkin olarak kapalı ve yarı-varsayımsal sistemde donmuş gibi görünmesidir. Gerçeklikle uzlaşma ve ondan uzaklaşmanın fazlasıyla karmaşık sorunlarını bu aşamada daha yakından incelememiz mümkün olmasa da mantığın bu şekilde ortaya çıkan homojen ve sistematik özelliğinin düşünürleri defalarca, mantıksal olarak homojenleştirilmiş kusursuz bir düşünceler dünyası sisteminin insanın gerçek ilişkilerinden doğan tüm sorunları yanıtlayabileceği şeklindeki yanılsamalara sürükle-

[43]Lenin, *Philosophical Notebooks* (Felsefe Defterleri), (*Collected Works*, cilt. 38), Moskova, 1961, s. 217.

diği belirtilmelidir. Bu türden eğilimler Raimundus Lullus'da, Leibniz'in "*mathesis universalis*"inde de görülebilir ve günümüzde (daha önce görmüş olduğumuz gibi) her türden varlıkbilimsel referansı reddeden yeni-olgucu evrensel güdümleme kuramları olarak yaygındırlar.

Hegel, kendi sistemindeki tüm belirleyici üstünlüğüne rağmen mantığı birincil ayrılık noktası olarak görmemesi, evrensel sistemini yalnızca mevcut mantığın, matematiğin vb. genişletilmesi ve tamamlanması yoluyla kurmaya çalışmak yerine, kendinde-şey alanında mantıksal bir varlık ve oluş sistemine ulaşma amacıyla varlıkbilimsel değerlendirme ve içgörülere dayanarak kökten biçimde yeni, diyalektik bir mantık yaratmak için uğraşmayı seçmesiyle kendisini öncüllerinden ve daha çok da, evrensel bir mantık sisteminin çağdaş temsilcilerinden ayırdı. Özdeş özne-nesne ve tözün özneye dönüştürülmesi varlıkbilimsel bütünlüğün bir mantık sistemine dönüştürülmesinin araçlarıdır.

Homojen ortamdaki ilişkilerin heterojen nesneler, güçlerin vb. birbirlerini gerçekten etkilediği durumdan farklı biçimde düzenlenmesi gerektiği için bile olsa mantığın, niteliksel açıdan bakıldığında yapısı özgün heterojen gerçekliğinkinden farklı olması gereken homojen bir düşünce ortamı yarattığını gördük. Bu nedenle gerekli hale gelen zihinsel işleyişleri örneğin, matematiksel biçimde ifade edilmiş olan gerçek görüngülerin fiziksel bir yorumunu da tartıştık. Burada söz konusu olan şey matematiksel olarak homojenleştirilenin, zihinsel bir vurgulama ve heterojen karakteri bileşenlerinden temizleme yoluyla bir kez daha nesnel gerçeklikle ilişkilendirilmesidir. (Bu matematiksel homojenleştirmenin gerçekliğin aksi durumda algılanamayacak olan önemli yanlarını açığa çıkarabileceğini vurgulamak gereksizdir.) Bilgi ilişkisinin temeli olarak hizmet eden homojen ortam mantıksal bir ortamsa o zaman homojen bilgi araçlarıyla heterojen gerçeklik arasındaki zıtlık —tam da bu nedenle doğrudan sistematize edilemeyen ve hiyerarşik düzene sokulamayan— karşılıklı olarak heterojen görüngülerden oluşan

sınırsız bir yapının düşüncede homojen biçimde kapalı bir hiyerarşik sistem olarak yeniden üretilmesi şeklinde bir özellikle öne çıkar.

Burada belirleyici olan şey hiyerarşinin tartışmalı karakteridir çünkü heterojenliğin homojenliğe dönüştürülmesi her bilginin özelliğidir ve eğer bilgi araçları doğru ve yeterince hassas biçimde ele alınırsa her zaman gerçek nesnelere yönelik doğru bir yaklaşım yoluna sokulabilir. Hiyerarşi sorunu farklı bir şeydir. Çünkü bir hiyerarşik sistemde uzlaşma yalnızca homojen ortamda mümkün olduğundan —bu homojenleştirme özel bir bakış açısından nesneleri daha üst ya da daha düşük bir konuma göre düzenlemek, bir birlik oluşturmak üzere onları birbirlerinin altına ve üstüne eklemlemek için zemin sağlar— ilişkiler üzerine heterojen gerçekliğe tamamen yabancı bir bakış açısı devreye girer. Görmüş olduğumuz gibi, ne kadar soyut ve genel olurlarsa olsunlar özel sorunların büyük bir bölümünde bilim bu uyuşmazlığı düzeltebilir ama bütün olarak gerçeklik söz konusu olduğunda bu türden bir düzeltme kökten biçimde olanaksızdır. (Kapsamlı ya da heterojen gerçeklik bütününün duyulara homojen, nitel ve yoğun bir bütün olarak taklit yoluyla yeniden üretildiği sanatın özel doğasını *The Specificity of the Aesthetic* adlı kitabımda ele aldım. Bu aktarım için gerekli olan bir sanat eserinin özgünlüğü özel olan, tipik olan yoluyla evrensellik ve benzerleri kategoriler bilim ve felsefe örneğinde söz konusu değildir.)[44]

Bu, felsefi açıdan göreceli olarak basit bir takım yıldızda gösterilebilir. Bir kalıbın, canlının ya da sosyal oluşumun gelişimi varlıkbilimsel açıdan gerçek bir doğuş sorunudur. Doğum (ve ölüm) yasaları öncelikle, söz konusu olan varlığın bir özelliğidir. Ancak, mantıkta bu çıkarımın genelden özele mi yoksa özelden genele mi ilerlediğine bakılmaksızın bir kavram diğerinden çıkarılır. Mantık yöntembilimsel olarak gerçekliği belirlemeyen

[44]Lukács, Ästhetik I, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Werke Band 11, 12, Neuwied-Berlin, 1963.

ama soyutlama yoluyla ondan elde edilen bir şey olarak kullanıldığı sürece bu farkın gerçeklik bilgimizi çarpıtacak bir şeye yol açmasına gerek yoktur. (Bunun her zaman olabileceğini elbette gördük.) Ama Hegel'de olduğu gibi mantık, varlıkbilimin kuramsal temeli olarak algılandığında mantıksal çıkarımların tam da varlıkbilimsel doğuş biçimleri olarak algılanmaya başlanması kaçınılmazdır. Böylelikle, sistematize edilmiş bir mantıksal hiyerarşi, özne ve nesne özdeşliğinin kendini gerçeklemesine ve tözün özneye dönüştürülmesine uzanan varlıkbilimsel yolun temelini oluşturmaya başlar. O halde, her kategori, hem mantıksal bir kavram hem de varlıkbilimsel bir nesnellik olarak, kendi karakteristik tanım ve önemini bu yolda işgal ettiği yerden almalıdır. Bu şekilde ortaya çıkan hiyerarşik düzen Hegel tarafından sonraki, daha yüksekteki kategorinin daha öncekinin, daha alttakinin "doğruluğu" açısından tanımlanır ve böylece iki kategori arasındaki ilişki gerçek nesnel yapıların temel bağlantısını oluşturur. Kendi başına bu hiyerarşinin gerçeklikler arasında gerçek ilişkiler kuran varlıkbilimsel durumla hiçbir ilgisi yoktur. Varlıkbilimsel bağlantılar ve mantıksal hiyerarşi arasında bir örtüşme en iyi koşulda yalnızca şanslı bir rastlantı olabilir; normalde bu yalnızca fazlasıyla keyfi bir özdeşleştirmeye yol açabilir. Örneğin, Hegel, *Ansiklopedi*'nin ikinci bölümünün Giriş'inde, Doğa Felsefesi bölümünde şunları yazar: "Hayvan doğası bitki doğasının ve bitki de mineralin doğrusudur; Dünya ise güneş sisteminin. Bir sistemde en soyut terim ilki ve her alanın doğruluğu da sonuncusudur; ama yine bu da yalnızca daha üst bir alanın ilkidir. Her alanın daha üsttekine geçerek kendisini tamamlamasına yol açan şey İdeanın gerekliliğidir ve biçimlerin çeşitliliği gerekli ve belirleyici olarak kabul edilmelidir."[45]

Bu özel somut örnekte bir kez daha Hegel'in doğa varlıkbiliminden insan toplumu için ikincil bir temel çıkarma girişimini

[45] *Philosophy of Nature* (Doğa Felsefesi), s 249, Zusats; s. 21.

görüyoruz. Ancak bir yandan, yasa-benzeri sıradan bir ilişkiye bir erekbilimsel vurgu katacak biçimde, izin verilemez, yaşam ve toplumun dünya üzerinde rastlantısal yükselişini mantıksal bir gereklilik haline getirerek bu ikincil kılmanın gerçek varlıkbilimsel içeriğini çarpıtır. Mantıksal çıkarım biçimiyle söz konusu olan ilişkinin varlıkbilimsel içeriği arasındaki bu türden farklılıklar bizzat mantıksal çıkarımda az ya da çok önemli keyfilik öğelerine de yol açacaktır. Engels "Bir kategoriden ya da çelişkiden bir sonrakine geçişler neredeyse her zaman keyfidir" diye belirtmiştir.[46] Diğer yandan, genç Marx'ın Hegel'in sosyal felsefesinin, bir kez daha mantığın varlıkbilime zihinsel saldırısını gösteren biçimde, gerçek ilişkilerin temsilinin yerine mantıksal olanların biçimsel uygulamasını koyduğu şeklindeki daha önce alıntıladığımız eleştirisinden söz etmeliyiz.

Ne yazık ki Engels'in doğru ve ileri görüşlü eleştirisi, varlıkbilimsel olarak daha önemli olan, kategorilerin sistemin mantıksal anlamda hiyerarşik yapısındaki yeri sorununu değil yalnızca kategorilerin biçimsel bağlantısını ele alır. Dünyanın güneş sistemindeki yeri sorununda görmüş olduğumuz gibi bu yalnızca biçimsel bir düzenleme sorunu değil herhangi bir nesnenin temel özellikleri sorunu olduğundan mantıkla varlıkbilim arasındaki köklü ayrılıklar burada oldukça gürültülü bir biçimde ortaya çıkar. Biz yalnızca özellikle önemli gördüğümüz tek bir örnekten söz edeceğiz. Hegel, yaşam örneğinde, hâlâ doğal olan ama organik doğanın ötesine geçen yeni özne-töz ilişkisinin ifade bulduğu noktada İdeaya geçişin yolunu döşemek için daha üst düzey disiplin olarak erekbilimi düzenekçilik ve kimyasalcılık diyalektiğinden çıkarmaya çalışır. Böylece onun sistem yapısı şemasına göre erekbilim mekanikçilik ve kimyasalcılığın "doğrusu" olarak görünür.[47] Şu

[46]Engels to Schmidt (Engels'ten Schmidt'e), 1 Kasım 1891; *Selected Correspondence* (Seçilmiş Mektuplar), Londra, Moskova, 1965, s. 438.

[47]*Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 747.

anda hâlâ doğa alanında ama onun sınırındayız; ve böylece mantıksal olarak doğanın içkin bir kendi-ötesine-geçmesi yaratılır. Ama Kant'tan bu yana diyalektik gelişim, doğada amaç "örnekleri" bulmak adına o kadar ilerledi ki on sekizinci yüzyıl teodistleri ciddiye alınacak çok örnek sundu. Hegel'in gözünde bunlar "önemsiz" ve "saçmadır."[48] Kategorik amaç ve araç ilişkisini ve onun mekanizma ilkeleriyle ilişkisini model olarak çözümler; ama bunu yalnızca zihinsel modeli emek olduğu için yapabilir. Gerçekte her adımda ortaya çıkması gerekmesine rağmen Hegel'in çözümlemesinin mantıksal soyutluğu sıklıkla bu modeli gizler ama Hegel belli noktalarda emeğe ve onun içindeki amaç ve araçlara doğrudan gönderme yapmadan bu özel araştırmayı sürdüremez. Burada bir kez daha Hegel felsefesinin ikili karakteriyle karşılaşırız. Bir yandan, hakiki erekbilim biçimini ifade eden ilke, amacın bilinçli bir özne yoluyla önerilmesi ve gerçeklenmesi olarak emeği bulur; öte yandan bu hakiki varlıkbilimsel kategori mantıksal ilkelerin egemen olduğu bir sistemin homojen ortamına biçimlendirilir ve bu sisteme göre bizler hâlâ henüz yaşam, insan ve toplumu üretmemiş olan bir evredeyizdir. Çünkü erekbilimin buradaki işlevi kavram evresinden İdea evresine geçişi etkileme şeklindeki mantıksal ve sistematik işlevken özdeş özne-nesne gelişiminin mantıksal ilkelerine göre yaşam yalnızca İdea[49] evresinde biçimlenebilir. Bu yolla mantıksal hiyerarşi, mantıksal-varlıkbilimsel dizilimde yaşamın ortaya çıkmasından önce emek kategorilerini geliştirmek gibi saçma bir duruma varır.

Bu saçmalığın ardında daha da derin bir zıtlık olduğu kuşku götürmez. Bir yandan Hegel, emekte gerçek varlıkbilimsel erekbilim biçimini keşfetmiş ve böylelikle eski bir felsefi karşıtlığı yani, varlıkbilimde aşkın biçimde yönetilmiş bir erekbilim ve nedensel-

[48]Aynı yayın, s. 736.
[49]Aynı yayın, s. 753-54.

liğin kapsamlı egemenliği arasındaki katı zıtlığı çözmüştür. Doğal nedensellik ve emek erekbiliminin doğru bir karşılaştırması, bunların somut diyalektik iç bağlantılarının sunumu olmadan gerçek bir sosyal varlık varlıkbilimi mümkün değildir. Hegel yalnızca bu temel sosyal varlık olgusunu değil onda içkin olan, onu daha ileriye ve daha üst düzeye taşıyan diyalektik dinamiği de doğru biçimde gördü. İngiltere'deki klasik ekonomi ve Hegelci diyalektikler arasındaki köklü benzerliğin temelinde yatan şey, ilki bu görüngünün ekonomik ve sosyal çözümlemesini ileri sürerken diğer yandan Hegel'in onun varlıkbilimsel önemini açığa çıkarmasıdır. Bir ölçüde kulağa mistik gelen formülasyonuna, bu daima karmaşık, daima düzensiz üst gelişim ilkesine rağmen Hegel'in sözde "aklın kurnazlığının" varlıkbilimsel temeli ve kararlılığı tam da emek çalışmasında yatar. Bu düşünce Hegel'in çalışmasında çok erken, *Görüngübilim*'den bile önce yüzeye çıkar; örneğin, aletin öneminden, insanın "doğanın kendi kendisini tüketmesine izin verdiği, serinkanlılıkla seyrettiği ve çok küçük bir zahmetle bütünü düzenlediğinden: *kurnazlık*"tan[50] söz eder. Ayrıca, *Mantık*'ın bir yerinde somut olgularda emeğin yukarıya doğru itici momentlerini çok net olarak gösterir: "... saban, kendisinin doğrudan sağladığı ve amaç olan hazlardan çok daha onurludur. Doğrudan hazlar geçip gider ve unutulurken alet kalır. Amaçları açısından tam tersine ona tabi olmasına rağmen insan, aletleriyle dış doğa üzerinde güce sahip olur."[51] Öte yandan Hegel'e göre, ileri sürüldüğü şekliyle bu büyük, yenilikçi emek kavramında mantıksal olarak tasarlanmış bir doğada erekbilimin hâlâ düzenekçilik ve kimyacılığın "doğrusu" yani, bizzat doğanın bir kategorisi olarak ortaya çıktığı mantıksal ilişki için erekbilim yalnızca —aslında kabul edilemez— bir yanılsamadır; görmüş olduğumuz gibi burada söz konusu olan şey kavramdan İdeaya mantıksal geçişin içkin bir çıkarımın karakterini

[50] *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, 199.

[51] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 747.

hiçbir şekilde değiştirmemesi, bir başka deyişle, burada ifade edilen büyük düşünceyi iptal eden biçimde doğada erekbilimin kurulmasıdır.

Ama bu, özdeş özne-nesneye uzanan mantıksal olarak belirlenmiş yolda erekbilimin konumuyla onun doğa ve toplum arasındaki fark ve zıtlığı ifade eden kategori olarak tanımı arasındaki tutarsızlığın —en önemlisi de olsa— yalnızca bir biçimidir. Bu karşıtlığın Marksçıların doğru olarak sistemle yöntem arasında bir çelişki olarak tanımladıkları, Hegel felsefesinin bütününü etkileyen temel bir sorunu açığa çıkardığı unutulmamalıdır. Hegel'in sistemi (mantığa dönüştürülmüş varlıkbilimi) açısından değerlendirildiğinde daha dar ve doğru anlamda mantığın sistemin başlangıç noktasını oluşturması olsa olsa tutarlılıktır. Mantığın varlıkbilimin temelini oluşturmadığı diğer sistemlerde bu yalnızca, önemli olan hiçbir şeyi etkilemeyen basit bir düzenleme sorunu olurdu. Ama Hegel örneğinde durum böyle değildir. Burada mantığın Doğa ve Akıl Felsefelerinden önce gelmesinin doğrudan bir varlıkbilimsel önemi vardır; başlangıçta mantıksal kategorileri düşünce kategorileri olarak kabul etmesine rağmen Hegel bizzat kendi sistemi tarafından bu düşünsel özelliğe daha varlıkbilimsel bir öz damgası vurmaya zorlanmıştır. *Mantık Bilimi*'nin başında bunu çok kesin ve şaşmaz bir biçimde yapar: "Buna göre mantık, salt akıl sistemi, salt düşünce diyarı olarak anlaşılmalı. Bu diyar, kendi mutlak doğasında ve örtüsüz biçimde doğruluktur. Dolayısıyla, bu içeriğin doğanın ve sonsuz bir aklın yaratılmasından önceki ebedi özüyle Tanrının ortaya çıkışı olduğu söylenebilir."[52] Mantıksal kategorilerin düşünce kategorileri de olması bu nedenle son bulmaz ama eşzamanlı olarak, erekbilimsel dünya önermesinde model olarak hizmet gören ve gerçeklenen düşünce işlevini de edinirler. Böylece, *Mantık Bilimi*'nin sonunda, İdeanın kendine-ulaşma evresinde bu

[52]Aynı yayın, s. 52.

ikincinin kendini "özgürce gerçeklemesi" ve doğanın bu eylem yoluyla İdeanın kendini-önermesi olarak görünmesi yalnızca bu kavramın tutarlı başarısıdır. [53]

Bu bağlamda bizim için ilginç olan şey bu türden bir önermenin sonucu olarak tüm doğa ve sosyal dünyanın, İdeanın mantıksal gelişiminin kategoriler biçiminde ayrıntılandırdığı her şeyin gerçek hale geldiği ve Mantıkta gösterilen yolu artık İdeanın kendi gerçekliğiyle zenginleşmiş gerçeklik olarak bir kez daha yürüdüğü tek bir erekbilimsel sürece dönüştürülmesidir. Çünkü sistemin sonunu oluşturan şey, bu kez yalnızca İdea olarak değil ama aynı zamanda kendi gerçekliği olarak da İdeanın yinelemeli kendine-ulaşmasıdır. Bu mabedin temel yapısının, yaratıcı olarak Tanrının daha önce hazırlanmış olan İdeayı gerçekleştirdiği tanrıbilimsel sistemi güçlü bir biçimde andırdığı açıktır. Dolayısıyla mantıksal sistem —işlenişindeki ayrıntılarla değil yalnızca temel kavramında da olsa— Hegel'i uzun zaman önce geçerliliğini yitirmiş olan geleneksel bir dünya görüşüne geri götürür. Daha önce dikkat çekmiş olduğumuz, emekte erekbilim çözümlemesi bunun yol açtığı çelişkiyi çok daha çarpıcı kılar. Yalnızca bilinçdışı ve kendiliğinden bir biçimde de olsa daha önceki erekbilimsel ve tanrıbilimsel sistemlerin "modeli" de benzer şekilde emekti ("demiurgos"(*) olarak Tanrı). Öte yandan Hegel emeğin özünü gerçekçi bir yoldan doğru olarak fark etti ve bilinçli kıldı ama yanlış olan temel kavramını gerçekleştirmek için kendi kuramsal buluşlarını bir yana bırakmak zorundaydı. Hem mantığın kendisinin hem de aklın gelişimsel tarihinin köklü ve yeni varlıkbilimsel içgörüler içeren yanlış ilişkilerin sunumlarıyla, açığa vurulmalarıyla vb. dolu olduğunu şu ana dek gördük ve aşağıdaki sayfalarda da sık sık gösterebileceğiz. Ancak bunlar ne tek tek ne de bütün olarak, kökleri mantık üzerine kurulu olan varlıkbilime

[53] Aynı yaym, s. 843, ve *Logic* (Mantık), s 244; s. 296.

(*) Demiurgos: Platon felsefesinde Evreni düzenleyen Tanrı. —*ed.*

uzanan sistemin temel zayıflığını aşacak durumda değildir. Hegel'in kendi zamanının ve günümüze dek uzanan dönemin düşüncesi üzerindeki etkisi çok geniş ve olağanüstü derecede verimli olmuştur ama sistemi söz konusu olduğunda bu etki düşüncelerin gelişimini engelleyici özellikte oldu.

