

**T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FELSEFE ANABİLİM DALI

HEGEL FELSEFESİNDE METAFİZİK

DOKTORA TEZİ

**HAZIRLAYAN
GÜÇLÜ ATEŞOĞLU**

**DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN**

**NİSAN, 2010
MUĞLA**

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

HEGEL FELSEFESİNDE METAFİZİK

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
"Doktor"

Unvanı Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 26.04.2010

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 09.04.2010

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğar
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Habibe Ünler
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet Elgin
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Erol Kaygıncı
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Nebil Lüghari

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Nurgün Oktik



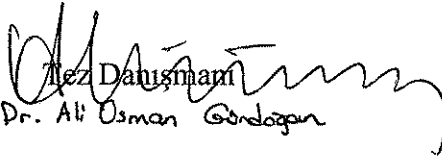
NİSAN, 2010


MUĞLA


TUTANAK


Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 27./05./2023 tarih ve 452/9. sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 41/4 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Güçlü Ateşoğlu'nun "Hegel Felsefesinde Metafizik" adlı tezini incelemiş ve aday 03./04./2024 tarihinde saat 14:00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.


Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 30.. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ...kabul..... olduğuna 04...04...2024 ile karar verildi.


Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğar

Üye
Doç. Dr. Hakkı Hınlar


Üye
Doç. Dr. Mehmet Elgin


Üye
Doç. Dr. Erol Kuyulu


Üye
Yrd. Doç. Dr. Nebil Reyhan


YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum "Hegel Felsefesinde Metafizik" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gűsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

26/04/2010

Gűlű Ateřođlu

G. Ateşoğlu

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN **MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

Soyadı : Ateşoğlu

Adı : Güçlü

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : Hegel Felsefesinde Metafizik

Y. Dil : Metaphysics in the Philosophy of Hegel

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Üniversitesi

Fakülte : Fen-Ed. Fak.

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Gündoğan, Ali Osman

Unvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : İngilizce TEZİN SAYFA SAYISI : 174

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Metafizik
2. Epistemoloji
3. Alman İdealizmi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Metafizik
2. Epistemoloji
3. Alman İdealizmi
4. Hegel

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER:

1. Metaphysics
2. Epistemology
3. German Idealism
4. Hegel

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum



2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir O

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir O

Yazarın İmzası :

G. N. N.

Tarih : 26/04/2010

ÖZET

Bu çalışma, Hegel felsefesinde metafiziğin rolünü ve bu alanın Hegel felsefesi açısından önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilindiği gibi Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde eski metafiziğin eleştirisi yoluyla bilgiye sınırlandırma getirmiş ve böylece metafiziğin asıl amacı olan mutlağın bilinemeyeceğini belirtmiştir. Hegel'in felsefesindeki temel motivasyon, bu sınırlandırmayı aşmak için bir mücadeleyi ifadelendirir. Dolayısıyla, Hegel felsefesinde metafizikten bahsetmek, onun bilginin sınırlandırılmasını eleştirisini konu etmemizi gerektirir. Ancak onun bu sınırlandırmayı aşmaya yönelik mücadelesini açıkladıktan sonra, Hegel'in felsefesinde metafiziğin öneminin ve can alıcı rolünün tartışılması mümkün olur.

ABSTRACT

This study aims at exposing the role of metaphysics in the philosophy of Hegel and its significance for his philosophy. As it is known, in his *Critique of Pure Reason*, Kant brought a limitation to the knowledge through the criticism of Ancient metaphysics and thus declared that absolute which is the essential task for metaphysics could not be known. Hegel's fundamental motivation in his philosophy expresses a struggle to overcome this limitation. Hence, to talk about the metaphysics in Hegel's philosophy entails to thematize his critique of the limitation to the knowledge. Only after explaining his struggle to overcome this limitation, it is possible to discuss the importance and crucial role of metaphysics in Hegel's philosophy.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	
Metafiziğe Meydan Okuyuş mu, Yoksa Onun Yeniden Temellendirilmesi mi?.....	3
I.1. Kant Felsefesinde Metafizik Problemi.....	3
I.2. Koşulsuz Olanın Aranışında Bir Uğrak: Fichte'nin <i>Bilim Öğretisi</i> ya da <i>Wissenschaftslehre</i>	17
I.2.a. İdealizm-Realizm Karşıtlığı ve İçkin Metafizik.....	39
I.3. Schelling'in Fichte Eleştirisi.....	57
II. BÖLÜM	
Hegel'in Metafiziği.....	70
II.1. Eleştiriler Işığında.....	70
II.2. <i>Tinin Fenomenolojisi</i>	81
II.2.1. "Bilinç".....	115
II.2.1.a. "Duyusal Kesinlik".....	115
II.2.1.b. "Algı".....	128
II.2.1.c. "Anlama Yetisi".....	133
II.2.2. <i>Fenomenoloji'den Mantık Bilimi'ne Geçerken</i>	139
II.3.1. <i>Mantık Bilimi ve Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde Hegel'in Eleştirisi</i>	146
II.3.2. Diyalektik.....	154
SONUÇ.....	162
KAYNAKÇA.....	169

ÖNSÖZ

İnsanın yaşamı ister istemez her an değişiyor ve bu yaşamda onun bilincinde oldukları ya da olmadıkları, istedikleri ya da istemedikleri, ortaya çıkmasına muktedir oldukları ya da olmadıkları da değişiyor. Bu tez çalışması da bu değişimden payını epeyce aldı. Bu çalışma boyunca, çalışmayı yapanın yaşamı yanı sıra okuduğu üniversite, tez konusu, tez danışmanı ve okuduğu şeyler de değişti. Başlangıçta tarih felsefesi olan konusu metafiziğe dönüştü. Schelling, insanın özgür iradesiyle eylediği şeylerden sonra ortaya çıkan genel tablonun onun başlangıçta hiç de istemediği bir sonuca onu götürdüğünü ve başlangıçtaki özgürlüğün zorunluluğa dönüştüğünü söyler. Ne var ki bunun aksini düşünmek, başlangıçtaki istenenle sonuç arasındaki farkın kişinin gelişimini olumlu yönde etkileyebileceğini söylemek de aynı derecede doğru olabilir. Hegel'in dilini kullanacak olursak, başlangıçta *dolaysızca* istenilen şey ile belli bir *dolayıyla* somutluk kazanmış sonuç arasındaki fark, kişinin bu yaşamdan istediklerinin bir tarihine ve şüphesiz istedikleri üzerine bir bilinçlenmeye dönüşebilir. Bu çalışmanın vardığı nokta, böyle bir gelişimin en azından *içsel ve olumlu* bir gelişim olduğunu yazarına hissettiriyor -*dışsal* tarafına karar vermek ise okuyuculara kalmış. Sonuçta ortaya çıkanla başlangıçtaki istek arasındaki tek değişmeden kalan şey, artık üzerinde fazlaca kafa yorulmayan, çoktan tarihin oldu-bittileri arasına koyulan *hakikate* bağlanma oldu. Bir şeylere bağlanmak ve olan biteni huzur içinde geçmişe teslim ederken sebatkâr olmak... Çalışmanın bu bağlanmayı gerçekleştirmediği ya da tam olarak başaramadığı noktalar şüphesiz ki fazlasıyla mevcuttur; bununla birlikte, eğer bu bağlanmayı içselleştirebildiği ve okuyanlara aktarabildiği kimi yerler varsa, dahası üzerine konuşulabilecek ve tartışılacak bir-iki husus gün ışığına çıkarılabildiyse ne mutlu.

Bu çalışmanın olumlu yönlerinin meydana çıkmasında beni yalnız bırakmayan ve süreçte yaşanan her türden olumsuzlukları aşmamda büyük pay sahibi olan, "Sevgili hocam" demektense "Sevgili büyüğüm" demeyi tercih ettiğim Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a müteşekkirim.

GİRİŞ

Metafizik, bin yılların bir araştırma alanı ve bilgi disiplini olmuş olup, Kant'ın eleştirel felsefesi bağlamında güçlü bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirinin etkisini hâlihazırda günümüzde de sürdürmüş olduğunu söylemek, kuşkusuz yanlış olmayacaktır.

Metafizik, Kant sonrası Alman İdealizmde tekrar canlandırılmaya çalışılmış, ancak bu canlandırma, hemen hiçbir şekilde, eski metafiziğin, bir başka deyişle Leibnizci-Wolffçu Okulun izlerini taşıy nitelikte olmamıştır. Bu yepyeni metafiziğin içerimleri, Fichte, Schelling ve Hegel'in idealist felsefelerinde farklı tarzları ve aşamaları sergilemektedir. Sözgelimi, Kantçı etki sonucu Fichte'de bir özne ve dahası ahlâk metafiziğinden söz etmek, Schelling ve Hegel'de ise, nesnelliği de hesaba katan, mutlağa dayalı bir nesnel ve mutlak idealizmden bahsetmek mümkündür. Schelling'de metafiziğin almış olduğu boyutun estetik bir yöne de işaret eder nitelikte olduğunu, ayrıca belirtmemiz gerekir.

Bu çalışma, Hegel felsefesinde metafiziğin ayırt edici özelliğini, onu önceleyen üç önemli düşünürün metafizik hakkındaki görüşlerini tümüyle ele almak yoluyla olmasa da, Hegel'in metafiziği açısından önemli olabileceğini düşündüğümüz noktalar çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu minvalde, öncelikle Kant'ın eleştirel felsefesinde metafiziğin nasıl bir içerime sahip olduğu, eski metafiziğe meydan okuma olarak ifade edilebilecek Kant felsefesinde metafiziğin bu felsefe ve sonrasındaki felsefeler için taşıdığı anlam ortaya koyulmaya çalışıldı. Kant'ın ilk iki *Eleştiri*'sini ortaya koyarken düşüncenin belirlenmişliği ile belirlenmemişliğine yapmış olduğu vurgu bizi bir "sınır" düşüncesine götürdü ve oradan da Fichte'nin kendi felsefesini inşâsını ortaya koymamıza imkân sağladı.

Fichte'nin tüm bilimleri önceleyen ve koşulsuz olan bir "bilim öğretisi" geliştirme çabası, metafizik düşüncenin kendisinden sonraki

güzergâhının belli olmasında büyük pay sahibi olmuştur. Ayrıca felsefe tarihindeki özgün katkısına daha yakından bakarken, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin alt başlığı olarak düşündüğü "bilincin deneyiminin bilimi" sözünün Fichte'de öncelenmesi, hem şaşırtıcıydı hem de metafizik bir bilime giden yolda Hegel'in sarf etmiş olduğu çabada önemli izler taşıdığı gerçeğini beraberinde getirdi. Sonrasında, Fichte'nin içkin bir metafiziğin ortaya çıkmasını sağlayan idealizm-realizm karşıtlığını ele almasının çalışmamızı farklı bir yola soktuğunu söylemek mümkün. İlk bölümü bitirirken ele aldığımız Schelling'in Fichte eleştirisi, Hegel'in metafiziğe özgü bilim kavramını sergilemeden önce bu bilimin yolunu döşediğini iddia ettiği *Tinin Fenomenolojisi* için sanırız ki olmazsa olmaz nitelikte.

Hegel felsefesinde metafiziğin yeni temeller üzerinde kurulabilmesi için, Kantçı akıl sınırlandırmasına ve bilginin deneyim çerçevesinde ele alınmasına özel bir önem verilmesi zorunlu göründü. Buradaki kilit soru, Kant'ın, bilginin olanaklı deneyimin sınırlarını aşmaması gerektiği yönündeki düşüncesinin Hegel tarafından hesaba katılıp katılmadığı; başka bir deyişle, ortaya koymuş olduğu metafiziğin bu kısıtlamayı benimseyip benimsemediği noktasında düğümlenmektedir. Hegel, Kantçı bu talebe uymuş olduğunu belirtmektedir. Bilim kavramına ya da mutlağın bilgisine giden yolda bilimin fenomenal yanını sağlama girişimi, Hegel'in yönteminin ayırt edici tarafını oluşturmakta, bu sayede bilgi ile nesnesi, bilinç ile gerçeklik arasındaki ilişki, bilmenin ölçütü ile hakikat ölçütü bir arada alınmak suretiyle sağlanmaktadır.

İkinci bölümde, Hegel'in metafiziğinin eski metafiziğe ve eleştirel felsefeye yöneltmiş olduğu eleştiriler yer almaktadır. Bu eleştiriler, Hegel'in diğer bilgi disiplinlerinden farklı olarak oluşturmaya çabaladığı kendi özgün yöntemini açığa vurmasına katkı sağlamakta, bu katkıyla birlikte hem eski metafiziğin iddiaları hem de bu metafiziğe Kant tarafından getirilen eleştiriler karşısında Hegel'in almış olduğu konum ortaya serilmektedir.

I. BÖLÜM

Metafiziğe Meydan Okuyuş mu, Yoksa Onun Yeniden Temellendirilmesi mi?

I.1. Kant Felsefesinde Metafizik Problemi

Immanuel Kant'ın, kendisine kadar gelen felsefe tarihinde metafizik anlayışlara karşı topyekûn bir meydan okuma gerçekleştirdiği herkes tarafından iyi bilinir. Buradaki amacının, tüm bilimlerin kraliçesi sayılan metafiziğin temellerini tam anlamıyla ortadan kaldırmak mı, yoksa yeni temeller üzerinde tekrar inşa etmek mi olduğu konusunda ortaya atılan iddialar, Kant sonrası felsefenin almış olduğu doğrultu kadar önemlidir ve bu doğrultuyu da büyük oranda -hem dolaysızca hem de yanlış anlamalar sonucu dolaylı bir biçimde- etkiler. Kant'ın kendisine kadarki metafiziğe meydan okuyuşunun nedeni açıktır; zira o, "sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı"¹ haline gelmiş ve de çağın bilimlerinin ilerlemesi karşısında hep aynı türden soruları sormaktan ve hep benzer tartışmalara girmekten başka bir yol bulamamıştır.

Metafizik, ilk olarak Aristoteles'in *prote philosophia*, eş deyişle "ilk felsefe" dediği şeye karşılık geliyordu ve onun konusunu, "varlık olmak bakımından varlık", "ona özü gereği ait olan ana nitelikler"² teşkil ediyordu. Bu genel tanımlama, ilk bakışta, metafiziğin Aristoteles'te salt bir "ontoloji" olarak görünmesini ifade ettiği gibi, yine Aristoteles'te metafiziğin bundan başka anlamlara gelebildiğini de ifade eder; zira o, metafiziğin araştırma alanını, duyuyüstü tözlere ve tanrıya kadar genişletebilmektedir. Böylelikle ilk felsefenin araştırma alanı, diğer tüm bilimlerden ayrı olarak, varolan her şeyin ilk ilkelerinin oluşturulması, bu bilimlere bilim yapan temelleri ve en

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N.K. Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, Aviii.

² Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, 1003a20.

genelinde eylemlerin ilk ilkeleri, aynı zamanda ise bugün teolojinin inceleme alanına dahil ettiği meseleler idi.

Alman Aydınlanmasının ünlü düşünürü Christian Wolff'un, Aristoteles'ten ortaçağa kadarki ve hatta ondan sonraki zamana sarkan dönemde metafiziğin ontoloji ve teolojiye tahsis edilmiş alanını genişlettiğini biliyoruz. Wolff, yeni bir ontoloji iddiasıyla, metafiziğin konularına "rasyonel kozmoloji" ve "rasyonel psikoloji"yi de ekliyordu; öyle ki, bu alanlar, daha önce Aristoteles'te *Fizik*'in kapsamı içinde değerlendiriliyordu. Dolayısıyla, metafiziğin alanına farklı konuların eklenmesi, tek bir metafizik olmadığını, metafiziğin tek bir anlamıyla nitelendirilemeyeceği gerçeğini beraberinde getirmektedir. Hâl böyle olunca, metafiziği, varlığın varlık olarak, en genel özellikleriyle incelenmesini, evrenin bütününe dair bütünsel bir açıklama getirilmesini, görünüşlerin arkasında yatan kendinde-şeyleri ortaya koymayı ya da öznenin neliğine dair en genel ilkeleri ifade etmeyi sağlayan bilim olarak görebilir, böylece de onun pek çok anlamına farklı şekillerde değinebiliriz.

Metafiziğin felsefe tarihinde birden fazla anlama gelebileceği fikrini aklımızda tutarak, Kant'ın kendi felsefesinde metafiziğe dair belirtmiş olduğu hususlara bir göz atalım. Kant'ın metafiziğe meydan okumasının, onu bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim olup olmadığının tartışmalı bir konu olduğunu belirtmiştik. Böyle bir girişim olmaya tam karşıt bir şekilde, Kant, *Prolegomena*'da metafizik için şu saptamayı dile getirmektedir: "Amacım, [m]etafiziği uğraşmaya değer bulan herkesi, çalışmasına ara vermesinin, şimdiye dek olan biteni olmamış saymasının ve her şeyden önce 'acaba [m]etafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?' sorusunu sormasının kaçınılmazcasına zorunlu olduğu konusunda ikna etmektir."³ Benzer bir şekilde, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısına önsözde de şöyle der:

³ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 3.

