

COPLESTON FELSEFE TARİHİ
HEGEL

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişİ

Cilt 1

Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Ortaçağ Felsefesi

Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye

Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi

Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere

Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Modern Felsefe

Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Modern Felsefe — İngiliz Felsefecileri

Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e

Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Modern Felsefe

Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a

Bölüm II — Kant

Cilt 7 Modern Felsefe

Bölüm I — Fichte'den Hegel'e

Bölüm II — Schopenhauer'dan Nietzsche'ye

Cilt 8 Modern Felsefe — Bentham'dan Russell'a

Bölüm I — İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim

Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim

İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Modern Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a

Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a

Bölüm II — Bergson'dan Sartre'a

FELSEFE TARİHİ

CİLT 7
MODERN FELSEFE
FICHTE'DEN NIETZSCHE'YE

Bölüm 1c

Hegel

Frederick Copleston

Çeviren
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 2/106-107
34425 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com /iletisim@ideayayinevi.com
Copyright © 1985-2010 Aziz Yardımlı
İngilizce'de

*A history of Philosophy: Volume VII, Part I, Modern Philosophy,
Fichte to Hegel* de yayımlanmıştır

© 1946 The Newman Press

Felsefe Tarihi, Cilt 7 Bölüm 1c

Hegel olarak ilk yayım İDEA, 1985

Beşinci baskı 2010

Tüm hakları saklıdır

*Bu kitabın hiçbir bölümü yayınevinin
izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez*

Basım: Bayrak Matbaası

Davutpaşa Cad. No 14, Kat 2 MB İş Merkezi

Topkapı — İstanbul

Printed in Türkiye

ISBN 978 975 397 001 3

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM BİR

1. *Yaşam ve Yazılar* — 7
2. *Erken Tanrıbilimsel Yazılar* — 11
3. *Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri* — 15
4. *Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası* — 18
5. *Bilincin Görüngübilimi* — 28

BÖLÜM İKİ

1. *Hegel'in Mantiğı* — 37
2. *İdeanın ya da Kendinde Saltığın
Varlıkbilimsel Konumu ve Doğaya Geçiş* — 43
3. *Doğa Felsefesi* — 46
4. *Tin olarak Saltık: Öznel Tin* — 49
5. *Hak Kavramı* — 51
6. *Ahlak* — 53
7. *Aile ve Yurttaş Toplumu* — 57
8. *Devlet* — 66
9. *Hegel'in Politik Felsefe Düşüncesi* — 59
10. *Savaşın İşlevi* — 64
11. *Tarih Felsefesi* — 66
12. *Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Yorumlar* — 79

BÖLÜM ÜÇ

1. *Saltık Tin Alanı* — 73
2. *Sanat Felsefesi* — 77
3. *Din felsefesi* — 81
4. *Din ve Felsefe Arasındaki İlişki* — 85
5. *Hegel'in Felsefe Tarihi Felsefesi* — 88
6. *Hegel'in Etkisi ve Sağ Kanat ve
Sol Kanat Hegelciler Arasında Bölünme* — 90

KISA BİR KAYNAKÇA — 95

NOTLAR — 100

SÖZLÜK — 103

DİZİN — 105

BÖLÜM BİR

1. Yaşam ve Yazılar

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

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

Üniversiteden ayrıldıktan sonra Hegel yaşamını bir aile öğretmeni olarak sürdürdü,—ilkin İsviçre'de Berne'de (1793-6) ve daha sonra Frankfurt'ta (1797-1800). Görünüşte olaysız geç-

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

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

Üniversite yaşamını sona erdiren Jena savaşıdan sonra Hegel kendini aşağı yukarı tam bir yoksunluk durumu içinde buldu ve 1807'den 1808'e dek Bamberg'de bir gazetenin yayımcılığını üstlendi. Daha sonra Nürnberg'de *Gymnasium*un müdürlüğüne atanarak 1816'ya dek bu konumda kaldı (1811'de evlendi). *Gymnasium*un müdürü olarak Hegel eski klasiklerin incelenmesine ağırlık vermiş olsa da, bunu, söylendiğine göre, öğrencilerin ana dillerine zarar verecek bir yolda yürütmedi. Ayrıca

öğrencilerine felsefenin temelleri konusunda da dersler veriyor, ama görünürde bunu felsefeyi okul programı kapsamına getirme politikası için duyulan herhangi bir kişisel istekten çok üstü Niethammer'in dileğine uyarak yapıyordu. Ve pekala öğrenciler arasında pek çoğunun Hegel'in demek istediklerini anlamada büyük güçlükler yaşamış oldukları düşünülebilir. Aynı zamanda felsefeci kendi çalışmalarını sürdürerek düşüncelerini derinleştiriyordu. Ve Nürnberg'deki kalışı sırasındadır ki başlıca çalışmalarından biri olan *Mantık Bilimi*'ni (*Wissenschaft der Logik*, 1812-16) üretti.