Hegel'in sistemi çerçevesinde her mantık durumunun sisteme dinsel bir vurgu kazandırmaya yol açtığını gördük. Dinsel öğelerin Hegel'deki rolü fazlasıyla tartışmalıdır. Bir süreliğine, gerici Ortodoks tanrıbilimcilerin büyük bir bölümü kendilerini ona dayandırırken yandaşlarının radikal kanadı onu gizli bir ateist[54] olarak gördüler. Bu türden çelişik yorumlar kaçınılmaz bir biçimde Hegel'in din kavramındaki derin bir çifte değerliliği gizledi. Daha önce söylemiş olduğumuzu yinelersek; Hegel'in din karşısındaki konumunun laik ağırlıklı biçimiyle Bellarmino'nun ikilemiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bağlamda en çarpıcı olan şey onun dinsel gereksinimle neredeyse hiçbir zaman uğraşmamış olmasıdır: Schleiermacher'in *Din Üzerine Söylevler*'ini alaycı biçimde ele alır; Jacobi'nin dine yönelik doğrudan bir bilgi arayışını tutarlı biçimde reddeder; Jena notları, dinin günlük yaşamdaki rolü üzerine fazlasıyla mesafeli alaycı ifadelerle doludur. İleri tarihlerde bile örneğin, dolaysız bilgiye ve katı biçimde dogmatik içeriklere dayalı olmayan inançlara karşı tartışmalarında dinsel gereksinime yönelik olarak yalnızca büyük bir aşağılamaya sahip olduğu ve yalnızca resmen kilise tarafından belirlenen içerikleri Hıristiyan inancındaki[55] birincil sosyal ilgi olarak kabul ettiği çok açıkça görülebilir. Tüm bunların ardında onun bizzat dine yönelik çifte değerli tutumu yatar. Bir yandan Aydınlanmanın ussal bir din geleneğini değişen koşullara uygun, farklı bir biçimde sürdürür. Ama Alman Aydınlanmasının önemli figürleri bunlarla aklın

[54]Bruno Bauer'in "Ateist ve Deccal Hegel Üzerine Son Hükmün Borazanı" başlıklı yergisi, genç Marx, bu çalışmasında Bauer ile ortak çalışmıştır.

[55]*Logic* (Mantık), s 68 ve s; 73 s. 104 ve 107.

gereksinimleri arasında bir uyum bulmak için zamanın dinsel gereksinimlerindeki ilerici eğilimlerden yola çıkmışken —ki bu da kaçınılmaz olarak onları Ortodoks Kilisesi'nin yanı sıra dine dayalı yarı feodal devletle de karşıtlığa sokmuştur— Hegel'de din içeriklerine karşı hiçbir tartışma görmeyiz; ona göre bunlar tarihsel gerçekliklerdir ve bu nedenle aklın öz-gelişimi yoluna adım atar. Hegel'e göre dinle ilgili ussal olan şey, yalnızca felsefenin kavram seviyesine yükseltecek konumda olduğu içeriği dinin resimli temsilin [*Vorstellung*](*) alt seviyesinde ifade etmesidir. Dolayısıyla dinin ne içeriği ne de biçimleri eleştiriye tabi tutulmamıştır. Hegel sadece, henüz kavram seviyesinde olmasa da aynı diyalektik kategori ve ilişkilerin felsefede olduğu gibi onlarda da keşfedilebileceğini gösterdi. Bu en kesin olarak *Görüngübilim*'de ifadesini bulur: "Resimli sunum [*Vorstellen*], bu dinsel komünyonda ruhun kendisinin bilincinde olduğu tipik biçimden oluşur. Bu biçim henüz kavram olarak kavramına ulaşmış olan ruhun öz-bilinçliliği değildir; aracılık süreci henüz tamamlanmamıştır. O halde, varlık ve düşüncenin bu bağlantısında bir kusur vardır; tinsel yaşam hâlâ kabullenilmemiş bir "burası" ve "ötesi"ne parçalanmayla doludur. İçerik doğru içeriktir ama salt düşsel sunum öğesine yerleştirildiğinde, tüm momentleri kavramsal olarak anlaşılmış olma değil birbiriyle dıştan ilişkili tamamen bağımsız yanlar olarak görünme özelliği gösterir. Doğru içeriğin bilinç için de doğru olan biçimini edinebilmesi için ikincisinin, mutlak Tözün sezgisel olarak değil kavramsal olarak anlaşıldığı ve bilincin *kendisi için* kendi öz-bilinçliliği seviyesine taşındığı daha üst bir zihinsel gelişim seviyesine geçmesi şarttır — nesnel olarak ya da bizim için zaten gerçekleştiği gibi."[56] Tüm *Görüngübilim*'in Napoléon ruhunu yayması gibi bu din kavramı da Napoléon'un dine yönelik tutumundan derinden etkilenmiştir: içsel doğasına yönelik yaygın bir kayıtsızlıkla birlikte tarihsel varlığının ve gücünün kabullenilmesi.

(*)Tasarım. Önceden algılanmış olanın yeniden üretilen imgesi.

[56]*Phenomenology* (Görüngübilim), s. 763-64.

Napoléon Fransa'sı için dinin yeni kentsoylu devlete dahil edilmesi gerekiyordu; Hegel'in Almanya'sı için ise zihinsel olarak buna karşılık gelen felsefeye.

Restorasyon döneminde Napoléon'un devrilmesinden sonra bile mevcut ve varolan durumun Hegel için aklm merkezi kategorileri olarak kaldığını biliyoruz. *Ansiklopedi*'de buna karşılık gelen tanım şöyledir: "Biçim ve bilginin duyusallığı ve dolaysızlığının yerine başka bir şey koyulduğu zaman Tanrı, içerik noktasında doğa ve ruhun temel ve gerçek ruhuyken biçim noktasında her şeyden önce bilince zihinsel bir sunum olarak takdim edilir. Bu sözde resimli- temsil onları birbirlerine yönelik öntasımlar ve birbirini izleyen görüngüler haline getirerek Tanrının içeriğinin öğelerine ayrı bir varlık verir; sonlu yansıtıcı kategorilere göre, ilişkilerini bir olaylar dizisi yapar."[57] Kuşkusuz bu geç dönem Hegel yorumlarının bağlamı büyük Napoléoncu amaçlar çağınınkinden farklıdır ve dine yönelik dış yakınlaşma Tanrının varlığının kanıtları üzerine son dönem konferanslarında zirveye çıkar. Hegel'in etkin bir zihinsel gerçeklik olarak dinsel tarihsel kabulü giderek artar ama bu hiçbir zaman onun içerikleriyle daha köklü bir iç ilişkiyle sonuçlanmaz. Bauer'in *Trompet* gibi yazıları ve Heine'ninki gibi anılar bu bağlantılar toplamını kavramamış olsa da onların kesin momentlerinden bazılarını ifade ederler. Hegel dinle felsefe arasındaki farkı aynı içerikli imgeyle kavram arasındaki fark olarak tanımlarken "burası" ve "ötesi" arasındaki zıtlığa büyük vurgu yapar, din karşıtı yorumların oldukça kapsamlı doğruluğunu gösterir.

Kuşkusuz daha sonraları belli önemli tartışmaları benzer eğilimleri tekrar tekrar sergilese de Hegel'in bu-yanlılığı genel tanımlamalarda artık doğrudan öne çıkmaz. Bunun bir örneği *Tarih Felsefesi*'nde Cennet tartışmalarında yer alır: "Çünkü masumiyet durumu, o cennetsel konum vahşinin durumudur. Cennet hiçbir

[57] *Akıl Felsefesi* [Ansiklopedi'nin 3. Bölümü], —*çev*. Wallace ve Miller, Oxford, 1971, s 565; s. 299.

insanın değil yalnızca vahşilerin kalabileceği bir bahçedir. Çünkü vahşi yalnızca dolaylı olarak Tanrıyla birdir. Yalnızca İnsan Ruhu kendinin farkında olan bir varoluşa sahiptir. Bu benlik için varoluş, bu bilinçlilik aynı zamanda Evrensel ve İlahi Ruhtan[58] ayrılıştır." Burada sözü edilen şey yine ilk günahın dinsel aşkınlığının aksine insan gelişiminin içkin bu-yanlılığıdır. Hegel'in din kavramının Restorasyonun romantik kavramıyla ortak hiçbir noktası yoktur. Hiç kimsenin sol kanattan bir radikal olarak tanımlayamayacağı Treitschke, Hegel'in baş koruyucusu ve öğrencisi, Bakan Altenstein'na şunu aktarır: "Bu konuksever masada zaman zaman Hıristiyanlığın yirmi ya da elli yıl daha yaşayıp yaşamayacağı sorusu sorulacaktır."[59] Geç dönem Hegel'de *Görüngübilim* döneminin aksine resmi Protestancılığa bir yaklaşma görebilsek bile bu onun bütün olarak görüşlerine karşıtlık değildir. Çünkü Altenstein'ın masasında söylenen tahmin gerçekleşseydi akıl çok daha eksiksiz bir biçimde kavram seviyesine ulaşırdı; o zaman da *Vorstellung* olarak din, sisteme hiçbir çelişki getirmeksizin ve tamamen tarihsel açıdan, *Görüngübilim* anlamında bir "yeniden derleme" olarak ele alınabilirdi.

Bu sorunlar yığınının kapsamlı ve ayrıntılı araştırmasının felsefe tarihinin görevi olması gerekir. Mantıksal sistemin erekbilimsel öteliliğiyle varlıkbilimsel olarak kavranmış diyalektik yöntemin bu-yanlılığı arasındaki bu zıtlığı saptamak bizim için yeterlidir. Bu zıtlık Hegel'in felsefesinin dinsel gereksinime felsefi bir temel verme doğrultusunda çağdaş ideolojik mücadelelerde neredeyse hiçbir rol oynamamasının nedenini açıklar. Bu eğilimler destek ve argümanlarını yalnızca Romantiklerde ve her ikisi de Hegelciliğe düşman olan Schleiermacher ve Kierkegaard başta olmak üzere onların torunlarında bulurken Hegel felsefesinin Strauss ve Feuerbach'dan dünyasal ve bu-yanlı yönelimiyle Marx

[58] *Tarih Felsefesi*, s. 321.

[59] Treitschke, *19. Yüzyıl Alman Tarihi*, Leipzig, 1927, III, 401.

ve Marksçılığa uzanan karşıt eğilim üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu hareketin tarihsel gerekliliği ve doğru bir sosyal varlık kavramı için önemi Hegel'le kesintisiz bir eleştirel tartışmayı Marksçılık için çifte ama yine de bütünleşik anlamda yaşamsal bir sorun haline getirmiştir: çünkü Hegel'in geriye dönük öğelerinin en sert eleştirisi onun ilerici öğelerinin eleştirel genişlemesinden ayrılamaz. Genç Marx'ın henüz kendi felsefesine ulaşmadan önce doktora tezinde Hegel'i eleştirmesinin ve nihayetinde Lenin'in, özellikle Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine, eleştirel yorumlarının nedeni budur. Bu eleştiriler yalnızca olumlu ve olumsuzu birleştirmekle kalmayıp aynı zamanda günün gereksinimlerine ayrılmaz biçimde bağlıydılar ve bu nedenle de Marksçılığın daha sonraki gelişimi için anahtar sorunlar haline gelen yanlarına odaklandılar. Dolayısıyla, örneğin Lenin'in Hegel eleştirisinde epistemolojik yan ağır basıyordu. Lenin'den sonra bu büyük gelenek unutuldu. Bir yandan Marksçılık kendi evinde tükenme noktasına dek işçi hareketlerine yönelirken diğer yandan Marksçılığın yorumu Stalin ve yandaşları tarafından içeriğinde uygulamacı, skolastik biçimde dogmacı bir şematik düzene dönüştürüldü.

Elinizdeki çalışma Marksçılığın büyük gelenekleriyle teması yeniden kurmayı amaçlar. Sosyal varlık varlıkbilimini tema olarak almasının nedeni budur çünkü ustaca çarpıtılmış, yüzeysel biçimde indirgemeci ve sahte "köklü" kuramlardan oluşan mevcut karmaşada Marksçılığın gereksinim duyulan yenilenmesi, nesnel doğa gerçekliğinde sosyal varlık için hakiki bir temel bulan ve sosyal varlığı doğayla eşzamanlı benzerliği ve farklılığı içinde betimlemek için yeterli donanıma sahip sağlam bir varlıkbilim gerektirir. Hegel'in sistemindeki köklü zıtlıkların çözümlemesi sorunun bu türden bir açıklaması için yalnızca bir hazırlıktır. Şimdiki görevimiz yalnızca mantıksal sisteminin yanlış yapılarıyla çeliştikleri belli olgularda Hegel'in büyük diyalektik buluşlarını değil, diyalektiğinin varlıkbilimsel temel ve ilkelerini kendi temel bağlantılarında göstermektir.

2

Hegel'in Diyalektik Varlıkbilimi ve Düşünce Belirlenimleri

MANTIK İLKELERİNİN YÖNTEMBİLİMSEL ağırlığının Hegel'in varlıkbiliminde neden olduğu çarpıtmaları bir ölçüde ayrıntılı olarak inceledik. Şimdi ise "çelişkiler yığınından" Hegel'in hakiki varlıkbilimsel konumlarını çıkarmak ve onları olabildiğince saf bir biçim olarak geri sunmak için bu eleştirinin bize getirmiş olduğu açıklamayı kullanmamız gerekir. Hegel'in yenilikçi özgünlüğü, onun varlıkbilimin özellikle de bir sosyal varlık varlıkbiliminin bugün çözmek zorunda olduğu sorunlarla kesin ilişkisi yalnızca bu yoldan aydınlatılabilir. Bu konuda bile, Hegel'in sisteminde mantığın yöntembilimsel üstünlüğünün çarpıtıcı etkisini daha sık olarak göstermek zorunda kalırsak bu, böylesine gerekli hale gelmiş çözümlemelerin ağırlıklı olarak pozitif niteliğini hiçbir biçimde değiştirmez. Kendisine ilişkin düşünceleriyle ve ilk çağdaş yandaşlarınınkiyle çelişmesine rağmen Hegel'in insan düşüncesi tarihindeki yazgısı —yani, bir yandan ilk büyük etkisinin felsefi gelişim sürecini yolun sonuna getirmiş ama henüz tamamlamamış olduğu görüntüsünü verirken gerçeklikte yeni bir alanın kâşifi, laik önemin başlatıcısı olması— felsefe tarihinde asla benzersiz değildir. Çeşitli dönemlerde Aristoteles'e benzer bir üstünlük yüklenmiş, sık sık daha ileri gelişimin önündeki engel olduğu gerekçesiyle tutkuyla savaşılmış ama yine de istisnai bir yenilikçi, —hatalı ve kafa karıştırıcı biçimlerde de olsa— sayısız alanda yeni içgörülerin yolunu açan ilk kişi olarak önemi günümüze dek uzanmıştır.

Hegel'in günümüz sorunsalındaki konumu da benzer bir şeydir. Ama yanlış anlamalara yol açmaması için bu konumun daha somut kılınması gerekir. Devrim sonrası dönemin büyük Hegel-karşıtı dalgasının geri çekilmesinden ve kendisini Ortodoks kabul eden yeni-Kantçılığın fazlasıyla tartışmalı doğası daha büyük krizler biçiminde ortaya çıktıktan sonra Hegel'in kapsamlı bilgisine ve yaygın somut gerçeklik kavramına yönelik ilgi önce tarihçiler arasında uyandı ve giderek yükselen bu ilgi Hegel'i yeniden canlandırma amacı taşıyan bir felsefi harekete gelişti. Bunun bir tartışmasına girmeksizin,[1] kendi yorumlarımızın bu eğilimlerle ortak bir noktası olmadığı belirtilmelidir. Oradaki amaç Kant'la ve Romantiklerle ilişkilerine haksız ve aşırı bir önem yüklemeyi de içeren biçimde Hegel'i tarihsel açıdan zamanın ağırlıkta olan kentsoylu felsefesine bağlamaktı; böylece Hegel ikinci kez muhafazakârlık felsefecisi yapıldı. Biz ise tam tersine Hegel'de geleceğe işaret eden şeyin onun Marksçılığın oluşum ve yükselişindeki etkisi olduğunu ileri sürüyoruz. Doğal olarak bu çok düzensiz bir gelişimi içerir. Engels, Hegel'in diyalektik mirasının unutulmaması için uyarıda bulunmuştur. Ama Kantçılık ve olguculuk o dönemin sosyalistlerinin bilincinden diyalektiği uzaklaştırdı. Hegel'i yeniden canlandırma doğrultusunda ikinci girişim de başlangıçta başarısız oldu çünkü Stalin döneminde Marksçılığın çarpıtılması ve katılaştırılması Hegel imajını da bir karikatüre dönüştürmüştü. (Bazı insanların aksi yöndeki çabaları bu dönemde de bir bütünlük oluşturmadı.) Marx'm büyük felsefi gelenekleriyle bir kez daha ilişkilenme zamanının gelmiş gibi görünmesi son birkaç yıldır söz konusudur. Aşağıdaki Hegel tartışmalarının niyeti budur; Hegel'in varlıkbiliminin, özellikle de sosyal varlık varlıkbiliminin ayrıntılandırması hem yakın ilişkileri hem de nitel farklılıkları ve hattâ zıtlıkları açısından iki büyük düşünürün konu-

[1]Bu sorunsala detaylı olarak "*Aklın Yıkımı*" kitabımda eğilmiştim; Werke Band 9, Neuwied-Berlin, 1962, s. 474 vd.

munu daha iyi aydınlatma amacını taşır. Bu kez varlıkbilimsel sorunların öne çıkması yazarın tematik bir yeğlemesinden ziyade bu alandaki sorunlara öncelik veren güncel felsefi duruma bağlıdır.

Evrensel olarak bilinen bir şeyle, yeni bir varlıkbilimin ana kategorisi olarak süreç karakteriyle başlıyoruz. Doğal bilimlerdeki büyük buluşlar, devrimle dolu yüzyılların tarihsel deneyimi ikincil olarak kabul edilen bir harekete karşı birincil, şey-benzeri bir nesnelliğin mutlak ağırlığını; sonsuz, yerleşik değişmez bir tözlülüğün asırlık üstünlüğünü; dünyanın günlük imgesini somut anlamda bile sarsmıştır. Kuşkusuz kendisini bu açıdan yaşama uyarlama amaçlı girişimler felsefede zaman zaman görülüyordu (burada aklıma özellikle Leibniz geliyor) ama her şeye karşın temel felsefi kategoriler kendinde ve kendisi-için değiştirilemez şeyler dünyası düzeyinde kaldı. Kant, kendinde var olduğu şekliyle gerçekliğin bilinemezliğinden söz ettiğinde özellik olarak bu bilinmezle bir kendinde-şeyi kastetti ve Fichte bu felsefi sisteme sistematik bir hareket sokmaya çalıştığında bunu yalnızca özne açısından üstlenmeyi göze aldı. Herakleitos'dan bu yana, oluşun nesnel olarak varlıktan daha büyük bir varlıkbilimsel ağırlık kazandığı ilk önemli düşünür Hegel idi; onun felsefi duruşu, varlığın oluş karşısındaki üstünlüğünün bu şekilde aşılmasının basit ve doğrudan özellikte olmamasından ziyade çok yönlü ve evrensel bir yönteme yol açmasından oluşur. Hegel elbette Herakleitos'un tüm tezlerine katılıyordu: "Herakleitos'un *Mantık*'ımda[2] benimsemediğim hiçbir önermesi yoktur." Geç dönem eseri olan *Felsefe Tarihi*'nin temel yöntembilimsel değeri Hegel'in bu yeni varlıkbilimsel eğilimin ortaya çıkışını ilk başlangıcında araştırmış ve gerçekten de insan düşüncesinin içsel tarihi olan şeydeki oluşumsal başlangıcından ve ilk yaklaşımlardan itibaren bu gelişimi nesnel gerçekliğin egemenliğinin tarihi olarak kabul etmiş olmasından gelir. Hegel'in özdeş özne-nesne, tözün özneye dönüşümü şeklin-

[2]*Lectures on the History of Philosophy* (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler), —*çev.* Haldane, Londra, 1892-95, cilt, I, s. 279.

deki temel metafiziksel düşüncesi ikili yüzünü yalnızca bu bağlamda gösterir: görmüş olduğumuz gibi bir yandan mantıkçı ve hiyerarşik katılığı yeni varlıkbilimin Herakleitosçu eğilimini bozan mantığın egemen olduğu bir varlıkbilim ama öte yandan da insanın olabildiğince doğru olarak anlaşılmış bir dünyada yaşaması talebi —bu doğru anlama, pek çok alanda konu etrafında gelişen süreçlere aldırmazlığı, içkin kendinden-belirlenmişliği ve yabancılığı anlamayı öğrenme düşüncesi yoluyla ortaya çıksa bile— Hegel'in yalnızca Herakleitos'da değil kendisine doğrudan karşı olan Eleacı felsefecilerde ve hattâ Leukippos ve Demokritos gibi ilk atomcularda bile diyalektik hareketin yükselişini bulabilmesinin nedeni budur.

Ama Herakleitos'da belirgin olan basit süreç özelliği bu yeni dünya anlayışının ilk ve kaçınılmaz olarak soyut biçimidir. (Varlıkbilimsel ve epistemolojik bir kategori olarak soyutluğun yeni tarihsel ve diyalektik yorumundan birazdan söz edeceğiz.) Bu, kesinlikle verimli ama mevcut durumlarıyla çözümsüz olan paradokslara yol açar. Çünkü gerçekliğin süreç özelliği de çelişkili ve diyalektiktir ve düzensizliğin nesnel olarak biçimlenmiş görünüm biçimi olması bundan kaynaklanır. İnsanın aynı nehirde iki kez yıkanamayacağı elbette doğrudur ama sürekli değişimi, sürekli olarak kendi kimliğini terk etmesiyle nehrin eşzamanlı ve sürekli olarak bu kimliği yeniden üretmesi de benzer biçimde doğrudur; Zenon, havadaki bir okun hareketsiz olduğunu söylediğinde onlara diyalektik bir çözüm sunamadan da olsa uzay, zaman ve devinim ilişkilerindeki benzer biçimde verimli ve paradokssal olan belli diyalektik çelişkileri ifade etti. Tüm genel geçerliliklerine rağmen son kertede tek tek ilişkiler olarak kaldığı ve —düşüncede olduğu gibi gerçekte de— varlığın bütününü kapsamadığı sürece belli diyalektik ilişkilere dair en ılımlı keşifler bile insanın dünya görüşünü temelden değiştiremez.