... Metafizik, benimsemiş olduğumuz görüş uyarınca, kısa bir zaman içinde, ufak fakat yoğun bir gayretle tamamlanmışlık düzeyine erişme sözünü cesaretle veren tüm bilimler arasında yegâne bilimdir... [M]etafizik, *saf akıl* yoluyla tüm sahip olduklarımızın sistematik olarak düzenlenmiş *envanter*inden başka bir şey değildir. Bu alanda hiçbir şey bizden kaçamaz. Aklın tamamen kendisinden ürettiği bir şey gizlenemez, ortak ilke dolaysız bir biçimde keşfedilir keşfedilmez, aklın bizzat kendisi tarafından gün ışığına çıkarılır.⁴

Burada açıktır ki, Kant, metafiziğin varlığı ve onun genel özelliklerine ilişkin sorusunu öznenin bizzat kendisine ilişkin soruya ya da soruna çevirmekte, "ortak ilke" bulma arayışını ise, aklın tamamen kendisinden ürettiği ve sonrasında real dünyadaki uygulamasını bulmaya çabalayacağı bir etkinliğe dönüştürmektedir. Eğer bilgilenme sürecinin bu ikili yapısından biri göz ardı edilirse, Kantçı projenin üstlenmiş olduğu görevi yerine getiremeyeceği bellidir. Bu yüzden de, bilgilenme sürecinin "ikinci yan"ının tamamlanması gerekmektedir. Gelgelelim, yukarıdaki alıntıda Kant, ortak ilkenin "dolaysız bir biçimde" keşfedilmesinden bahsetmektedir. Metafiziğin ortak ilkesinin aklın kendisi tarafından dolaysızca ortaya koyulması, metafiziğin alanını dar bir epistemolojizmle sınırlandırmakta, salt bir özne metafiziğine bizi götürmektedir ki, bu durumda iç-dış, özne-nesne, birey-toplum gibi ikiliklerin ortadan kaldırılması güç görünmektedir. Burada şu soruyu sormamız gerekir: "Saf akıl yoluyla" ve "saf akılda" ortaya koyulan,

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Axx. "Metaphysics, on the view which we are adopting, is the only one of all the sciences which dare promise that through a small but concentrated effort it will attain, and this in a short time... [I]t is nothing but the *inventory* of all our possessions through *pure* reason, systematically arranged. In this field, nothing can escape us. What reason produces entirely out of itself cannot be concealed, but is brought to light by reason itself immediately the common principle has been discovered."

(bilgilenmeye ilişkin) "tüm sahip olduklarımızın sistematik olarak düzenlenmiş *envanteri*" sözünden ne anlamamız gerekmektedir?

Bilindiği gibi Kant'ın "akıl eleştirisi", cevaplayamayacağı sorular karşısında onun sınırlarını belirleme, bir nevi onun -tözsel olmayan- yönünü ortaya koyma girişimiydi. İnsanın sormaktan kendini alamadığı ama vereceği cevapların onun tüm bilme yetisinin sınırlarını aşacağı soruların alanı olan ve de biteviye tartışmaların sürekli olarak kendisini yenilediği metafiziğe "geçmeden" önce Kant'ın yapmak istediği şey, "tamamlanmış bir kendi kendini bilme sisteminin temel özelliklerine ulaşan bir bilme yetisi"⁵ ortaya koyabilmektir. Ancak böyle bir bilme yetisinden sonra, metafizik, gerçek anlamda nesnelere ya da konusunu ele alabilir, onun erişiminin neye olanaklı, neye olanaksız olduğu da gösterilebilir olur. *Envanter* sözü bir tür "belgeler, bilgiler toplamı" gibi görülebilecekken, Kant'ın onun başına "sistematik" sözünü sıfat olarak eklemesi, yapılacak olan işin bir çeşit "metafizik tarihi" olmadığını, geçmiş tüm metafiziklerin ve bilhassa gelecektekilerin olmazsa olmaz bir biçimde bağlı kalacakları bir yapının inşa edilecek olduğunu gösterir. Bu noktada, Hume ve öncellerinin metafizik tarihindeki metafiziğe ilişkin tüm kuşkuculukları ile sağlam bir metafizik sistem arasındaki yegâne köprü, Kant'ın "akıl eleştirisi"ne dayalı felsefesi olacak, böylelikle bir bilim olarak metafiziğe giden yol, hem dogmatiklikten hem de kuşkuculuktan arındırılmış bir hâl alacaktır. Olanaklı bir metafiziğin aklın sınırlarında iş görebilmesi için, yukarıdaki alıntının devamındaki Kant'ın söylediklerine tekrar kulak verelim:

Bu tarz bilginin eksiksiz birliği, ve herhangi bir deneyimden, yahut da onu genişletecek ya da fazlaştıracak herhangi belirli bir deneyime yol açabilecek özel bir sezgiden tam anlamıyla etkilenmemiş olan sırf saf kavramlardan türetiliyor olması

⁵ Manfred Baum, "Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*", *Cogito*, sayı 41-2, 2005, s. 32.

olgusu, bu koşulsuz tamamlanmışlığı yalnızca uygulanabilir
kılmaz, aynı zamanda zorunlu da kılar...

Böyle bir saf (spekülatif) akıl sistemini, *Doğa Metafiziği*
başlığı altında kendim oluşturmayı ümit ediyorum.⁶

Kant'ın oluşturmaya çalıştığı bu saf spekülatif akıl sistemi, eski metafiziğin yerine geçebilecek ve onu diğer bilimler karşısında meşrulaştırabilecek, bir başka deyişle, haklı gerekçelendirmelerini ona sağlayacak olan bilim anlamında metafizikten başka bir şey değildir. *Eleştiri* ise, Kant'ın sözleriyle, metafiziğin bugüne kadarki işleyiş yolunu dönüştürme ve de geometrici ya da doğa araştırmacısı tarafından oluşturulmuş olan örneklere göre onu tamamen devrimci hâle getirme amacını taşımaktadır.⁷ Kant, açıkça burada,

⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Axx. "... The complete unity of this kind of knowledge, and the fact that it is derived solely from pure concepts, entirely uninfluenced by any experience or by *special* intuition, such as might lead to any determinate experience that would enlarge and increase it, make this unconditioned completeness not only practicable, but also necessary...

Such a system of pure (speculative) reason I hope myself to produce under the title *Metaphysics of Nature*." Kant, *Yargı-Gücünün Eleştirisi*'nde de benzer bir biçimde şöyle der: "... Çünkü, eğer bir gün metafizik genel adı altında böyle bir sistem ortaya çıkacaksa -ki tam ve eksiksiz yerine getirilişi, hem mümkündür hem de kendi etkinliğinin tüm bağıntılarında aklın kullanımı için çok büyük bir önemi vardır-, o zaman bu yapıya dair zeminin eleştirisi, deneyimden bağımsız ilkelere ilişkin yetinin en derin temellerine dek önceden incelenmiş olmalıdır; öyle ki, herhangi bir bölümünde çökmesin; zira bu, kaçınılmaz biçimde bütünü yıkılmasına yol açacaktır." ["For if such a system is some day worked out under the name of Metaphysic -and its full and complete execution is both possible and of the utmost importance for the employment of reason in all departments of its activity- the critical examination of the ground for this edifice must have been previously carried down to the very depths of the foundations of the faculty of principles independent of experience, lest in some quarter it might give way, and, sinking, inevitably bring with it the ruin of all."]. Bkz. Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, İng. çev. J.C. Meredith, Clarendon Press, Oxford, 1989, §168, s. 5.

⁷ Bu alanlardaki başarının felsefe alanında sağlanması, tüm bilimlerin temelinde yatan metafiziğin de başarısı anlamına gelecek, dahası, "metafiziğin asıl doğasının ortaya konulması doğa bilimlerinin de önünü açacaktır." Bkz. Bülent Gözkân, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 7, İstanbul, 2002, s. 22.

geometrinin ve doğa bilimlerinin kesinlikli yapısına bir öykünme içinde metafiziği mümkün kılacak olan şeyi belirtmektedir:

[B]u, yöntem üzerine bir incelemedir, bilimin bizzat kendisinin bir sistemi değildir. Ancak yine de, hem sınırları hem de eksiksiz içsel yapısı açısından bilimin tam bir plânını çizer. Saf spekülatif akıl kendine özgü bu özelliğe sahip olduğundan dolayı, içinde kendi düşünme nesnelere seçtiği farklı şekillere göre güçlerini ölçebilir ve içinde kendi problemlerini ortaya koyduğu muhtelif şekillere dair ayrıntılı bir döküm de verebilir; böylelikle de, metafizik bir sistemin eksiksiz taslağını çizebilir, hatta çizmelidir de.⁸

Her ne kadar bu inceleme bir "yöntem incelemesi" olsa da ve bilimin kendi sistemi olmasa da, metafizik bir sistemin taslağını, eş deyişle bir bilim olarak ortaya çıkacak olan metafiziğin eksiksiz içsel yapısını sergileme anlamında "metafiziğin bir metafiziği"ni yapmaktadır. "Kendi sürekli kuşkusundan kuşku duymak zorunda" olan ya da "bu kuşkuculuğun dogmaya dönüşmesi gibi bir ikileme karşı karşıya kal[an]" kişi söz konusu olduğunda, "her iki durumda da, ilke haline getirilmiş olan kuşkuculuk metafizik yolunda ilerlemeye devam eder."⁹ Bu nokta, eski metafiziğe karşı güçlü argümanlar geliştiren Hume'un kuşkuculuğundan, yepyeni bir metafiziğin temellerinin atılması işine girişme noktasına bir "geçiş"tir. Ancak yeni metafizik, kendi meşruiyeti için daha önce görülmemiş bir tür akıl eleştirisine girişecek, metafiziğin olanaklı olup olmadığını bu sayede öğrenebilecektir. Bu akıl

⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxiii. "...[I]t marks out the whole plan of the science, both as regards its limits and as regards its entire internal structure. For speculative reason has this peculiarity, that it can measure its power according to the different ways in which it chooses the objects of its thinking, and can also give an exhaustive enumeration of the various ways in which it propounds its problems, and so is able, nay bound, to trace the complete outline of a system of metaphysics."

⁹ Manfred Baum, "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", s. 39.

eleştirisi, yeni bir tür diye dile getirdiğimiz şeyi, bir diğer deyişle “transendental felsefe”nin de temellerini ortaya koyacaktır.

[Kant] doğa bilimlerinin temellendirmesini, beşeriyete ilişkin en evrensel ilgilere gönderme yapmak için rasyonel girişimi özel ve temel bir bilimin -metafizik biliminin- bilgi alanı olarak kavradı. Fakat seçtiği metafizik yapma tarzı, felsefe için tam anlamıyla yeni bir yaklaşımın, kendi ifadesiyle “transendental” yaklaşımın kapısını araladı.

Kant, “meta-fizik” (etimolojik olarak “doğanın ötesi”) terimini epistemolojik terimlerle anlamıştır. Başka bir deyişle, metafiziğin amaçları için “doğa”, deneyim sayesinde bilinen şeydir ve böylelikle “metafizik”, konu ettiği bir dizi nesnelere tarafından değil, onun ilkelerinin *a priori epistemik statüsü* tarafından sınırları çizilen bir bilimdir.¹⁰

Burada önemli olan nokta, metafiziğin konu alanının dış dünyadaki nesnelere bizzat kendileri tarafından belirlenmiyor olduğudur. Hem empirisizm hem de rasyonalizm, öznenin dışında (kendi başına, kendine

¹⁰ Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, Malden; Oxford; Carlton, 2005, s. 24. Kant'ın, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* başlıklı eserinin “Önsöz”ünde, Eski Yunan felsefesinin konularıyla uygun olmak üzere fizik, etik ve mantık şeklinde üç bölüme ayrıldığını; bu bölümlemeye ilişkin yegâne geliştirme çabasının ise bunlara dayandıkları ilkeleri eklemek olduğunu söylemesi önemlidir. Bu saptamanın sonrasında Kant, her akıl bilgisinin “içerikli” ya da “formel” olduğunu belirtecek; anlama yetisinin ve aklın yalnızca formuyla ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşan “formel felsefe”ye mantık adını verecek, belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgili olan “içerikli felsefe”yi ise ikiye ayırarak, doğanın yasalarına ilişkin bilime fizik, özgürlüğün yasalarına ilişkin olana ise ahlâk diyecektir. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 1. Biraz ileride Kant, konumuz açısından önemli olan şu ayrımı yapar: “Deney[im]in temellerine dayanan her Felsefeye *deneysel*, öğretilerini yalnızca a priori ilkelerden çıkarıp sunana ise *saf* Felsefe denebilir. Bu sonuncusuna, sırf biçimsel olduğu zaman, *Mantık*; anlama yetisinin belirli nesnelereyle yetindiği zaman ise, *Metafizik* denir.” (A.g.e., s. 3).

özgü) bir gerçeklik olduğunu ve bilinebileceğini söylemek suretiyle -ister bilgilenmenin önkoşulu duyulu olsun isterse akıl, bilgi ile gerçeklik arasındaki denklik ilişkisinden bahsedebilmeleri nedeniyle- belirli türden bir realizmi savunmaktadırlar ve bu realizm de, onların ortaya koyduğu metafizik anlayışların hep nesneye bağlı olduğu, öyle ya da böyle, az ya da çok oranda, nesnelere tarafından belirlendiği anlamına gelmekteydi.¹¹ Oysa Kant, "nesnelere ilişkin deneyimin her seferinde *a priori* olarak belirlenmesinin koşullarını ortaya çık[armak]"¹² amacındadır. Burada "her seferinde" sözü önemlidir; zira Kant, olanaklı bir metafizik için zorunlu olan akıl eleştirisinin meydana çıkardığı ilkeleri -ki deneyimi "ezeli-ebedî" bir biçimde belirlerler- "tam olarak belirlemek" ister, hatta "tam olarak belirlediğini" ileri sürer.

Bunun anlamı Kant'ın, geçmiş ve gelecekteki olası her türlü bilimsel metafiziği [*wissenschaftliche Metaphysik*] sistematik bir bütünlük içinde, ileride çoğaltılmasına gerek ve olanak olmayan bir şekilde ortaya koyduğu iddiasında olmasıdır. Anlama yetisinin ve aklın düşünme fonksiyonlarına yönelik bütün soruların -düşünen öznenin kendisinde yatan ve onu öznel olarak [zorunlu] kılan- temeline indiği için Kant, bu soruları tamamladığından ve verilebilecek yegâne yanıtı verdiğinden emindir. *Eleştiri*'nin olumsuzlayıcı/yıkıcı bölümünün temel düşüncesi, aklın yönelttiği bu tür soruların yanıtlanamazlığının kanıtlanmasıdır, zira bu sorular, öznel olarak [zorunlu] olan kendi kavram ve ilkelerini, nesnelere

¹¹ Bu saptamamızın en azından Hume için geçerli olmadığı düşünülebilir. Oysa Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle demektedir: "Hume, deney nesnelere (hemen hemen her yerde yapıldığı gibi) kendi başına şeyler olarak kabul ettiğinden..." Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1994, s. 59.

¹² Manfred Baum, "Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*", s. 45.

hakkında geçerli bilgiler olarak kabul eder ve bu bakımdan kendisini yanlış anlamış olurlar.¹³

İşte tam da bu noktada, Kant'ın kendisinden önceki "töz metafiziği"ni eleştirdiğini ve yepyeni bir metafizik için bu töz metafiziğinin olumsuzlanmasını ortaya koyduğunu görüyoruz. *Eleştiri*'nin açıkça temel amacı budur. Böylece o, "düşünen ben" in, eş deyişle, her türden tasarımlamaya, tasavvura ya da düşünmeye önsel olan ve onu koşullayan, her türden koşulun üzerinde koşullanmayan şeyin kendisinin tözsel bir yapıda olmadığını göstermek; aynı zamanda ise, dünyanın bütünselliği kavramının öznenin dışında kendinde bir gerçekliği olan dünya ile karıştırılarak, gerçekliğinden bahsedilebilmesi için özneye gerek duymayan söz konusu bu dünyanın tözselleştirilmesinin meydana çıkardığı güçlükleri ortadan kaldırmak ister. Eski metafiziğin kanıt ortaya atmaksızın öne sürdüğü bu gibi iddiaların yanlışları, Kant'ın yukarıda andığımız iki bilimin yöntemi çerçevesinde ortaya koyduğu "akıl eleştirisi"yle, eş deyişle *Eleştiri*'yle gün gibi açık olacak, bu sayede kesinlikli bir bilime giden yol kendini açığa çıkaracaktır. Bir başka deyişle, metafiziğin konusu, olanaklı deneyimin sınırları içinden bakılarak irdelenebilecektir.