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

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

Berlin'de felsefe kürsüsündeki görevi süresince Hegel'in yayımladığı çalışmalar görece olarak azaldı. *Tüze Felsefesinin Ana-*

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

Hölderlin'in görüşünde Hegel anlama yetisi dingin ve prosaik olan biriydi. En azından gündelik yaşamında hiçbir zaman taşkın bir deha izlenimini vermiyordu. Özenli, yöntemli, duyunçlu, toplumcul karakteri ile, bir bakış açısından en çok onurlu bir *burjuva* üniversite profesörü, iyi bir devlet memurunun değerli oğluydu. Aynı zamanda evren ve insan tarihinin devim ve imlemine yönelik derin bir sezgiden esinleniyordu ve yaşamını bu tarihin anlatımına verdi. Bu demek değildir ki Hegel'in kişiliğinde sezgici ya da hayalci olarak nitelendirilebilecek bir boyut vardı. Gizemli sezgilere ve duygulara başvurmamak her ne olursa olsun felsefe söz konusu olduğunda onun için tiksinti vericiydi. Biçim ve içeriğin birliğine sarsılmaz bir inancı vardı. İçeriğin, gerçekliğin felsefe için ancak dizgesel kavramsal biçimi içinde varolduğuna inanıyordu. Olgusal olan ussaldır ve ussal olan olgusal; ve olgusalılık ancak ussal yeniden-kuruluşlarında anlaşılabilir. Ama Hegel'in gizemli içgörülere başvurarak bir bakıma kestirmeden gitmiş olan felsefeler için ya da, onun görüşünde, dizgesel bir kavrayıştan çok ruhsal yüceltmeyi amaçlayan felsefeler için küçümseyici bir hoşnutsuzluk göstermiş olmasına karşın, insanlığa felsefe tarihinde karşılaşılabilecek en görkemli ve etkileyici Evren tablolarından birini sunmuş olduğu olgusu ortadadır. Ve bu anlamda büyük bir sezgici idi.

2. Erken Tanrıbilimsel Yazılar

Hegel'in daha okul yıllarında Yunan dehasının çekiciliğine kapıldığını görmüştük. Ve üniversitede bu çekim Hristiyan dinine karşı tutumu üzerinde belirgin bir etki yarattı. Tübingen'de öğretmenlerinden dinlediği tanrıbilim büyük ölçüde Aydınlanmanın düşüncelerine uyarlanmış Hristiyanlık, daha açık bir

deyişle İncil'deki doğaüstücülüğün belli bir düzeyde katıldığı ya da renklendirdiği ussalcı bir tanrıtanırcılık idi. Oysa Hegel'in deyişiyle bu 'anlak dini' ona yalnızca kuru ve yavan değil, ama onun kuşağının tininden ve gereksinimlerinden de kopmuş görünüyordu. Böylece onu Yunan halkının tininde kökleşmiş ve kültürünün bütünleyici bir parçasını oluşturmuş olan Yunan dini ile olumsuz bir karşılaştırma içine getirdi. Ona göre Hristiyanlık bir kitap diniydi, ve söz konusu kitap, eş deyişle İncil yabancı bir ırkın ürünü olarak Alman ruhu ile bağdaşmıyordu. Hegel hiç kuşkusuz Hristiyanlık yerine sözcüğün gerçek anlamında Yunan dininin geçirilmesini önermiyordu. Demek istediği şey Yunan dininin bir *Volksreligion* olmuş olmasıydı—bir din ki halkın tin ve dehasına içten bağlıyken ve bu halkın kültürünün bir ögesi ni oluştururken, Hristiyanlık ise, en azından ona öğretmenleri tarafından sunulduğu biçimiyle, dışarıdan dayatılan birşeydi. Dahası, Hristiyanlığın insan mutluluğuna ve özgürlüğüne düşman ve güzelliğe ilgisiz olduğunu düşünüyordu.