Evrensel sürece değil tözlülüğe ve şeyliğe yönelik bu dünya görüşü, çarpıcı ilerlemelere rağmen bütün olarak bakıldığında

durağan kaldı. Yalnızca diyalektik düşüncenin eski dönemlerdeki ılımlı başlangıçları değil gerçeklikteki belli çelişkileri ortaya çıkarmakla ya da temel bir çelişkinin ışığında gerçeğin süreç özelliğini betimlemekle yetinmeyen ve evrensel bir devinimli ve devinmiş çelişki sistemi kurmaya çalışan girişimler de somut biçimde kapsamlı bir evrenselliğin eksikliği nedeniyle zorlanmıştır. Cusanus' tan Schelling'e uzanan çizgide hem dünya hem de dünyaya ilişkin bilgi için, bu türden bir evrensel süreç özelliği anlamında çelişkinin sistematik heryerdeliğini kategorik olarak gösteren her şeyi-kapsayan sistemler ortaya çıkmıştır. Ama bu, süreç-nedeni çelişkiyi yalnızca görünürde varlıkbilimsel üstünlüğe yükseltmiştir çünkü çelişkilerin iptali onları ortadan kaldırdığı gibi, özellikle mutlakta *coincidentia oppositorum* temelindeki mutlak bilgisiyle birlikte, nihai iptal de dünyayı durağan bir özelliğe geri götürdü. Bilerek ya da bilmeyerek süreç ve çelişki yalnızca bu-yanlı bir "burası"nın kategorik özelliklerine, yalnızca bir sonluluğa indirgenirken "ötesi" olarak mutlak, tüm çelişkileri uzağında ve altında bırakarak "burasının" süreç özelliğine kıyasla üstün durumunu korudu. Hegel kendi gelişiminin en başında bu kavramdan uzaklaştı. Schelling savunusunda onun sürekli olarak ileri sürdüğü temel kavrama üstü örtülü karşılığı dile getirir: "Ancak, bizzat mutlak... benzerlik ve benzemezliğin benzerliğidir; karşıtlık ve birliği eşzamanlı olarak içerir."[3] Göreceğimiz gibi bu yalnızca daha önce bilinçli kılınmamış bir diyalektik hareket evresinin kabulünü içermekle kalmaz, bütün olarak dünya görüşü de böylelikle varlıkbilimsel bir devrime uğrar. Tüm sonlu dünya için geçerli olan aynı diyalektik süreç

[3]Bu yeni köktenci bakışın ilk dile getirilişi Hegel'in Fragmanter Frankfurt dizgesinde bulunabilir. Burada, "yaşam; birliğin ve karşıtlığın birleşimidir" diye yazar; *H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften,* Tübingen, 1907, s. 348. Jena kavramı elbette daha bilinçli ve evrenseldir, ancak bu Schelling'in diyalektik anlayışına ve takipçilerine karşı oluş, Hegel'in gençlik dönemi başarılarındandır.

yasası mutlak için de geçerliyse "burası" ve "ötesi" fark ve zıtlığı sürekli olarak sürdürülen bir diyalektik varlıkbilimden silinir ve bu da "burası"nın, sonlunun, dünyevi olanın vb. tüm nesnelerinin (süreçler) bizzat mutlakla aynı nihai varlıkbilimsel yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Bu nihai ve evrensel diyalektik homojenlik içindeki derecelendirmeler söz konusu temel yapıda önemli hiçbir değişiklik yapmaz. Evrensel, çelişkili sürecin varlıkbilimsel zaferi bir bütün olarak gerçeklik kavramını tam da bir önceki girişime kıyasla daha üst bir düzeye yükseltir.

Böylece, bütünlük kategorisi daha önce hiç taşımadığı bir önem kazanır. Hegel, *Görüngübilim*'de programatik olarak "Doğru olan bütündür"[4] demiştir. Ama soyut ve çıplak biçimiyle bütünlük kategorisi hiçbir biçimde yeni bir varlıkbilimin temelini oluşturamaz; diyalektik süreci tam da zirvedeyken kestiğini gösterdiğimiz diyalektik sistemlerde bu haliyle zaten yer almıştı. Ancak, Hegel'e göre bütünlük yalnızca geniş evrenselliğin yapay bir özetlemesinden çok daha fazla bir şeydi; geniş evrenselliğin ve bütün olarak gerçekliğin oluşumunda temel yapıydı. Dolayısıyla gerçeklik yalnızca böyle bir bütünlük özelliğine sahip olmakla kalmaz benzer biçimde bütünlükler olarak yapılanmış bölümler ya da "öğelerden" oluşur. Hegel'in programatik anlamda söz ettiği bütün göreli, kısmi ve özel bütünlüklerin dinamik iç ilişkilerinden oluşturulmuş bir bütünlüktür. Somut tutarlılığıyla Hegelci dünya görüşünün gerçek varlıkbilimsel özünün bu ilkede görüleceği söylenebilir. Kuşkusuz yalnızca içrek biçimiyle; çünkü görmüş olduğumuz gibi bu temel ilkenin uygulanmasında mantıkçı ve hiyerarşik özellikte pek çok düşünce dizileri gizlidir. Ama Hegel'in, *Mantık Bilimi*'nin son sayfalarındaki kendi düşünce süreci burada Hegel düşüncesinin, sıklıkla gizlenmiş olsa da, gerçek özünü aktardığımızı ve kendi yorumumuzda onun içrek içeriğinde olduğu gibi kaçamak yapmadığımızı gösterir. "Biraz önce belirtilmiş olan yöntemin doğası

[4] *Phenomenology* (Görüngübilim), s. 81.

gereği bilim kendisini dolayım yoluyla sonun başlangıca, basit zemine geri döndüğü, kendine dönen bir daire olarak sergiler; dahası, bu daire bir daireler dairesidir çünkü yöntemin ruh verdiği her bir üye kendisine yansıtılır ve böylece başlangıca geri dönerken aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcıdır."[5]

Ama yalnızca bütünlük düşüncesine dikkat çekmek bu yeni varlıkbilime ilişkin bilgi vermek için yeterli değildir. Çünkü salt mantıksal olarak değerlendirildiğinde bu kısmi bütünlükler ve onlardan oluşan toplam bütünlük yine de durağan, "şey-benzeri" bir özellik taşıyabilir. Hegel yukarıda alıntılanan *Görüngübilim*'in genel programatik bildiriminde kendisini buna karşı savunur ve hemen bu bütünlük kavramının bazı önemli diyalektik dinamik özelliklerini göstermeye koyulur. "Ancak, bütün yalnızca kendi gelişim süreci yoluyla kendi tamlığına tepki veren temel doğadır. Mutlak söz konusu olduğunda onun özünde bir sonuç olduğu, yalnızca sonda gerçek haline kavuştuğu söylenmelidir; asıl, özne ya da kendinden-oluş, öz-gelişim olacak olan doğası buna bağlıdır. Mutlak'ın esas olarak bir sonuç olarak algılanması gerektiğini söylemek çelişkili görünse de biraz düşünüldüğünde bu çelişki görünümü gerçek yerine oturacaktır. İlk ya da biraz önce ifade edildiği şekliyle Mutlak, ilke ya da başlangıç yalnızca Evrensel olandır."[6] Doğal olarak, Hegel özdeş özne-nesne olarak kendi varlıkbilimsel mutlak kavramına sadık kalır. Ama yorumları bunun ötesine uzanan iyi-kötü genel bir anlam taşır; mutlak, doğru bir içeriği yalnızca kendi oluşum süreci sayesinde kazanabilecek olan, bir sonuç olarak düşünüldüğü sürece bu oluşum ve gelişim sürecin varlıkbilimsel olarak birincil olduğu ifade edilir. Dahası, bu durumun bir sonuç olarak kendisini gösterdiği varlık, onun ürünü olarak görünür. Mutlak'ın daha en başından itibaren, türüm yoluyla somut ve tikeli ortaya çıkaran ve Hegel için asla varlıkbilimsel bir kusursuzluk anlamına gelmeyen evrensel tanımıyla nitelendirilme-

[5] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 842.

[6] *Phenomenology* (Görüngübilim), s. 81-3.

si bu durumu daha da belirginleştirir. Buradaki evrenselden kast edilen şey açık olarak yalnızca evrenseldir; bir önceki alıntıyı izleyen cümlede gösterildiği üzere henüz somut evrensel değildir: "'Tüm hayvanlar' dediğimizde bu zooloji demek değildir." Dahası, burada evrenselden hakiki sonuca uzanan yol yalnızca bir bilgi süreci olarak gösterilir ama Hegel süreç özelliğini benzer biçimde hem gerçeklik hem de onun bilgisi için belirleyici özellik olarak ele alır. Bu nedenle, daha sonraları aynı bağlamda şunları söyler: "Elbette embriyo kendinde, kesinlikle bir insanken kendisi için [*für sich*] insan değildir. Gerçeklikte kendinde'den kendisi-için'e uzanan yol buradaki bu varlıkbilimsel olarak birincil süreç özelliğinin kategorik doğasını ve yönünü belirlemektedir. Bu da söz konusu savın daha kesin varlıkbilimsel sonuçlarına uzanır: eğer varlıkbilimsel anlamda gerçeklik yalnızca bir sürecin sonucu olabiliyorsa kaçınılmaz olarak bunu, söz konusu "sonucun" yalnızca bu süreç yani, kendi genesisi yoluyla doğru olarak kavranabilmesi izler. Onu bir varolan olarak yani, statik biçimde ele alan her araştırma kaçınılmaz olarak, doğrudan verilen düzeyinde kalacak ve dolayısıyla, en önemlisi tam da gerçekliğin karmaşık süreç özelliği olan, kesin belirlenimlerini göz ardı edecektir. Hegel'in ne denli sık olarak bu gerçek genesis yerine mantıksal bir "çıkarım" koyduğunu gördük; bunun eleştirilmesi gerekiyordu ama bu eleştirinin nihai ölçütünü, gerçek genesisi herhangi bir nesnelliğin (ve herhangi bir sonucun) dinamik temeli olarak düşünen Hegel'in kendi varlıkbilimi sağladı. Spinoza'nın şeyler ve düşüncelerin düzen ve bağlantısı arasındaki benzerliğinin gerçekten dinamik ve diyalektik bir süreç-benzeri haline gelmesi yalnızca bu yoldan mümkündür. Bu bağlamda, her sonucun aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcı olduğu şeklindeki "üyeler" bilgisiyle ilgili olarak Mantık'da yer alan açıklamalara başvurursak bu bize gerçek, varlıkbilimsel genesisin tüm "sonuçlar" bilgisinin anahtarını verdiği bu Hegel kavramının evrensel süreç özelliğinin ölçütünü verir.

Görüngübilim'in Önsözü Hegelci varlıkbilimin bu ana sorununu daha da önemli belirlenimlerle donatır. Burada söz konusu olanlar, Hegel'de sık rastlandığı üzere net biçimde belirlenmiş bir sınır olmaksızın, sosyal varlığın doğrudan varlıkbilimsel sorunlarıdır; gerçekten de kanıt olarak ileri sürülen bazı örnekler Hegel'in genel bir varlıkbilimsel yasa oluşturmaya niyetlendiğini gösterir gibidir. Hegel savını bu eseri yazdığı sırada dünyadaki yeni durumla başlatır; 1806 sonbaharında konferanslarını tamamlarken bu görüşlerini kitapta olduğundan daha şeffaf bir biçimde ifade etti: "Bugün ruhun ani bir sarsılma yaşadığı, daha önceki biçiminden çıktığı ve yeni bir biçim edindiği önemli bir çağda, bir mayalanma dönemindeyiz. Dünyaya ilişkin daha önceki düşünceler, kavramlar ve bağlar yığını çözüldü ve düşteki bir imge gibi ufalandı. Ruh için daha ileri bir adım hazırlanmakta."[7] *Görüngübilim* bu yeni evreyle ilgili olarak şunları söyler "yeni dünya ilk tezahürünü yalnızca genel bir dış görünüm, çıplak bir soyutlamada gizli ve saklı olarak duran bir bütün olarak gerçekleştirir." Bu nedenle, az sayıda insan içrek bir bilgiye sahip olabilir: Dışrak, anlaşılır ve herkes tarafından öğrenilebilir ve sahip olunabilir olan yalnızca biçimde, kusursuz biçimde belli olandır."[8] Hegel yeni tarihsel evrenin soyut ve basit özelliğine ilişkin bu düşüncelerini netleştirmek için yetişkine karşı çocuk ve meşe ağacına karşı palamut örneklerini verir.

Yeninin soyut özelliği düşüncesinin genel olarak doğaya genişletip genişletilemeyeceği ya da ne ölçüde genişletilebileceği bugün bile karar verilmesi güç bir soru olarak kalır. Ortaya çıkmakta olan yeninin karakterinin benzer bir basitlik ve soyutluğu sergileyip sergilemediği ya da bunu ne ölçüde yaptığı ancak inorganik doğada modellerin genesisi daha iyi bilindiğinde ve dolayısıyla bunların tarihleri hakkında daha somut ve kesin olarak konuşmak

[7]Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 214.

[8]*Phenomenology* (Görüngübilim), s. 76.

olası olduğunda netleşecektir. Bu konuda da insan tarihiyle gerçek bir homojenlik söz konusu olmamakla birlikte daha kolay bir biçimde öne çıkan şey bu düşüncenin organik doğaya uyarlanmasıdır. Çocuk yanlızca bir canlı değil bununla eşzamanlı ve bundan ayrılmaz bir biçimde sosyal ve tarihsel bir varlıktır. Her koşulda, Hegel'in yeninin tezahür biçimini çözümlemesinden bilinci çıkartmak zordur ama bilincin yalnızca varlıkbilimsel olarak kendisinin bilinmesine tamamen kayıtsız kalan bir şeyin bilinci olmaması, varlık ve yokluğu, doğruluk ve yanlışlığıyla kendi başına bir varlık bileşeni oluşturması sosyal varlığın özelliğidir; bu nedenle varlıkbilimsel anlamda bilinç, belli bir olgudaki somut rolünün önemli ya da önemsiz olmasına bakılmaksızın, yalnızca bir gölge-görüngü değildir. Genel varlıkbilimsel düzeyde bu sorun nasıl çözülmüş olursa olsun Hegel'in savı sosyal varlık varlıkbilimi için süreç özelliğinin daha ileri, fazlasıyla önemli ve verimli bir somutlaştırması anlamına gelir. Emeği ele aldığımızda yeni kategorisinin sosyal varlığın içerikleri, yapısı ve eğilimi için ne kadar önemli olduğunu daha ayrıntılı olarak tartışacağız. Bunun içerikleri konusuna kuşkusuz sık sık değinilmiştir. Ama Hegel genel olarak bu yapı sorununa —yapısal değişiklik olarak ve dolayısıyla bir kez daha süreç biçimiyle— değinen ilk felsefeciydi. Bu düşüncelerin kendi kavramlar bütününde ne kadar önemli bir yer tuttuğu Hegel'in esas tartışmasını hemen Schelling diyalektiğine yani, mutlak söz konusu olduğunda süreç özelliğini ortadan kaldıran bu kavramların nihai biçimine yöneltmesinden anlaşılır. Hegel bu zıtlığı en keskin biçimde ifade eder: "Belirli ve eksiksiz bilgi ya da en azından eksiksiz gelişimi amaçlayan ve talep eden örgütlü bilgi bütününün karşısına bu tek iddiayı, 'Mutlakta her şey birdir' iddiasını koymak —kendi Mutlak'ını tüm ineklerin siyah göründüğü gece olarak açıklamak— tam anlamıyla bilgi boşluğu *saflığıdır*."[9]

[9]Aynı yayın, s. 79.

Şimdiye kadar elde edilenlerden Hegel'in varlıkbiliminde en önemli olan şeyi özetlemeye kalkarsak gerçekliği kendi içlerinde ve dolayısıyla göreceli olarak bütün yapılar toplamı şeklinde kavradığı, nesnel diyalektiğin bu yapıların gerçek genesis ve öz gelişimini, iç etkileşim ve sentezini içerdiği ve bu nedenle, bu toplam hareketlerin özeti olarak kendi başına mutlağın hiçbir zaman somut hareketlere yönelik olarak mesafeli bir kayıtsızlık durgunluğuna ulaşamayacağı, daha ziyade —mutlak özelliğine ilişkin bir önyargı olmaksızın— gerçek hareketlerin somut sentezi olarak onun kendi başına hareket, süreç olduğu ve Hegelci çelişkinin özgün biçimi olan benzerlik ve benzemezlik özdeşliğinin mutlakta da aşılamayacak biçimde etkin kaldığı sonucuna varırız. Hegel felsefesinin bu diyalektik varlıkbilimsel çekirdeği kendi sisteminin mantıksal biçimde hiyerarşik yapısına zıttır. Bizzat Hegel de çeşitli örneklerde bu zıtlığı yaşadı ama tekrar tekrar bunu bilerek bir yana bıraktı ve sisteminin mantıksal bütünlüğüne tutundu. Bu nedenle, kavram öğretisinin başında özün varlıktan, kavramın da özden, dolayısıyla da varlıktan doğduğunu yineler. Ancak, ilginç ve tipik bir biçimde şunu ekler "Ama bu oluş bir kendini-*geri-tepme* anlamı taşır ve bu nedenle daha ziyade *özgün* ve *şartsız* olan *sonuç-tur*."[10] Mantıksal sonucuna taşındığında kaçınılmaz olarak tüm mantıksal sistemini yıkacak ya da en azından onu temelden değiştirecek olan bu kabulde Hegel'in varlıkbilimsel kavramının nihai gerçekliğinin zaferini yani, gerçekliğin (kavram dünyasının) varlıkbilimsel olarak birincil olduğunu, soyutlama yoluyla özün varlıkbilimsel olarak gerçeklikten ve varlığın özden elde edildiğini ve bu nedenle mantığın hakiki varlıkbilimsel ilişkileri —mantıksal ve yöntembilimsel açıdan gerekli de olsa— çarpıtılmış bir ardışıklıkla yeniden ürettiğini görürüz. *Ansiklopedi*'deki benzer bir değerlendirmede bu içgörü daha görünür bir haldedir. Orada Hegel kavramın üstünlüğüne bakarak sisteminin başlangıcında bunu

[10] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 601.

neden ele almadığı sorusunu doğrudan sorar. Nesnel (varlıkbilimsel) olarak hakiki başlangıcı oluşturanın kavram olduğunu ve nesnel (varlıkbilimsel) bakış açısından varlık ve özün onun türevleri olduğunu kesin kabul eder. Yordamına yönelik savunmasını sunum biçimine dayandırır: "Eğer Kavram Mantığın başına konsa ve içerik noktasında oldukça doğru olarak Varlık ve Özün birliği olarak tanımlansaydı şu soru gelirdi: 'Varlık' ve 'Öz' terimlerinden ne anlamalıyız ve bunlar Kavram birliğinde nasıl kucaklaştılar? Ama bu soruları yanıtladıysak o zaman Kavramla başlamış olmamız yalnızca sembolik olur."[11] Bu yöntembilimsel kabulün ardında kuşkusuz Hegel'in farkında olduğundan çok fazlası vardı. Marx'ın bu sorunu diyalektik materyalist ele alışı, henüz çözümlenmemiş, varlıkbilimsel olarak birincil ve göreceli olarak bütün yapının başlangıç noktasının düşüncede, soyutlanmış öğelere gerilemeyi dışlamadığını ve aslında tam da bunu gerektirdiğini gösterecekti. Bu şekilde ortaya çıkan ilişki ve kategorilerin gerçekliğin zihinsel türetmeleri olarak mantıksal değil de varlıkbilimsel özellik taşımaları gerekse de, gerçek ayrılık noktasının bizzat gerçeklik olduğu, soyutlama yoluyla bu açımlamanın düşünce kategorilerine yol açtığı ve bunların gerçeklik bilgisine uzanan bir yol açan sentetik inşasının bizzat gerçekliğin ilerlemesi olmadığının bu bağlamda tam anlamıyla netleşmiş olması gerekir. Hegel mantığının iç bölünmesinin kökleri burada da, yalnızca varlıkbilimsel kategorilerle mantıksal ve epistemolojik olanlar arasında net bir ayrıma izin vermemekle, sürekli olarak onları karıştırmakla kalmayıp aynı zamanda varlıkbilimsel konumları mantıksal hiyerarşi perspektiflerine tabi kılan ve bu yolla onları bozup çarpıtan özdeş özne-nesne kavramına uzanır. Hegel, epistemolojik anlamda verimli yeni bir şey bulduğunda bu ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak doğrudan onun gerçek varlıkbilimine bağlıdır.

[11] *Logic* (Mantık), s 159, Zusatz; s . 222.

Hegel'in en önemli yöntembilimsel buluşuna, düşünce belirlenimlerine baktığımızda bu durumun en net halini görürüz. İzleyen sunumlarda bunun Hegel diyalektiğinin; hem bilinçten bağımsız olan, bizzat gerçekliğin dinamizminin ve yapısının diyalektiği hem de onun öznel bilinçteki farklı yansımalarının diyalektiğinin merkezi olduğunu göstereceğimize inanıyor ve bunu umuyoruz. Öncülerinin ve izleyenlerininkinden yani, *Aklın Görüngübilimi*'ndekinden köklü biçimde farklı olan epistemolojisinin tamamen yeni anlamıyla da olsa bizzat Hegel'in bu sorunu doğrudan epistemoloji sorunu olarak ileri sürmesi fazlasıyla anlaşılabilirdir. Ancak bu eserde temel olan şey yöntembilimsel yandır: gerçekliğin zihinsel ve pratik üstünlüğünün aynı zamanda hem ürünleri hem de araçları olan insan düşüncesinin çeşitli evreleri, kategorileri vb. kendi gelişimleriyle paralel olarak insan bilincinde nasıl ortaya çıkar; birbirini izleyen kısmi ya da toplam yıkımları, gerçekliğin hakiki bir özümlemesi özne biçiminde ortaya çıkabilene dek, hakiki gerçeklik bilgisine daha uyumlu bilgi biçimlerinin evrimine nasıl yol açar. Aşağıdaki tartışmada bir önceki bölümde yer alan eleştirimiz temelinde özel Hegelci çözümü, tözün özneye dönüşümünü bir yana bırakmayı ve yalnızca bu sürecin gerçek sonuçlarını incelemeyi amaçlıyoruz. *Ansiklopedi*'de yine "Görüngübilim" başlığını taşıyan kesimde Hegel'in düşünce belirlenimlerini ele alış biçimi tipiktir. Burada duyum düzeyinde dünya görüşünden yola çıkar ve gerçeklikle öznellik yoluyla ona egemen olma doğrultusundaki insani çabalar arasındaki karşılıklı ilişkiden ikincisinin kendisini nasıl soyut zekâ ya da akıl [*Verstand*] düzeyine çıkardığını araştırır. İnsanın "doğal" yordamı gerçeklikte tek tek nesneler bulmak ve onları doğrudan verilmiş biçimi, görünür yalnızlığı içinde kavramaya çalışmaktır. Ama bu girişim kendiliğinden bir biçimde kendi zıddını, doğrudan biçimde görünür olan nesnelerin birbiriyle ilişkilenmesini yaratır ve düşünce belirlenimleri gerçekliğe yönelik kendiliğinden tavırdaki bu çelişkiden doğar. "Duyumsal bilinç içeriği kendi içinde diyalektiktir. Tek, yalnız

birey olduğu sanılır; ama... yalnızca kendi içinden bir diğerinin bireysel içeriğini büyüterek kendisini diğeriyle ilişkilendirir, kendisinden çıktığını ve kendisinin ötesine uzandığını, bir diğerine bağımlı olduğunu, onun tarafından yönetildiğini ve kendi içinde diğerinin olduğunu kanıtlar. Bu nedenle, dolaysız biçimde bireysel olana ilişkin en yakın hakikat onun bir diğeriyle ilişkili oluşudur. Bu ilişkinin belirlenimleri düşünce belirlenimleri olarak adlandırılanlardır."[12] Düşüncede gerçekliği kavrama çabasındaki bu öznellik hareketi zekâ ve düşünce belirlenimlerinin doğrudan ilk beşiğine yol açar.