... Bugüne gelinceye dek, tüm bilginin nesnelere uygun olmak zorunda olduğu varsayılagelmıştır. Oysa nesnelere hakkındaki bilginizi, kavramlar yoluyla onlara dair *a priori* bir şeyler oluşturmak suretiyle genişletmeye yönelik tüm girişimler, bu varsayım çerçevesinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu yüzden, bir kez de nesnelere bilginize uygun olmak zorunda olduğu varsayımı altında metafiziğin

¹³ A.g.e., ss. 45-6.

hedefleri dahilinde daha öte başarı sağlayıp
sağlayamayacağımızı denememiz gerekmektedir.¹⁴

Bu deneme girişiminin bizi bir "sınır" durumuna getireceği ve metafizik bilgilenmenin olanaklı deneyim sınırları içerisinde ortaya koyulmaya çalışılacağı artık belli olmuştur. A priori kavramlarla ilgili bir disiplin olan metafizik¹⁵ deneyimde bu kavramlara karşılık düşen nesnelere uyum içinde olsa da -ve metafiziğin asıl amacı bu olarak görünse de-, karşılık düşen şey nesnenin bizzat kendisi, eş deyişle "kendinde-şey" değil, onun görünüşte, yani mümkün deneyimde bize görünen yüzüdür. Böyle bir "sınır" getirilmesi, olanaklı deneyimi aşan bir "koşulsuzluk" talebinde bulunan eski metafiziğin iddiasını boşa çıkarmaktadır. "... [Z]orunlu olarak bizi deneyimin ve tüm görünüşlerin sınırlarını aşmaya zorlayan şey koşulsuzdur ki; [burada] akıl, zorunlu ve haklı bir biçimde, şeylerin bizzat kendilerinde koşullar dizisini tamamlamayı bir gereklilik olarak talep eder."¹⁶ Ancak aklın koşullar dizisini tamamlama talebi hiçbir zaman tam bir sonuca ulaşmaz ve "koşulsuzluk", çelişki olmaksızın düşünülemez bir şey olarak ortaya çıkar. Çelişkinin çözülmesi, bizdeki nesneye ilişkin tasarımların ancak ve sadece nesnelere görünüşleriyle uyuşması bağlamında gerçekleşebilir bir şey hâline gelir. Teorik alanda bilginin böyle bir sınırlandırması ve eski metafiziğin olumsuz bir açıdan ele alınması, Kant felsefesinde yeni bir sınırlandırmaya ve böylelikle de yeni metafiziğin imkânına yol gösterir. Bu açıktır ki, Fichte'nin ona çok şey borçlu olduğu pratik felsefenin alanıdır:

¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxvi. "... Hitherto it has been assumed that all our knowledge must conform to objects. But all attempts to extend our knowledge of objects by establishing something in regard to them *a priori*, by means of concepts, have, on this assumption, ended in failure. We must therefore make trial whether we may not have more success in the tasks of metaphysics, if we suppose that objects must conform to our knowledge."

¹⁵ A.g.e., Bxix.

¹⁶ A.g.e., Bxx. "...[W]hat necessarily forces us to transcend the limits of experience and of all appearances is the *unconditioned*, which reason, by necessity and by right, demands in things in themselves, as required to complete the series of conditions."

[K]oşulsuz ile, onları bildiğimiz ölçüde, eş deyişle bize verili oldukları ölçüde şeylerde değil, onları sadece bilmediğimiz ölçüde, diğer bir deyişle kendinde-şeyler olmaları ölçüsünde karşılaşılabilsak, denemenin amaçları için başlangıçta varsaymış olduğumuz şeyin şimdi kesin bir biçimde doğrulanmış olduğu sonucu gerekçelendirilmiş olur. Ne var ki, spekülâtif akıl için duyulurüstü alanda tüm ilerleme böylelikle yadsındığı vakit, yine de pratik akıl bilgisinde koşulsuza ilişkin aklın transendent kavramını belirlemede verinin yeterli olup olamayacağını soruşturma ve böylece, sadece pratiğin bakış açısından olsa da, metafiziğin dileğine uygun olarak, *a priori* olanaklı bilgi sayesinde tüm olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçmemizi sağlama yolu açıktır. Spekülâtif akıl, böylelikle en azından bu tür bir genişlemeye yer açmıştır; ve eğer aynı zamanda onu boş bırakması gerekirse, yine de bunu aklın pratik verisi sayesinde -eğer yapabiliyorsak- doldurmada hürdür ve gerçekte buna davet edilmiştir.¹⁷

Kant felsefesi çerçevesinde gelinen nokta şu şekilde özetlenebilir: Bir yöntem incelemesi olan *Eleştiri*, Kant'ın da belirttiği gibi, bilimin bizzat kendisinin bir

¹⁷ A.g.e., Bxxi-xxii. "... [W]e thus find that the unconditioned is not to be met with in things, so far as we know them, that is, so far as they are things in themselves, we are justified in concluding that what we at first assumed for the purposes of experiment is now definitely confirmed. But when all progress in the field of the supersensible has thus been denied to speculative reason, it is still open to us to enquire whether, in the practical knowledge of reason, data may not be found sufficient to determine reason's transcendent concept of the unconditioned, and so to enable us, in accordance with the wish of metaphysics, and by means of knowledge that is possible *a priori*, though only from a practical point of view, to pass beyond the limits of all possible experience. Speculative reason has thus at least made room for such an extension; and if it must at the same time leave it empty, yet none the less we are at liberty, indeed we are summoned, to take occupation of it, if we can, by practical data of reason."

sistemi değildir. Ancak yine de bilgilenmenin önkoşullarını gösteren böyle bir taslak, metafizik bir sistem olarak saptanabilir. Aynı zamanda Kant, koşulsuzun bilgisi anlamında metafizik için de belli bir yön çizmiştir. Belli bir "sınır" düşüncesinin kabulü ile ki, böyle bir koşulsuzluk talebi için uygun zemin açılabilir; başka bir deyişle, "sınır" ve "sınırlama", koşulsuzluk talebinin imkânını ortaya koyabilmektedir. Bu ise, koşulsuzun bilgisi anlamında metafizik bilgiye teorik alanda yasak koyma, böyle bir bilgiyi ancak ve sadece pratik alanda tesis etme amacına yönelmektedir. Şüphesiz ki bu ayrım, diğer bir deyişle koşullu olan ile koşulsuz olan arasında ve de iki bilgi alanı arasında yapılan bu ayrım, nedensellik ve özgürlüğün ayrı ayrı geçerliliklerini kurtarabilmek ve birini diğerine indirgememek için Kant'ın ortaya attığı özgün formülasyondur.

Bu formülasyonda metafizik adına söylenebilecek iki şey vardır. Bunlardan birincisi, metafiziğin eski tarza benzer biçimde Kant'ta da, hem "koşulsuzluk" hem de "kesinlik" talebinde bulunan bir yapı arz etmesidir. Bununla birlikte, Kant'ın, gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek her türden metafiziği ertelemesi ve sonraki bir amaç olarak saptaması, bu metafiziğin hâlihazırda onun felsefesinde ya teorik alanda kendisine ihtiyaç duyulan salt bir "doğa plânı"¹⁸ olarak hüküm sürmesini sağlar -ki bu durumda kesinlik, en genelinde nesne hakkındaki bilgimizin kesinliğidir; metafizik ise, tasarımlara dayalıdır, tasarımların bütünle olan ilişkisinde ortaya çıkan eksiksizliği ya da bu eksiksizliğin ortaya çıkardığı hakikati belirtir-; yahut da tek bir alan için geçerli olduğu anlamına gelir (ki bu, formülasyonda metafizik adına söylenebilecek ikinci şeydir). O da, hem koşulsuzluk talebini hem de kesinliği garanti altına alan pratik alandır; zira tek bir şey bu iki talebi, eş deyişle koşulsuzluğu ve kesinliği karşılamaktadır:

¹⁸ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Yay., İstanbul, 2007, s. 195. Cassirer, Kant'ın projesi için şu cümleleri sarf eder: "... [S]alt akıl eleştirisi yoluyla yeni bir şekilde incelenip aydınlatılması gereken şey metafiziğin konusu değildir; her şeyden önce kendilerini, ancak kendi 'anlık'ımızın içinde kavradığımız ve ilk köklerini bu anlık içinde görmemiz gereken sorunlardır." (A.g.e., s. 196).

Ahlâk yasası. Ancak, metafiziğe ilişkin sağlam temelleri ortaya koyma girişiminin, meşruiyeti, felsefede bir alanın, eş deyişle teorinin sınırlandırılması ve başka bir alanın, diğer bir deyişle pratik alanın sınırlandırılmamışlığı olgusuyla hiçbir şekilde açıklanamaz.

[Teorinin] gücü konusundaki Kantçı anlayış, aşırı bir biçimde alçakgönüllüdür. Pratiğin anlamı ve önemi üzerine olan ise ölçsüz ve soyuttur: "Yalnızca salt görev mutlaktır" diye açıklar Kant. Ama, kendi gerçekliği içinde, bu soyutlama kendi bilincine sahip ben anlamını elde etmiştir. Kendi kendinden emin tin, dolaysız moral kesinlik (güven) olarak (temiz vicdan) kendi kendine dayanır, ve onun gerçek evrenselliği ya da görevi, görev konusunda sahip olduğu salt (katıksız) inançta kaynağını bulur. (...)

O halde Kant'ın öncüsü olduğu mutlak şuna indirgenmektedir: Vicdan sahibi varlığın tümüyle içinde taşıdığı inanç. "Geleceğin metafiziği"nin kaderi böyle gülünç derecede olumsal bir temele oturtulamazdı. Eleştirel girişim işte böylesine bir incebeğeni ve dürüstlük geleneğinin yavanlığıyla sonuçlanma durumundaydı.¹⁹

Kant açısından bakıldığında, koşulsuz ya da mutlak olanın teorik anlamda bilinemez oluşu, metafizik bir varlık olan, daha doğrusu, metafizik sorular sormaktan bir türlü vazgeçemeyen insanın kendini ancak pratik anlamda gerçekleştirebileceği önerüsünü boşa çıkarmaz. Kendi koyduğu ve uyguladığı ahlâkî yasanın sonsuzluğu ve koşulsuzluğu her türden koşullu oluşu, sınırlandırma ya da belirlenimi ortadan kaldırma yolunda insana büyük bir güç vermektedir. İnsan kendisini sonsuz bir biçimde ortaya koyar

¹⁹ François Châtelet, "Metafizik Tasarı", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı Yay., İstanbul, 1993, ss. 136-7.

ve bu sonsuz ortaya koyuş da, kendisini sonsuz bir biçimde gerçekleştirme düşüncesiyle özdeştir. Doğada ya da tanrıda bulunmayan evrenselliğin alanı insanın kendi aklına kaydırılınca bu antroposentrik dünya görüşünün son sınırlarına ulaştırılması talebinden düşünceyi kimse engelleyemez. Böylelikle Fichte, "transendental özneye sonsuz olarak kendini yadsıma yeteneğini tanır, ve ona, eskinin klasik metafizik yapılarında tanrının yerine getirmekte olduğu yaratıcılık işlevini yükler."²⁰

Transendental özneye yüklenen yeni anlam, bununla birlikte, hiçbir şekilde metafiziğin topyekûn bir reddiyesi anlamına gelmemektedir. Fichte'nin metafiziği ele alış tarzı her ne kadar Kant'ın eleştirel felsefesinden ve özellikle de ahlâk metafiziğinden pek çok şeyi devralmışsa da, daha sağlam temellerde kurulması anlamında metafiziğin geliştirilmiş olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Fichte'nin felsefesinde metafizik, iddia edebiliriz ki, artık "içkin bir metafizik" olma yolunda daha kesinlikli bir yola girmiş bulunmaktadır.

²⁰ A.g.e., s. 133. Bilindiği gibi Fichte, Jena'daki kürsü sahibi profesörlük görevinden, "tanrının ahlâkî dünya düzeni olduğu"nu söylemesinden sonra, istifa etmek suretiyle ayrılmak zorunda bırakılmıştır.

I.2. Koşulsuz Olanın Aranışında Bir Uğrak: Fichte'nin *Bilim Öğretisi* ya da *Wissenschaftslehre*

Felsefe tarihinde filozofların, kendilerini önceleyenlere bir cevap niteliğinde düşündükleri kendi felsefelerini, diğerlerinden apayrı bir biçimde "yeni bir felsefe" ya da "yeni bir bilim" diye sunmaya eğilimli oldukları açıktır. Bacon'ın *Novum Organum*'u, Vico'nun *Nouva Scienza*'sı bunlardan birkaçıdır. Johann Gottlieb Fichte'nin, Alman İdealizminin kendi uğrağında Kant'ın eleştirel felsefesini bütünlüklü bir sisteme, bir başka deyişle, transendental felsefeyi idealist metafiziğe dönüştürmeye çalıştığı bilinir. Yaşamı boyunca oluşturmaya çalıştığı ve en önemli eseri olan *Wissenschaftslehre*,²¹ böyle bir girişimi amaç edinmektedir. Fichte bu eserinde, felsefeyi bir "bilim" olarak kurmaya, onu her türden "bilgelik sevgisi"nden ayırt etmeye çalışır. Bu istek, aynı zamanda kendisinden sonra gelen ve Alman İdealizminin doruk noktası olarak bilinen Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefe anlayışını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda, felsefenin bir "bilgelik sevgisi" mi olacağı, yoksa "bilim" olarak mı kalacağı tartışmalıdır. *Tinin Fenomenoloji*'sinde vurgu, "saf aklın eleştirisi"nden "saf aklın bilimi"ne kaymıştır. İşte tam da bu noktada, Hegel felsefesine gelinen yolda Fichte'nin felsefeyi bir bilim olarak kurma girişimi olan *Wissenschaftslehre*, yeni bir bilimdir. Peki, bu bilimin, eş deyişle *Wissenschaftslehre*'nin diğer tek tek bilimlerden farkı nedir ve hangi öncüllerle ya da ilkelerle *Wissenschaftslehre* yeni bir bilim olup, tüm

²¹ Fichte'nin tüm ömrünü vakfettiği *Wissenschaftslehre*'nin Almandaki karşılığı, dar anlamda bilim kavramının ötesine ulaşır; ve terimi bu anlamda, "tüm bilgilenmeyi olanaklı kılan bilgilenme", "bilginin bilgisi", "bilimin bilimi" ya da *Bilim Öğretisi* diye çevirmek daha doğru olacaktır. Fichte'nin terimi bu şekilde kullanmasındaki amacı, felsefeyi bir "bilgelik sevgisi" olmaktan kurtarmak isteyerek ona yeni bir isim önermek ve onun bundan daha fazla bir şey olduğunu, "kesin ve sistematik bir bilim" olduğunu göstermektir. Bunun dışında daha dar anlamda *Wissenschaftslehre*, o güne kadar ortaya çıkmış olan felsefeleri idealizm ve dogmatizm şeklinde iki temel kategoriye ayıran Fichte için, "transendental idealizm" in ya da "eleştirel felsefe" nin yeni adıdır.

bilgilenme biçimlerine ve tek tek bilimlerin nesnelere ele alış şekillerine göre önsel ve onları koşullayan niteliktedir?²²

Kuşkusuz, Fichte'nin bu sorulara vermeye çalıştığı cevapların, aynı zamanda Kant'ın kendi felsefi tasarısına, eş deyişle "insan bilgisinin eksiksiz bir sistemi"ni ortaya koyma tasarısına da karşılık geldiği açıktır. Bu bölümde, Fichte'nin insan bilgisinin eksiksiz bir sistemini ortaya koyma çabasına değindikten sonra, onun felsefesinde "koşulsuz", "sonsuz" ya da "mutlak" olan diye ifadelendirilen şeyin Hegel açısından önemi kısaca ortaya koyulmaya çalışılacak, Hegel'in Fichte'ye getirmiş olduğu eleştirilerle de bu bölüm sonlanacaktır.

Kant'ın, felsefede kendisinden önceki anarşiye bir son verdiği, Schelling'in deyişiyle felsefedeki ilkesizliği ortadan kaldırdığı ve bu sayede de, iflâh olmaz kuşkuculuk ve sensualizme karşı insan bilgisindeki genelliği ve zorunluluğu savunduğu bilinir. Kant'ın esas tarihî etkisi, onun felsefeyi özneye yöneltmesinde yatmaktadır. Böylece tözsellikle karakterize olan özne anlayışı, kendine yeni bir temel ve dayanak bulmuştur. Öznenin asıl ayırt edici tarafı, bundan böyle onun özgürlüğü ve otonomisidir. Fichte, eleştirel felsefenin görevi için şunları söyler:

... Eleştirel felsefenin tam olarak görevi... zihnimizde beliren her şeyin, zihnin kendisinin temelinde eksiksiz olarak açıklanabileceğini ve kavranılabileceğini göstermektir. Eleştirel felsefe, akla aykırı bir soruyu cevaplamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüyü işaret eder. Öte yandan, bu döngünün içinde bizi tüm bilgimizin en büyük tutarlılığıyla donatır.²³

²² Bu bilimin sorgulanmasının ya da her türden koşula önsel olan ilkenin araştırılmasının, metafiziğin mutlak ya da koşulsuz denen şeyi konu etmesi gerçeğiyle uyduğu açıktır.