Hegel'in Yunan dehasına ve kültürüne yönelik erken coşkusunun bu anlatımı çok geçmeden Kant'ı incelemesi ile belli bir değişime uğradı. Yunan tını için duyduğu hayranlığı bir yana bırakmazken, onu ahlaksal derinlik açısından eksik olarak görmeye başlamıştı. Onun görüşünde bu ahlaksal derinlik ve dürüstlük ögesi Kant tarafından sağlanıyordu. Kant aynı zamanda törel bir din açıklamıştı ki, inaklar ve İncil tapınmaları gibi yüklerden kurtulmuştu. Açıktır ki, Hegel'in ahlaksal derinliğin doğuşu için insanlığın Kant'ın zamanını beklemesi gerektiğini söyleme gibi bir amacı yoktu. Tersine, Hristiyanlığın kurucusunun da ahlak üzerine Kant'ınkine benzer bir vurgu getirdiğini düşünüyordu. Ve Berne'de bir aile öğretmeniiken yazdığı *İsa'nın Yaşamı*'nda (*Das Leben Jesu*, 1795) İsa'yı yalnızca bir ahlak öğretmeni olarak ve aşağı yukarı Kant törebiliminin bir açımlayıcısı olarak betimledi. Gerçekten de, İsa kişisel ödevi üzerinde direktmişti; ama Hegel'e göre yalnızca Yahudilerin tüm dinleri ve ahlaksal içgörülerini bildirilmiş olarak, tanrısal bir kaynaktan geliyor olarak düşünmeye alışmış olmaları nedeniyle böyle davranmak zorunda kalmıştı. Bu nedenle Yahudileri ne olursa olsun onu dinlemeye kandırmak için kendini Tanrının elçisi ya da iletmeni olarak sunmak zorundaydı. Oysa gerçekte kendini Tanrı ile insan arasındaki biricik aracı yapma ya da indirilmiş inaklar dayatma niyetinde değildi.

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

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

Belirtmek gerek ki, Hegel'in dikkati daha şimdiden yabancılaşma ve yitik bir birliğin yeniden kazanılması temalarına yönelmiştir. Hristiyanlığı Yunan dini ile birincinin zararına karşılaştırmakta olduğu zamanlarda daha şimdiden tanrısal olgusallığı uzak ve salt aşkın bir varlık olarak alan görüşlerden hoşnutsuzluk duyuyordu. Berne'de kalışının son sıralarında yazmış olduğu ve Hölderlin'e adadığı *Eleusis* başlıklı şiirde sonsuz Bütünlük için duygularını anlatır. Ve Frankfurt'ta İsa'yı sevgi

yaşamı yoluyla insan ve Tanrı, sonsuz ve sonlu arasındaki uçurumu yenmek için dua ederken betimler. ‘Saltık’ sonsuz yaşamdır, ve sevgi bu yaşamın birliğinin, sonsuz yaşamın kendisi ile birliğin, ve bu yaşam yoluyla başka insanlar ile birliğin bilincidir.

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

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

Hegel böylece bir terimi, gelişmiş felsefesinde büyük bir önem taşıyan Tin terimini getirir. Ama soru doğar: Acaba kavramsal düşünce yoluyla sonsuzu ve sonluyu terimlerden hiç birinin ötesinde çözünmeyeceği ama aynı zamanda ikisinin gerçek bir birlik oluşturacakları bir yolda birleştirebilir miyiz? Ve *Dizge Parçası* olarak bilinen çalışmada Hegel bunun olanaklı olmadığını ileri sürer. Başka bir deyişle, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu yadsımakla kavramsal düşünce kaçınılmaz olarak onları ayırım olmaksızın kaynaştırmaya ya da birini ötekine indirgemeye yönelir, ama birliklerini onaylarken kaçınılmaz olarak ayırımlarını yad-

sıma eğilimine girer. İçinde birliğin ayrımı dışlamadığı bir sentez için zorunluğu görebiliriz, ama onu gerçek anlamda düşünemeyiz. Çökün Bir içerisinde birincinin çözülüşü olmaksızın birleştirilmesi ancak onu yaşayarak, eş deyişle, insanın sonludan sonsuz yaşama öz-yükselişi ile başarılabilir. Bu dirimli süreç dindir.

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

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

3. Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri

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

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

Bu gerçekte demektir ki "Saltık bilinç için kurulacaktır; felsefenin görevi budur."³ Çünkü sentez uzun erimde bir bütün olarak olgusallığın kendisini kapsamalıdır. Ve sentez sonlu ile sonsuz arasındaki temel karşıtlığı sonluya tüm olgusallığın yadsınması yoluyla değil, sonsuzun genelde sonlu tikeller çokluğuna indirgenmesi yoluyla değil, ama bir bakıma sonluyu sonsuz ile bütünleştirerek yenmelidir.

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

durur. Hegel açıktır ki Schelling'in düşüncelerinin etkisi altında yazmaktadır.