Bu ilk ve öncelikli olarak bir epistemoloji sorununu içerir gibidir. Dahası, yalnızca bu dönemle sınırlı salt tarihsel anlamda değil gerçekliğe ilişkin herhangi ciddi düşünce için de önemli ve hattâ merkezi bir sorun olarak, Hegelci felsefenin biçimlendiği geçiş evresi için kesin öneme sahip bir epistemolojik sorundur. Dolayısıyla, bu düşünce belirlenimleri Kant'ta, özellikle de onun en diyalektik eseri olan *Yargının Eleştirisi*'nde de yüzeye çıktı. Kuşkusuz orada salt epistemolojik bir özellik taşırlar; sadece düşüncede genelden özele mi yoksa bunun tersi yolu mu izledikleriyle ayırt edilirler. Hegel için belirleyici olan zekâdan akla geçiş sorunuyla doğrudan bir bağlantıları yoktur. Metafiziksel bir biçimde Kant'ta zekâ ve akıl birbirlerine kesin bir zıtlık içine yerleştirilirler. Saf akıl tüm görüngüler karşısında aşkındır ve hiçbir zaman uygun bir deneysel kullanıma ulaşamaz. Ama Kant'ın akıl kavramı beraberinde aşkın diyalektiği, şeyleri kendi başlarına bilme doğrultusunda her olasılığın reddini getirirken Schelling'le başlayan romantik felsefe, düşüncenin "mutlak felsefe yönteminin zıt kutbu ve kalıtsal düşmanı" olarak görülmeye başlandığı usdışıcı bir aşkınlık yaydı.[13] Bu yolla, salt zekânın diyalektik olmayan özelliğinin tek yanlı eleştirisi aşkın usdışıcılığa bir sıçramaya yol açar;

[12] *Philosophy of Mind* (Akıl Felsefesi), s 419, Zusatz; s. 161.

[13] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 405.

zekâ karşısına yerleştirilen şey Hegel'de olduğu gibi kendi çelişkilerinden doğan bir akıl değildir; sıçrama soyut biçimde entelektüel bir kavrama —bir başka bağlamda belirttiğimiz gibi— çelişkilerin, mutlakta yok oluşları biçimini alan iptaline de yol açan bir şeye doğrudur. Hegel, Schelling'le birlikte çalıştığı sırada zekânın bu şekilde değer yitirmesine karşı çıkmıştı. Jena notlarında şunları yazdı: "Akıl olmadan zekâ bir şeydir ama zekâ olmadan akıl hiçbir şeydir."[14]

Hegel'e göre, yaşamda, nesnel gerçeklikteki kategorik ilişkilerde ve karşılık gelen kategorilerde ve doğru düşüncede tamamen özerk ve bağımsız bir biçimde varolur görünen nesneler arasındaki hakiki —çelişkili ve diyalektik— ilişkiyi gördüğü ölçüde akıl kendisini zekânın üstüne yükseltir. Bu nedenle, aklın her eylemi zekânın gerçeklik kavramının eşzamanlı olarak hem onaylanması hem de iptalidir. Hegel, belli özel kategoriler örneğinde bu zıtlığı şöyle tanımlar: "İkincisi için [akıl] nesne kendinde ve kendisi için belirlenir, içerik ve biçimin, evrensel ve özelin özdeşliğidir, oysa ilki için [zekâ] nesne biçim ve içeriğe, evrensel ve özele ve belirliliğin dıştan eklendiği boş bir "kendinde"ye ayrılır; bu nedenle, zekâ düşüncesinde içerik kendi biçimine kayıtsızken kapsamlı akıl düşüncesinde içerik kendi biçimini kendinden üretir."[15] Böylece zekâ ve akıl (Kant'ta olduğu gibi yalnızca görüngüler ve bilinmez kendinde-şey dünyasıyla değil) aynı nesne dünyasıyla karşı karşıya gelir; kuşkusuz onunla farklı biçimlerde ilişki kurarlar ama bu fark tam da bu türden zekânın kaçınılmaz olarak çelişkili özelliğinden gelişir (zekânın yüzeysel deneysel içeriğiyle aşkın ve usdışı soyut biçimde entelektüel bir kavram arasında giderilemez zıtlık anlamında değil). Doğal olarak, bu organik ve diyalektik bağlantı ikisinin doğasından gelen zıtlığı gidermez; aklın

[14]Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 546; *Aphorismen aus Hegels Wastebook* (Hegel'in Karalama Defterinden Aforizmalar), Werke, cilt 2, s. 551.

[15]*Philosophy of Mind* (Akıl Felsefesi), s 467, Zusatz; s. 226.

tutumu gerçekliğe karşı diğerinin doğasına uygun olan bir yaklaşımı dışa vurur: zekâ yalnızca doğrudan görünüş ve onun soyut imgelerini kavrayabilirken bunun esas olarak çok katmanlı dinamik yapılardan ve onların çok yanlı dinamik ilişkilerinden oluştuğu bilgisini taşır. Ama bu zıtlık ne kadar keskin olursa olsun yalnızca akıl her zaman zekâdan yukarıya doğru gelişmekle kalmaz —aynı gerçekliğe yönelmiş olduklarından— her ikisi de aynı ama farklı biçimde kavranmış gerçekliği yani düşünce belirlenimlerini düzenlemek için ilkeler olarak aynı kategorileri kullanır; "yalnızca" zekâ bunu yanlış biçimde, doğrudan bir ayırmada ama akılsa, diyalektik olarak çelişkili hakiki bir düzenlemede gerçekleştirir.

Hegel'in zekâdan akla uzanan diyalektik yolunu değerlendirdiğimizde onun çığır açan önemini netleştirmek kolaydır. Daha önceki düşünürlerin ya da çağdaşlarının aksine Hegel öncellerinin epistemolojisini başarısız kılmış olan, bütünlüklerden oluşmuş, karmaşık, dinamik biçimde çelişkili gerçekliğin bilgisi için temelleri döşemeyi başardı. Artık ulaşılabilir olan daha üst düzey aklı tüm bilgi alanına uyguladı; Aydınlanma gibi zekâ düzeyinde kalmadı; Kant'ın yaptığı gibi bilgiyi anlaşılamaz kendinde-şey alanına kaydırmadı ve zekâ eleştirisi onu Schelling ve romantiklerle birlikte bulutumsu usdışıcılık diyarına götürmedi. Bu nedenle Lenin'le birlikte diyalektiğin bir bilgi kuramı olduğunu söylemek oldukça doğrudur.[16] Ama bir öznel diyalektik kuramı olarak Marksçı epistemoloji aynı zamanda daima bir varlıkbilimini yani, gerçeklikte nesnel bir diyalektik kuramını varsayar ve buradan yola çıkarak taklit sürecini gerçekliğin düşüncede yeniden üretilmesinin özerk bir biçimi olarak kabul ettiğinden bu sav belli bir açıklayıcı eklemeyi gerektirir. Çağdaş dönem epistemolojisinde taklidin neredeyse tamamen yok olduğu iyi bilinmektedir; bunun tek istisnası —Diderot'nun ılımlı içe doğmalarını bir yana bırakırsak—

[16]Lenin, *Philosophical Notebooks* (Felsefe Defterleri), s. 362.

kısıtlı, mekanik olarak fotoğrafik bir biçim aldığı felsefi materyalizmdir. Gizli bir bileşen olarak diyalektik taklit tohumu içermesi Hegel'in özdeş özne-nesne öğretisinde egemen olan çifte değerliliğin ileriye işaret eden yanlarından biridir. Çünkü Hegel'in *Görüngübilim* yönteminin gerektirdiği üzere, Gerçekliğin doğrudan görünüm biçiminden onun özüne doğru olanla paralel biçimde gelişen zekâdan akla ilerlemeyi de içeren, düşüncede bir bütün olarak dünyaya egemen olma şeklinde epistemolojik bir ilerleme söz konusudur. Bu nedenle, özdeş özne-nesne öğretisi yalnızca kendinde-şeyin, bilgide kendi bizim-için-oluşu karşısında mutlak üstünlüğünün kabulüne izin vermekle kalmaz öznel ve nesnel ilkelerin doğru bir koordinasyonunun söz konusu olduğu durumlarda bizzat şeylerin mantığı da, hiçbir zaman bilinçli olarak detaylandırılmamakla birlikte, ikincisinin kesin üstünlüğünü yaratır. Aslında, öznellik ve nesnelliğin bu birbirine geçmiş rotaları bir taklide uzanırken, benzer bir çifte değerlilikle de olsa, aynı zamanda onun çağdaş, mekanik uygulamasından uzaklaşmaya ve Aristoteles'in daha diyalektik olanına yakınlaşmaya da uzanır. Bu bağlamda, dönemin Alman felsefesinin, daha doğrusu Kant'tan sonraki felsefenin, öznenin bilgi sürecindeki etkin rolünü detaylandırmaya başlamış olduğu göz ardı edilmemelidir. Ama Hegel'in Kant ve Fichte'nin yüklediği anlamla öznenin yaratıcı etkinliğini kesinlikle reddettiği de belirtilmelidir. Hegel için bu etkinlik hiçbir zaman öznellikle nesnellik arasındaki yıkılamaz bağlantı momentinden başka bir şey değildi ve bu nedenle etkinliğin özü dünyayla, onun nesnel doğasının açığa çıkmasını engellemeyecek ve tam da dolaysız görünüm biçimlerine sızarak ve onları aşarak bunu destekleyecek, bir ilişki kurmada başarılı olacaktı. "Dünya kendisine ussal olarak bakan için ussal yüzünü gösterir."[17] Bu, Heine'nin "dünyanın aynası" olarak adlandırdığı Goethe'ye Kant ve Fichte'nin tek yanlı entelektüel eylemciliğinden çok daha yakındır.

[17] *Philosophy of History* (Tarih Felsefesi), s. 11.

Hegel'in diyalektik bilgi kuramını varlıkbilimden bağımsız olarak değerlendirmek oldukça doğrudur; taklide içrek yaklaşımlar yalnızca, nesnel gerçekliğe yönelik bu nihai konumun yan ürünleridir. Bunu saptadıktan sonra daha fazla içgörüyle düşünce belirlenimlerine dönebiliriz. Bunların Hegel'in öz öğretisinin ana kategorilerini oluşturduğu herkes tarafından bilinmektedir. Ama Hegel'in sahte mantıkçı varlıkbiliminde bile öz, düşüncenin değil daha ziyade varlığın ürünüdür. Bu nedenle, zekâdan akla doğru ilerlemek için baskı yapan düşünce yalnızca özü kavrayabilir —düşünce belirlenimleriyle öz-görünüm-yanılsama [*Schein*]— çünkü Hegel'e göre düşünceden bağımsız olarak gerçeklik varlıktan öze uzanan yolu nesnel olarak yürümüştür. Bu belirlenimlerin doğruluğu, derinliği ve evrenselliği çok daha açık biçimde geçerli hale geldi, hakiki varlıkbilimsel özellikleri özdeş özne-nesnenin mantıkçı kısıtlamasından giderek daha kesin biçimde kurtuldu. Çünkü Hegel'in bu kavramında tamamen soyut varlıktan çok daha belirli ve somut öze varlıkbilimsel geçiş kafa karıştırıcı, açıklanamaz, idealist bir deklarasyon olarak kalırken (soyutlama yolunda) bilginin seyrinin soyut varlıktan somut öze uzanmasına rağmen, soyutlama yoluyla varlık kavramının (doğal olarak öncelikle varlıkbilimsel de olan bir kavram) elde etmenin olası olacağı, varlıkbilimsel başlangıç noktasını oluşturan çok daha somut ve karmaşık özün gerçeklikte olduğu şeklindeki zıt varsayımda tüm bu mantıkçı sis dağılır. (Aşağıdaki tartışmada varlıkbilimsel anlamda özün bu karmaşık ve bütünsel özelliğinin aynı zamanda yalnızca göreli olduğunu ve somut gerçeklik tarafından belirlendiğini göreceğiz.) Dolayısıyla, (göreceli olarak) bütünsel bir yapıya yaklaşım olarak, özün kategorik yapısının görünürde özerk olan ama gerçeklikte ayrılmaz biçimde birbirini biçimlendiren kategorilerin karşılıklı düzenlenmesine dayalı olduğunu anlamak zor değildir. Artık akıl düzeyindeyiz ve düşünce belirlenimlerine ulaştık.

Hegel özün varoluşsal özelliğini nasıl çıkarmış olursa olsun bu yalnızca (kendi başına yeni ve önemli bir şey olan) gerçekliğin bir parçası ve ona doğru ileri bir adım olarak değil aynı zamanda bir yapı olarak algılandı; ayrı bir kategori olarak değil. Düşünce belirlenimlerinin kökeni burada yatar. Varolan özerklikleriyle öz, görünüm ve yanılsama eski kategorilerdir ve onları birbirleriyle karşılaştırmak yeni bir buluş değildir. Bilinmezcilik ve kuşkuculuk Kant'ın kuramlarında da belirleyici bir rol oynayan buradaki karşısavlardan yola çıktı. Hegel de yanılsama, görünüm ve öz kavramıyla bağlantılı olarak bilgi tarihindeki bu geleneği vurgular ve bunun bir yandan varolan dünyanın tüm içeriklerini barındırırken diğer yandan özle iç bağlantının nasıl reddedildiğini ve karşısavın tek yanlı olarak merkezi konuma yerleştirildiğini gösterir.[18] Bu farklılık gösteren kavramların ardında zaman geçtikçe daha da gizli bir hal alan tanrıbilimsel bir miras hüküm sürer: insan düşüncesi yalnızca yanılsama ve görünüm dünyasını kavrayabilirken özün kavranması ilahi bir düşünceye özgüdür. Çağdaş kentsoylu toplumun ve onun bilimlerinin gelişimiyle birlikte bu karşısavın giderek daha sekülerleştiği açıktır. Ama daha önceki çözümlemelerimizin gösterdiği gibi özünde tanrıbilime dayalı olan felsefi ilkelerin herhangi bir köklü değişime uğraması gerekmiyordu. Son tahlilde, zaman zaman izlerini gördüğümüz, Bellarmineci gereksinimin bilimden istediği şey onun özün açıklanmasını dine bırakması ve dünya görünümlerinde pratik araştırmayla yetinmesidir. Söz konusu yöntemler doğal olarak zamanla daha da gelişti. Epistemolojik sorunların ağırlığı onu insanın bilimsel içgörüsüne açık kılan bir öz kavramına bile yol açar; öyle ki, öz yalnızca soyutlama yoluyla duyu deneyiminden edinilmiş, özne tarafından yaratılmış bir soyutlama olur ama tam da bu nedenle, kendi içinde var olduğu için gerçeklikle ilişkisi kendi temelleriyle ilişkisinden,

[18] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 396 vd.

gözlem ve algıda duyular deneyiminden fazla olmadığı gibi bazen de bunlardan daha az ilişkisi vardır. Bu soyutlama süreci deneyimden ayrıldığı ve özerk —Kant örneğinde *a priori*— bir biçim kazandığı zaman bile (varlıkbilimsel kategoriler olarak) öz ve görünüm ayrımı değişmeden kalır. Çok sayıda çeşitlemeleriyle bu gelişim çizgileri doğrudan çağdaş yeni-olguculuğa uzanır.

Hegel'in felsefi devrimi yani, düşünce belirlenimlerini keşfetmesi ve onlara odaklanması her şeyden önce görünüm ve öz arasındaki mutlak ayrımın varlıkbilimsel olarak kaldırılmasını getirir. Öz, ne varolan ve aşkın olarak ne de bir zihinsel soyutlama sürecinin ürünü olarak değil de öz, görünüm ve yanılsamanın sürekli olarak birbirine geçtiği dinamik bir yapı momenti olarak düşünüldüğünden düşünce belirlenimleri bu yeni kavramda kendilerini esas olarak varlıkbilimsel özellikte gösterirler. Salt mantıksal sunumlar olarak görünenlerin ardında gizli olan varlıkbilimsel ilişkileri görmemizi engellemek için Hegel'in bu varlıkbilimsel bağlantıları ağırlıklı olarak mantıksal bir yapıda ele aldığını çok iyi biliyoruz. Bu tanımlamada Hegel bu türden yapıların başlangıçtaki doğrudan ve o nedenle de soyut ve gelişmemiş kesinliğinden yola çıkar ama özün ilişkileri bilginin bu evresinde bile net olarak algılanabilir durumdadır "... [özün] karşısında yalnızca *yanıltıcı* varlık [*Schein*] vardır. Ancak, bu yanıltıcı varlık özden farklı ya da dıştan bir şey değil tam aksine özün kendi yanıltıcı varlığı... özün kendi önermesidir. Bu yanıltıcı varlığın bizzat öz içinde gösterilmesi *yansıtmadır*."[19] Keskin zıtlıklarına bakılmaksızın öz ve yanılsamanın ayrılmaz biçimde birbirlerine bağlı olması ve biri olmadan diğerinin var olamaması, zekâdan akla uzanan epistemolojik yolun varlıkbilimsel temelini sağlar; öz, kendisi de yapının varlıkbilimsel özelliği olan, çelişkinin dolaysız kesinliği düzeyinde kalırken —burada çözümlenemeyecek olan bir dizi değişimler

[19]Aynı yayın, s. 393-94.

yoluyla— yanılsama yapıyı diyalektik bir bütünlük olarak anlamak için yavaş yavaş kendisini yükseltir.

Aklın kabul ettiği gerçeklik diyalektiği, eşzamanlı ve ayrılmaz bir biçimde hem özerk hem de bağlantılı olan gerçeklik momentlerinden oluşur ve eğer bu ilişkilerden birine kendi zıddını dışlayan bir mutlak önem yüklenmesi ve de onun saflığında farkların ve çelişkilerin ortadan kaldırılması halinde bu momentlerin doğrulukları hemen geçersiz kılınır. Dolayısıyla, her biri kendi ilişkisini ifade ettiği sürece öz, görünüm ve yanılsama düşünce belirlenimleridir; her görünüm özün görünümüdür ve her öz şu ya da bu biçimde görünür, bu dinamik ve çelişkili ilişki olmadan hiçbiri var olamaz ve bu karşıt ilişkiye girdiği sürece her biri sürekli olarak kendi varoluşunu korur ve ondan vazgeçer. Bu nedenle, doğru anlaşıldığında düşünce belirlenimleri sadece tanrıbilimden miras kalan ama günümüzde hâlâ etkin olan, görünürde özerk şeylerin katı ikiliğini değil aynı zamanda şeylikle benzeşimin oluşturduğu sabit nesnellik biçimlerinin onları ayıran ve birleştiren ve karşılıklı etkileşimlerinin ifade bulduğu ilişkiler, bağlantılar vb. karşısında bir tür varlıkbilimsel üstünlüğe sahip olduğu şeklindeki eski önyargıyı da yıkar. Varlıkbilimsel olarak bu ilişkiler dar anlamda nesnelerle aynı gerçeklik seviyesinde dururlar. İkisi de benzer biçimde akıl tarafından tanınırlar ve her iki durumda da doğru düşüncenin biricik kriteri gerçeklikle uzlaşmadır. O halde, Hegel'e göre şu ya da bu biçimde varolan nesnelerden değil bir soyutlama sürecinin ya da başka bir deneyimin zihinsel ürünleri olan ilişkilerinden, bağlantılarından söz etmek olasıdır.