²³ J.G. Fichte, "Review of *Aenesidemus*", *Early Philosophical Writings*, İng. çev. ve der. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1993, s. 69. "... It is

Fichte, Kant'ın felsefesine özsel olanın, insan aklının kapatıldığı bu döngünün keşfi olduğunu belirtir. Ancak bundan sonraki süreçte transendental idealizmin yolu, Kant'ın kendinde-şey (*Ding-an-sich*) kavramının ortadan kaldırılması ile mutlak idealizme doğru evrilecektir. Ne var ki bu evrilme sürecinin ilk başlatıcısı, sanıldığı gibi Fichte değildir. Her ikisi de yaklaşık olarak aynı tarihler içinde boy göstermiş olsalar da, Kant ve Fichte'nin felsefelerinin gerçekten de çağın tinini yakaladığı dönemler arasında Reinhold, Jacobi, Hamann, Schulze ve Maimon gibi önemli düşünürlerin, öğretileriyle yeni ortaya çıkan düşünce iklimine önemli birçok etkileri olmuştur.²⁴ Bu bağlamda en önemli etkilerden biri, kendinde-şeyin ortadan kaldırılması düşüncesidir. Buna yönelik gereksinim, daha önce Reinhold, Jacobi ve Maimon tarafından dillendirilmiştir. Ne var ki Jacobi, Maimon ve Schulze'nin eleştirilerinden önce Fichte'nin oluşturmaya çalışacağı felsefe, Reinhold'un "yalın bir ilk ilke" üzerinde temellenen bir sistem için çağrısına karşılık olacak ve kendinde-şeyin daha güçlü bir eleştirisini ortaya koyacaktır:

... [K]endi başına şey [ya da kendinde-şey], pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolamayacağı için, bir sonraki adım hiç tartışmasız, geriye sadece öznenin, benin geriye kalmasıdır (zira nesneyi *bir şey*, gerçek bir şey yapan şey, öznenin

precisely the task of the Critical Philosophy to show that... everything which occurs in our mind can be completely explained and comprehended on the basis of the mind itself. The Critical Philosophy does not even dream of trying to answer a question which it considers contradictory to reason. This philosophy points out to us that circle from which we cannot escape. Within this circle, on the other hand, it furnishes us with the greatest coherence in all of our knowledge."

²⁴ Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; Londra, 1987.

gelmektedir). Bu adım, Fichte tarafından atıldı ve şu söylendi:
• Ben, yegâne tözdür; hem de her bir benim yegâne tözüdür.²⁵

Kant sonrası dönemin yukarıda adlarını anmış olduğumuz önemli düşünürleri arasında, doğa ile akıl, özne ile nesne arasında getirilen Kantçı ayırımın yarattığı dualizmin kökleri transendentalizmde aranmaya başlamıştı. Fichte'nin, ona hiçbir şey eklenmemiş saf bir "öznellik" ilkesinden başlaması ve bundan yola çıkarak varlığı çıkarsaması; dahası, "kendinde-şey" kavramını bütünüyle reddetmesi ve nesneden değil, mutlak öznenen başlayarak kendi sistemini ortaya koyması, böyle bir "detransendentalizm", eş deyişle "transendentalizmin söküümü" için Kant sonrası felsefi hareketin gerekli isteği kendisinde fazlasıyla bulmasına katkıda bulunmuştur.

Kant'tan Fichte'ye gelinen yolda, eleştirel felsefenin yandaşlarının hemen hemen tümünde ortak olan bir düşünce vardır ki, bu düşünceye göre bir kişi, "felsefeyi bir bilim olarak kurmayı ya başarmış ya da böyle bir başarının en iyi yolunu hazırlamış[tır]."²⁶ Bu kişi, yukarıda adını anmış olduğumuz Karl Leonard Reinhold'tur. Reinhold'a göre felsefe, şimdiye dek en yüksek ve evrensel olarak geçerli bir ilk ilkedен yoksundur ve ancak böyle bir ilke sayesinde felsefe, bilim hâline gelebilir. Reinhold bu kavramı, *Temel Felsefe (Elementarphilosophie)* adlı eserinde merkezî öneme sahip bir kavram olarak kullanıyordu. Bu kavramla, "edilgin görü yetisi" ve "etkin

²⁵ F.W.J. von Schelling, "Kant, Fichte and the *System of Transcendental Idealism*", *On the History of Modern Philosophy*, İng. çev. Andrew Bowie, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 106. "... the thing in itself was something too indeterminate, indeed too right (for everything that makes the object into a thing, into something real, only came from the subject) for it to persist, and thus the next step was undoubtedly the one whereby the subject, the I, alone remained. This step took place via Fichte, who proclaimed frankly: the I, namely the I of every single individual (eines jeden Ich), is the only substance." Schelling'in Fichte'nin felsefesi için yukarıdaki sözleriyle paralellik içinde daha sonra bu ifadeyi, Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde "tözün bir özne, öznenin bir töz olduğu" biçimiyle yeni baştan göreceğiz.

²⁶ J.G. Fichte, "Review of *Aenesidemus*", s. 60. "... who has either already succeeded in establishing philosophy as a science or else has best prepared the way for such success."

anlama yetisi" olmak üzere, zihnin iki ana yetisi olduğunu söyleyen ve bilginin kaynağı olan bu iki yetinin, ortak bir kökten kaynaklanabileceğine ilişkin "spekülasyon" yapılabileceğini, ancak bunun bizim tarafımızdan mutlak surette bilinemez bir şey olacağını söyleyen Kant'a karşı gelmiş; dahası, bu ortak kökün "tasarım kavramı" olduğunu söyleyerek, görü ve anlama yetilerini bu kavramda temellendirmeyi denemiştir.²⁷ Böylece Reinhold, transendental felsefenin, her şeyin türetilebileceği yalın, kendinden-kanıtlı olarak kesin ve "mutlak ilk ilke" üzerinde temellenen çıkarsamacı bir sistem formunda yeniden biçimlenmesiyle gerçekten "bilimsel" olabileceğini belirtmiştir. Fichte şöyle der:

... Kant'ı izleyerek Reinhold, felsefenin kendi bütünlüğü içinde tek bir ilk ilkeye dayandırılması gerektiğine ve insan zihninin edimde bulunmasını sağlayan kalıcı kiplerin bir sisteminin, sistemin mihenk taşı keşfedilmedikçe keşfedilemeyeceği olgusuna felsefi aklın dikkatini çekerek ölümsüz bir hizmet yerine getirdi (Reinhold olmasaydı felsefi akıl, Kant'ın sisteminin ayırt edici özelliğini dahi keşfetmeden, belki de uzun süre kendini Kant üstüne tekrar tekrar yorum yapmakla meşgul ederdi, çünkü bu, kendi keşfi için kendi yolunu açığa

²⁷ Reinhold'un şu iki iddiasına yer vermek yararlı olacaktır: "Bilinç, bizi, her tasarımın tasarımılanan bir özneye ve tasarımılanan bir nesneye ait olduğunda uzlaşmaya, ve her ikisinin de, onların ait oldukları *tasarımdan ayrılması* gerektiğine zorlar." ["Consciousness compels us to agree that to each representation belongs a represented subject and a represented object, and that both must be *distinguished* from the *representation* to which they belong"]. K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*'ten (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, [1789] 1963, s. 214) aktaran (ve İng. çev.) Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", *Philosophical Topics*, cilt 19, sayı 2, Güz 1991, s. 26. "Tasarım, özne tarafından bilinçte hem öznedenden hem de nesneden ayrıştırılır ve her ikisine de işaret eder." ["Representation is distinguished in consciousness by the subject from both subject and object, and referred to both"]. K.L. Reinhold, *Neue Darstellung der Elementarphilosophie, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*'den (Mauke, Jena, 1790, cilt 1, s. 167) aktaran (ve İng. çev.) Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 26.

sermeyen biri tarafından keşfedilemezdi). Reinhold'un, kendi namına bizim için açmış olduğu yoldaki ilerlemelerin şunu açığa çıkaracağını farz edelim: Tüm şeylerin en dolaysız olanı, "ben varım", aynı zamanda sadece ben için de geçerlidir; ben-olmayanların hepsi, yalnızca ben içindir; yalnızca bir ben ile ilişkisi aracılığıyla ben-olmayan, bu a priori varlığın tüm belirlenimlerini elde eder.²⁸

Fichte'nin projesi, benin etkin bir şekilde kendisini oluşturan karakterinin yeni bir değerlendirmesi ve Reinhold'un öngörmüş olduğu çizgi doğrultusunda transendental felsefenin yeni bilimsel sisteminin inşası tasarısıdır. Ancak Fichte, başlangıç noktası olarak tasarım kavramını almamaktadır; aksine onun başlangıç noktası, benin kendini üretme edimidir ve bu bağlamda amaçlanan şey, teorik ben (anlama yetisi) ile pratik çabalayan ben arasındaki ilişkinin yeni ve derin bir kavranılışının ortaya koyulması olacaktır. Böylelikle, "akıl huzur bulduğu hiçbir yerin tekin olmadığı" önesürümünde bulunan kuşkucular karşısında tam anlamıyla bir temellendirme sağlanarak, bilincin olanaklılığı açık ve seçik bir şekilde gösterilecektir.

²⁸ J.G. Fichte, "Review of *Aenesidemus*", s. 73. "... Following Kant, Reinhold performed an immortal service by calling the attention of philosophizing reason to the fact that philosophy in its entirety has to be traced back to one single first principle, and that one will not discover the system of the human mind's permanent modes of acting until one has discovered the keystone of this system (Without Reinhold, philosophizing reason might perhaps have occupied itself for a long time with commenting and recommending upon Kant, without ever discovering the distinctive character of his system, for his cannot be discovered by anyone who does not open up his own way to its discovery). Suppose that further advances along the path which Reinhold, to his credit, has cleared for us should reveal the following: that the most immediately certain thing of all, 'I am,' is also valid only for the I; that all that is not-I is for the I only; it is only through its relation to an I that the not-I obtains all of the determinations of this a priori being..."

Bu bağlamda, Fichte'nin önesürümünün metafizik düşünceyle ne gibi bir ilgisi olduğu sorusu akla gelebilir. Fichte, açık bir biçimde, ortaya koymaya çalıştığı felsefenin metafizik olduğunu belirtmektedir.²⁹

... Olguların ötesine geçme, eş deyişle bir bütün olarak deneyimin ötesine gitme {ve hiçbir şekilde olguların ya da deneyimin alanında yer almayan bir şeyi onunla bağlantılandırma, bir diğer deyişle, deneyimin temelini belirleme}, felsefeden başka bir şey değildir {ya da *metafiziktir*, ki bu *felsefeyle* aynı şeydir}.

Bir zemin ya da temel, kurmuş olduğu şeyin içinde yatmaz. Dolayısıyla, deneyimin zemini deneyimin dışında yatar ve deneyimin zeminini kuran felsefe, kendini deneyimin üzerine çıkartır. Fizik tüm deneyimi kuşatır. Deneyimin ötesine geçen felsefe, bu yüzden, metafiziktir. Felsefe tek bir olgu ya da deneyimi delil göstermez/ileri sürmez. Felsefeyi olgular üzerinde temellendirmekten bahsedenler yakın zamanlarda bu iddiayla çatıştılar. Felsefe, bu olgularda meydana gelen her şeyle beraber, saf düşünce kapasitesinin bir ürünüdür. Felsefenin kendisi bir olgu değildir; bilâkis, onun hedefi deneyim olgusuna bir temel sağlamaktır {Felsefe, özgür düşünce gücünün bir ürünüdür, ya da herkesin kendi içinde üretmek zorunda olduğu deneyimin bilimidir}.³⁰

²⁹ Her ne kadar Fichte, tıpkı Hegel gibi, metafizik terimini çok fazla kullanmamış olsa da, felsefesinin metafizik bir felsefe olduğu hem bizzat kendi dile getirişi sayesinde hem de *Wissenschaftslehre*'nin özsel yapısı gereği şüphesiz bir gerçektir.

³⁰ J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/1799)*, İng. çev. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1992, s. 90. "... To proceed the beyond the facts, i.e., to go beyond experience as a whole {and to connect something thereto, something that by no means lies within the domain of facts or of experience—that is, to specify the ground of experience}: this is philosophy and nothing else, {or it is *metaphysics*, which is the same thing as *philosophy*}.

Fichte'nin bu yeni projesi, felsefe kavramını yeni baştan inşâ etmeyi ve pratik felsefeyi yepyeni bir tarzda ve ilk ilkelerini kurarak oluşturmayı amaç edinmekteydi. Bu yeni projede, "bilim nasıl mümkündür?" sorusu sorulmaktadır ve buna cevap vermenin ise, "bilimin kendisinin bir bilimi"nin ya da "bilimsel bilgi öğretisi"nin (*Wissenschaftslehre*) işi olduğu belirtilmektedir. Peki ama, böyle bir bilimin kendisinin bilimini yapmak mümkün müdür? Bunu olası kılan temellendirmenin kendisi ne menem bir şey olacaktır? "Bilimin bilimi" kavramının analizi, önerilen yeni bilim için "mutlak kesin" ilk ilke gereğini ve genelde "ilk ilke"lerin, özelde ise "mutlak kesin" olanların karakteri üzerine bir dizi refleksiyonu harekete geçirme talebini ortaya çıkarmıştır. *Wissenschaftslehre* kavramı üzerine daha ileri refleksiyon, onun formu ile içeriği arasındaki ilişkinin bir düşüncesine ve de önerilen bilimin biliminin tutarlılığının, biricikliğinin ve tamlığının gösterilmesi ile ilgili problemlerin bir ele alınışına yol açar. Burada incelenen diğer konular, önerilen bilimin bilimi ile diğerleri -mantığın da dahil olduğu özel bilimler- arasındaki ilişki ve bu türden bir bilimle insanî bilgi sisteminin kendisi arasındaki ilişkiyi içerir.³¹

Bu minvalde, bilimin biliminin gerçekleştirilebilmesi için diğer bilimlerin form ve içeriklerinden farklı olmasına rağmen onlarla ilişkisinde belirleyici konumda olacak; aynı zamanda da onları olanaklı kılacak bir form ve içeriğe sahip bilim öğretisi gereklidir. Böylelikle diğer bilimlerin empirik

A ground or foundation does not lie within what it establishes. Thus the ground of experience lies outside of experience, and philosophy, which establishes the ground of experience, raises itself above experience. Physics encompasses all experience. Philosophy, which goes beyond experience, is therefore metaphysics. Philosophy adduces not a single fact or experience. This assertion has recently been contested by those who talk about basing philosophy upon facts. Philosophy, along with everything that occurs therein, is a product of the pure capacity for thought. Philosophy itself is not a fact; instead, its task is to provide a foundation for the fact of experience {Philosophy is a product of the power of free thought, or is the science of experience, which everyone has to produce within himself}."

³¹ Daniel Breazeale, "Concerning the Concept of *Wissenschaftslehre*: Editor's Preface", J.G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, s. 91.

bilinç edimleriyle onunkinin ilişkisini ortaya koymak, *Wissenschaftslehre* ile tek tek bilimlerin ilişkisini ortaya koymak anlamına gelecektir.

Her şeyden önce Fichte'ye göre bilim, birlikli ve bütün olmak zorundadır. Bilim, kendi içinde birçok önermeden oluşan bir yapıdır. Peki, bu çoklu ve kendi içinde büyük ölçüde ayrılan çok sayıda önerme, nasıl ve ne şekilde tek bir bilim, bir ve aynı bütün olabilir? Fichte'ye göre olabilir, çünkü

... tekil önermeler kendi başlarına bilimsel değildiler, ancak bütün bağlamında -kendi konumlarının bütün içinde ve bütünle ilişkisi yoluyla- bilimsel oldular. Ne var ki, sadece parçaları birleştirmek suretiyle bütünü parçalarında daha şimdiden mevcut olmayan bir şeyi asla üretemeyiz. Dolayısıyla, eğer birbirine bağlanmış olan önermeler arasında kesin bir önerme olmasaydı, bu önermelerin birbirine bağlanmasıyla üretilen bütün de kesin olmayacaktı.

Sonuç olarak, en az bir önerme kesin olmak zorundadır ve bu önerme kesinliğini diğer önermelere, deyim yerindeyse, aktarır. Şöyle ki; ilk önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde o zaman ikinci önerme de kesindir, ikinci önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, o zaman üçüncü önerme de kesin olur vs. Bu şekilde, kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylelikle sadece bir bilimi oluşturacaklardır, çünkü önermelerin *hepsi aynı kesinliğe sahip olacak[tır]*.³²

³² J.G. Fichte , "Concerning the Concept of *Wissenschaftslehre*", *Early Philosophical Writings*, s. 103. "... the individual propositions were not scientific propositions by themselves, but only became scientific in the context of the whole—through their position within and relation to the whole. But merely by connecting parts we can never produce anything which is not already present in one of the parts of the whole. So if among the propositions which were bound together there had not been

Buradan Fichte'nin çıkarttığı sonuç şudur: Birbirine bağlanmış önermeler arasında en az bir önerme vardır ki, o kesindir ve bu kesinliğini diğer önermelere aktarır. Böylelikle, doğası gereği birçok önermeden oluşan bilimin kendi içindeki bütünselliği ve bu bütünün kesinliği de sağlanmış olur. Bunun yanı sıra söylenmesi gereken şudur ki; kendi kesinliğine diğer önermelerden bağımsız olarak sahip olan bir önerme, diğerlerinin kesinliğine bağlı değil ve onlarla ilişkisinden önce onlardan bağımsız olarak kesin bir önermedir. Bu ise, *ilk ilke* olarak adlandırılır. "... Her bilim bir ilk ilkeye gereksinim duyar [...] Dahası, bir bilim bir ilk ilkedен daha fazlasına sahip olamaz, çünkü birden fazla ilk ilkeye sahip olmuş olsaydı, bir değil birkaç ayrı bilim olurdu."³³

Buradan çıkan sonuca göre, tek tek bilimsel sistemler var ve bu sistemleri sistem yapan, eş deyişle kesinlikli ve bütünlüklü kılan ilk ilkeler bulunmaktadır. Bu ilk ilkelerin kesinliğini kabul ettiğimiz takdirde ancak diğer önermelerin de kesinliklerini kabul edebiliyoruz ve ilk ilkelerin kesinliği ise, diğer önermelerin kesinliğinden türetilebilir bir şey değildir. Peki, o zaman, bu ilkelerin kesinlikleri için teminat nedir; bir başka deyişle, bu ilkeler kesinliklerini nereden türetirler? Fichte'ye göre bu soruya cevap vermek zorunda kalacak olan, genel olarak bilimin bilimidir, yani *Wissenschaftslehre'* dir.

one which was certain, then the whole which was produced by binding these propositions together would not be certain either.