Öte yandan, Hegel'in gördüğü gibi, Kantçı dizgede sık sık fenomenler ve numenler, duyarlık ve anlak vb. arasında bulunan uzlaşmaz ikilikler ya da karşıtlıklar ile karşılaşırız. Hegel bu nedenle Fichte'nin işlerin bu durumunu düzeltme çabasına derin bir duygudaşlık gösterir. Örneğin, Fichte'nin bilinemez kendinde-şeyi ortadan kaldırması ile bütünüyle anlaşıp ve onun dizgesini gerçek felsefecilikteki önemli bir deneme olarak görür. "Felsefenin saltık ilkesi, biricik gerçek temeli ve sağlam duruş noktası, Schelling'in felsefesinde olduğu gibi Fichte'nin felsefesinde de, entellektüel sezgidir, ya da düşünmenin dili ile, özne ve nesnenin özdeşliğidir. Bilimde bu sezgi düşünmenin nesnesi olur, ve felsefi düşünme böylece kendini kendi nesnesi yapan ve onunla bir olan aşkınsal sezgidir. Bu nedenle bu sezgi kurgudur. Fichte'nin felsefesi, öyleyse, gerçek bir kurgu ürünüdür."⁵

Ama gerçi Fichte kurgul felsefenin varsayımının bir enson birlik olduğunu görerek özdeşlik ilkesi ile başlasa da, "özdeşlik ilkesi dizgenin ilkesi değildir: Dizgenin kuruluşu başlar başlamaz özdeşlik yiter."⁶ Bilincin kuramsal tündengeliminde çıkarsanan yalnızca nesnel dünyanın düşüncesidir, dünyanın kendisi değil. Önümüzde yalnızca öznellik durur. Kılğısal tündengelimde bize olgusal bir dünyanın sunulduğu doğrudur, ama Doğa yalnızca 'ben'in karşıtı olarak koyulur. Başka bir deyişle, sonuçta yine ortada çözülmemiş bir düalizm kalır.

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

Fichte ve Schelling'in dizgeleri üzerine çalışmasında hiç kuşkusuz Hegel'in Schelling'den uzaklaşmasının belirtileri vardır. Örneğin, açıktır ki entellektüel sezgi onun için karanlık ve içine

işlenemez bir uçurumun gizemsel bir sezgisi, tüm ayrımların yitiş-noktası değil, ama daha çok usun karşısavları Saltıkın herşeyi-kapsayan biricik yaşamındaki kıpırlar olarak bilişidir. Ama çalışma Schelling'in dizgesinin Fichte'ninkine üstünlüğünü örnekendirme amacıyla tasarlandığı için, Hegel doğal olarak birincinin düşüncesinden uzaklaşma noktalarını açığa sermez. Bununla birlikte, kendi duruş noktasının bağımsızlığı Jena dönemi derslerinde açıkça ortaya koyulur.

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

Belli bir düzeye dek bu hiç kuşkusuz Schelling'in felsefesi ile uyumludur. Ama önemli bir ayrım da vardır. Schelling için Saltık kendinde kavramsal düşünceyi aşar, ve saltık özdeşliğe sonlunun yüklem ve ayrımlarını ortadan kaldırarak *via negativa* yaklaşmamız gerekir.⁸ Buna karşı, Hegel için Saltık üzerine daha öte hiçbir şeyin söylenemeyeceği bir özdeşlik değildir: Tersine, o kendisinin sonluda ve onun yoluyla öz-anlatımının ve öz-belirleşimin bütünsel sürecidir. Öyleyse *Tinin Görüngübilim*'ne Önsözde Schelling'in Saltık görüşünün keskin bir yadsınısını bulmak ancak doğal olacaktır. Hiç kuşkusuz, Schelling'den adı ile söz edilmez, ama gönderme yeterince açıktır. Bu Schelling'in kendisine de açtı ve onu derinden yaraladı. Hegel söz konusu Önsözde Saltığı oluşturdıkları söylenen tekdüze bir biçimselcilikten ve soyut evrensellikten söz eder. Tüm vurgu çıplak özdeşlik biçimindeki evrensel üzerine getirilir. "Ayrımlı ve belirli herşeyin