Doğal olarak bu diyalektiği daha ayrıntılı olarak çözümlemek bu noktada imkansızdır. Hegel'in bu öz, görünüm ve yanılsama arasındaki bağlantılar kavramıyla düşünce belirlenimlerinin genel zeminini gösterdiğini saptamak yeterlidir. Mantığının bu orta kesiminin daha ileri tartışmaları gerçekliğin en önemli kategorilerine ve aklın ona ilişkin bilgisine dek uzanır. Burada da sorunun kapsamlı

ve bütünsel bir sunumu olanaksızdır ve birkaç ana noktayla yetinmek zorunda kalırız. Gerçekliğin yapısı ve dinamiğinin özellikleri olarak düşünce belirlenimleri bilgisinin tanrıbilim ve gizli-tanrıbilimin çarpıttığı çok eski bir soruna nasıl diyalektik yanıt sağladığını gördük. Bu yeni yöntemin uygulamasına biraz daha dikkat yönelttiğimizde doğrudan diyalektiğin kalbine uzanırız. Bir başka deyişle, Hegel'in araştırdığı ilişkiler, özdeşlikten çelişkiye uzanan bir dizi nesnelliğe kaçma kategorisi içinde, kendileriyle ve aynı zamanda diğer her varlık biçimiyle ilişkilerinin yanı sıra (süreçler vb. dahil olmak üzere) tüm nesnelerin en ilkel varlık biçiminin görünür durumda olduğu ilişkilerdir. Hegel bizzat özdeşlik içinde farkı ve basit ayrımda çelişkinin üstü örtülü mevcudiyetini gösterdiğinden burada da geleneksel görüşten bir kopma söz konusudur; görünürde mantıksal ve gereksiz yere yinelenen özdeşlik kategorisinde düşünce özelliği keşfedilirken —ve bununla yakından bağlantılı olarak— Hegel diğeriyle ilişkinin değişmez gerçekliğini açığa çıkarır. Özellikle bu bölüm, tartışılmakta olan malzemenin tümüyle mantıksal biçimde işlenişinden doğrudan ve kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkan ama tam da bu nedenle yeni ve verimli olanı ortaya çıkarmaktan ziyade onu saklayan, ağırlıklı olarak mantıksal bir gelişimin nesnesidir ki bu da bazen metnin ötesine uzanan daha özgür bir yorumun kaçınılmazlığını açıklar. Ancak, bu türden bir sunumun tamamen Hegel'in nihai niyetleri çerçevesinde kalabileceğine ve onun düşüncelerine ya da en azından düşüncesinde her zaman etkin olan bir eğilime yabancı bir şey katması gerekmediğine inanıyoruz. Hegel'in Jena notları mevcut araştırmanın evrensel ilkelerle ilişkisi bağlamında çok ilginç bir itirafı içerir ve bu itiraf genç Hegel'in mantıksal ilkelerle varlıkbilimsel olarak kavranmış nesnellik arasındaki iç mücadelesini net olarak yansıtır. Bu parça bizim yorumumuza Hegel'in kendi zihinsel çatışmalarına dayanan bir temel sağlar: "Bir bilimi çalışırken onun ilkeleriyle dikkatinizin dağılmaması gerekir. Bunlar geneldir ve

çok fazla anlam taşımaz. Yalnızca özel olan önemlidir. İlkeler sıklıkla kötü bile olabilir. İlkeler şeylerin bilincidir ve sıklıkla şeyler bilinçten daha iyidir."[20]

Hegel'in A = A totolojisine ilişkin tartışması bir kez daha, ayrı ayrı ele alınan öğeleri karşısında yapının varlıkbilimsel üstünlüğünden yola çıkar. (Bu bağlamda mantıksal totolojinin yeni-olgucu epistemolojide oynadığı belirleyici rolü unutmamalıyız.) Hegel'in buradaki çabaları, ötekiyle ilişkisinin yanı sıra bizzat özdeşlikte de farkın saf dışı edilemeyeceğini göstermeye yöneliktir; Hegel'in bunu ifade ettiği mantıksal biçim şöyledir "bizzat özdeşlik yasası ve ondan daha fazla da çelişki yasası yalnızca *analitik* değil aynı zamanda *sentetik* doğadadır."[21] Bu, onun gözünde özdeşliğin yalnızca biçimsel mantığa ait olmadığını ve bir varolan nesnellik kategorisi olduğunu gösterir. Hegel'in kendi sözcüklerinde nadiren resmettiği ama yine de savlarında gizli olarak duran bu sorunlar dizisinin varlıkbilimsel olarak anlaşılması açısından bunun iki önemli sonucu vardır.

Bunlardan ilki aşağıdakine benzer biçimde ifade edilebilir: özdeşliğin sürekliliği ve son bulması kendi başına gerçek bir süreçtir. Burada, Herakleitos'un oluşun evrenselliği ve her şeye-gücü-yeterliliği öğretisinin Hegelci genişletilmesi yeni bir bakış açısından ifade edilmiştir. Bir başka deyişle, eğer özdeşlik nesnel bir özellikse (bir şeyin kendisiyle özdeşliği) ve bu nesne kendi çevresiyle kesintisiz bir süreç-benzeri etkileşim içindeyse o zaman kaçınılmaz olarak aralıksız değişiklikler meydana gelecek ve bileşenlerinin karşılıklı etkileşiminin neden olduğu, bir iç sürecin geçici bir sonucu olarak varlık bulan bu değişim durumundaki nesnenin hâlâ "aynı" mı olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. İç ve dış karşılıklı ilişkilerin neden olduğu çok farklı yapı ve dinamiklere

[20]Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 545; *Aphorismen aus Hegels Wastebook* (Hegel'in Karalama Defterinden Aforizmalar), Werke, cilt 2, s. 549.

[21]*Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 416.

uygun olarak varlığın farklı evrelerinde farklı biçimde yanıtlanması gerektiğinden bu sorun özel bir varlıkbilimsel önem taşır. Bu, inorganik doğa evresinde, özellikle de Hartmann'm "modeller" olarak adlandırdığı alanda bile önemli ve ilginç sorulara yol açabilir. Organik doğadaki durum daha karmaşık ve varlıkbilimsel olarak daha önemlidir. Her organik varlık bir yandan çevresiyle sürekli bir etkileşim içinde kalıp eşzamanlı olarak varoluşunu bir iç üreme sürecinde sürdürdüğünden (ikili anlamda, hem özgelişimsel hem de soygelişimsel) özdeşliğin sürekliliği ya da son bulması konusu, ciddiye alınma iddiasındaki her bilimin sürekli olarak ilgilenmek zorunda olduğu türden somut bir sorundur.

Sosyal varlık evresinde çok daha karmaşık sorunlar ortaya çıkar. Burada dinamik bileşenlerini gösteremesek bile bir ulus, sınıf ya da daha aşağıda bireye dek herhangi bir varlığın kendi özdeşliğini koruması ya da kaybetmesinin birincil bir bilimsel sorun olduğu açıktır. Hegel'in öznenin özelliği ilkesini nasıl ele aldığına dikkat çekmek yeterlidir. Eski dönemlerde bu, devlet ve toplumun çöküşünün belirleyici momenti iken şimdi onların varoluşunun temelidir.[22] Hegel'in burada ideolojik bir biçimde anlattığı şeyin daha sonra Marx tarafından —bilimsel bir kesinlikle— bu iki dönem arasında ticari ve parasal sermayenin sosyoekonomik işlevlerinde değişiklik olarak kabul edilmesi bu sorunun sosyal varlık varlıkbilimi için önemini çok daha net olarak gösterebilir. Bu sorunun Hegel'in elinde ağırlıklı olarak mantıksal yoldan işlenmesi ona yine mantıksal zeminlerde saldırılması ya da savunulması sonucunu doğurdu ve bu çabalar da genelde verimsiz kaldı. Şu andaki tartışmamız onları yanıtlamak bir yana gizli varlıkbilimsel yanlarını kapsamlı biçimde çizme iddiasında bile olamaz. Yapmaya çalıştığımız şey yalnızca sorunu ve aynı zamanda özdeş ve özdeş olmayan formülasyonunun Hegelci diyalektik

[22] *Philisophy of Right* (Sağ Felsefe), s 124 ve s 185; s. 83-4 ve 123-24.

için ne kadar belirleyici olduğuna ışık tutan geniş kapsamlı sonuçlarını göstermekti.

Bu bizi ikinci bir soruna, özdeşlikten yola çıktıktan sonra fark ve ayrım yoluyla ilerleyerek zıtlık ve çelişkide son bulan diyalektik zincire götürür. Bir kez daha sunumunun mantıksal biçimi, içerdiği varlıkbilimsel bileşenleri gizlediği; özdeşlik ve çelişki uç değerlerine çok fazla dikkat yöneltilirken bağlantıyı sağlayan iki geçiş evresinin genellikle göz ardı edilmesi sonucuna yol açtığı için burada da Hegel'in köklü biçimde önem taşıyan analizlerinin daha sonraki etkisi göreceli olarak hafif olmuştur. Yöntembilimsel açıdan benzer olan nicelikten niteliğe geçiş gibi bir sorununun Marksçılar ve karşıtları arasında bu kadar rağbet görmesi ise daha çarpıcıdır. (Bu yapısal benzerliğin epistemolojik ve varlıkbilimsel temellerine daha sonra geri döneceğiz.) Çok genel olarak ifade edildiğinde, burada söz konusu olan şey düşünce belirlenimleri varlıkbilimsel alanında, bir bileşiği oluşturan diyalektik ilişkide bir momentin yükselişi ya da inişinin kesintisiz bir süreç halini almamasıdır; tam aksine, bu karşılıklı etkileşimler farklı noktalarda sıçramaları, bileşiğin yapı ve dinamiğinde somut bağlama göre farklılık gösteren ani değişiklikleri içerir. Hegel'in, ne yazık ki burada da ağırlıklı olarak mantıksal biçimde ele alacağımız, savlarının altında nesnel olarak yatanlar bu özelliklerdir ve bunlar genelliğin en üst sınırındadır. Ancak, şurada ya da burada önemli varlıkbilimsel konumların nasıl yıkıldığını ve mantıksal savların gizli varlıkbilimsel temellerinin nasıl açığa çıktığını gözlemlemek ilginçtir. Bu nedenle Hegel farkla ilgili olarak şunları söyler; "Böyle bir fark zaten kendi içinde çelişki barındırır; çünkü tarafların birliğidir —yalnızca tek olmadıkları sürece— ve tarafların *ayrılığıdır — aynı ilişkide* ayrıldıkları sürece."[23] Hegel'in burada gördüğü dinamik ve diyalektik bağlantı yani, farkın çelişkinin kendi içinde varlığını sürdürdüğü biçim olması

[23] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 431.

onun tüm gelişim kuramıyla genel olarak uyumludur; *Görüngübilim*'den daha önce alıntıladığımız, yeni olan her şeyin ilk başta soyut biçimde (sadece kendinde) ortaya çıkması ve yavaş yavaş somut biçimlere gelişmesini konu alan parçaları önerebiliriz. Bu yüksek genellik düzeyinde bu türden gelişimsel eğilimler artan bir önem kazanır. Basit büyüme sırasında belli nesne bileşiklerinin ve ilişkilerinin, yalnızca nihai olarak değişimin ürünü ve "ani" olmakla kalmayıp öteki haline gelişlerinde yavaş kılcal değişikliklerin ürünü olan, köklü ve niteliksel dönüşümlerden nasıl geçebildiklerini gösterirler. Bu türden bulgular bir bütün olarak varlıkbilimi için aşırı önemlidir. Daha üst düzey ve daha karmaşık varlık biçimlerinde bu ilişkilerin daha üst düzey biçim özellikleri kazandığını belirtebiliriz. Bu da inorganik doğada basit nesnellik biçimlerinden modeller ya da organik dünya (örn. değişimin görüngüsü) yoluyla doğrudan sosyal varlığa uzanan daha büyük ve dolayısıyla niteliksel olarak farklı bir dizi güçlükler yaratır; —yine varlıkbilimsel diyalektik yasalarını izleyerek— daha üst biçimlerin anlaşılamaz şekilde yeni bir şey içerdiği ama yine de yalnızca daha basit olan temelinde varlık bulabildiği bir dizi; kendinde-varlık olmadan kendisi-için-varlık olamaz.

Şimdi düşünce belirlenimlerinin üçüncü büyük grubuna, dolaysızlığa(*) ve dolayıma(**) geçersek Hegel'in tüm felsefesinde sürekli ve merkezi olarak bu belirlenim çiftini kullanırken hiçbir yerde onları özel olarak, hatta düşünce belirlenimleriyle bağlantılı olarak bile ele almaması şeklinde bir güçlükle karşı karşıya kalırız; oysaki bu belirlenim çiftinde temel olan şeyi yani, bağımsız ve özerk görünüm biçimleri söz konusu olduğunda nesnel olarak

(*)Dolaysız: Bir başka şeyle doğrudan doğruya ilişki içinde olan; araya herhangi bir araç girmeden gerçekleşen şey için kullanılır. —*ed.*

(**)Dolayım: Diyalektik bir süreç içinde ya da bir akıl yürütmede, iki öğe arasında bir bağ kurulması sonucunu veren süreç. Hegel'de bir şeyin olumsuzlanmasının, bu şeyin geerçekleşmesine ulaşılmasının sağlandığı süreç. —*ed.*

ayrılmaz olma özelliklerini ve öznel olarak da zekâdan akla yükselişe katılımlarını anlamak için kısacık bir göz atma yeterlidir. Doğal olarak Hegel bu görünüm biçimini de şunlara dikkat çekerek vurgular "iki 'moment' ya da etmen kendilerini farklı gösterse de biri olmadan diğeri var ya da yok olamaz."[24] Bunu izleyen açıklamalarda bunların ikisinin de "bilinçte" yer aldığını belirtir. Bu noktada, —birazdan göreceğimiz gibi— tek yanlı biçimde de olsa bu düşünce belirlenimlerinin önemli bir özelliğine yani, bilen özneyle bağlantılarına dokunur. Şimdi, Hegel'in bu iddiasının dolayımda değil yalnızca dolaysızlıkta geçerli olduğuna inanıyoruz. Dolayım, bir bileşiğin var olmasını, işleyişini ve olgusallığını nesnel olarak belirleyen tüm güçlerin, süreçlerin vb. en nesnel ve genel bir kategorik özetidir. Dolayısıyla, ne doğada ne de toplumda bu anlamda —ve aynı zamanda Hegel'in düşündüğü anlamda— dolayımların bir ürünü, bir dolaylı nesne olmayan hiçbir nesne olamaz. Bu anlamda dolayım, özneden bağımsız olarak her gerçeklikte mevcut olması gereken nesnel, varlıkbilimsel bir kategoridir.

Öte yandan, Hegel dolaysızlığı bir bilinç kategorisi olarak tanımlamakta büyük oranda haklıydı. Kuşkusuz, bilincin dolaysızlık olarak algıladığı şey benzer biçimde, yalnızca kesin nesnel olgular tarafından başlatılmış olmakla kalmayıp aynı zamanda onlarla bağlantılıdır. Çünkü bir yandan, tüm dolayım süreçleri bileşiklerin varlığını gerektirir ve bilinç tarafından bu bileşiklerin dolaysızlığı olarak algılanmaması halinde bile bu durum nesnel olarak mevcuttur. Bu özellikle, kendi içinde varolan bir dolaysızlığın yalnızca bu yoldan insan bilincinde bizim için bir varlık haline geldiği inorganik doğa için önemlidir ve dolayım süreci için varlıkbilimsel bir anlam taşımaz. Ancak öte yandan, herhangi türden bir bilinçlilikten geçmesi gerekmeyen ve her koşulda dolayımla bir düşünce ilişkisine gerçek anlamda giren dolaysızın gerçek bir etkinliği de vardır. İster hayvan ister bitki olsun canlı varlığın kendini-çoğaltan

[24] *Logic* (Mantık), s 12; s. 16-17.

bir bütün olarak çevresiyle karşılıklı ilişkiye girdiği organik doğada durum budur. Burada bileşikler diğer bileşiklerle nesnel anlamda dolaysız karşılıklı etkileşim içindedir, geçici olarak tamamlanmış ve işler haldeki bir bütün, benzeri olan başka bir bütünle dolaysız biçimde gerekli bir ilişkiye hiç bozulmadan girer. (Bilimin bu dolaysızlık ilişkilerinin birbirleriyle dolayımlarını yavaş yavaş keşfetmiş olması sorunu etkilemez.). Dolaysızlık ve dolayının hem ayrı hem de birleşik olması ve varlıkbilimsel düşünce belirlenimleri olarak görünmesi, çok ilkel seviyede de olsa yalnızca insanda, sosyal varlıkta, emek ve konuşmada söz konusudur. Dolayısıyla, bu türden özel olarak sosyal bir belirlemenin bile "öncüleri" olmadan doğada varolamayacağım görmüş olsak bile, burada yalnızca insana özgü olan bir kategorik ilişkiyle karşı karşıya kalırız. *Akıl Felsefesi*'nde "ikinci doğa" olarak alışkanlık çözümlemesinin gösterdiği üzere Hegel bu düşünce belirleniminin sosyal önemini de göz ardı eder.

Bu taslak tüm cilde yayılmadığı sürece bu anlamda tüm öz öğretisini yorumlamak olanaksızdır. Bir bütün olarak ele alınabildiği kadarıyla idealist özdeş özne-nesne varlıkbiliminin çarpıtıcı öğelerini yani, bir düşünce belirleniminin diğerinden mantıksal "çıkarımını" ve bunun sonucu olan hiyerarşik düzenlemelerini (bir önceki alt kategorinin "doğruluğu" olarak bir sonraki, daha üst kategori) tam da burada sergilediği belirtilmelidir. Mantıksal hiyerarşinin göstermiş olduğumuz anormalliklerinin yanı sıra bu, yeni ve çok önemli bir varlıkbilimsel soruna, kategorilerin boyutları sorununa yol açar. Özünde heterojen bir gerçekliğin özellikleri olarak hakiki varlıkbilimsel kategorilerin ne ölçüde bunun çok boyutlu özelliğinin ifade biçimleri olduğunu ancak bu tartışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylandırabileceğiz. Bu türden düşünce belirlenimlerini biçim ve içerik ya da öz ve görünüm olarak alırsak bunların karşılıklı olarak heterojen oldukları, süreçte gerçekliğin çeşitli boyutlarını açığa çıkardıkları ve bu nedenle sık sık birbir-

leriyle çakıştıkları; karşılıklı bağlantılarının yalnızca, onun özelliğinin incelenmesi sayesinde, geçici ve temelden somut özel örnekte, düşüncede, doğru olarak anlaşılacağı açıktır. Ancak, kendi içinde varolan gerçekliğin heterojen olması gibi kaçınılmaz bir biçimde düşünce homojenleşir. Bu, varlıkbilim için mevcut genellik aşamasında yalnızca ileri sürülebilen ama çözülemeyen çok önemli yöntembilimsel sorunlara yol açar. Burada vurgulayabileceğimiz şey yalnızca bu homojenleşen düşüncenin sürekli bir varlıkbilimsel öz-denetiminin gerekli olduğudur. En güçlü homojenleştirme eğilimlerinin tam da mantıksal ve matematiksel formülasyonda işlemekte olduğu da benzer biçimde açıktır. Hegel'in varlıkbiliminin mantıksal yönelimli sunumunda tekrar tekrar vurguladığımız iç tutarsızlıkların yanı sıra bunun aksi doğrultuda gerçekliğin yeni olguculuk tarafından çarpıtılmasının da nedeni budur. Kaçınılmaz olan varlıkbilimsel ele alış gereksinimi, bu işbirliğinde kendisini yalnızca felsefeyle sınırlı kalmaması, her bilim alanında kendiliğinden biçimde ortaya çıkması gereken bir yöntem olarak gösterir; bu nedenle, somut problemlerin çarpıtılmaması için fizik, biyoloji, ekonomideki vb. matematik formüllerinin her zaman fiziksel biyolojik, ekonomik vb. olarak yorumlanması şartının varlıkbilimsel bir temeli vardır ama aynı zamanda hakiki bilimsel doğruluk ve kesinlik için, aksine yönelik önyargıların baskısına rağmen "naif gerçekçiliğe" sıkı sıkıya tutunan önemli bilim insanlarının —bunu doğru ifade etmek için her zaman yeterli donanıma sahip olmasalar bile— net olarak hissettiği, vazgeçilmez bir ön-kabuldür.

Bu çok boyutluluğa ilişkin bu türden bir sorun Hegel'in biçimi bir düşünce belirlenimi olarak ele alışlarında gizlidir. Biçimi özün, maddenin ve içeriğin düşünce ortağı olarak üç şekilde tartıştığından Hegel burada sorunun varlıkbilimsel karmaşıklığının önemli bir bölümünü görür. Sunumun en az verimli olan yanı yine bir belirlenimin diğerini izlemesi ve diğerinden çıkarılmasıdır. Bu üç

düşünce ilişkisinin karşılıklı olarak birbirini biçimlendirdiği ve birbirine geçtiği elbette doğrudur ama biçim ve madde ilişkisi asla öz ve biçim ilişkisinin "sonucu" olmadığı gibi biçim ve içerik ilişkisi de ilkini izlemez; ardıllık ve sonuç pekâlâ tam tersi olabilir çünkü burada biçim özelliğinin genelliği söz konusu olmasına rağmen bu, sıklıkla birbiriyle kesişen ve örtüşen çeşitli boyutlarda etkili olur ve bu türden "çıkarımla" ortak hiçbir noktası yoktur. Dolayısıyla, Hegel'in, biçimin evrenselliğine diyalektik bir temel kazandırma girişimleri çok daha önemli ve sonuç vericidir. Bu onu hem içeriği nesnelliğin biricik belirleyicisi olarak kabul eden ve biçime yalnızca yardımcı rol verenlere hem de etkin, işleyen bir ilkeyi yalnızca biçimde görenlere karşı ikili bir tartışmaya sokar. Bu iki ucun insan düşüncesinde büyük bir rol oynadığını ve bazen hâlâ oynamakta olduğunu görmek için felsefe tarihine girmemize gerek yoktur. Hegel'in bir şeyi çürütmesi ağırlıklı olarak epistemolojik özelliktedir; doğrudan verilmiş resimsel temsillerden yola çıkar, zekânın ayırıcı ve yalıtıcı yordamının çelişkilerini çözümler ve böylece aklın düzeyini, bu düşünce belirlenimlerinin diyalektik ilişki ve zıtlığını kavramaya çalışır. Bu yolla sıklıkla düşünce ilişkilerinin hakiki diyalektik formülasyonlarına ulaşır. "*Biçimin etkinliği* olarak görünen şey aynı zamanda ve hiç de daha az olmamak üzere *bizzat maddeye ait bir harekettir.*"[25] Ya da, biçim ve içerikle ilgili olarak: "Biçim ve İçerik zıtlığı hakkında akılda tutulacak temel nokta içeriğin biçimsiz olmaması, biçimin onun için harici olduğu gibi, onu kendi içinde barındırmasıdır. Burada dolaylı olarak karşımıza içerik ve biçimin mutlak bağıntısı çıkar: yani, karşılıklı tepkileri ve böylece içerik yalnızca biçimin içeriğe ve biçim ise içeriğin biçime çekilmesinden başka bir şey değildir."[26]

Hegel'in bir düşünce belirlenimi olarak biçim kavramının sunduğu büyük avantaj her şeyden önce, emek yoluyla erekbilgisel

[25] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 453.