Consequently, at least one proposition has got to be certain, and this proposition then, so to speak, communicates its certainty to the other propositions: so that if and insofar as the first proposition is certain, then a second proposition is too; and if and insofar as this second one is certain, then a third one is, etc. In this manner several propositions, which are perhaps very different in themselves, would come to share one common certainty, and thus they would constitute only one science, since they would *all* have *the same* certainty."

³³ A.g.e., s. 104. "... Every science requires a first principle... Furthermore, a science can have no more than one first principle, for if it had more than one it would be several sciences rather than one."

... Bu bakımdan *Wissenschaftslehre* iki şey yapmak zorundadır. Her şeyden önce ilkin, ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemek, bir şeyin nasıl, ne düzeye dek, hangi koşullar altında ve belki de ne derecede kesin olabileceğini ve "kesin olma" deyiminin ne ifade ettiğini göstermek zorundadır. İkinci olarak ise, olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlama gibi özel bir görevi -ki bu, bilimlerin kendilerinin yapabileceği bir şey değildir.³⁴

Wissenschaftslehre'nin kendisinin, Fichte'ye göre bir *bilim* olduğunu söylemiş ve herhangi bir bilgi disiplininin *bilim* olabilmesi için de öncelikle *ilk ilke*yle başlamak zorunda olduğuna işaret etmiştik. Böyle bir önerinin devamında, *Wissenschaftslehre*'nin de bir *ilk ilke*yle başlamak zorunda olacağı açıktır; ancak bir farkla: Tüm bilimlere önsel bir bilimden bahsediyorsak ve tüm bilimleri onun temellendirdiğini göstermek istiyorsak, onun *ilk ilkesi* başka bir bilim tarafından koşullanamaz ve temellendirilemez; çünkü eğer böyle olsaydı, o zaman *Wissenschaftslehre*'yi temellendirmek için de bir başka *Wissenschaftslehre* gerekecekti. Hâl böyle olunca,

... onun aracılığıyla tüm bilimlerin ve bilginin ilk ilkesi olan bu ilk ilke basit bir şekilde ispatlanamaz. Başka bir deyişle, bu ilk ilke geriye, onunla ilişkisinde kesinliğinin apaçık olacağı, daha yüksek bir ilkeye götürülemez. Ancak bu ilk ilke tüm kesinliğe temel oluşturmak zorundadır. O hâlde kendisi de şüphesiz

³⁴ A.g.e., ss. 107-8. "... In this regard the *Wissenschaftslehre* has to do two things. First of all, it has to establish the possibility of any first principles whatsoever—to show how, to what extent, under what conditions, and perhaps to what degree anything at all can be certain, as well as what the phrase 'to be certain' means. Second, it has the special task of demonstrating the first principles of all the sciences which are possible—something which cannot be done within these sciences themselves."

kesin olmak zorundadır: Kendinde, kendi aracılığıyla ve kendisi için kesin olmalıdır.³⁵

Fichte'nin bu önerisinde, bilimi oluşturan diğer tüm önermelerin, kesinliklerini, kesinliği için başka bir şeye ihtiyacı olmayan o önermeden alacakları apaçıktır. Ancak bu anlamda onlar da kesin olacaklardır. Bu noktayı biraz açacak olursak; eğer *Wissenschaftslehre* tek tek bilimlere önsel olacaksa ve onun ilk ilkesi koşulsuzca mutlak ilk ilke olacak ve diğer tüm bilimlerin önermelerini belirleyecek ve koşullayacaksa, diğer tüm bilimlerin önermelerinin de onun içinde belirli bir yeri olmalı; bunun yanı sıra, bağlı bulunduğu o bilimin içinde de gösterilebilmelidirler.

...Tüm diğer önermeler, bir bakıma bu ilk ilkeye eşit oldukları gösterilebileceğinden kesin olacaklardır. Ancak bu ilk ilke sadece kendisine eşit olduğu için kesin olmak zorundadır. Diğer tüm ilkeler, ancak ilk ilkedен türetilmiş dolayımli bir kesinliğe sahip olacaklardı; ilk ilkeyse; dolayimsız bir kesinliğe sahip olmak zorundadır. Tüm bilgi, bu ilk ilkeye dayanır ve bu ilkeye dayanmayan bir bilgi kesinlikle mümkün değildir. Ne var ki, ilk ilkenin kendisi hiçbir bilgiye dayandırılmaz, o genel olarak bilginin ilkesidir. İlk ilke mutlak olarak kesindir başka bir deyişle o kesindir, *çünkü* kesindir.³⁶

³⁵ A.g.e., s. 108. "... this first principle—the first principle of the *Wissenschaftslehre*, and through it the first principle of all science and knowledge—simply cannot be proven. That is to say, it cannot be traced back to any higher principle, in relation to which its own certainty would become evident. Yet this first principle is supposed to provide the foundation for all certainty. It therefore must surely be certain: certain in itself, through itself, and for its own sake."

³⁶ A.g.e., s. 108. "... All other propositions will be certain because they can be shown to be in some respect equivalent to this first principle. Bu this principle has to be certain merely because it is equivalent to itself. All other propositions will possess only an indirect certainty derived from the first principle; the first principle has to be immediately certain. All knowledge is based upon this principle, and apart from it no knowledge at all would be possible. It itself, however, is based upon no other

Bunun anlamı, onu önceleyen, ona varoluş imkânı veren nitelikte bir ilkenin olmamasıdır. O, *sui generis* belirleyici olandır, belirlenen değil. Bu yüzden de diğer bilimleri temellendiren bir yapıdadır ve de onun kesinliği, sistemin üstünde inşâ edildiği tüm önermelere yayılır. Bütün sistem, bu yalın ve "kendinden-kanıtlı" (*self-evident*) ilk ilkedен elde edilmelidir. *Wissenschaftslehre*'nin bu mutlak ilkesi "ben, benim"dir. Bu "ben", sistematik bir bütün olarak insanî bilgiyi temellendiren kaçınılmaz bir ilke olarak görünür; zira beni atarsak geriye hiçbir "bilis" (*cognition*) kalmaz. Bu bilis ister "duyusal" (*sensitive*), ister "düşünsel" (*intellectual*); ister "pasif", isterse "aktif" olsun; ben, bütün bilinç hâllerinde ortaya konur. Kant'ın olanaklı tüm deneyimin sentetik birliğinin temeli olarak görmüş olduğu benin bu çokanlamlılığı ve her yerde bulunabilirliği, bilimizin elde edebildiği her çeşit birliği, tutarlılığı ve sistematikliği sağlamada benin işlevine sıkı sıkıya bağlıdır. Böylece ben, olanaklı tüm bilis etkinliklerinin zorunlu koşuludur.

Burada bir parantez açar ve konumuz olan *Wissenschaftslehre* ile diğer bilimlerin ilişkisine yeniden dönersek, ilk olarak şunu söyleyebiliriz: *Wissenschaftslehre* bir tek şeyi açıklamaya çalışır. O da, insan bilgisinin genel bir sistemini açıklama işidir. Bunu yaparken o, zihnin genetik (kökensel/temellere dayalı) bir açıklama işine girişmek zorundadır. Bir başka deyişle, zihnin tüm edimlerini ortaya dökmelidir. Zihnin tüm edimleri arasında empirik karakterli olanların dışında, empirik karakterli olmayan bir edim de vardır ve bilincin tüm empirik edimlerinin arasında olan ama empirik olmayan bu edimin gösterilmesiyle, bilincin empirik edimlerine önsel olan ve koşullu olmayan, mutlak ve ilk olan edim de gösterilebilecektir. Tek tek bilimlerin oluşumunu üstlenen ben, empirik bilinçteki bendir. Bir başka deyişle, kavranılabilir olan herhangi bir şeyle ilişkisinde "var"dır ve bu düzeye dek "bağımlı"dır. Nesnenin bilgisini sağlayan ben, eş deyişle

knowledge; it is the principle of knowledge as such. It is absolutely certain; that is, it is certain *because* it is certain."

nesneye bağımlı olan ben, bu bağımlılık ilişkisinde “tasarım” oluşturan ve tasarımıyla kendini belirleyen, belirli bir bendir. Bu ise, tek tek bilimleri olanaklı kılan bendir.

O hâlde, eğer tek tek bilimleri olanaklı kılan benin kendisi bağımlı bir bense ve bu bilimleri ortaya koyan önermeler zinciri de kendi içinde bir belirlenim taşıyorsa; bunun yanı sıra, onları olanaklı kılan *Wissenschaftslehre*'deki zihnin özgür ediminin ise daha ileri bir belirlenimin sonucu olamayacağı açıksa –çünkü eğer öyle olsaydı, o da koşullu olurdu ve özgür olmazdı– burada şu soru tekrar gündeme gelmez mi? Zihnin özgür edimini ortaya koyan *Wissenschaftslehre*'nin alanından tek tek bilimlerin belirlenime dayalı önermeler alanına, bir başka deyişle koşullu olmayanın alanından koşulluluk alanına nasıl geliriz? Bu noktada bir zorunlulukla karşı karşıya kalıyoruz, diye düşünür Fichte:

... *Wissenschaftslehre* içinde özgür kalmasına izin verilmiş olan bir edim, tikel bir bilimin ilk ilkesinde belirlenmiş olur. Böylelikle tikel bilim bu özgürlüğü özel belirlenimle sağlarken, *Wissenschaftslehre* ilk ilkeyi kendi zorunluluğuyla ve özgürlüğüyle sağlayacaktır. Ve böylece, aradığımız kesin sınırı keşfettik: Kendinde özgür olan edime özel bir yön verilir verilmez, genel *Wissenschaftslehre*'nin alanından bazı tikel bilimlerin alanına geçmiş oluruz. Kendimi daha anlaşılır kılabilmek için iki örnek vermeme izin verin.

Wissenschaftslehre bize, zorunlu bir şey olarak mekânı ve mutlak sınır olarak noktayı sağlar. Ancak, bu noktayı nereye isterse oraya koyması için imgeleme tam bir özgürlük verir. İmgelem bu özgürlüğü özel bir şekilde kullanır kullanmaz, örneğin noktayı sınırsız mekânın sınırına doğru götürerek ve böylece bir çizgi oluşturarak artık kendimizi *Wissenschaftslehre*'nin değil, onun yerine “geometri” olarak

adlandırılan özel bir bilimin alanında buluruz. Geometrinin ilk ilkesinin tüm görevi, bir kural uyarınca mekânın sınırlandırılması ya da uzaya dair kurulumu sağlamaktır. Bu yolla geometri, *Wissenschaftslehre*'den kesin olarak ayrılır.³⁷

³⁷ A.g.e., ss. 120-1. "... in the first principle of a particular science an action which has been permitted to remain free in the *Wissenschaftslehre* becomes determined. Thus the *Wissenschaftslehre* would furnish that first principle with its necessity and its freedom as such, whereas the particular science would provide this freedom with a specific determination. And thus we have discovered the sharp boundary we were seeking: as soon as an action which is in itself free has been given a specific direction, we have moved from the domain of the general *Wissenschaftslehre* into that of some particular science. Let me use two examples to make myself clear.

The *Wissenschaftslehre* furnishes us with space as something necessary and with the point as absolute limit. But it grants to the imagination complete freedom to place this point wherever it likes. As soon as it has made specific use of this freedom, by, for example, moving the point toward the boundary of the unbounded space and thus generating a line, then we no longer find ourselves within the domain of the *Wissenschaftslehre*, but instead within the territory of a particular science called 'geometry.' The first principle of geometry is the overall task of limiting space in accordance with rule, or the task of spatial construction. In this manner geometry is sharply separated from the *Wissenschaftslehre*." İkinci örnek ise şudur: "*Wissenschaftslehre*, bize zorunlu bir şey olarak doğayı -hem kendi varlığında hem de özel belirlenimlerinde bizden bağımsız olarak görülmek zorunda olan bir şey olarak doğayı- verir. Ayrıca *Wissenschaftslehre* bize, (yine zorunlu bir şey olarak) doğayı onlara göre gözleyebileceğimiz ve gözlememiz gereken yasaları da verir. Ancak yargı gücü, bu yasaları uygulamada ya da onları hiçbir şekilde uygulamamada kendi eksiksiz özgürlüğünü elinde tutar. Ayrıca yargı gücü, nesnel çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir nesneye, yasalar çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir yasayı uygulama özgürlüğünü elinde bulundurur. Örneğin, insan bedenini hammadde olarak, düzenlenmiş bir madde olarak ya da canlı bir madde olarak ele almakta özgürdür. Ancak yargı gücüne, nesnenin yasaya uyup uymadığını ya da hangi düzeye dek yasaya uyup uymadığını belirlemek için, tikel bir nesneyi tikel bir yasaya göre gözleme görevi verilir verilmez, artık özgür değil, bir kurala tâbidir. Bundan dolayı, artık *Wissenschaftslehre*'nin içinde değil, bunun yerine 'doğa bilimi' olarak adlandırılan başka bir bilimin alanındayız. Doğa biliminin ilk ilkesinin tüm görevi, deneyimin tüm nesnelere, doğanın zihnimizdeki tüm yasalarıyla karşılaştırmaktır. Doğa bilimi tümüyle deneylerden oluşur (ve doğanın bizim üzerimizdeki düzensiz etkileriyle edilgin bir ilişkiden oluşmaz). Biz bu deneyleri gönüllü olarak üstleniriz ve doğa bunlara, belki uyar belki uymaz. Bu şekilde doğa bilimi, genel olarak *Wissenschaftslehre*'den kâfi derecede ayrılır." (A.g.e., s. 121). "The *Wissenschaftslehre* furnishes us with nature as something necessary—with nature as something which, both in its being and its specific determinations, has to be viewed as independent of us. It also furnishes (again, as something necessary) the laws according to which nature should and must be observed. But the power of judgment still retains its complete freedom to apply these

Wissenschaftslehre'ye göre bilincin tüm olanağı, "mutlak ben-bilinci"nin olanağıyla koşullanır. Peki, bu "ben" denilen şey nereden gelmektedir ve ayırt edici tarafı nedir? Ben, bir tür farkındalıktır. Nesnelere üzerinden kendi üzerime yansıtılmış olduğum düşüncemde (refleksiyon) ortaya çıkan şeydir. Daha doğrusu bir "şey" değil, bir "etkinlik", bir "edim"dir. Fichte'ye göre, yalnızca *kendime geri dönen bir etkinlik* aracılığıyla mümkün olan *kendimi koyduğum* zaman, salt bundan ben kavramı çıkar, başka hiçbir kavram değil. Bu sebeple, özgür olsa da bu kavram zorunludur, çünkü onun aracılığıyla oluşan, ondan önce gelen ve dolayısıyla *ilk* olan edim özgür bir edimdir.³⁸ "Ben" denildiğinde, Fichte'ye göre, kişi kendini nesne ve özne olarak öne sürmüştür. Bu ikili, yani özne ve nesne, "benlik"i (*Ichheit*) oluşturur. Özne ile nesnenin özdeşliği mutlaktır; öğrenilmez ya da deneyimden türetilmez; başka bir deyişle, kesinlikli bir bilim öğretisinin başlatıcısı ya da temeli olması anlamında "kesin"dir.³⁹ Ben, bir özne değil, bir "özne-nesne"dir. Sadece bir özne olsaydı, bilinç üzerine düşünmemiz olanaksız olurdu.

laws or not to apply them at all. It also retains the freedom to select from the multiplicity of laws whichever law it chooses for application to whatever object it chooses from the multiplicity of objects. It is free, for example, to consider the human body as raw matter, as organized matter, or as animate matter. But as soon as the power of judgment has been given the task of observing a particular object according to a particular law, in order to determine thereby whether and to what extent the object conforms or fails to conform to the law, then the power of judgment is no longer free, but is subject to a rule. And accordingly, we are no longer within the *Wissenschaftslehre*, but instead are within the area of another science called 'natural science.' The first principle of natural science is the overall task of comparing every object of experience to every law of nature in our mind. Natural science consists entirely of experiments (and does not consist in a passive relationship to the unregulated effects of nature upon us). We undertake these experiments voluntarily, and nature may or may not correspond to them. In this manner, natural science is sufficiently distinguished from the *Wissenschaftslehre* as such."

³⁸ J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo* (1796/1799), s. 65.

³⁹ Fichte, ilk ilkenin doğruluğunu her an deneyimlediğimizi ısrarla vurgular. Bkz. Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 6.

Sadece bir nesne olsaydı da, bu nesnenin dışında bir özne aramamız gerekirdi.