çözülmesinin, ya da daha doğrusu onları daha öteye gelişmek-
sizin ve kendilerinde kendilerini aklamaksızın dipsiz bir boşlu-
ğa atmanın kurgul irdeleme yolu diye alındığını görmekteyiz.”⁹
Birşeyi Saltıkta olduğu gibi irdelemek onu ayırmılaşmamış bir
kendine-özdeş birlik içine çözünmüş olarak irdelemek anlamın-
da alınır. Ama “bu bir parça bilgiyi, eş deyişle Saltıkta herşeyin
aynı olduğunu, ayırmılaşmış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi
arayan ve isteyen bilginin karşına koymak, ya da kendi *Saltığını*,
söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye
yutturmak—bu, bilgideki boşluktan gelen saflıktır.”¹⁰ Kendimizi
gizemsel bir geceye daldırarak Saltığı bilmeye erişemeyiz. Onu
bilmeye ancak belirli bir içeriği, Saltığın Doğadaki ve Tindeki
öz-gelişimli yaşamını anlayarak erişebiliriz. Aslında kendi Doğa
felsefesinde ve aşkınsal idealizm dizgesinde Schelling belirli içe-
rikleri irdelemiş, ve bu içerikler ile ilgili olarak idealin ve reelin
özdeşliğinin dizgesel bir tanıtlaması için çaba göstermişti. Ama
gene de kendinde Saltığı, en azından kavramsal düşünce için,
boş bir özdeşlik, tüm ayırımların bir yitış-noktası olarak görüyor-
du. Oysa Hegel için Saltık bir bakıma belirli belirlişlerinin üstün-
de ve arkasında varolan içine işlenemez bir olgusalılık değildir:
Saltık kendi öz-belirlişidir.

4. *Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası*

Bu noktanın Hegel’i anlamak için büyük bir önemi vardır. Fel-
sefenin konusu gerçekten Saltıktır. Ama Saltık Bütünlüktür, bir
bütün olarak olgusalılık, evrendir. Felsefe gerçek olan ile ilgilenir,
ve “gerçek olan bütündür.”¹¹ Dahası, bu bütünlük ya da bütün
sonsuz yaşamdır, bir öz-gelişim sürecidir. Saltık “kendi kendisinin
oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak öngerektirir
ve başlangıcı olarak taşır ve salt yoğunluğu ve ereği yoluyla somut
ya da edimseldir.”¹² Başka bir deyişle, olgusalılık erekbilimsel bir
süreçtir; ve ideal son bütün süreci öngerektirir ve ona imlemini
verir. Gerçekten diyebiliriz ki Saltık “özel olarak bir sonuçtur.”¹³
Çünkü eğer bütün sürece bir özün öz-açınımı, ilksiz-sonsuz bir
İdeanın edimselleşmesi olarak bakarsak, görebiliriz ki Saltığın
gerçekte ne olduğunu ortaya seren sürecin sonu ya da ereğidir.
Hiç kuşkusuz bütün süreç Saltıktır; ama *teleolojik* ya da erekbil-
limsel bir süreçte onun doğasını, anlamını gösteren şey *telos* ya
da erektir. Ve felsefe bu ereksel sürecin dizgesel bir anlaşılması

biçimini almalıdır. “İçinde gerçekliğin varolduğu gerçek biçim ancak yine onun bilimsel dizgesi olabilir.”¹⁴

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

Salığin kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemekle Hegel açıktır ki Aristoteles’in Tanrı tanımını yineler,—bir olgu ki, hiç kuşkusuz onun çok iyi bilincindedir. Ama Hegel’in aşkın bir Tanrıyı düşündüğünü sanmak büyük bir yanılgı olacaktır. Saltık, gördüğümüz gibi, Bütünlüktür, olgusallığın bütünüdür; ve bu bütünlük bir süreçtir. Başka bir deyişle, Saltık bir kendini-düşünme sürecidir: Olgusallık kendini bilmeye başlar. Ve bunu insan tininde ve onun yoluyla yapar. Doğâ genel olarak insan bilinci için zorunlu bir önkoşuldur: Nesnellik alanını sağlar ki onsuz öznellik alanının varolması söz konusu olamaz. Ama ikisi de Salığin yaşamındaki kıpıllardır. Doğâda Saltık bir bakıma nesnellığe geçer ya da kendini nesnellikte anlatır. Hegel için Doğânın olgusallıktan yoksun olması ya da öznelci bir anlamda salt bir düşünce olması gibi bir soru söz konusu değildir. İnsan bilinci alanında Saltık kendine Tin olarak geri döner. Ve insanlığın felsefi düşüncesi Salığin öz-bilgisidir. Başka bir deyişle, felsefe tarihi Salığin, bir bütün olarak olgusallığın kendini düşünme sürecidir. Felsefi us evrenin bütün tarihini ve insanın bütün tarihini Salığin öz-açınımı olarak görür. Ve bu içgörü Salığin kendine ilişkin bilgisidir.