[26] *Logic* (Mantık), s 133; s. 189.

olarak biçimlendirilmiş biçim kavramının artık Aristoteles'in varlıkbiliminde olduğu gibi çarpıcı bir biçimde doğaya yansıtılamamasına dayanır; bu yolla da etkinliği ve göreceli belirleyicilik işlevi küçültülmeksizin, biricik etkin ilke olarak biçimin tek yanlı ve yanlış üstünlüğüne bir son verilir. Artık bu işlev, diyalektik bir karşılıklı etkileşim momenti olarak neredeyse doğru orantılarda ortaya çıkar. "Neredeyse" şartını koymamızın nedeni Hegel'in sıklıkla doğru ve sağlam karşılıklı etkileşim kavramının yine de onun sisteminin çarpıtıcı etkilerine maruz kalmasıdır. Sistem bizzat İdeaya yalnızca gerçekten kesin, yön-verici bir varlıkbilimsel rol yükleyebildiğinden bu karşılıklı etkileşimin temelde eşit durumdaki güçler arasında bir tür denge, dinamik güçlerin bir tür durağan sentezi olması gerekir. Ancak, varlıkbilimsel olarak anlamlı, gerçek gelişim için belirleyici etkileşimler, ilk ve öncelikli olarak, Marx'ın ileride "baskın moment" olarak adlandıracaklarının etkin olduklarıdır. Ama Hegel böyle bir rolü yalnızca İdeanın kendisine yükler ve dolayısıyla, aksi durumda doğru anlaşılan bu türden bir etkileşimin varlıkbilimsel önemini kaçınılmaz olarak küçültür. Hegel, kavramını şu sözcüklerle anlatır: "Hiç kuşku yok ki karşılıklılık neden-sonuç ilişkisinin yaklaşık doğruluğudur ve deyim yerindeyse kavramın eşiğinde durur; ama tam da bu zeminde, amacımızın tamamen anlaşılır bir düşünce olduğunu düşünerek, bu ilişkiyi uygulamakla yetinmemeliyiz. Karşılıklılık bakış açısı altında belli bir içeriği incelemekten öteye gitmezsek konuları tamamen anlaşılmaz bırakan bir tutum takınmış oluruz."[27]

Bu, düşünce belirlenimlerinin ürünü olan çok önemli varlıkbilimsel buluşlara çifte bir dezavantaj katar. Bir yandan doğa, bütün olarak değerlendirildiğinde durağan, daha önce gördüğümüz gibi Hegel'in yanlış toplam kavramına karşılık gelen bir şey olarak ortaya çıkar; diğer yandan "baskın momentin" varlığın çeşitli evrelerindeki iç ilişkiler ve etkileşimlerde giderek artan önemini

[27]Aynı yayın, s 156 ve s. 219.

doğru biçimde araştırmak pek çok örnekte imkansız hale gelir. Hegel birkaç örnekte bunu bir sorun olarak görür; örneğin, *Ansiklopedi*'den alıntılamış olduğumuz paragrafta genelleştirilmiş biçimsizlik kavramını reddetmesinde ve bunun anlattığı şeyi "doğru biçimin kusuru" olarak adlandırmasında olduğu gibi.[28] Bu, sosyal varlık varlıkbilimi durumunda tamamen doğrudur ve Hegel kendi örneğini buradan alır; ama bunun nedeni yalnızca biçimin bu örnekte zorunlu doğru ve yanlış alternatiflerine dayalı erekbilimsel bir projeden gelişmiş olmasıdır. Dolayısıyla örneğin, tasarlanmış bir sanatsal ürün Hegel'in kullandığı anlamda "biçimsiz" olabilirken elverişsiz koşullar nedeniyle bodur kalmış bir bitki bu bodur biçimine rağmen asla biçimsiz değildir. Bunların pek çok yerde fazlasıyla önemli olmasına rağmen Hegel'in parça ve bütün ya da iç ve dış tartışmalarında da aynı zayıflık saptanabilir. Bunun doğrudan nedeni Hegel'in emeğe dahil olan erekbilimi doğru bir biçimde birincil olarak kabul ederken bunu erekbilimin özünün ve onun sosyal varlık varlıkbilimindeki özel öneminin —düşünce belirlenimleri olarak "önerilmiş" erekbilim ve kendiliğinden etkin nedensellik— belirsizleşmesine yol açan oldukça genel bir ilkeye (doğa felsefesinde düzenekçilik ve kimyacılığın "doğruluğu" olarak erekbilim) genişletmesidir.

Hegel'in düşünce belirlenimlerinin beşiği olarak öz öğretisi çözümlememizi tamamlamak için onun modalite kategorilerini ele alışına bir göz atmamız gerekir. Belli önemli parçalarda Hegel'in gerçek varlıkbilimsel eğilimleri diğer alanlarda olduğundan çok daha güçlü bir biçimde ortaya çıkar. Özellikle, bunların salt bilgi kategorileri olarak doğalarına ilişkin Kantçı kavramı reddeder ve kararlı bir biçimde onların varlıkbilimsel yorumuna yönelir. Bu, gerçekliği bu alanın merkezi olarak görmesinde zaten ifade bulmuştur. Çünkü hem epistemoloji hem de mantık için, bir modalite değerlendirmesinin odak noktasını zorunluluğun oluştur-

[28]Aynı yayın, s 133 ve s. 190.

masının şart olduğu açıktır, oysa ki hakiki bir varlıkbilim için gerçeklik, zorunluluk da dahil olmak üzere tüm modal belirlenimlerin bağlanması gereken bütünlüktür. Kuşkusuz burada kastettiğimiz şey tanrıbilimsel ya da gizli-tanrıbilimsel değil bu dünyada içkin, bu-yanlı bir varlıkbilimdir. Çünkü ikinci tür varlıkbilimde evren, ilk ve öncelikli olarak, mutlak bir zorunluluğun yönetimi altındaymış gibi ele alınır; böylece gerçekliğin belki de en önemli içkin anlamda varlıkbilimsel belirlenimi olan değişmez olgusallığı bir yanılsama değilse de, çeşitli tanrıbilimlere uygun olan çeşitli biçimlerde mutlak zorunluluk, Tanrının istenci ya da amacının vahiy yoluyla görünür kılındığı varsayılan ve bundan sonuçlar çıkarılan, salt bir görünüm biçimi haline gelir. Ama kozmosu mutlak ve katı bir zorunluluk tarafından yönetiliyormuş olarak ele almaları halinde doğa-bilimsel bir dünya görüşüne dayalı kuramlar bile hiç istemeden, onun içkin, gerçek özelliğini yitirmesine ve bir tür bilinen ya da bilinmeyen (tanrı olmaksızın) takdiri ilahiye maruz kalmış gibi görünmesine yol açan, doğaya odaklanmış aynı yazgıcı gerçeklik kavramına varırlar. Daha gelişmiş olan doğa-bilimsel-kavram uzun zaman önce bu konumun ötesine geçmiş olduğundan bu ikinci değişken [bilinen ya da bilinmeyen] günümüzde ağırlıklı olarak yalnızca tarihsel önem taşır; karalama yalnızca Nietzsche'nin "sonsuz yinelemesi" gibi ara sıra ortaya çıkan önemsiz edebi fantezileri ele geçirir; kuşkusuz Hegel zamanında günümüzde olduğundan çok daha yaygın ve etkiliydi.

Hegel'in modalite kuramı bu türden tutumları yenme ve gerçekliğe hakkı olan merkezi konumu verme doğrultusunda güçlü bir eğilim sergiler. Zorunluluk üzerine karmaşık savlarını "böyle olduğu için böyledir"[29] sözcükleriyle sonlandırdığında bu cümle zorunluluğun gerçekliğe dayandığını ve aksinin geçerli olmadığı anlamına gelir. Ancak öte yandan başka bağlamlarda tartışmış olduğumuz nedenlerden ötürü, erekbilimin işlenişinde tutarsızlık

[29]Aynı yayın, s 149; s. 213.

ele alınırken, bu körlüğün üstesinden gelinmesi amacın ifşa edilmesiyle ilişkilendirilerek, ileride ünlü ve verimli hale gelecek olan "kör" zorunluluk sorusu erekbilimsel ve hatta tanrıbilimsel bir şeye dönüştürüldü. Çok doğru bir biçimde burada eşsiz emek yorumuna geri dönmesine rağmen bu ilişkiyi eleştirel olmayan bir biçimde genelleştirmesi Hegel'i bir kader önermeye yöneltir. Genelleştirme sosyal varlığın, bilinen zorunluluğun sosyal anlamda varlıkbilimsel öneminin ötesine geçtiği için zorunluluğa ilişkin içgörü yoluyla "körlüğün" aşkınlığı ussal ve somut anlamını yitirir ve eski erekbilime geri döner. Zorunluluğun gerçekliğe tabi olmasına yönelik hakiki varlıkbilimsel yaklaşım tutarlı biçimde sürdürülmez.

Tüm bunlar kökleri Hegel'in ikili varlıkbiliminde olan derin bir belirsizliği yansıtır. Bir yandan —dinamik bileşimlerin karmaşık ve dinamik karşılıklı ilişkisi olarak— tüm çelişkili karmaşıklığıyla gerçekliği anlamaya çalışanların öncülerinden biriyken diğer yandan, daha önceki felsefeciler tarafından çeşitli biçimlerde egemen olunan, aklın aşırı genişletilmesi onun çalışmalarında hâlâ güçlü bir biçimde etkindir. En basit günlük yaşam deneyimleri insana nesnel gerçeklikte kendi varoluş süreçlerinin ussal olarak anlaşılabilir olduğunu yani, tam da bu araçlar olgularda ve onların ardıllığında önemli ve evrensel olanı düşüncede verimli bir biçimde yeniden üretmeye yetkin olduğu için, zekâ ve aklın genişletilmesinin gerçekliğin yönetilmesinde önemli olabileceğini öğretmiştir. Dolayısıyla temel, evrensel ve meşru, doğrudan verilmiş ve yeniden üretilmesi kolay şeyler olmayıp zorlu ve bağımsız çalışmayla hazırlanmaları gerektiğinden zekâ ve akıl özerkliği yanıltıcı değildir. Gerçekliğin ussallığı düşüncede ne kadar çok işlenirse gerçeklik toplamının ussal ve bölünmez bir sistem olarak anlaşılabileceği yanılsaması da o kadar güçlü bir biçimde büyür. Pek çok tanrıbilimsel ve erekbilimsel sistemin altında bu türden kavramlar yatar ve çok daha seküler biçimlerde de ortaya çıkarlar. Doğa, toplum ve insana dair olguların giderek artan somut bilgisi bu kavramı giderek daha güçlü bir biçimde çürütür ve Hegel'de

gördüğümüz gibi, her-şeye-egemen evrensel bir zorunluluğun bütünsel bir aklı vahiy etmesinin hem kabulü hem de eşzamanlı olarak reddi gibi çelişkili biçimde ve gerçekliğin nihai ve aşılmaz olgusallığının kabulünde ifade bulur. Bu sorunda da kendi önemli içgörülerini sonuna dek götürmese de bu ikinci eğilim Hegel'in çalışmasında, özellikle de bağıntılı düşünce belirlenimleri olarak zorunluluk ve olumsallık kavramında fazlasıyla verimlidir. Doğaldır ki bu bileşikte mantıksal olarak gereksiz tekrarlar da görürüz; örneğin, Hegel zorunluluğu "olasılık ve edimselliğin birleşimi" olarak tanımladığında. Bunu "doğru olarak tanımlanmış" kabul etmesine rağmen hemen ardından "ancak bu ifade biçimi çok zor bir kavram olan zorunluluğun yüzeysel ve dolayısıyla da anlaşılmaz bir tanımını verir" diye eklemesi bu türden sorunlarda kendi doğru eleştirel duyusunun ürünü olan güvensizliğin tipik bir örneğidir.[30]

Bundan daha önemli olanı Hegel'in zorunluluk ve olumsallık arasındaki düşünce ilişkisine daha yakından bakma girişimleridir. Burada Hegel olumsallığı "neyin olabileceği ya da olamayacağı, neyin şu ya da bu biçimde olabileceği, birinin var olması ya da olmaması, birinin şu ya da bu biçimde var olması kendisine değil başka bir şeye bağlıdır" şeklinde değerlendirir.[31] Doğru niyetin burada da tutarlı bir biçimde sürdürülmemesine rağmen Hegel olumsallığın bir yönünü doğru olarak kavrar. Çünkü nihai temel elbette bu diğerine referansta yani, ayrı olarak değerlendirildiğinde sıradan bir ardılın pekâlâ rastlantısal olarak belirlenmiş olabilmesine rağmen gerçeklikte kendini yalnızca, ilgili olayların ilişkisinin olumsallık biçimini aldığı, bir bileşik içinde geliştirebilmesinde yatar. Örneğin, çatıdaki bir kiremit bir insanın başına düşerse onun hareketi elbette rastlantısal olarak belirlenmiştir; işe giderken kul-

[30]Aynı yayın, s 147; s. 208.

[31]Aynı yayın, s 145 ve s. 205.

landığı normal rota olduğu için söz konusu adamın tam da o anda o noktadan geçmesi de olasılıkla öyle. Dolayısıyla, olumsal yalnızca somut bileşik bağlamında, karmaşık bir sürecin heterojen momentlerinin karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkar. Öte yandan, şey türlerinde her birey türle ilgili olumsallık öğelerine sahip olacağından olumsalın iç belirlenim dizilerinden doğduğu da söylenebilir. Hegel doğadaki bu heterojen zenginliği net olarak gördü ama bizzat doğada tamamlanan bir gelişimi reddettiği için ileride Darwinciliğin kategorik temelini oluşturacak olan olumsallık ve zorunluluk diyalektiğine ulaşamadı. Sosyal varlık söz konusu olduğunda içgörüsü çok daha netti. Örneğin, olumsalın konuşmada, hukukta, sanatta vb oynadığı "belirleyici rolü" gördü. Ancak, biraz önce sözünü ettiğimiz aklın aşırı genişletilmesi Hegel'in insani uygulamanın tek yanlı bakış açısından yola çıkarak olumsallığın ortadan kalkmasını salt epistemolojik açıdan değerlendirmesine ve dolayısıyla onu kendisine yol açan ilişkilere ilişkin içgörüde, sonuçlarıyla başa çıkma pratik becerisinde gerçekten ortadan kalkmış olarak görmesine yol açtı; oysa ki; varlıkbilimsel olarak bu yalnızca olumsallık bilgisine ve onun pratik egemenliğine ilişkin bir sorundur. Yine de Hegel'in doğru tanımlamaları hem doğa hem de toplum gerçekliğini oluşturan bileşiklerde olumsallığın zorunlulukla aşılamaz bir düşünce ilişkisi içinde olduğunu, herhangi bir gerçekliğin olgusallığında zorunlulukla ayrılmaz biçimde birbirlerine geçtiklerini kesin olarak gösterir. Hegel'in iki varlıkbilimi de benzer biçimde birbirine geçmiştir: bir yandan zorunluluğun aşırı genişletilmesi diğer yandan doğru gerçeklik kavramı, heterojen ama düşünce belirlenimleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı olan özel sentez kategorilerinde birbirine bağlanır.

Bu noktaya kadar Hegel'in düşünce belirlenimleri yöntemini modalite kategorilerine uygulama girişimi verimli olmuştur. Bu bağlamda modalite çiftlerini her zaman birlikte ele alır ve böylece mantıkçılığı yolunu kesmediğinde doğru çözüm ve konumlara çok

yaklaşır. Bu nedenle, olasılık sorununu gerçeklikle dönüşlü bir bütünlük içinde değerlendirme girişimi özellikle verimlidir. Hegel'e göre olasılık gerçekten varolan bir şeydir; yalnızca bir diğer, değişen gerçeklikle ilişkide olasılık olarak kalır. "Dolayısıyla bir şeyin olasılığını oluşturan edimsellik onun kendi olasılığı değil, bir başka edimin kendindesidir; reddedilmesi gereken şey bizzat edimsellik, yalnızca olasılık olarak olasılıktır."[32] Bu ince ve sağlam düşünce dizisinin varlıkbilim için kapsamlı sonuçları olabilir. Hegel pek çok yerde bunları ima ve bazen de net olarak ifade eder. Böylelikle özellik kavramını çok farklı bir bağlantıda tanımlar ama düşünce belirlenimleri bağlamında da aşağıdaki biçimde tanımlar: "Bir şey, başka bir şeyde şu ya da bunu etkileme ve onunla ilişkisinde kendisini özel bir biçimde ifade etme özelliğine sahiptir. Bu özelliği yalnızca diğer şeyin karşılık gelen bir yapısı olması şartıyla sergiler ama aynı zamanda özellik ilk şeye özgüdür ve kendisinin kendisiyle-özdeş alt tabakasıdır [*Grundlage*]; bu yansıtılmış niteliğin *özellik* olarak adlandırılmasının nedeni budur."[33] Dolayısıyla, burada özellik bir olasılık, hem özelliği olduğu şeyin hem de başka sürecin olasılığı olarak görünür ama yalnızca bir başka varolanla ilişkili olduğu sürece.

Bize göre, olasılığı gerçeklik içinde anlamanın yolu artık açıktır. (Bu varlıkbilimsel olasılık biçimi, kendi içlerinde çelişkili olmamaları nedeniyle homojen olarak niceliğe indirgenmiş özel gerçeklik düşünceleri biçimlerinin —matematik ve geometri örneklerinde olduğu gibi— gerçekliği aydınlatmada yararlı olabildiği biçimden net olarak ayrılmalıdır.) Özelliğin —aynı zamanda gerçek nesneler için süreç biçimiyle varlık biçimi arasındaki akışkan sınırın da örneği olan— olabilirlikli niteliği, Hegel'in bu doğrultuda hiçbir girişimde bulunmamış olmasına rağmen, varlık

[32] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 547; *bkz. Logic* (Mantık), s 146, ve s. 207.

[33] *Logic* (Mantık), s 161 ve s. 224.

seviyelerindeki farkın kategorik olarak belirtilmesine de olanak verir. Yaşam sürecinin varlıkbilimsel bir analizi canlı varlığın iç yapısı ve süreçlerinde belli bir değişkenlik olmadan yeni uyarlama, gelişimlerin vb. imkansız olacağını gösterir (genel olarak hatalı temel olasılık kavramına rağmen Hartmann bunu görmüştür). Kökten biçimde değişmiş koşullara uyum ve bunun gereği olarak bireyler ve türlerin korunması ya da daha üst düzey gelişimi yaşam sürecinde, bilim tarafından ne kadar doğru açıklandığına bakılmaksızın böyle bir değişiklik, bir diğeri haline geliş için olasılıklar olarak rol oynayacak konumdaki, belli özellikleri gerektirir. Yaşam koşullarının temel değişikliklerle devamlılığı bazı durumlarda varlıkbilimsel olarak da düşünülebilir. Şimdiye dek sosyal varlıkta, özelliklerin bu olasılık işlevinin hem yoğunluk hem de kapsam olarak arttığını, oldukça yeni nitelikler ortaya çıktığını görmek için ayrıntılı kanıta gerek yoktur.

Bu şekilde kavranan düşünce belirlenimlerinin burada da Hegelci diyalektiğin merkezinde durduğuna ilişkin herhangi bir tartışma olmayacaktır. Tek soru bu merkezin etkisinin ne kadar büyük olduğudur. Hegel onların geçerliliğini Mantık'ının orta bölümüyle, öz öğretisiyle sınırlar. *Ansiklopedi*'nin bu sorunun temellerini özetleyen bir paragrafında mantıkta hiyerarşik ilerlemeyi ve bunun sonucu olarak da düşünce belirlenimlerinin geçerliliği alanını işler. "Bir başka şeye geçiş, Varlık alanı içindeki diyalektik bir süreçtir; düşünce (başka bir şeyi aydınlığa çıkarma) ise Öz alanı içinde. Kavramın hareketi *gelişimdir*: zaten örtülü biçimde varolanı yalnızca açık hale getiren gelişim."[34] Hegel'in getirdiği bu ayrımın onun hiyerarşik mantığı açısından ne ölçüde savunulabilir olduğu tartışmasına girmeden bunun, Hegel'in şimdiye dek ayrıntılarına girdiğimiz hakiki ve verimli varlıkbilimiyle kesin olarak çeliştiğini iddia ediyoruz. Hegel'in varlık mantığı ve öz mantığı arasında kesin ayrım olarak formüle ettiği

[34] Aynı yayın, s 161 ve 224.

şeyin, bir diğer deyişle, "başka bir şeyi aydınlığa çıkarmanın aksine" "başka bir şeye geçişin" varlıkbilimsel olarak savunulamaz olduğuna inanıyoruz.

Bu savunulamazlık her şeyden çok, varlık mantığının kategorilerini diyalektik olarak incelerken Hegel'in açıkça belirtmeksizin düşünce belirlenimleri yöntem ve yapısını öncelemek zorunda kalmasında belirgindir. Bu nedenle bir şey hakkında şunları söyler: "Dolayısıyla bir şey yalnızca kendi ötekiliği olmakla kalmaz... kendi ötekiliğiyle bir *ilişki* içindedir. Ötekilik bir zamanlar onun içinde ve aynı zamanda yine de ondan *ayrıdır*; bir *öteki-için-varlıktır*." Daha sonraki açıklamalarında Hegel "bir şey" ve "öteki" zıtlıklarını öteki-için-varlık ve ötekiliğe göre sabitler. Doğru olarak, bir şey ve ötekinin ikiye ayrıldığını ileri sürer ve bu ilişkiyi hakiki diyalektik anlamda somutlaştırır: "Ama onların doğruluğu ilişkileridir; dolayısıyla, öteki-için-varlık ve kendinde-varlık aynı şeyin *momentleri* olarak; kendi bütünlükleri, belirli varlık bütünlüğü içinde kalan ve ilişkiler olan belirlenimler olarak ileri sürümüş üst belirlenimlerdir. Bu nedenle, aynı zamanda her biri kendi içinde kendisinden ayrılmış kendi öteki momentini de barındırır." Hegel'in bu bir şey tanımını düşünce belirlenimleri düzeyinde ve onun kategorik biçimlerinde tamamladığını görmek kolaydır: "İlk bakışta kendinde-varlık ve öteki-için-varlık farklıdır; ama o bir şey kendi içinde kendindekiyle aynı özelliği de barındırır ve karşıt biçimde, öteki-için-varlık olarak neyse aynı zamanda kendinde de odur — bizzat bir şeyin her iki momentin de aynısı olduğu —bu nedenle de ayrılmaz bir biçimde onda mevcut oldukları— belirlenimine göre bu, kendinde-varlık ve öteki-için-varlığın özdeşliğidir."[35] Bir şeyin bu oldukça doğru diyalektik analizinin tek bir sözcük değiştirilmeden ve hiçbir kuşku duymadan öz öğretisine eklenebileceğine inanıyorum. Bizzat Hegel benzeşim yoluyla kendi

[35] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 119-120.

içsellik ve dışsallık açıklamalarına değinir yani, düşünce belirlenimleri temelinde tipik bir ilişki örneği olarak. Araştırmanın her belirleyici evresinde düşünce özelliğinin etkin olduğunu göstermek için burada da tüm varlık öğretisine giremeyiz. Yalnızca Hegel'in kendisi-için-varlığın kendisiyle ve kendisi için varolan öteki nesnelerle çekim ve itim olarak ilişkisini analiz ettiği kendisi-için-varlık bölümüne dikkat çekebiliriz. Bizzat itimin içinde etkin olan çekime göre iki momentin birbirleriyle ilişkisini ve eşgüdümünü, kendisi-için-varlığı özel bir şey yapacak olan ikiliği ortadan kaldıran biçimde saptar: "çoğun varsayılması olarak itim ve tekin varsayılması olarak çekim" gösterir ki "tıpkı itimin çekimin dolayımı yoluyla çekim olması gibi çekim de yalnızca itimin *dolayımı yoluyla* çekimdir."[36] Varlıkbilimsel olarak ele alındığında bu ilişkinin de öz öğretisinde düşünce belirlenimleri olarak sunulan örneklerden esas olarak farklı olmadığına inanıyoruz.