Ben ilk özgür ediminde, kendini, kendi olmayandan ayırır. Bu önermeden Fichte, benin olanağının, ben-olmayan tarafından sınırlandırılması gerektiğini elde eder. Bu aktarım, benin ediminin iki başlı olması gerektiğinin altını çizer: i) Ben-olmayana doğru yönelen benin edimi ve ii) ben-olmayanın, yani bene karşı geri yönelen, onu engelleyen ben-olmayanın edimi. Her ikisi de benin varoluşunun durumları olduğu için Fichte bunları benin edimleri olarak ele alır ve ilkinе “ideal aktivite”, ikincisine ise “real aktivite” der. Ben, kendini, ben-olmayan tarafından sınırlandırılmış olarak ortaya koyar. Ben, burada, mutlak özgürlüğü, ahlâk alanını imlerken; ben-olmayan, doğayı, belirlenmiş olanı göstermektedir. Bağımlı olmayan ben, “kendini-koyma”dır, mutlak olarak bağımsız ve otonom olandır. Benin kendini ortaya koyması, aynı zamanda ben-olmayanın karşı edimini gerektirir. Kendi üzerine refleksiyonda ben, ideal ve real aktiviteler arasındaki karşıtlığın farkında olur ki, bu sınır noktası beni, ben-olmayandan ayırır. Bu farkındalık, özne ve nesneyi, onları ayırarak ilişkiye sokar.

Benin real aktivitesinin farkındalığı öyle bir şeydir ki; benin ideal aktivitesi, bir direnişle, bir karşı çıkışla karşılaşmakta, benin bu bağımlı ve bağımsız/otonom karakteri bir çatışmaya yol açmaktadır. Kant'ta benin onun kavrayamayacağı/bilemeyeceği kendinde-şeyle ilişkisi -ya da ilişkisizliği- Fichte'de ben içinde, ben ile ben-olmayan ilişkisine taşınır. Benin ben-olmayanla ilişkisi bir bağımlılık-bağımsızlık ilişkisidir. Ben, önünde duran engelle her daim yüzleşmeye, onu aşmaya çalışır; dahası, kendi içinde barındırdığı idealite ve amaçsallığı ortaya koyabilmek için *çaba* gösterir. Transendental bir başlangıç noktasından bu durum, ideal aktiviteyi real aktivitenin temeli yapar ve “mutlak ben”i (*Absolute Ich*), ben-olmayanın temeli olarak gösterir. Ayrıca bu, bizi, ideal aktivitenin kendisini daha iyi ve kesin bir şekilde belirlemeye iter. İdeal aktivite, henüz ortadan kaldırılmamış

olan ben-olmayanda ortaya konmuş real aktivitenin tam karşıtıdır, karşısındadır. Böylece benin ideal aktivitesi, ben-olmayana karşı yönelmiş bir çabanın, bir isteğin formunu, bir istek, bir çaba formunu alır. İşte tam da bu, benin pratik olarak eylediğini, onun özünde pratik olduğunu gösterir ve böylece teorik ben, yani "kavrayış" (*intelligence*), pratik bende, yani "istek"te temellenir. Bu bağlamda Fichte, Kant'ın aklın pratik olduğunu yalnızca postüle ettiğini, fakat kendisinin bunu ortaya koyduğunu ve tam olarak gösterdiğini iddia eder.

Fichte'nin felsefesinde görmüş olduğumuz gibi, teorik ve pratik bilgi ayrımı, bir ben ve ben-olmayan ayrımı çerçevesinde gösterilmeye çalışılır. Pratik bilgidен teorik olanın ayrımı, benin ben-olmayanla ilişkiye geçtiği iki yolu düşünmede temellenir. Eğer ben, ben-olmayanla bağımlı bir ilişki içindeyse, ben "kavrayış" (*intelligence*) olarak belirlenir ve ortaya çıkan bilgi teorik bir bilgi olur; tam tersine, beni, ben-olmayandan bağımsız, ondan özgür bir biçimde ele alırsak bu ilişki, bir yapıp etme, bir çabalama (*striving*) ilişkisi olur ve biz de, *Wissenschaftslehre*'nin, yani *Bilim Öğretisi*'nin pratik olan kısmı ile ilgileniyor oluruz. Fichte'ye göre aklın pratik kullanımı, teorik yana göre birincildir ve ona temel oluşturur. Akıl, ancak pratik olması hâlinde teorik olur; pratik olmadan asla teorik olamaz.

Pratik bir etkinlikten hareketle kendisini sürekli olarak koyma, konumlama (*Setzen, posit*) ve onu sınırlayan kendi yaratısını da arkasına katarak ilerleme; statik bir ben ve ben-olmayan (doğa, toplum ya da her neyse) karşılıklı ilişkisi değil, öznel etkinliğin nesnel etkinliğe dönüştüğü, tikelliğin kendisini daha yüksek bir bütünlükte ortaya koyduğu diyalektik bir düşünme şeklidir. Sınırsız-sonsuz etkinlik ile onu sınırlayan-engelleyen etkinlik, "ideal" ve "real" etkinliklerde terminolojik anlamını bulur. Bu iki etkinliğin karşıtlığı ve bu karşıtlığın bir süreç içinde aşılması; sürecin başlangıcına ise, hiçbir "belkili" ya da önceden varsayılan bir postülasyonun/koyutlamanın konulmaması, bu felsefedeki fenomenolojik betimlemenin özsel olan yolunu çizer. "Kendisini koyma" ile "olmak"

tümüyle özdeş şeyler oldukları için, Fichte'ye göre "ben, kendisini mutlak olarak koyar"; bu anlamda da Fichte'ye göre varlık, kendisini koyandır, çünkü o etkinliktir (*Tat-Handlung*).

Böylece, tek tek bilimlerin oluşumunu üstlenen ben, empirik bilinçteki bendir; eş deyişle, kavranılabilir olan herhangi bir şeyle ilişkisinde varolandır ve bu düzeye dek o, bağımlıdır. Nesnenin bilgisini sağlayan ben, eş deyişle nesneye bağımlı olan ben, bu bağımlılık ilişkisinde tasarım oluşturan ve tasarımıyla kendini belirleyen, belirli bir bendir.

Ben, kavranılabilir olanın tasarımlarını düşünen benin, kendini-koyan ben ile bir birliğe girmesini sağlamak amacıyla, kavranılabilir olanı kendisine bağımlı kılmak için çaba sarf eder. Aklın pratik olduğunu söylemenin anlamı budur. Akıl, ancak bunların ikisini birleştirmeye çabaladığı sürece pratiktir. Burada hedef, kendini belirlerken, aynı zamanda ben-olmayan her şeyi de belirleyen bir benin birliğidir. Ancak bu birliğin kendisi, sonsuzluğa atılmış bir hedeften başka bir şey değildir: "... Pratik aklın tüm varoluşu, teorik aklın üstünlüğünü tanımak zorunda olmanın çok ötesinde, bizdeki kendini belirleyen unsur ile teorik-bilen unsur arasındaki çelişki üstüne kuruludur. Bu çelişki ortadan kaldırılmış olsaydı, pratik aklın kendisi de iptal edilmiş olurdu."⁴⁰

Tüm empirik bilinç olgularının açıklama temelini, bendeki her koyuştan/ileri sürüşten (her yargı bildiren önermeden) önce, tüm bu koyuşlara/ileri sürüşlere önsel olarak benin kendisi yoluyla koyulması gerektiği oluşturur. Bir başka deyişle, yargı bildiren her tür önerme, benin kendisinin o yargıyı ortaya koyması gerektiği öncülünden hareketle oluşturulur. Bu gereklilik -benin kendisi yoluyla yargının ortaya koyulması- tüm diğer yargıların ve bilinç olgularının dayanağıdır. Zihnin her türden

⁴⁰ J.G. Fichte, "Review of *Aenesidemus*", s. 76. "... Far from practical reason having to recognize the superiority of theoretical reason the entire existence of practical reason is founded on the *conflict* between the self-determining element within us and the theoretical-knowing element. And practical reason itself would be canceled if this conflict were eliminated."

edimine önsel olan bu özellik, benim kendisini kendi yoluyla koyuşu, Fichte'nin deyişiyle "onun kendi saf etkinliği"dir. Ben, kendisini ancak ve sadece bu ileri sürüşte, ortaya koyuşta (*Setzen*) "var" eder. Vardır, çünkü kendisini koyar ya da kendisini koyar, çünkü vardır. Bir başka deyişle, kendisini koyması/ileri sürmesi bir "etkinlik", bir "edim" ise, ancak ve sadece bu etkinlik ya da edim yoluyla varolur. *Am Anfang war die Tat*.⁴¹ Etkinliği onun varlığıdır. Varoluşunun, ancak etkin oluşuyla olmasının dışında hiçbir önsel temeli yoktur.

... O aynı zamanda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkin olan ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği] şeydir; eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır; böylece bir bütün olarak *Wissenschaftslehre*'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi "ben varım", sadece olanaklı tek şeyi, bir "edim"i ifade eder.⁴²

Böylece *Wissenschaftslehre*, kendini koyma edimi ile izah edebileceği benim özsel karakteriyle birlikte, onun karşısına zorunlu olarak koyduğu bir ben-olmayı türetir. Ben ile ben-olmanın ortaya koyuluşunu içeren tüm olanaklı koşulların kendisi, aynı zamanda onun [*Wissenschaftslehre*'nin] kendi doğruluğunu kanıtlayan koşullardır. Bir başka deyişle, bu koşulların ortaya koyulması, insan zihninin kökensel eyleme biçimlerinin ortaya

⁴¹ J.W. von Goethe, *Faust*, cilt 1, çev. İ.Z. Eyuboğlu, Sosyal Yay., İstanbul.

⁴² J.G. Fichte, *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, İng. çev. Peter Heath ve John Lachs, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970, s. 97. "... It is at once the agent and the product of action; the active, and what the activity brings about; action and deed are one and the same, and hence the 'I am' expresses an Act, and the only one possible, as will inevitably appear from the Science of Knowledge as a whole." Çeviri için, ayrıca, görece daha yeni olan şu kaynağa da bakılmıştır: J.G. Fichte, *The Science of Knowledge*, İng. çev. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge University Press, Cambridge; New York; Melbourne, 1982, s. 97.

koyulmasıdır.⁴³ Böylelikle Fichte, zihnin tüm olanaklı ve koşullu edimlerini koşullu olmayan bir ben düşüncesinden türetebilmeyi dener ve tüm bilgi disiplinlerinin koşullu ve bağımlı yapısını, ilk ilkesi koşullu olmayan ve herhangi bir koşul ya da önsel ilke olmadan diğer ilkeleri çıkarsayan *Wissenschaftslehre* temelinde açıklar.

Dedüksiyona dayanan bir kanıt şu şekilde ilerler: Kendisini koyanın ve kendisine karşıt bir ben-olmayı koyanın, insan zihninin doğasının ta kendisi olduğunu varsayabiliyoruz; ama bunu varsayıyorsak, bunun dışında pek çok şeyi de varsaymalıyız. Bu "çıkarsama"dır, yani bir şeyden başka bir şey türetmektir. *Wissenschaftslehre* -kişinin kendini bir ben olarak koyduğu kesinse- kişinin kategorilere uygun olarak ilerlemesi gerektiğini iddia ederken; Kant, yalın bir biçimde, kişinin her zaman kategorilere uygun olarak ilerlediğini iddia eder.⁴⁴ Sonuç ayındır, ancak *Wissenschaftslehre*, onları daha yüksekte bir şeyle de ilişkilendirir.⁴⁵

Bu nokta önemlidir; çünkü Fichte'nin Kant'tan ayrıldığı ve ona cevap verdiği temel noktalardan biri burasıdır. Kant'ta kategorilerin kesinliği, kişinin ne yapıp yapamayacağını belirlerken, bir başka deyişle kategoriler önsel olarak düşünülürken; Fichte, *kişinin kendini bir ben olarak koyması kesinse*, kategorilere

⁴³ J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/1799)*, s. 83.

⁴⁴ Fichte'nin göndermesi için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A80/B106.

⁴⁵ J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/1799)*, ss. 83. "A deductive proof proceeds as follows: We can assume that it is the very nature of the human mind to posit itself and to oppose a Not-I to itself; but if we assume this, we must also assume much else as well. This is called 'deducing,' i.e., deriving something from something else. Kant merely asserts that one always proceeds in accordance with the categories, whereas the *Wissenschaftslehre* asserts that one must proceed in accordance with the categories—just as surely as one posits oneself as an I. The conclusions are the same, but the *Wissenschaftslehre* connects them to something higher as well."

uygun olarak ilerleyeceğini söyler. Kategorilerin daha yüksek bir şeyle - etkinlik ya da edimle- ilişkilendirilmesi, aynı zamanda, teorik olanın pratik olana bağlı ve bağımlı olduğunun da göstergesi olmaktadır.

I.2.a. İdealizm-Realizm Karşıtlığı ve İçkin Metafizik

Fichte, ben önesürümü ile, modern felsefenin kendini önceleyen natüralistik felsefeden radikal anlamda kopuşunun bir sürdürücüsü ve ateşli taraftarıdır. Allen Wood'un da belirttiği gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda toplumsal, kültürel ve siyasi anlamda gözlemlenen büyük dönüşümler, aynı zamanda yeni bir insan ve birey anlayışının da gelişimine sebebiyet vermiştir. Bu dönüşüm ve gelişimden beslenen birey anlayışı, "felsefi devrim" in merkezî sorunu hâline gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl felsefesi, bilgi "nesne"si olarak doğayı karşısına alan epistemolojik "özne" anlamında beni/kendiyi (*self*), modern doğa biliminin şüphesiz değişikliğe uğratmış fakat oluşturucuları ve üzerinde yaşayanları için kavranabilir kılmakta başarısız olduğu özgün dünyanın -toplumsal, kültürel, yaratımsal, tarihsel bir dünyanın- bir yaratıcısı olarak etkin bir ben/kendi lehine, reddetmiştir.⁴⁶

Wood, birey anlayışının ve etkin ben kavrayışının modern felsefenin merkezî ögesi olmaya başlamasının nedenlerinden birinin "toplumsal tatminsizlik" olduğunu söylüyor ve bu toplumsal tatminsizliğin de "modern politik radikalizm" in doğuşuna yol açtığını belirtiyor. En soyut görünümlü teorik iddiaların arkasında bile insan özgürlüğüne ve insan topluluğuna ilişkin radikal bir görüşün olduğu yönündeki bu saptamayı bir kenara bırakıp konumuz açısından daha önemli olan teorik çerçeveye dönecek olursak; Fichte'nin bu etkin birey ya da ben anlayışının arka plânında, idealizm ile realizm arasında getirmiş olduğu ayrım bulunmaktadır. Felsefenin ilk ilkesi olarak düşünülen ben, ispatsız olarak ortaya koyulmuş ya da varsayılmış tüm başlangıç noktalarının diyalektik olarak ortadan kaldırılmasını ifade

⁴⁶ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 2.

etmesi anlamında, mutlak bir farkındalığı ifade eder. Bir başka deyişle, sıradan anlamda düşünce, sürekli olarak bir nesneyi düşünmekte, düşünme genel anlamda hep deneyimlenen nesneye eşlik etmektedir. Düşüncenin soyutlama kapasitesi, sürekli olarak diğer şeylerle ilişkili olan bir soyutlamadır. Oysa Fichte'nin idealist felsefesi açısından ben kavramı, bir tür etkinliğin, eş deyişle deneyimlenen nesneye ilişkin bir farkındalığın farkındalığıdır. Böylelikle, herhangi bir şeye ilişkin farkındalık ya da bilinçli olma gibi zihinsel türde her bir durum, "adı 'ben' olan belli özel bir nesneye açık bir biçimde katılmak"⁴⁷ anlamına gelmeyecektir. "Bunun yerine, onun önemi, her farkındalığın, aynı zamanda farkında olmanın farkındalığını içermesidir."⁴⁸ Benin bir "şey"e indirgenememesi, onun aynı zamanda hem özne hem de nesne, eş deyişle bir özne-nesne olmasından kaynaklanır. Etkin olduğu, edimde bulunduğu sürece ben, özne-nesnedir. Bunun anlamı şudur: Ondaki düşünen şey, özne ya da düşünce anlamındaki form ile düşünülen şey ya da nesne anlamındaki içeriğin çakışması; benin (içeriğinin), onun kendi etkinliği (formu) yoluyla kendisine verdiği şey dışında başka bir şey olmamasıdır. "Ben, ben-deneyiminde (*I-experience*) deneyimlenen yegâne şeyin (nesnenin) etkin bir öznenin eylemesi olması anlamında, eşzamanlı olarak özne ve nesnedir."⁴⁹ Ben, her deneyimimize nüfuz eden "kendini-koyma"ya ilişkin etkin bir deneyime işaret eder.

Bu önemlidir, zira ilk ilke olarak benle birlikte Fichte'nin felsefesi, formun içeriği olduğu gibi içeriğin de formu değiştirebildiği ve yöntemin içerik karşısında hazır ve sabit bulunmadığı bir düşünme modeli (Hegel felsefesi) için ilk adımları atmış olur. Fichte'ye göre ben, tam olarak bir varlığa ya da kendi edimine önsel bir mevcudiyete sahip değildir; o bir edimdir ve mutlak olarak başka hiçbir şey değildir; hatta onu *etkin bir şey* olarak bile adlandırmamalıyız, çünkü bu ifade, içinde etkinliğin ait olduğu

⁴⁷ A.g.e., s. 7.

⁴⁸ A.g.e., s. 7.