Sorun şu yolda da koyulabilir. Hegel Tanrının kendini-düşünen Düşünce olduğunu,¹⁶ ve bu kendini-düşünen Düşüncenin dünyayı sonsal nedeni olarak devindiren *telos* ya da erek olduğu konusunda Aristoteles ile anlaşıp. Ama Aristoteles’in kendini-düşünen Düşüncesi deyim yerindeyse dünyaya bağımlı olmayan ve daha şimdiden oluşmuş bir öz-bilinç iken, Hegel’in kendi-

ni-düşünen Düşüncesi aşkın bir olgusalılık değil ama daha çok evrenin kendine ilişkin bilgisidir. Bütün olgusalılık süreci kendini-düşünen Düşüncenin edimselleşmesine doğru erekbilimsel bir devimdir; ve bu anlamda kendini düşünen Düşünce evrenin *telos* ya da ereğidir. Ama bu süreç içerisinde içkin olan bir erektir. Saltık, evren ya da bütünlük, hiç kuşkusuz kendini-düşünen Düşünce olarak tanımlanabilir. Ama kendini düşünmeye erişen Düşüncedir. Ve bu anlamda diyebiliriz ki, Hegel'in de dediği gibi, Saltık ötsel olarak bir sonuçtur.

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

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

Şimdi eğer, Hegel'in inandığı gibi, ussal olan olgusal ve olgusal olan ussal ise—olgusallığın sonsuz Usun, kendini-düşünen Düşüncenin kendini edimselleştirmesini sağlayan zorunlu süreç olması anlamında—, diyebiliriz ki, Doğa ve insan tini alanları içinde ilksiz-sonsuz bir İdeanın ya da ilksiz-sonsuz bir özün kendini sergilediği alanlardır. Başka bir deyişle, edimselleşen İdea ya da öz ile edimselleşme alanı arasında bir ayırım yapabiliriz. Böylece önümüzde kendini Doğada ve Tinde sergileyen ilksiz-

sonsuz İdea ya da *Logos* tablosu bulunur. Doğada *Logos* bir bakıma nesnelliğe, kendisinin karşısavı olan özdeksel dünyaya geçer. Tinde (insan tini alanında) *Logos*, kendini özünde olduğu gibi sergiliyor olması anlamında, kendine geri döner. Saltığın yaşamı böylece üç ana evre kapsar: Mantıksal İdea ya da Kavram,¹⁷ Doğa ve Tin. Ve felsefe dizgesi üç ana bölüme ayrılacaktır: Mantık, ki Hegel için ‘kendinde’ Saltığın doğasını inceliyor olması anlamında metafiziktir, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. Bu üç bölüm birlikte Saltığın yaşamının felsefi yorumunu oluştururlar.

Açıktır ki, Doğada ve Tinde ‘kendini sergileyen’ ilksiz-sonsuz İdeadan söz edersek, *Logosun* şeylerden bağımsız olarak kendine özgü bir varlıkbilimsel konumu olduğunu imlemiş oluruz. Ve Hegel, sık sık yaptığı gibi, dinsel dili kullandığı ve mantıksal İdeadan kendinde-Tanrı olarak söz ettiği zaman, kaçınılmaz olarak *Logosun* onun için kendini dışsal olarak Doğada sergileyen aşkın bir olgusalılık olduğu izlenimini yaratma eğilimindedir. Ama dinsel dilin bu kullanımının zorunlu olarak onun amacı konusundaki bu vargıyı akladığını söyleyemeyiz. Bununla birlikte, bu tartışmalı sorunu burada ele almayı istemiyorum. Şimdilik Hegel’in mantığının doruktaki kategorisini oluşturan kendini düşünen Düşüncenin gerçekten sonludan bağımsız olarak var olabileceği ya da olamayacağı sorusunu bir karara bağlamadan bırakabiliriz. Her biri Saltık ile ilgili üç ana felsefe bölümünü belirtmiş olmak yeterlidir. Mantık ‘kendinde’ Saltığı inceler; Doğa felsefesi ‘kendi için’ Saltığı inceler; ve Tin felsefesi ‘kendinde ve kendi için’ Saltığı. Birarada bunlar Saltığın yaşamının tamamlanmış yorumunu oluştururlar.

Felsefe hiç kuşkusuz bu yaşamı kavramsal biçimde sergilemelidir. İçinde onu sunabileceği başka hiçbir biçim yoktur. Ve Saltığın yaşamı zorunlu bir öz-edimselleşme süreci ise, bu zorunluk felsefi dizgede yansıtılmalıdır. Başka bir deyişle, *A* kavramının *B* kavramını ortaya çıkardığı gösterilmelidir. Ve eğer Saltık Bütünlük ise, felsefe Saltığın hem Alfa hem de Omega olduğu olgusunu sergileyen kendi içinde tamamlananmış bir dizge olmalıdır. Gerçekten yeterli bir felsefe gerçekliğin bütünsel dizgesi, bütün gerçeklik, Saltığın yaşamı üzerine eksiksiz kavramsal düşünce olacaktır. Aslında Saltığın insan anlığında ve onun yoluyla kendine ilişkin bilgisi olacaktır; Bütünlüğün kendini dolaylı kılması olacaktır. Bu nedenle, Hegelci ilkeler üzerinde, saltık felsefeyi Saltık ile karşılaştırma gibi bir sorun doğmayacaktır, sanki birin-

cisi ikincinin yalnızca dışsal bir açıklanışı imiş ve böylece bizim felsefenin kendi betimlediği olgusalığa uyup uymadığını görmek için onları karşılaştırmamız gereклиymiş gibi. Çünkü saltık felsefe Saltığın kendine ilişkin bilgisi olacaktır.