Düşünce ilişkisi, varlık öğretisinin en ünlü ve etkili bölümü olan nitelik ve nicelik ilişkisinde çok daha basit ve açık bir biçimde ortaya çıkar. Her şeyden önce, niteliği mantıksal hiyerarşiye yerleştirmesi ve ancak mantıksal araçlarla niceliği de çıkardıktan sonra ölçü ve ölçü ilişkileri üzerine bölümde onların somut diyalektik bağlantısından söz etmeye başlaması Hegel'in Mantık'ının bir önceki bölümde anlattığımız inşa ilkelerine tamamen uygundur; böylece nitelik ve nicelik farklı düzende ve birbirinden bağımsız nesnelerin varlık biçimleriymiş ve belli bir evrede, geleneksel olarak birinin diğerine geçişi olarak ifade edilen, o karşılıklı ilişkiye girmişlermiş gibi görünebilirdi. Ancak, bu görünüm Hegel'in bir önceki bölümde eleştirmiş olduğumuz sunum biçiminin olduğu kadar varlıkbilimsel özelliğine ilişkin —bununla bağlantılı— ve yine kökeni idealist özdeş özne-nesne metafiziğinde yatan yanlış düşüncelerin de bir ürünüdür. Bizzat Hegel ölçüyle

[36]Aynı yayın, s. 175.

ilgili olarak şunları söyler: "Varolan her şeyin bir büyüklüğü vardır ve bu büyüklük bizzat bir şeyin doğasına aittir."[37] Herhangi bir nesnenin nicel belirleniminin, kendi nitel varlık biçimiyle değiştirilemez bir eşzamanlı ilişki içinde olduğu açık olarak ifade edilir. Hegel bu nitel ve nicel varlık biçimini şaşmaz bir netlikle, herhangi bir nesne durumunda gerçeklikte değil yalnızca soyutlamada ayrılabilir bir şey olarak anlatır: "Bu nitelikler ölçü olarak belirlenimlerine göre birbirleriyle ilişkilidirler. Ama ölçünün kendisi-için-varlığında zaten dolaylı biçimde birbirleriyle ilişkilidirler; ikili özelliğiyle kuantum hem dışsal hem de özeldir ve böylece farklı niceliklerin her biri bu iki katlı belirlenime sahip ve aynı zamanda birbirleriyle ayrılmaz biçimde ilişkilidir; nitelikler yalnızca bu şekilde belirlenir. Dolayısıyla, bunlar yalnızca birbirleri için varolan belirli varlıklar olmakla kalmaz ayrılmaz olarak varsayılırlar ve onlarla bağlantılı özel büyüklük nitel bir bütündür — Kavramlarına uygun olarak dolaylı biçimde birbirlerine bağlı oldukları tek bir ölçü belirlenimidir. Dolayısıyla ölçü, iki niteliğin birbiriyle içkin nicel ilişkisidir."[38]

Hegel'in gerçek nicelik ve nitelik ilişkisi üzerine bu ve benzeri açıklamaları okuyunca bunun biçim ve içerik, iç ve dış vb. gibi tipik düşünce belirlenimlerinden nasıl ayrıldığını görmek güçtür. Daha önceleri nitelik ve niceliği birbirlerinden ayrı olarak araştırmanın mümkün olması bu görüşe ters düşmez. Öz ve görünüm gibi tipik düşünce belirlenimleri bile uzunca bir süre —felsefede dahi— farklı şeyler olarak birbirinin karşısına yerleştirildi. Nesnelliğin nitelik ve nicelik gibi temel ve çarpıcı özelliklerinde de durumun böyle olması fazlasıyla anlaşılabilir bir şeydir. Aradaki tek fark, —sistemin mantıksal hiyerarşisi nedeniyle— burada zekâdan akla, görünürde bağımsız momentlerin ayrılmaz diyalektik bağıntısı bilgisine geçiş sorusu ortaya

[37] Aynı yayın, s. 333.
[38] Aynı yayın, s. 340.

konmazken, ilk örneğin ayrı ayrı düşünceleri zekâ düzeyine atfetmesidir. Ama bunun maddenin özüyle bir ilgisi vardır. Varlıkbilimsel doğaları nedeniyle nicelik ve nitelik tipik düşünce belirlenimleridir. Tam da bu noktada, daha ilkel gelişim evrelerinin tanıklığı bu varlıkbilimsel konumu destekleyebilmektedir. Sayma işleminden yani, nesnelerin nicel bilgisinin gelişmesinden çok öncesinde, günümüzde nicel olarak kavramaya alışkın olduğumuz olgu yığınlarına insanların nitel algılara dayanarak, tamamen nitel bir biçimde hâkim olduğunu uzun zaman önce budunbilimden öğrendik.; örneğin, çobanlar sürülerini saymıyor ama her hayvanı tek tek biliyor ve böylece, saymaya gerek kalmaksızın herhangi bir kaybı hemen fark edebiliyorlardı. Pavlov'un deneyleri sayma olanağı olmaksızın köpeklerin 30, 60, 120'li metronom vuruşlarına farklı niteliklermiş gibi tepki verebildiğini de gösterir. Bu açıdan, bu düşünce belirlenimlerinin zekâ tarafından ayrılma evresinin yalnızca onların akıl yoluyla diyalektik birleştirilmelerinden önceki bir evre olmakla kalmayıp aynı zamanda uygarlıkta özgün, doğrudan bütünsel algıyla ilgili bir ilerleme olduğu açıktır.

Şimdi Mantık'ın üçüncü bölümüne, kavram öğretisine kısa bir göz atmaya geçecek olursak hemen Hegel'in bu alana dair genel tanımlamasına temel bir itirazı dile getirmemiz gerekir. Hegel, mantığın üç evresinin biraz önce alıntıladığımız genel tanımlamasıyla bağlantılı olarak bunların üçüncüsü hakkında şunları söyler: "Kavramın hareketi deyim yerindeyse yalnızca bir oyun olarak görünür: gerçeklikte kurduğu öteki bir öteki değildir."[39] Bu sav da varlıkbilimsel özdeş özne-nesne kuramından çıkan mantıksal bir sonuçtur. Kavram, tözün öze dönüşümündeki en üst evre olduğundan momentlerin bütünle ilişkisinin özdeşliğe daha da yaklaşması, momentlerin birbirlerine yabancılıklarından ve birbirlerinden bağımsız oluşlarından vazgeçmeleri mantıksal olarak zorunlu görünür. Ama biraz önce varlık öğretisiyle bağlantılı

[39] *Logic* (Mantık), s 161 ve s. 225.

olarak, doğru varlıkbilimsel duyusunun onu somut savlarında bu akıllıca işlenmiş önermeleri sessizce göz ardı etmeye ve gerçekliğe daha yakın düşünce belirlenimlerini öncelemeye yöneltmesine rağmen, Hegel'in bağımsızlık öğelerini izin verilemeyecek ölçüde abarttığını göstermiş olduğumuz gibi burada da, çok fazla homojenleştirilmiş olan momentler arasındaki ilişki ve onların süreç biçimindeki bağlantıları eleştirel bir gözle sadeleştirilmelidir. Aynı paragrafta bizzat Hegel'in verdiği örnek, evrimin, belirlenimlerin bu yeni uyumunun yaşam bulduğu, bu türden bir ilişki ve süreç olduğunu vurgulamak için ona iyi bir fırsat sunar. Hegel, canlı varlıklar söz konusu olduğunda bir bitkinin daha ileri gelişiminin tohumda gerçekten var olduğu şeklindeki mekanik kavramı kesin olarak reddederken burada, "gelişim sürecinde kavramın kendisine sadık kaldığını ve içeriğin amacına herhangi bir ekleme yapılmaksızın yalnızca biçim değişikliğine yol açtığını sezmesinde" bir doğruluk tohumu bulur.[40] Bu pekâlâ özdeş özne-nesne varlıkbilimine karşılık gelebilir ama Hegel'in kendi somut kavramında bile gerçekliğe karşılık gelmez. Çünkü, gelişimin sürekli olarak yeni sorunlar ileri sürdüğü ve daha alt seviyelerde bilinmeyen, yalnızca bir "biçim değişikliği" olarak görülemeyecek, yeni çelişkiler ve karşısavlar yarattığı açıktır. Hegel'in yaşayan varlıklar için evrim kuramını reddetmesine rağmen onun kavramında sosyal varlık alanı en üst mantık düzeyinin bir öğesidir — tıpkı yaşam gibi ama ondan daha da üst düzeyde. Bu durum, gerçeklikte yeninin çok daha önemli biçimde ortaya çıkışında ve özellikle de bunun cansız varlık düzeyinin üstüne çıktığı ölçüde yaşam seviyesinin üstüne çıkan nesne ve çelişkilerin yükselişinde gösterilir. Kavramın mantığındaki en önemli nesnelleştirmeler Hegel'in öncülünün tanımlamasını savunulamaz kılar.

Göreceğimiz gibi, bu Hegel'in kendi savlarında oldukça açık haldedir. Kavram mantığının yapısındaki bu yeninin varlığını göstermeye çalıştığı tartışmaların —aynı eserde yer alan— doğa

[40]Aynı yayın, s. 224.

bağlamında yaşam sürecinin bir bütün olarak betimlendiği tartışmayla karşılaştırılması bize şunu gösterir: bu bileşimleri ve ilişkileri diyalektik olarak kavrayışında metafizikle sınırlandırılmış programının o kadar ötesine geçmiştir ki onun çürütülmesi ve hakiki diyalektik düşünce belirlenimlerine geri dönüş net olarak görülebilir. Hegel'in, kendi bütünlüğü içinde yaşam sürecinin kategorik tanımı aşağıdaki gibidir:

"Canlı varlık, bir efendi gibi davrandığı ve kendisine uydurduğu cansız bir doğayla yüz yüzedir. Bu uymanın sonucu, kimyasal süreçte olduğu gibi zıtlaşan iki tarafın bağımsızlığının birbirine karıştığı nötr bir ürün değildir; canlı varlık kendisini, gücüne karşı duramayacak olan kendi ötekisini saracak kadar büyük gösterir. Yaşamsal öğenin egemenliği altına aldığı cansız doğa bu yazgıya katlanır çünkü *gerçekte* yaşam neyse *âdeta* onunla aynıdır. Bu nedenle canlı varlık ötekinde yalnızca kendisiyle birleşir. Ama ruh bedenden uzaklaştığında temel nesnellik güçlerinin oyunu başlar. Deyim yerindeyse bu güçler, organik bedendeki süreçlerine başlamak için sürekli olarak sıçrama halindedir ve yaşam onların önündeki değişmez bir savaştır."[41] Bunun, vurgulamak istediğimiz yalnızca üç momenti vardır. İlk ve en önemlisi, Hegel'in burada bir karşılıklı etkileşim süreci olarak betimlediği, bileşenleri eşzamanlı olarak özdeş ve çelişkili olandır. Doğanın kendinde-varlığının özdeşliği ve eşzamanlı çelişikliğinde tüm ilişki tipik bir düşünce belirlenimi özelliği gösterir. İkinci olarak, bu karşılıklı bağlantıda çelişkili yeni, hem organizmanın kendisini bu şekilde oluşturduğu başlangıcında hem de yok olduğu ve cansız doğanın normal döngüsüne gömüldüğü sonunda, yaşamsal bir gereklilikle ortaya çıkar. Bu ikili yoldan ortaya çıkan yeninin derin biçimde çelişkili özelliği daha önce alıntılanmış olan "uyumlu" gelişim kavramıyla kıyaslanamaz. Kavram mantığındaki tipik durumlardan ne kadar farklılaşırsa diyalektik momentleri o kadar keskinleşir. Üçüncü

[41] Aynı yayın, s 219, ve s. 281.

olarak, daha önce tartıştığımız bu genel karşılıklı etkileşim kuramının aksine Hegel burada gerçekten de onun içindeki egemen momenti keşfeder ve bu nedenle sunumu, düşünce belirlenimlerinin bilgisine daha da yaklaşır.

Kavram öğretisinde evrensellik, özellik ve bireysellik özellikle yeni kategoriler olarak ortaya çıkar. Bu kategorilerin felsefi içeriği Hegel'in dünya görüşü açısından olağanüstü önemli ve kayda değerdir ama bu kategorilerin uygulamaları kavram öğretisine yerleştirildiği ölçüde sıklıkla mantıkçılık tarafından bulandırılmış gibi de görünür. Onları kavram mantığında yerleşik olarak göstermesine rağmen öz öğretisinin sonunda ilk diyalektik ilişkileriyle uğraşması bunu açık bir biçimde gösterir ve sunumunun anlamı elbette onları düşünce belirlenimleri olarak sunmaktır: "Ama evrensel yalnızca *belirliliği* kendi içinde *yalanlanmış* ve dolayısıyla olumsuzu olumsuz olarak içerdiği için kendiyle-özdeş olduğundan dolaysız bir biçimde *bireysellikle aynı olumsuzluktur;* ve aynı şekilde, bireysellik olumsuz olarak olumsuz, belirli olarak belirli olduğundan dolaysız bir biçimde *evrensellikle aynı özdeşliktir.* Onların bu *temel* özdeşliği, bireyselin *belirlilik* momenti ve evrenselin *öze-yansıma* momentini dolaysız bütünlük halinde içeren tikelliktir. Dolayısıyla bu üç bütünlük aynı düşüncedir..."[42] Kavram öğretisinde bu kategoriler tam olarak aynı ruhla incelenir; bireysellik "tikellik tarafından belirlenmiş" olarak görülür ve tikellik de "belirli evrensellikten" başka bir şey değildir. "*Evrensellik* ve *tikellik* ... bireyselliğin *oluş* momentleri olarak ortaya çıktı." "Aynı nedenle, yalnızca *belirli* evrensel olduğu için tikel aynı zamanda bir bireydir ve diğer taraftan belirli evrensel olduğu için birey de bir o kadar tikeldir."[43] Ancak, bu ilişkiyi bir geçiş ilişkisi olarak değerlendirmek Hegel'in niyetlerinin taraflı bir yanlış değerlendirmesi olur. Hegel bu kategorileri sosyal varlık alanına uygularken

[42] *Science of Logic* (Mantık Bilimi), s. 571.

[43] Aynı yayın, s. 618. vd.

varlıkbilimsel açıdan, özgünlükleriyle bunların her birinin toplumdaki belli yapıları ve yapısal değişiklikleri niteleyebileceğini pek çok önemli parçada tekrar tekrar belirtir; antik ve modern çağlar arasında kesin bir zıtlık olarak tikelliğe biçilen rolü başka bağlamlarda zaten gösterdik. Hegel'in yazılarında benzer örnekler çoğaltılabilir.

Hegelci sistem kavramdan İdeaya ilerledikçe burada ortaya çıkan bileşiklerin yapısal zemininin ve çelişkilerinin her zaman düşünce belirlenimlerinde yattığı daha net bir hale gelir. Bunu biraz önce organizmanın çevresiyle ilişkisinde görebildik. Doğal olarak yalnızca, özdeş özne-nesne varlıkbiliminin bir yana bırakılması ve Hegel'in ılımlı mantıksal niyetlerinin kendi gerçek iç dinamikleri içinde ortaya çıkmalarına izin verilmesi halinde bu ilişkiler doğabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir. Örneğin, ele almış olduğumuz nedensellik ve erekbilim arasındaki ilişki olgusunda durum böyledir. Eğer erekbilim Hegel'in ifadesiyle mekanikçilik ve kimyacılığın "doğruluğu" ise eski metafiziğe bir geri çekilmeyle karşı karşıya kalırız. Ama eğer Hegel'in emek erekbilimi örneği, ait olduğu tek yer olan sosyal varlık bağlamında bir ilişki olarak ele alınırsa o zaman elimizde, Marx'ın toplum ve doğa arasındaki metabolizma olarak adlandırdığı şey için varlıkbilimsel temeli oluşturan hakiki bir düşünce belirlenimleri ilişkisi olur. Zekâ için nedensellik ve erekbilim ne kadar bağımsız, farklı ve hatta zıt olursa olsun bunların emekteki düşünce ilişkileri, kendiliğinden nedensellik ve önerilmiş erekbilimin diyalektik olarak birleştiği ve şimdilik ayrılmaz olan süreçleri yaratır. Emek, sosyal uygulama için özgün modeli sağladığından bu böyle yorumlandığında, sosyal varlık varlıkbilimi için temel bir belirlenim Hegel'in emek erekbilimi kavramında bulunur. Ancak, bu çözümleme daha ileriye taşınamaz çünkü sunduğu şekliyle Hegel'in sosyal felsefesi, maksatlı varlıkbiliminin çarpıtıcı rolünün yanı sıra zamanının tarihsel önyargılarının ışığında gerçek olguların çarpıtılmasını de içerir ve böylece yalnızca çok temel bir yeniden yorumlama sayesinde yine

de verimli olanı ortaya çıkarabilir. Mevcut tartışmamız düşünce belirlenimlerinin, diyalektik varlıkbilim ve özellikle de sosyal varlık varlıkbilimi için genel geçerliliğini ve yöntembilimsel verimliliğini göstermiş olmakla yetinmelidir.

Düşünce belirlenimlerinin bütünsel özelliği kavramımız Hegel'in yaptığı ayrımı basitleştiriyormuş gibi görünebilir. Ancak, gerçek ayrıma uzanan yol ancak bu mantıkçı şemaların ortadan kaldırılmasıyla açılır. Bunun her şeyden çok Hegel'in ılımlı, özdeşlik diyalektik dizilerini fark ve ayrım yoluyla karşısav ve çelişkiye somutlaştırması gerekir. Hegel'in kendisi bunu hiç başaramadı; yalnızca Marksçı klasiklerin çalışmalarında etkin hal aldı ve sonra tekrar unutuldu. Bu ayrımın önemi abartılı olamaz çünkü diyalektiğin karşıtları tarafından kötülenmesi sıklıkla —bazen de belli bir haklılıkla— onun destekçilerinin çelişkinin en gelişmiş ve keskin biçimleriyle çalışmasına ve geçiş biçimlerini ihmal etmelerine dayanır. Dahası, bu şekilde anlaşılan bir diyalektiğin çeşitli görünüm biçimlerini varlığın çeşitli seviyelerine ve varlıkbilimsel özelliklerine göre ayırma olasılığını yalnızca önermiş olduğumuz düşünce belirlenimlerinin birleştirilmesi sağlar. Burada da diyalektiğin itibarı, yalnızca varlığın en üst seviyesinde ortaya çıkan diyalektik ilişkiler eleştirel olmayan bir biçimde sıklıkla daha alt düzey varlıklara uygulanırken zaman zaman da karmaşık diyalektik bileşikleri daha basit olanlara indirgemek için girişimlerde bulunulmasıyla zarar görür. Sonunda bu içgörü epistemoloji ve varlıkbilimi doğru biçimde ayırmak; birincisinin diğerinden bağımsızlığını doğru biçimde kurmak için bir araç sunar. Diyalektik biçimde yapılandırılmış bileşiklerin kendi öğeleri, bileşenleri vb. karşısındaki varlıkbilimsel üstünlüğünün gerçekliğin olası en uygun bilgisi uğruna bu epistemolojik değişikliği zorlaması nedeniyle bu, zekâdan akla epistemolojik geçişi öz ve görünüm nesnel diyalektiğinin bir sonucu olarak açıklayarak yapılabilir. Düşünce belirlenimleri, felsefe tarihinde bileşiklerin bu varlıkbilimsel üstünlüğünün net biçimde ortaya çıktığı ilk örnektir.