⁴⁹ A.g.e., s. 8.

varolan bir şeye işaret eder. Oysa idealizmin, kendi ilkesinde içerilmeyeceğinden dolayı böyle bir şeyi varsaymak için bir sebebi yoktur.⁵⁰ Eğer içerilmiş olsaydı, bir şeyden yola çıkarak kendi ilkesini açıklamaya çalışırdı ki, bu da nesneye ya da bir şeye bağımlı bir felsefe yapmayı beraberinde getirip insan özgürlüğünün açıklanmasını mümkün kılmazdı. Dolayısıyla, etkin bir şey ya da deneyimlenen-bene önsel bir şey bir "dayanak", bir *substratum* anlayışını akla getirir ki, Fichte bundan kaçınmak için etkin bir "varlık" (*ein Handelndes*) adlandırmasını bile yapmak istemez; zira bir "şey" ya da bir "nesne" her zaman bir "olgu"dur. Fichte'nin benin etkin olduğunu söylemesindeki temel farklılık, onun eylemin sonucundaki şey olması değil, bizzat eylemin kendisi olmasıdır. Bu konuda Frederick Neuhouser'in örneğini anmakta fayda var: Ben, kendisini, bir fabrikanın otomobiller üretmesinde olduğu gibi değil, elektronların hareketinin elektrik akımı üretmesinde olduğu gibi üretir.⁵¹ Bir başka örnek de Allen Wood'dan gelir: "Nietzsche'nin iradesi gibi, Fichte'nin beni de, onun eylemesinden başka bir şey değildir; aynen, yıldırımın onun ışmasından başka bir şey olmaması gibi."⁵²

Daha sonra Hegel'de de göreceğimiz gibi, eski metafizik, mutlağı, koşulsuz ya da sonsuz olanı bir "şey" gibi görmek suretiyle ona ilişkin yanlış kavrayışlarda bulunmuşlardır. Bu yanlış kavrayışlara Hegel'in metafiziği bölümünde değineceğiz; şu an için önemli olan ise, metafiziğin bu koşulsuz ya da mutlağa ilişkin tasarımı karşısında Fichte'nin bir adım daha öteye gidip onun, yani "ben" diye ortaya koyduğu şeyin bir "şey" olmadığını söylemesidir. Fichte'nin bir "şey" kavramı çerçevesinde felsefelerini inşa edenleri "dogmatik" olarak nitelendirmesinin temel sebebi, onların düşünce denilen "özgür etkinliği" "şeylerin nedensel etkileşimine indirgeme"lerinden

⁵⁰ J.G. Fichte, "First Introduction to Wissenschaftslehre", *The Science of Knowledge*, s. 21.

⁵¹ Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, New York, 1990, s. 108.

⁵² Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 9.

başka bir şey değildir. Fichte için kabul edilemez olan şey budur. "Yeni idealist felsefe, içinde etkinliğin meydana gelmesi zorunlu olacak olan herhangi bir 'şey' ya da 'töz' kavrayışından ziyade, kendi özgür etkinliğimizin dolaysız farkındalığından başlar."⁵³ Bu da bizi, tabiatıyla, "başlangıç" sorununa götürür.

Fichte'nin düşüncesinde, idealist felsefe, ne Berkeley'de olduğu gibi zihin ya da tin denilen şeyi bir "töz" olarak görür ne de bizim dışımızda bir dünyayı inkâr eder. Felsefenin başlangıç noktası olarak bir şey ya da töz olarak beni görmez, ne de realizmin öne sürdüğü gibi dışımızdaki bir dünya tasavvuruyla işe başlar. Dikkat edilmesi gereken nokta, Fichte açısından dış dünyanın varolup olmadığı değildir. Bu anlamda pratikte realizmin söylediği şeyle hiçbir sorunu yoktur. Ancak düşünsel olanın, idealler, amaçlar koyanın ve bu amaçlar çerçevesinde çaba sarf edenin, dahası bu idealler, amaçlar ve çabalamaları bir bütünlük içerisine koyup felsefi sistemler geliştirenin kendisinin realizmin ilkesiyle uyuşamayacağı açıktır. Pratikte kullanılan realizme özgü unsurların ve düşünme şeklinin felsefi olanla uyuşmayacağını söyler Fichte. Bunlar benim yaşamımı idame ettirmem için işlevsel olabilirler ya da bilimsel bilgi -doğa bilimlerine özgü bilgi, *Wissenschaftslehre* değil!- bu unsurlara yaslanmadan kuşkusuz ki kendi görevini tam olarak yerine getiremez; gelgelelim, felsefenin gündelik bilme ya da bilimsel bilgidan ayrılması gerekmektedir. Onun duruş noktası, hem gündelik bilmeyi hem de bilimsel bilgilenmeyi temellendirecek olan "saf spekülasyon"un duruş noktasıdır. Fichte'ye göre "idealizm asla bir *düşünme biçimi* olamaz; o, salt *spekülatif* bir görüş noktasıdır."⁵⁴

Bu spekülatif duruş noktasına göre, benin kökensel kendini-koyuşu, ön-reflektif/refleksiyon-öncesi öz-farkındalıktır; bir başka deyişle, kendi üzerine yansıyan düşünceden önceki öz-farkındalıktır. Ben ya da kendini

⁵³ A.g.e., s. 9.

⁵⁴ J.G. Fichte, "Second Introduction to *Wissenschaftslehre*", *The Science of Knowledge*, s. 31, dipnot 1. "Idealism can never be a *mode of thought*, it is merely a *speculative point of view*."

koyma etkinliği diye adlandırarak olduğumuz, kendini nesnesinden ayırıp onun üzerine düşünmeden önce de hem özne hem de nesne olabilir.

Başlangıçta ben ne refleksiyon yapan özneyim ne de refleksiyon yapılan nesneyim; ve ne de [bu] ikisi bir diğeriyle koşullanır; zira ben *birleşimdeki her ikisiyim*, her ne kadar bu birliği gerçekte düşünemesem de; çünkü bunu yaparken, refleksiyon yapanı refleksiyon yapılandan ayırt ederim.⁵⁵

Bununla birlikte, *Wissenschaftslehre*'de Fichte, benim bu kendini koyma ediminin reflektif öz-farkındalık kapasitesine dönüşebildiğini, onu kendi içinde barındırdığını söyler.⁵⁶ Ancak ve sadece bu kendini koyma edimi yoluyla ben, kendinden başka olanın da ayırımına varır. Benin, zorunlu olarak kendisinden ayrı nesnelere ilişkin bir nesnel dünyanın farkında oluşu, transendental felsefenin duruş noktasından, *Wissenschaftslehre*'nin ilk ilkesinde içerilen, "ben, kendisini ben-olmayan tarafından sınırlandırılmış olarak koyar"⁵⁷ önesürümünden hareketle temellendirilir. Kendini kavramak, kendini bir ben-olmayana karşıt olarak koymak/ileri sürmek demektir.⁵⁸ "Birinin *neyse* o olması, varolmasından dolayı değildir; bundan ziyade, kendisi yanı sıra varolan başka bir şeyden dolayı odur."⁵⁹ Diğer bir

⁵⁵ A.g.e., ss. 60-1. "... [I]nitially I am neither the reflecting subject nor the reflected object, and neither of the two is conditioned by the other, since I am *both in combination*; though this union I cannot indeed think, since in the act of doing so I separate the reflected from that which reflects."

⁵⁶ Kendini-koyma edimi, "bilincin her ânında meydana gelen" (A.g.e., s. 38), benim kendine ilişkin "zihinsel sezgi"sidir. Ancak bu kendinin-sezgisi ya da öz-sezgi, tıpkı Kant'ta olduğu gibi, "kavramlar altına getirilmeli"dir; sadece bu, kendine ilişkin bilinci "eksiksiz/tam" kılar (A.g.e., s. 38).

⁵⁷ J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 122.

⁵⁸ J.G. Fichte, "Second Introduction to *Wissenschaftslehre*", *Science of Knowledge*, s. 34.

⁵⁹ J.G. Fichte, "Some Lectures concerning the Scholar's Vocation", *Early Philosophical Writings*, çev. haz. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, s. 148. "... [I]t is not because *one* exists that one is *what* one is; rather, one is *what* one is because *something else* exists in addition to oneself."

deyişle, reflektif öz-farkındalığa sahip olur olmaz, ben ile ben-olmayan arasındaki karşıtlığa da sahip oluruz. Bir beni koymak, bu yüzden, aynı zamanda bir ben-olmayanı da karşıya koymaktır.⁶⁰ Bu da, eğer bir etkinliğe sahip isek, [aslında] iki etkinliğe sahip olduğumuz anlamına gelir: Ben-olmayana yönelmiş benin etkinliği ve bene karşı geri yönlendirilmiş ve benin etkinliği üzerinde bir kontrol (*Anstoss*) olarak ben-olmayanın etkinliği.⁶¹ Bu yolla Fichte, Kant'ın bizim pasif/edilgin ya da duyusal varlıklar olduğumuzu ortaya koymak için üzerimizde edimde bulunan/etkiyen bir "kendinde-şey"i varsaymaya ihtiyacımız olduğunu düşünmekte hatalı olduğunu gösterebildiğimizi düşünür.⁶² Ben zorunlu olarak reflektif olduğundan, onun etkinlik deneyimi ayrılmaz bir biçimde pasiflik/edilginlik deneyimiyle bağlıdır.⁶³

Fichte'nin böyle bir önerisinde bulunmasının nedeni, yukarıda da belirttiğimiz üzere, onun real ve ideal etkinlikler arasında yapmış olduğu ayrımı (bağımlı ve bağımsız olmak üzere) benin farklı etkinlikleri arasındaki ayrım olarak düşünmesi, dolayısıyla "benin dünyaya ilişkin pasifliğini/edilginliğini bile benin etkinliğinin bir işlevi"⁶⁴ olarak görmesidir.

⁶⁰ J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 104.

⁶¹ A.g.e., s. 189.

⁶² J.G. Fichte, "Second Introduction to Wissenschaftslehre", ss. 52-5.

⁶³ J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 132.

⁶⁴ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", ss. 12-3. Burada bir zorlama gibi görünse bile, ve Fichte kendi felsefesini anti-Spinozacı olarak nitelendirse de, onun ben kavramının etkinliğe, edime yapmış olduğu vurgu ile Spinoza'nın *conatus* kavramının içerdiği anlamın pek çok noktada uyduğuna düşünüyorum. Bilindiği üzere, Spinoza'da doğada varolan her şey, ancak ve sadece kendi dışından gelen bir neden yoluyla ortadan kalkabilir; bunun dışında varoluşunu ortadan kaldırabilecek bir şeyi kendi içinde taşımaz. Varolan her şey, varoluşunu ortadan kaldırabilecek diğer şeylere karşı direnç gösterir ve sırf bu nedenle de kendi varoluşunu sürdürmeye ve korumaya "çaba" (*conatus*) sarf eder. Varoluşu sürdürme çabasının desteklendiği (sevinç) ya da engellendiği (keder) durumlar vardır ve bu durumlara göre varoluş etkinlik ile edilginlik arasında gidip gelir. Nötr bir durum Spinoza'da söz konusu değildir; böyle bir durum bile edilgin bir varoluş haline işaret eder. Etkinlik-edilginlik ilişkisinde belirleyici ve temel olan ise, varoluşu sürdürme çabası anlamında *conatus*dur; zira *conatus*, niteliği açısından sonsuz olması sebebiyle bir edimdir. "Her sonsuz edim halindedir ya da edimseldir." Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005, s. 100.

Böyle bir tasavvur, ilk etapta, sıradan düşünceye ve onun pratik realist duruş noktasına göre tuhaf ve kabul edilemez olarak görülebilir. Gelgelelim, Fichte'nin felsefeye yüklediği anlam hesaba katıldığında bu tasavvuru haklı çıkarabilecek sebepler kuşkusuz ki yok değildir.

Transendental felsefe açısından nesnel dünya ilkin ben için, zorunlu bir öz-sınırlandırma (*self-limitation*) olarak bir anlama sahiptir; ve transendental olarak türetilmiş bir zorunluluk statüsüne sahip olması için onun ben tarafından bu şekilde koyulması/ileri sürülmesi gerekmektedir (Nesnel dünyanın nasıl meydana gelmiş olabileceği, ya da benin etkinliğinin onunla zorunlu ilişkisinden ayrı olarak "kendinde" ne tür bir varoluşa sahip olabileceği başka bir metafizik sorundur -ki, Fichte'nin transendental idealizmi bununla herhangi bir biçimde ilgili değildir).⁶⁵

Benin kurucu-oluşturucu anlamda etkinliğine bu şekilde radikal anlamda bir vurgu, Fichte'nin Kant'a yönelik bir başka eleştirisinde de ön plândadır. Fichte'ye göre Kant, kategorilerin tam bir dedüksiyonunu ya da türetimini sağlamada başarısız olmuştur. Fichte, Kant'ın, eleştirel ya da transendental idealizmin kurucusu olduğunu kabul eder; öyle ki, bu felsefeye göre düşüncenin temel kavramları ve yasaları -ya da "bilincin belirlenimleri"-, dışarıdaki bir kaynaktan zihin üzerine empoze edilmekten çok, zihnin kendisinin spontane/kendiliğinden etkinliğinden meydana gelir. Ne var ki Fichte, bizzat Kant'ın "zihnin varsayılan yasalarını zihnin tam da doğasından türetmemiş" olduğunu; bu yasaları, her ne kadar (yasalarını nesnelere dair deneyimimizden kendisi soyutlayan) "mantık aracılığıyla dolambaçlı bir yol"dan da olsa, nesnelere ilişkin empirik deneyimimizden soyutladığını

⁶⁵ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 13.

iddia eder.⁶⁶ Dolayısıyla, Fichte'nin görüşüne göre Kant, düşüncenin kategorilerinin ve yasalarının kendi kaynaklarına zihnin kendiliğinde sahip olduklarını ileri sürebilir, fakat -izlediği yol nedeniyle- "postüle ettiği düşünce yasalarının fiili olarak düşünce yasaları olduğunu ve gerçekten de zihnin içkin yasalarından başka bir şey olmadıklarını hiçbir şekilde doğrulamamıştır." Fichte, bize, bunu doğrulamanın tek yolunun, zihnin *edimde bulunduğu* -zihnin "bir tür *yapıp-etme* olduğu, mutlak anlamda başka bir şey olmadığı"- yalın öncülünden başlamak olacağını söyler. Bu yolu izlemek suretiyle o, "eleştirel idealizmin, tasarımlarımızın eksiksiz alanının okuyucunun gözlerinin önünde ya da dinleyicinin önünde aşamalı bir biçimde ortaya çıkmasına izin vereceği"ni ve böylece okuyucu için düşünce kategorilerinin ve yasalarının mantıksal *kaynağını* (*genesis*) düşüncenin bizzat kendi etkinliğinden yeniden oluşturacağını ileri sürer.⁶⁷

Bu bağlamda, benin real ve ideal etkinlikleri derken, birincisini, benin "tüm gerçekliği kuşatmak" ve "sonsuzu eksiksizce açıklamak" isteyen ideal etkinliğini sınırlayan bir etkinlik olarak ele almak en doğrusudur; zira gerçek dünya yalnızca insanî kendiliğin/benin sonsuz çabalamasıyla ilişkisinde bir anlama sahiptir ve sonsuz ya da koşulsuz olana yönelik talebin tatmin edilebilmesi için sürekli olarak olumsuzlanması ya da üstesinden gelinmesi gerekmektedir. Bu sonsuza yönelik talep sonsuz bir talep olduğundan, eş deyişle sonsuz hiçbir zaman *belirli* bir nesne olmadığından, çabalamanın kendisi de sonsuz bir karakter taşır. Benin edilginliği bir sınırlılık deneyimi iken, bu sınırlılık deneyimini aşmaya çalışan ideal etkinlik "tüm gerçekliğin bende olması gerektiğini talep eder"⁶⁸ ve onu engelleyip sonsuza yönelik etkinliğini sınırlayan "hiçbir ben-olmayanın olmaması gerektiği"⁶⁹ ifade eder. Ne var ki, "ben-olmayan, benin kendisi üzerine refleksiyon yapması

⁶⁶ J.G. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, İng. çev. Daniel Breazeale, Hackett, Indianapolis, 1994, ss. 25, 27-8.

⁶⁷ A.g.e., ss. 26-8.

⁶⁸ J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 242.