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

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

Hegel'in hiç kuşkusuz *Verstand* olarak işlev gören anlık anlamında anlağın insan yaşamındaki yararlarını yadsıma gibi bir niyeti yoktur. Kılışal amaçlar için katı olarak belirlenmiş kavramları ve karşıtlıkları öne sürmek çoğu kez önemlidir. Olgusal olan ile görüngüsel olan arasındaki karşıtlık bu duruma bir örnek olabilir. Bundan başka, bilimsel çalışmanın büyük bir bölümü, örneğin matematik, *Verstand* üzerine kuruludur. Ama anlık Saltığın yaşamını, ayırmda-özdeşliği kavramaya çalıştığı zaman durum değişir. O zaman anlağın Hegel için yüzeysel bir düzey olan anlak düzeyi ile yetinmesi olanaksızdır. Anlık olgusalığın kategorileri olan kavramlara derinlemesine işlemelidir, ve o zaman verili bir kavramın nasıl karşıtına geçtiğini ya da

onu ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu görecektir. Örneğin, anlık sonsuzun kavramını deyim yerindeyse gerçekten sonuna dek düşünürse, onun katı kendinde-kapsanmışlığını yitirdiğini ve sonlunun kavramının doğduğunu görür. Benzer olarak, eğer anlık gerçekten görüngüye karşıt olarak olgusal kavramını sonuna dek düşünecek olursa, hiçbir yolda görünmeyen ya da kendini sergilemeyen bir olgusallığın saçma ya da ‘çelişkili’ karakterini görecektir. Yine, sağduyu ve kılğısal yaşam için bir şey tüm başka şeylerden ayrıdır; kendine-özdeştir ve tüm başka şeyleri olumsuzlar. Ve bunun gerçekte ne demek olduğunu düşünmekle ilgilenmediğimiz sürece, düşünce kılğın yararlarını taşır. Ama onu bir kez gerçekten düşünmeye çalışırsak, bütünüyle yalıtılmış bir şey kavramının saçmalığını görür ve ilk olumsuzlamayı olumsuzlamaya zorlarız.

Böylece kurgul felsefede anlık kendini dar anlamda anlık düzeyinden kurtarmalı ve anlık kavramlarının katılığının üstesinden gelen ve bir kavramı karşıtını yaratıyor ya da ona geçiyor olarak gören eytişimsel düşünce düzeyine yükselmelidir. Ancak böylelikledir ki içinde bir ‘kıpı’nın ya da ‘evre’nin zorunlu olarak bir başkasına geçtiği Saltığın yaşamını kavramayı umabilir. Ama bu açıktır ki yeterli değildir. Eğer anlık için *A* ve *B* kavramları üstesinden gelinemez bir biçimde karşıt iseler ve buna karşı eytişimsel düşüncenin daha derin bir düzlemdeki işleyişi için *A* düşüncesi *B*’ye ve *B* *A*’ya geçiyorsa, bunları ayrımlarını ortadan kaldırmaksızın birleştiren daha yüksek bir birlik ya da sentez olmalıdır. Ve bu ayırmada-özdeşlik kıpısını kavramak usun (*Vernunft*) işlevidir. Bu nedenle felsefe anlağın eytişimsel düşünce yoluyla yükseltilmesini ve böylece ayırmada-özdeşliği kavramaya yetenekli olan us ya da kurgul düşünce düzeyine ulaşmasını ister.¹⁸

Belki de eklemek gereksizdir ki Hegel’in bakış açısından bu onu keyfi olarak önceden tasarlanmış bir olgusal görüşü kurmaya yetenekli kılabilcek yeni bir mantık türünü şapkadın çıkarma sorunu değildir. Çünkü eytişimsel düşüncenin olgusallığın doğasına dar anlamda anlık için olanaklı olandan daha derin bir düzeyde işleyebildiğine içtenlikle inanır. Örneğin, Hegel için sonlunun kavramının sonsuzun kavramına geçmesinin ya da onu ortaya çıkarmasının zorunluğunun nedeni yalnızca sonsuzun sonluda ve onun yoluyla varolduğu biçimindeki önceden tasarlanmış bir inanç üzerinde direktmeye bağlı değildir. Çünkü gerçekte sonluyu sonsuz ile ilişkilendirmeksizin düşünemeyece-