Bununla bağlantılı ve Hegel'in kuşkulandığı ama tutarlı bir biçimde sonuna kadar götürmediği bir şey de özne ve nesnenin de yalnızca sosyal varlık düzeyinde bu şekilde etkin olan düşünce belirlenimleri olmasıdır. Bu kuşku Hegel'in açıkça ileri sürdüğü gelişim mitolojisinin barındırdığı doğruluk tohumudur. Bunun görülmesi için Hegel'in —özellikle *Görüngübilim*'deki— sunumunun öncüllerininkiyle karşılaştırılması yeterlidir. Descartes ve Spinoza'da bu düşünce belirlenimi doğrudan verilmiş (düşünce ve uzantı) düzeyinde ikiye ayrılmışken Kant'ta varlıkbilimsel nesne dünyasının epistemolojik bir öznelleştirmesinin gelişimi söz konusudur; Schelling bilinçli tarihin karşısına bilinçsiz olarak doğayı yerleştirmiş olmakla birlikte sofistik bir biçimde doğadan bilinci geliştirmek için bilinçsiz biçimdeki doğaya bilinci yansıtır. Hegel'in kuşkusunun gerçeklenmesini ve bunun sonucunun sosyal varlık varlıkbilimi için kesin bir önem kazanacağını daha sonra göreceğiz.[44]

Sonuç olarak, düşünce belirlenimlerinin karakterinin ve işlem alanının aydınlatılmasının sık sık kullanılan, çok popüler olan ama ender olarak analiz edilen çelişkilerin ortadan kaldırılması kavramına da ışık tutabileceğini belirtmek isteriz. Gördüğümüz gibi, her iki durumda da varlığın varlıkbilimsel ilişkileri söz konusu ise de bizzat gerçeklikteki ve yalnızca gerçeklik bilgisindeki ortadan kaldırma arasına kesin bir çizgi çekmek gereklidir. Eğer düşünce belirlenimleri —biçim ve içerik örneğinde olduğu gibi— bir varlık bileşiğinde somut bir ölçüyü belirtiyorsa o zaman bunların ortadan kaldırılması yalnızca epistemolojik yani, bilincin anlayış noktasından zekâya, gerçek diyalektik bağlantıya ilişkin içgörüye yükseltilmesi olabilir. Bu türden düşünce belirlenim-

[44]Lukács, "Uber die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik," in *Probleme der Ästhetik*, Werke Band 10, Neuwied-Berlin, 1969, s. 539 vd. ve 565 vd.

lerinin varlıkbilimsel olarak ortadan kaldırılması olanaksızdır çünkü gerçekten belli bir nesnelliğin *de facto* bir ortadan kaldırılması söz konusu olsa bile biçim-içerik ilişkisi bu şekilde ortaya çıkan yeni nesnellikte ya da nesnelliklerde karşılık gelen çeşitlemelerle birlikte hemen kendisini yenileyecektir; bir biçim-içerik ilişkisi her zaman varolacaktır. (Doğal olarak, yeni biçim-içerik ilişkisinin somut incelemesi önemli bir bilimsel sorun olarak kalır.)

Kuşkusuz, süreçler de dahil olmak üzere gerçek nesnellik bileşikleri, toplumdaki eşgüdümlü zıt sınıflar yoluyla birbirleriyle çatışacak biçimde düzenlenmiş doğal güçlerden, birbirleriyle düşünce ilişkisi içinde olabilir. Burada çelişkiler dinamiği ve onun ortadan kaldırılmasının belirlediği göreli denge bir bileşiğin diğerleri tarafından toplam ya da kısmi olarak ortadan kaldırılması kadar olasıdır ve bu ortadan kaldırma gerçeklikte meydana geldiği için, ortadan kaldırma ve koruma oranları varlıkbilimsel ve gerçek anlamda bu özel ortadan kaldırma eylemine (ya da sürecine) bağlı olarak, gerçeklik az ya da çok kökten bir biçimde değişir. Bu nedenle, düşüncedeki ortadan kaldırma genel bir teorik özellik taşırken (kuşkusuz söz konusu düşünce belirlenimlerinin somut özelliklerine ilişkin somut araştırma gereksinimini hiçbir zaman dışlayamayacak olan) biçim ve içerik ilişkisine dair bir içgörüyle, doğadaki gerçek ortadan kaldırma —eğer bu zorunlu olsa bile— yalnızca "kör" olabilecek bir zorunlulukla, bileşiklerin yasa-benzeri etkileşimini gerektirir, oysaki sosyal varlıkta, ortadan kaldırmanın gerçek bileşenleri dizisine —ister doğru ister yanlış bilinç olsun— sosyal bilinç dahil olur. Dolayısıyla, ortadan kaldırmaya yaklaşmak ya da ondan uzaklaşmak için baskı yapan bileşiklere ilişkin yeterli bir bilgi belli koşullarda ortadan kaldırma sürecinde varlıkbilimsel anlamda gerçek bir bileşen haline gelebilir. Doğal olarak, doğal süreçlere ilişkin bilgi, bileşiklerin gerçekten ortadan kaldırılmalarına da yol açabilir; atomik yapı bi-

liminden hayvan ve bitkilerin yetiştirilmesine dek uzanan bu türden bir dizi gerçek ortadan kaldırma mevcuttur. Bilgi onların diyalektiğinde etkin bir müdahaleye izin verdiği sürece süreç toplum ve doğa arasındaki metabolizma olarak sosyal varlık alanında gerçekleşir ve bunun vazgeçilmez ön koşulu diyalektik doğanın doğru anlaşılmasıdır.

Georg Lukács

SOSYAL VARLIK VARLIKBİLİMİNE DOĞRU

Genel İçerikler

(Bu cildin içeriklerini oluşturan Birinci Bölüm, III. Kesim italik olarak yazılmıştır.)

Birinci Bölüm: MEVCUT DURUM

Giriş

I. *Yeni-Olguculuk ve Varoluşçuluk*
   1. Yeni-olguculuk
   2. Wittgenstein üzerine bir sapma
   3. Varoluşçuluk
   4. Şimdi ve Dinsel Gereksinim Felsefesi

II. *Nikolai Hartmann'ın Hakiki bir Varlıkbilime İlerleyişi*
   1. Hartmann'ın Varlıkbiliminin Yapım İlkeleri
   2. Hartmann'ın Varlıkbiliminin Eleştirisine Doğru

III. *Hegel'in Sahte ve Gerçek Varlıkbilimi*
   1. *"Çelişkiler gübresi içinde" Hegel Diyalektiği.*
   2. *Hegel'in Diyalektik Varlıkbilimi ve Düşünce Belirlenimleri.*

IV. *Marx'ın Temel Varlıkbilimsel İlkeleri*
   1. Yöntembilimsel Hazırlıklar
   2. Politik Ekonomi Eleştirisi
   3. Tarihsel Geçerlilik ve Kuramsal Genellik

İkinci Bölüm: EN ÖNEMLİ SORUNLAR

I. *Emek*
1. Erekbilimsel Bir Proje Olarak Emek
2. Bir Sosyal Uygulama Modeli Olarak Emek
3. Emekte Özne-Nesne İlişkisi ve Sonuçları

II. *Yeniden-Üretim*
1. Genel Yeniden-üretim Sorunları
2. Bileşikler Bileşiği
3. Varlıkbilimsel Öncelik Sorunları
4. Toplumda İnsanın Yeniden-üretimi
5. Bir Bütün Olarak Toplumun Yeniden-üretimi

III. *Düşünceler ve İdeoloji Diyarı*
1. Ekonomide İdealin Rolü
2. İdeal Moment Varlıkbilimine Doğru
3. İdeoloji Sorunu

IV. *Yabancılaşma*
1. Yabancılaşmanın Genel Varlıkbilimsel Özellikleri
2. Yabancılaşmanın İdeolojik Yanları; Yabancılaşma Olarak Din
3. Yabancılaşmanın Nesnel Temeli ve Ortadan Kalkması; Çağdaş Yabancılaşma Biçimi.

DİZİN

Aristoteles (İÖ 384-322) — Mantık biliminin, dolayısıyla akılcı ve bilimsel görüşlerin öncüsü, gerçekçiliğin "baba" sı Eski Yunanlı filozof, 44, 85, 101, 115.

Bauer, Georg (1494-1555) — "Mineralojinin babası" olarak tanınan Alman bilim adamı, 81.

Bellarmino Aziz Roberto (1542-1621) — İtalyan Kardinal ve ilâhiyatçı, 32, 79.

Bergson, Henri (1859-1941) — Durağan değerleri yadsıyarak, devinim, değişme ve evrim gibi değerleri benimseyen ve daha sonra süreç felsefesi adını alan kuramı ilk kez geliştiren ünlü Fransız filozof, 38.

Bruno, Giordano (1548-1600) — İtalyan filozof, astronom ve matematikçi. Çağdaş bilime öncülük eden kuramlarının en önemlileri, evrenin sonsuzluğuna ve birden çok dünyanın varlığına ilişkin olanlardır. Geleneksel yermerkezli astronomiyi reddeden Bruno, Kopernik'in günmerkezli ama sabit yıldızlar küresine sahip sonlu bir evrenin varlığını kabul eden kuramını da sezgisel olarak aşar. Gene de Bruno daha çok, Katolik ve Protestan kiliselerinin Avrupa'yı Hıristiyanlaştırma mücadelelerinde katı Aristotelesçi ve Skolastik ilkeleri yeniden doğrulamaya çalıştıkları bir dönemde, aykırı görüşlerini inatla korumasının yol açtığı trajik ölümüyle hatırlanır. 57.

Cusanus, Nicolaus (1401-1464) — Alman filozof, din bilgini, hukukçu, matematikçi ve astronom. Rönasans dönemi hümanizmasının öncülerindendir, 27, 89

Demokritos (İÖ 460-370) — Evrenin yapısına ilişkin atom-

cu kuramın gelişmesinde önemli bir yeri olan Eski Yunanlı filozof. Demokritos, gerçekliğin (Varlık) öncesiz ve sonrasız, ayrımlaşmamış bir bütün olduğu konusunda Elea Okulu filozoflarıyla aynı görüştedir; ama varlığın tekliği ve devinimsizliği savını yadsır. Dünya üzerindeki değişken fiziksel olayları açıklarken, Varlık'ın yanında uzayın da (Boşluk) aynı ölçüde var olduğunun dikkate alınması gerektiğini savunur. Ona göre Boşluk, Varlık'ı (fiziksel dünya) oluşturan sonsuz sayıda atomun devindiği sonsuz bir uzaydır. Bu görünmez atomlar öncesiz ve sonrasızdır; daha da küçültülemeyecek kadar küçüktür. 88.

Descartes, René (1596-1650) — Çağdaş felsefenin babası sayılan Fransız matematikçi, bilim adamı ve filozof, 132.

Diderot, Denis (1713-1784) — Fransız edebiyatçı ve filozof, 30, 31, 100.

Dühring, (Karl) Eugen (1833-1921) — Pozitif bilginin doğal olguların gözlemlenmesi sonucu edinildiği yolundaki olgucu felsefenin Almanya'daki öncüleri arasında yer alan filozof, siyasal iktisatçı ve yazar, 63.

Engels, Friedrich (1820-1895) — Alman sosyalist düşünür, kuramcı ve eylem adamı. Karl Marx'la birlikte bilimsel sosyalizmi kurmuştur, 46, 63-8, 74, 86.

Epikuros (İÖ 341-270) — Eski Yunanlı filozof. Haz ve yarar ilkesine ve arzuların sınırlandırılmasına dayalı, tinsel dinginliği (*ataraksia*) amaçlayan etik kuramıyla tanınır, 56-7.

Feuerbach, Ludwig (1804-1872) — Alman filozof ve ahlâkçı. Karl Marx üzerindeki etkisiyle ve hümanist ilâhiyatçı görüşleriyle ünlenmiştir, 82.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) — Alman filozof. Transandantal İdealizmin önde gelen temsilcilerindendir, 25-6, 31, 50-1, 87, 101.

Fourier, Charles (1772-1837) — Fransız toplum kuramcısı, 28, 40.

Friedrich, Wilhelm II (1744-1797) — Edebiyat ve sanata düşkün, düşünsel yetenekleri gelişmiş Prusya kralı, 39.

Galilei, Galileo (1564-1642) — Deneysel yöntemin kurucusu olarak kabul edilen İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, 29,30, 58.

Gans, Eduard (1797-1839) — Alman hukukçu, 39.

Geoffroy, Saint-Hilaire, İsidore (1805-1861) — İnsanda ve basit yapılı hayvanlarda anatomik bozukluklar üzerine yaptığı çalışmalarla dikkati çeken Fransız zoolog, 54.

Goethe, Johann, Wolfgang von (1749-1832) — Alman şair, tiyatro yazarı ve romancı, 38, 55-8, 101.

Hartmann, Nicolai (1882-1950) — Yeni ontoloji akımının kurucusu Alman filozof. Hartmann ontolojinin bilgi kuramına değil, bilgi kuramının ontolojiye dayandığını, bir nesnenin düşüncesinin ya da bilgisinin olabilmesi için nesnenin varlığının zorunlu olduğunu savundu. Hartmann'ın ontolojisine göre *real* ve *ideal* olmak üzere iki ayrı varlık alanı vardır. *Real* varlık alanı da üç varlık tabakasından oluşur: Anorganik tabaka, organik tabaka ve tarihsel varlık tabakası. İlk tabakada cansız maddeler yer alır ve bu alan genellikle fiziğin konusuna girer. Bütün canlı varlıkların yer aldığı ikinci tabaka biyolojinin konusunu oluşturur. Psikolojinin alanına giren üçüncü tabakada ise bilinçli varlıklar ve onların ürünleri yer alır. *İdeal* varlık alanında tek bir varlık tabakası vardır: Tinsel varlık tabakası. Bu tabakayı oluşturan insan ve değerleri felsefenin ana konusudur, 65-6, 108, 122.

Heidegger, Martin — (1889-1976) — 20. yüzyıl Varoluşçuluğunun önde gelen temsilcilerinden sayılan Alman filozof, 38.

Heine, Heinrich (1797-1856) — Alman şair, 55-6, 80-1, 81, 101.
Herakleitos (İÖ 540-480) — Ateşi evrendeki düzenin temel maddi ilkesi (*arkhe*) sayan kozmolojisiyle ünlü Eski Yunanlı filozof, 26-7, 87-8, 107.
Herder, Johann Gottfried von (1744-1803) — Alman eleştirmen, ilâhiyatçı ve filozof, 31.
Hobbes, Thomas (1588-1679) — İngiliz filozof ve siyaset kuramcısı, 29.
Holbach (Baronu), Paul- Henri Dietrich (1723-1789) — *Encyclopédie* yazarlarından Fransız ateist ve maddeci filozof, 31.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) — Duygu felsefesinin en önemli sözcülerinden olan Alman filozof, 78.

Kant, Immanuel (1724-1804) — Aydınlanma felsefesinin ve yeniçağın en önemli temsilcilerinden Alman filozof, 25, 31, 33-4, 49, 50-1, 53-4, 75, 86-7, 98-101, 103-04, 132.
Kierkegaard, Soren (1813-1855) — Varoluşçuluğun kurucusu kabul edilen Danimarkalı filozof, 82.
Kopernik, Mikolaj (1473-1543) — Yer'in kendi ekseni çevresinde döndüğü, Güneş'in hareketli değil durağan olduğu ve Yer'in Güneş çevresinde dolandığı görüşüne dayalı evren modelini geliştiren Polonyalı astronom, 58.

Laforgue, Jules (1860-1887) — İronik şiir ustası ve simgeci Fransız şair, 55.
Lamarck (Şövalyesi), Jean-Baptiste de Monet (1744-1829) — Fransız biyoloji bilgini, 55.
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) — Alman filozof ve matematikçi, 71, 87.
Lenin, Vladimir İliç (1870-1924) — 1917 Sovyet Devrimi'nin esin kaynağı ve önderi olan Marksist düşün, siyaset ve eylem adamı, 62, 70, 83, 100.
Leukippos (İÖ 5. yy) — Aristoteles ve Theophrastos tara-

fından atom öğretisinin kurucusu olarak anılan Eski Yunanlı filozof, 88.

Lullus, Raimundus (1232-1315) — Mayorkalı yazar, filozof, mantık bilgini ve bir Fransisken. Katalan edebiyatının ilk büyük eserini yazmıştır. Leibniz üzerinde etkisi olmuştur), 71.

Marat, Jean-Paul (1743-1793) — Fransız Devrimi sırasında radikal eğilimli Fransız siyasetçi, hekim ve gazeteci, 31.

Marx, Karl (1818-1883) — Alman sosyalist kuramcı ve önder, 27, 41-4, 55-6, 60, 74, 83, 86, 96, 108, 115, 130.

Napoléon I (Bonaparte) (1769-1821) — Fransız komutan, birinci konsül ve İmparator, 38, 80, 81.

Newton, Sir Isaac (1642-1727) — İngiliz fizikçi ve matematikçi. Mekaniğin temel yasalarını ve evrensel kütleçekimi yasasını ortaya koyarak fizikte gerçek bir devrim gerçekleştirmiştir, 29, 30.

Niebuhr, Reinhold (1892-1971) — Amerikalı din bilgini, entelektüel, siyaset yorumcusu, 31

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900) — Alman filozof ve şair. Batı'nın ve Hıristiyanlığın geleneksel din, ahlâk ve felsefe anlayışlarını temelden eleştirmiş, kendine özgü bir üslupla ortaya koyduğu yoğun ve çarpıcı düşünceleriyle en etkili modern düşünürlerden biri olmuştur. 117.

Oken, Lorenz (1779-1851) — Alman doğa bilgini. Fichte, Schelling ve Hegel'in de dahil oldukları "*Naturphilosophie*" akımının kurucularındandır, 55.

Pavlov, İvan Petroviç (1849-1936) — Rus hekim ve fizyolog, 126.

Prometheus — Eski Yunan dininde kurnazlığıyla ünlü Titan ve ateş tanrısı, 56.

Ricardo, David (1772-1823) — Gelişmekte olan iktisat bilimini sistemleştiren ve klasik biçimine kavuşturan İngiliz iktisatçı, 27, 40, 42, 108, 130.

Robespierre, Maximilien-François-Marie-İsadore de (1758-1794) — Fransız Devrimi'nin radikal jakoben önderi, 31.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) — Fransız yazar, düşünür ve siyaset kuramcısı, 30-1.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854) — Alman filozof ve eğitimci. Kant sonrası Alman idealizminin önde gelen temsilcilerindendir, 26-7, 31-2, 50-1, 52-3, 58, 89, 94, 98-9,100, 132.

Schleiermacher, Friedrich (1768-1834) — Alman ilahiyatçı, filozof ve klasik filoloji uzmanı. Modern Protestan ilahiyatının temellerini atmış, *Der christliche Glaube* (1821-22, 1831); (Hıristiyan İnancı) adlı yapıtında Hıristiyan dogmalarının sistematik bir yorumunu yapmıştır, 79, 82.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860) — Alman filozof. Schopenhauer'in tin ve ustan uzaklaşıp sezgi, yaratıcılık ve usdışına yönelen düşüncesi Nietzche'nin de aracılığıyla vitalizm, yaşam felsefesi, Varoluşçuluk ve antropolojinin düşünce ve yöntemlerini etkiledi. Öğrencisi Julius Bahnsen ve Eduard von Hartmann'ın savunduğu bilinçdışının felsefesi aracılığıyla görüşleri modern psikoloji ve Sigmund Freud'a bağlanabilir duruma geldi. Çalışmalarıyla Richard Wagner, Hans Pfitzner, Wilhelm Busch, Gerhart Hauptmann, Frank Wedekind ve Thomas Mann gibi birçok değişik sanatçıları etkiledi. 57.

Smith, Adam (1723-1790) — İskoç düşünür ve siyasal iktisatçı, 40.

Spinoza, Benedictus (1632-1677) — 17. yüzyılda usçuluğun en önemli temsilcisi. Spinoza'nın felsefesi hem Descartes'in felsefesinden etkilenerek oluşmuş, hem de bu felsefeye bir tepki olarak gelişmişti. Ayrıca ortaçağ felsefesinden, özellikle Yahudi felsefesinden etkilenmişti. Spinoza Descartes'ın fiziğini genel olarak kabul ediyordu; ama yaşamının sonuna doğru bu

konuda bazı kuşkuları olduğunu söyleyecekti. Descartes'ın metafiziğinde ise onu yeterince doyurmayan üç özellik vardı: Tanrı'nın aşkınlığı, zihin ve beden arasındaki tözsel ikilik, hem Tanrı'nın hem de insanın özgür irade sahibi sayılması. 29, 50-3, 57, 63, 65-6, 92, 132.

Steuart, James (1713-1780) — İngiliz ekonomist, 40.

Strauss, David Friedrich (1808-1874) — Alman Protestan düşünür ve din tarihçisi. Karşıt güçler arasındaki çatışmanın toplumsal evrimin itici gücünü oluşturduğu ilkesinden yola çıkarak diyalektik felsefeyi din tarihine uygulamıştır, 82.

Treitschke, Heinrich von (1834-1896) — Alman tarihçi ve siyaset yazarı, 82.

Uexküll, Jakob von(1864-1944) — Alman biyoloji uzmanı. Kas fizyolojisi, hayvan davranışları ve yaşamsal sibernetik konularında çalışmalar yapmıştır, 35.

Zenon (Elealı) (İÖ 495-430) — Eski Yunanlı filozof ve matematikçi. Aristoteles tarafından diyalektiğin bulucusu olarak adlandırılmıştır. Mantık ve matematiğin gelişmesinde önemli rol oynayan ünlü paradoksları süreklilik ve sonsuzluk kavramlarının kesinleşmesine değin çözümsüz kalmıştır, 88.

PAYEL YAYINEVİ — Cağaloğlu Yokuşu
Evren Han Kat: 4 No: 63
Cağaloğlu-İstanbul

Tel: (0212) 528 44 09 - (0212) 511 82 33
FAX: (0212) 512 43 53



Lukács'ın ömrünün son yıllarında üzerinde çalıştığı ve ölümü nedeniyle son haline kavuşturamadığı *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru* adlı bu çalışması Hegel, Marx ve Emek başlıkları altında 3 cilt olarak yayımlanacaktır. Lukács bu kitabı yazmaya başladığında eleştiri anlayışı bakımından köklerine dönmüştür. Yazdıklarının büyük bir bölümünde 1920'li yıllarda yazdığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* eserine hâkim olan tazelik ve öngörü mevcuttur ve elden geçirilmiş, yer yer yenilenmiş bir şekilde sunulur.

Stalin'in ölümüyle birlikte zayıflamaya başlayan Marksizmin canlandırılması gerektiğini düşünen Lukács, bu amaçla Marksist anlayıştan, emeği varlığın temel yapıtaşı olarak açıklayan bir varlıkbilim çıkartılması gereği üzerinde durur. Bunu da Hegel'i ve Marx'ı bilgi felsefesi açısından değil, varlıkbilimsel bakış açısıyla inceleyerek, çözümleyerek yapar.

Ortaya çıkan varlıkbilim, varlıktan çok dönüşüme dayalı olarak kendini değişim, süreğenlik ve hareket olarak gösterir. Lukács varlıkbilime böylesine devrim niteliğindeki bir bakışla yaklaşarak, Marksizmi "yaptıklarıyla nitelenen ve oluşan varlık" temeline oturtmaya çalışır, bu yönüyle de ortodoks marksizmi reddederek tarihsel ve diyalektik materyalizme yeni bir mantıksal düzlem getirmeyi amaçlar.

ISBN-13: 978-975-388-173-9

12.00 TL.