ğimiz kanısındadır. Kavrama birşey yapan, bir bakıma onun üzerinde el çabukluğu ile oynayan biz değilizdir: Katılığını yitiren ve anlığın dikkatli bakışı önünde dağılan kavramın kendisidir. Ve bu olgu bize sonlunun doğasını açıklar: Metafiziksel bir imlemi vardır. Eytışimsel düşünmeyi açıklamasında Hegel ‘çelişki’ sözcüğünü oldukça kafa karıştırıcı bir yolda kullanır. Onun olumsuzun gücü dediği şey yoluyla herhangi bir anlak kavramının bir çelişkiyi yarattığı söylenir. Daha açık bir deyişle, kavramda örtük olan çelişki kavram katılığını ve kendinde-kapsanmışlığını yitirdiği ve karşıtına geçtiği zaman belirttik olur. Dahası, Hegel sanki çelişkiler yalnızca dünya üzerine kavramsal düşüncede ya da söylemde değil ama şeylerin kendilerinde de bulunuyorlarmış gibi konuşmakta hiçbir duraksama göstermez. Ve eğer eytişim Saltuğın yaşamını yansıtıyorsa bu gerçekten bir anlamda böyle olmalıdır. Dahası, çelişkinin rolü üzerindeki bu direktme Hegel’in düşüncesi için yalnızca ilineksel değildir. Çünkü çelişkinin doğuşu eytişimsel devimin bir bakıma güdücü kuvvetidir. Karşıt kavramların çatışması ve çatışmanın kendisi bir başka çelişkiyi yaratan bir sentezde çözülmesi anlığı durup dinlenmeksizin ileriye, ideal bir sona, herşeyi kapsayan bir bireşime, gerçekliğin tamamlanmış dizgesine doğru güden özelliktir. Ve bu, belirttiğimiz gibi, çelişkinin ve çatışmanın olgusalılık üzerine söyleme sınırlı olması demek değildir. Felsefe örneğın insan tarihini ele aldığı zaman, eytişimsel bir devimi iş başında bulur.

‘Çelişki’ sözcüğünün bu kullanımı Hegel’in kimi eleştirmenlerini onu çelişkili kavramların ya da önermelerin birarada durabileceğini söyleyerek mantıksal çelişmeme ilkesini yadsılamakla suçlamaya götürmüştür. Ve bu suçlamayı çürütmek için sık sık belirtilmiştir ki, Hegel için anlığı ileriye içinde çelişkinin üstesinden geldiği bir senteze doğru zorlayan şey kesinlikle katıksız bir çelişki ile doyum bulmanın olanaksızlığıdır. Bununla birlikte, bu yanıt Hegel’in Fichte’nin eytişimsel düşünmenin gidişinde ortaya çıkan çelişki ya da çatışkaların yalnızca görünüşte olduklarını ileri sürme eğilimini paylaşmadığı biçimindeki karşı yanıtıdır. Tersine, Hegel bunların olgusalılıkları üzerinde direktir. Ve sentezde çelişkili denilen kavramlar saklanırlar. Ama buna karşı yine yanıtlanabilir ki, gerçi kavramlar saklanıyor olsalar da, bir karşılıklı dışlayıcılık ilişkisi içinde saklanmazlar. Çünkü daha yüksek bir birlikteki özsel ve tümleyici kıpırlar olarak gösterilirler. Ve bu anlamda çelişki çözülür. Bu nedenle Hegel’in

çelişmeme ilkesini yadsıdığı önesürümü durumun oldukça yanlış bir görünüşünü verir. Hegel'in yaptığı şey ilkenin anlak düzeyinin karakteristiği olan statik bir yorumu yerine dinamik bir yorumunu vermektir. İlke eytişimsel düşünmede işler, ama bir devim ilkesi olarak işler.

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

'Sentez/Bireşim' sözcüğünü eytişimsel ilerlemede ayırırda-özdeşlik kıpısı için kullanmıştık. Oysa gerçekte 'tez,' 'karşı tez' ve 'sentez' terimleri onları seyrek olarak kullanan Hegel'den çok Fichte'nin karakteristiğidirler. Aynı zamanda Hegelci dizgenin en gelişigüzel bir yoklanması bile onun üçlüler ile uğraştığını açığa serer. Böylece Saltığın yaşamının kuruluşunda üç ana evre bulunur: Mantıksal İdea, Doğa ve Tin. Ve her evre üçlülere ve bunlar da yine alt üçlülere bölünür. Bundan başka, bütün dizge zorunlu