⁶⁹ A.g.e., s. 137.

için bir koşuldur"⁷⁰ ve ben hiçbir zaman *olumsuzlayamadığı* sonsuz ve belirli bir nesneye sahip olamaz. Bu yüzden de, "mutlak anlamda ben-olmayanın ortadan kaldırılması" imkânsızdır. Allen Wood'a göre Fichte'nin çıkarmış olduğu sonuç şudur:

Bir ben ancak önceden-varolan bir çabalama ve istek durumunun reflektif farkındalığı olarak mümkündür. O, her mümkün öz-farkındalığın koşulu olduğundan ve bununla birlikte (öz-farkındalığın diğer koşulu olan) ben-olmayı yok etme amacını taşır görüldüğünden, Fichte bu çabalamanın belirli bir nesnesi olmadan gerçekleşmek zorunda olduğu ve bu sebeple onun özsel olarak sonsuz ya da tatmin edilemez olduğu sonucuna varır. Bu sonsuz çabalamanın bilinci, Fichte'nin ifade ettiği şekliyle, "özlem duymak" (*Sehnen*) olarak adlandırılır. Çabalama, onun belirli nesnelere herhangi biri tarafından mümkün kılınmaz; tam tersine, sonsuz çabalama isteğin belirli nesnesini mümkün kılar. "Özlem duymak", tikel bir nesne yoluyla belirlendiğinde "istek" hâline gelir.⁷¹

İşte tam da burada kendini-koyan ben önesürümünün daha öte bir analizi yoluyla Fichte'de "sonlu" ile "sonsuz" arasındaki ilişkisi meselesine, diğer

⁷⁰ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 15. "Benin bir etkinlik olduğunu söylemek, onun yalnızca bizim gözlemlediğimiz bir yapıp etme olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda yükümlü olduğumuz bir yapıp etmeyi de ifade eder. Başka bir deyişle o, yalnızca *yapılan* değil, *yapılacak olan* ya da *yapılması gereken* bir eylemdir de. Bu yüzden 'ben', yalnızca ne olduğuma değil, daha çok, ne olmam gerektiğine ilişkin bir kavrayıştır... Eğer refleksiyon, içinde benin 'kendine geri döndüğü' 'merkezci/merkeze yönelik' bir etkinlik ise; isteme, bunun tersine, beni ileri sürmeye ve ben-olmayan içerisindeki nüfuz alanını genişletmeye çalışan 'merkezkaç/merkezden uzaklaşan yönde' bir etkinliktir." Bkz. Allen Wood, "Fichte's Philosophy of Right and Ethics", *Cambridge Companion to Fichte*, haz. Günther Zöllner, Cambridge University Press, New York, basım aşamasında. <http://www.stanford.edu/~allenw/recentpapers.htm> [Son güncelleme tarihi: 22 Mart 2006].

⁷¹ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 15.

bir deyişle metafiziğin en önemli konularından birine gelmiş olduk. Sonsuz çabalamanın, ona ilişkin tüm farkındalık ya da bilinç hâllerini önceliyor ve önceden-varoluyor olduğu gerçeği, onun asla dolaysız bir biçimde bilince gelmeyeceği, dolayısıyla da, Fichte'nin deyişiyle özü itibariyle "bilinçsiz" olacağı düşüncesine bizleri götürmektedir. "Bizatihi [sonsuz çabalama] bilincin erişiminde değildir, ne de erişiminde olabilir; zira bilinç yalnızca refleksiyon yoluyla mümkündür ve refleksiyon da yalnızca belirlenimle. Gelgelelim, [bu sonsuz çabalama] üzerinde refleksiyon yapar yapmaz, zorunlu olarak o sonlu olur."⁷² Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; her ne kadar ben, refleksiyonu önceleyen bu sonsuz çabanın dolaysız bir biçimde hiçbir zaman bilincinde olamasa da,⁷³ dolayısıyla "kendi içinde (*in itself*) çabalaması herhangi bir nesneye sahip olmasa da, kendisini almış olduğu her belirli formda açığa vurma eğilimi taşır: O, nesnelere bene uygun hale getirmek ya da ona onaylatmak için ben-olmayanı koruyarak-aşma (*overcome*) çabasıdır."⁷⁴

Benin kendi kavramını elde etme sürecinde, eş deyişle kendisini kavramlaştırma sürecinde "belirli" bir ben olabilmesi için kendini ben-olmayandan ayırt etmesi; bir başka "şey"den yola çıkarak bu beni açıklamaması için de karakteri gereği etkin olması gerekmektedir. Bu etkin ben, kendine ilişkin belirli bir kavrayışa sahip olabilmesi için etkinliğinin de sınırlı ve belirli bir etkinlik olması gerekir. İşte ben, tam da bu noktada, bir ben olabilmesini sağlayan "koşullar", "sınırlamalar" ya da "olanaklar" içerisinde bir seçim yapmak, kendisinin neyse o olmaklığını sağlayacak olan edimlerle buna engel olacaklar arasında karar vermek durumunda kalacaktır. Bu şu demektir: "Ben, belirli projeler, taahhütler ve ilkeler

⁷² J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 237. "... [B]ut as such it does not attain to consciousness, nor can it do so, since consciousness is possible only through reflection, and reflection only through determination. But as soon as we reflect upon it, it necessarily becomes finite."

⁷³ "Ben ilkesi", "dolaysız" bir biçimde bilincinde olduğumuz için ve aynı zamanda "dolaysız kesinliği" sebebiyle, Fichte tarafından ilk ilke olarak öne sürülmüştür.

⁷⁴ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", s. 15.

üstünde edimde bulunabilmek ve onları gerçekleştirmeyi kendisine gerekli kılarak kendi etkinliğini sınırlandırmak zorundadır.”⁷⁵

Fichte açısından özgürlük -ki tüm bilincin temelindedir-, aynı refleksiyonu önceleyen çabalama gibi bilinçsizdir. Ona özel bir yön verdiğimizde ve seçimlerimizle içeriğini doldurduğumuzda bu özgürlük belirli bir hâl alır. Bu belirlilik yoluyla, diğer bir deyişle özgürlüğümü belirli bir özgürlük kıldığım durumlarla ben kendimi var ederim. Burada kendimi yarattığım şeyin ben olması gerçeği, etkinliğime “özel bir yön” verdiğim şeyin ben olması, dolayısıyla da benim “kendini-sınırlayan” olmak zorunda olması anlamına gelmektedir. Fichte’nin bu önerisini, “benin sadece belirsiz, tatminsiz bir çabalamayla karakterize olamayacağına, aynı zamanda ‘belirli olma’ya -eş deyişle, onun yoluyla bir ben olarak özdeşliğinin tek başına mümkün olduğu birliğe ve uyuma- doğru temel bir itkiye de sahip olduğuna” işaret eder. “Ben, tüm karşıtlıkların ayırt edilemediği tamamlanmamış bir köken/ilk nokta(sın)da, imgeleme kalamam. Bundan ziyade, ben kendimi bir ya/ya da ile ortaya koymak ve kendi seçimimi yapmak; bunun yanı sıra, kendimi bu seçimle özdeşleştirmek zorundayımdır.”⁷⁶

Burada, açıkça, Fichte’nin felsefesinin ahlâk ve politika felsefesi alanındaki kendine özgü tarafı gözler önüne serilmektedir: Kendini-gerçekleştirme. Bir bilgi öğretisinin eksiksiz yapısını “ben ilkesi”yle başlayarak ortaya koymaya çalışan Fichte felsefesinin gelip dayanmış olduğu nokta, benim en temel itkisini belirleme, bu itki temelinde yükselen bir karşılıklık sayesinde de genel bir sistemi sergilemektir. Fichte, benim en temel itkisinin, “[onun] kendi içindeki mutlak birliği ile eksiksizliğine doğru bir itki” olduğunu söyler.⁷⁷ Fichte’nin felsefesinin metafizik unsurları içinde barındırdığı nokta, “eksiksizliğe doğru bir atılım” düşüncesinin ileri

⁷⁵ A.g.e., s. 16.

⁷⁶ A.g.e., s. 17.

⁷⁷ J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 284. “... the drive to absolute unity and completeness of the self within itself.”

sürülmek suretiyle sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkinin sağlanılmaya çalışıldığı tam da bu noktadır. Benin sonsuz etkinliğini bir ben-olmayanla sınırlandırması, onun sonsuz çabalamasına “belirli” bir karakter kazandırmasına ve aynı zamanda kendiyile uyumu ile kendine odaklanması için bir itkiye neden olmuştur. Bir ben olmak, Fichte’nin felsefesine göre, benin tüm çabalamalarını birbiriyle uzlaşacak şekilde bir araya getirme itkisidir; böylelikle ben, kendisini, belirli bir itkiler, istekler, plânlar, amaçlar, projeler ve ilkeler sistemi olarak tanımlar.⁷⁸ “Dolayısıyla, tüm rasyonel varlıkların nihai karakteristiği, mutlak birlik, kalıcı kendisiyle özdeşlik, kendisiyle eksiksiz uzlaşmadır. Bu mutlak özdeşlik, saf benin formudur ve onun tek hakikî formudur.”⁷⁹ Allen Wood, eksiksizliğe yönelmiş bu itkinin, Fichte açısından, “her rasyonel varlık için temel kategorik imperatif” olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Fichte’nin pratik realizmden ayırdığı dogmatik realizm, “bizim faillığımızı şeylerin dünyasındaki nedensel etkileşimin bir sonucu olarak kavradığı” için “dünya”nın yaratılmasındaki etkin beni açıklayamamaktadır. Bu etkin ben, çoğu zaman yanlış anlaşıldığı gibi, dünyayı yoktan var eden doğaüstü bir varlık olan ben değildir.

⁷⁸ Allen Wood, “Fichte’s Philosophical Revolution”, s. 17.

⁷⁹ J.G. Fichte, “Some Lectures concerning the Scholar’s Vocation”, s. 149. “The ultimate characteristic feature of all rational beings is, accordingly, absolute unity, constant self-identity, complete agreement with oneself. This absolute identity is the form of the pure I and is its only true form.”

⁸⁰ Allen Wood, “Fichte’s Philosophical Revolution”, s. 17. Fichte’nin felsefesindeki bu yanın Kant felsefesiyle yakınlığı dikkat çekici olsa da, Allen Wood bir başka yazısında, onun felsefesindeki ayırt edici yönü şu şekilde açıklar: “Kantçı etik; ödev, akıl, çıkar, erdem ve ahlâk duygusu gibi on sekizinci yüzyıl sorunlarına dikkat çekici özgün çözümler sunmasına karşın, Fichte’nin etik teorisi daha güçlü bir biçimde, ahlâkî kişiliğin, onun somutlaşmış hâli ve bireysel özdeşlikle olan ilişkisine, hatta daha sistematik olarak tekil ahlâkî öznenin, diğerleriyle birlikte yan yana bulunduğu canlı bir topluluk içerisindeki yeri üstüne dikkat yoğunlaştırır – öyle ki, bütün bu sorunlar, on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasındaki ahlâk felsefesini ve toplumsal düşüncüyü belirleyen sorunlardır. Bu yüzden, Fichte’nin ahlâka ve politikaya ilişkin görüşlerinin değerinin yeterince bilinmemesinin, bizim kendi düşünce ve sorunlarımızın nereden kaynaklandığını anlayabilmemiz üzerinde ciddi sonuçları vardır.” Bkz. Allen Wood, “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics.”

Dünyanın nasıl meydana geldiği hakkındaki soruyu Fichte cevapsız bırakır. Ayrıca Fichte, maddî dünyayı zihinsel/düşünsel bir dünyaya da indiriyor değildir. Ama fail olan insanın yarattığı dünyanın nedensel ve "şey-benzeri" bir sürece indirgenemeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır; öyle ki, bu aynı zamanda doğa bilimleri ile insanî bilimler arasındaki temel ayrıma ilişkin görüşlerin, hatta "şeyleşme"nin materyalist eleştirilerinin bir köken noktasıdır.⁸¹ Benin etkinliği, "nedensellik olmayan bir nedensellik" olarak kabul edilmek zorundadır ve belirli bir sonu ya da doyum noktası olmayan, ama öte yandan, herhangi bir amacın ya da belirli bir isteğin olanaklılığının koşulu olan sonsuz bir çabadır.⁸² Böyle bir çabanın belirlediği istek,

dışımızdaki nesnelere, onların bağımsızlıklarını ortadan kaldırmaya çalışarak, ne var ki onları tahrip etmeden, daha çok bene ya da onun ne olmak zorunda olduğunun "pratik kavramları"na uygun hâle getirerek ve her bir nesneye kendi nihaî amacını yükleyerek yönelir. Pratik kavramlar, nesnelere ne olmaları gerektiğine işaret eder ve her birine "nihaî amacı"nı verir.⁸³

Kendi yorumunda Allen Wood, Fichte'nin felsefesinin idealizm ile dogmatik realizm arasında yapmış olduğu ayrıma ilişkin sorunların metafiziksel ya da epistemolojik değil, ahlâkî, politik ve varoluşsal olduğunu söylemektedir. Ne var ki, bu öneriyi ortaya atmakla o, Fichte'nin felsefesinin "düşünme biçimleri" ya da "doğa bilimlerine özgü bilgilenme" karşısında

⁸¹ Allen Wood, "Fichte's Philosophical Revolution", ss. 10-1. Benzer bir iddiayı Gadamer, Kant felsefesi için öne sürer. Kant'ın "teorik" ve "pratik" akıl arasında yapmış olduğu ayrım, Gadamer'e göre, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında şekillenmeye başlayan ve yirminci yüzyılın özellikle başlarında son derece revaçta olan doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki ayrım düşüncesinin önceleyicisidir. Bkz. H.-G. Gadamer, *Praise of Theory*, İng. çev. Chris Dawson, Yale University Press, New Haven ve Londra, s. 79.

⁸² J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, s. 231.

⁸³ Allen Wood, "Fichte's Philosophy of Right and Ethics."

“spekülasyonun duruş noktası”na yapmış olduğu özel vurguyu kanımca açıklayamamaktadır. Bu bölümün başlangıç kısmında, tüm bilimleri önceleyen ve onlara imkân sağlayan bir *Wissenschaftslehre*’den bahsetmiştim. Bir bütün olarak *Wissenschaftslehre*’yi karakterize eden şeyin salt ahlâki idealizmle özdeş olamayacağını, böyle bir saptamanın Fichte’nin felsefesini açıklamakta eksik kaldığını düşünüyorum. Wood, Fichte’ye, Schelling’in daha sonra kendi transendental idealizmine empoze edeceği gnostik metafiziği atfetmekten kaçınmamız ve Fichte’nin “gerçek etkinlik”ten “mutlak ben”in etkinliği olarak söz etmesine rağmen, bu etkinliğin yarı-kutsal metafizik bir özne tarafından dünyanın yaratılması olarak düşünülmemesi gerektiğini söylerken haklıdır.⁸⁴ Fichte, bir taraftan şeylerin ancak herhangi bir rasyonel varlığın onları kavradığı şekliyle var olduğunu ve benin yalnızca kendisi için olduğunu söylemekte; bir taraftan ise, bilginin pratik etkinliğin bir sonucu olduğunu söylemek suretiyle transendental felsefenin tamamıyla içkin olması gerektiğini belirtmektedir.⁸⁵ Bu “içkinlik” meselesine kısaca değinmenin, hem Fichte felsefesinin neden salt ahlâkî bir idealizm olamayacağını göstermek hem de Hegel’le olan ilişkisi –özellikle de metafizik bağlamındaki ilişkisi– bakımından önemli olacağı kanısındayım.

Kuşkusuz, transendental felsefenin “içkin” hâle gelişi, Fichte’nin ve Kant’ın felsefeleri arasındaki ayrıma özel bir vurgu yapılarak sağlanabilir. Bilindiği gibi Kant, transendental idealizm ile transendental realizm arasında bir ayrım geliştiriyor ve ilkini özgürlükle, ikincisini de fatalizmle/kadercilikle bir tutuyordu –ki bu noktaya kadar Kant ile Fichte uyuşmaktadır. Kant, transendental idealizmin, görünüşler ile kendinde-şeyler arasındaki ayrım yoluyla özgürlüğün olanağını muhafaza ettiğini, zira görünüşler alanındaki her şeyin yeter-sebep ilkesine göre belirlense de,

⁸⁴ Allen Wood, “Fichte’s Philosophical Revolution”, s. 13.

⁸⁵ Frederick C. Beiser, *German Idealism: Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; Londra, 2008, s. 260.

kendinde-şeyler dünyasının bu yasaya tâbi olmadığını belirtmektedir.⁸⁶ Transendental realizm ise, tersine, kendinde-şeyleri görünüşlerle birleştirerek, bir determinizm formunu, özgürlüğün olanaklılığına alan açmayan sonsuz bir nedenler dizisini kabul etmek zorundadır.⁸⁷ Tam da bu noktada, Frederick Beiser, “transendental idealizm ile realizm arasındaki Kantçı karşıtlı[ğın], esas olarak, görünüşler ile kendinde-şeyler arasında ayırım getiren bilgi açıklamaları (transendental idealizm) ile bunları birleştiren bilgi açıklamaları (transendental realizm) arasındayken, Fichte’nin eleştiricilik/kritisizm ile dogmatizm arasındaki ayırımı[nın] bu mesele üzerine bir açıklama olmadığı[nı]” söyler.⁸⁸ Fichte’nin, kendisinden sonra gelen Schelling ve Hegel’e devrettiği en önemli şeylerden biri, Kant’ın transendental idealizminden farklı olarak onun eleştiriciliğinin -daha önce de belirttiğimiz gibi- görünüşler ile kendinde-şeyleri ayırmamasıdır. Bunun doğal sonucu, *tüm* deneyimi, kendinde-şeyleri tamamen bertaraf etmek suretiyle yalnızca öznenin ürünü olarak açıklamaktır.⁸⁹ Beiser, Fichte’nin temel meselesinin, “zihin ile dünya birbirlerinden bu denli farklıysa, tasarımlarımız nesnelere nasıl uyuşabilir?” sorusuna verilebilecek cevap üzerinde odaklandığını belirtir. Beiser’e göre, Fichte’nin temel problemi Kant’ınkinden daha geniş bir alandadır; zira bu problem sadece sentetik a priori kavramlarımızdan doğmaz, *tüm* tasarım türlerine genişletilir, hatta empirik ya da sentetik a posteriori olanlara bile.

Kant’ın ve Fichte’nin problemleri arasındaki fark, özellikle, Fichte’nin Kant’ın sentetik a priorisine ilişkin yorumundan da aşikârdır. O, sentetik a priorinin basit biçimde ayrı tasarımların bir birliği olarak anlaşılması gerektiğini, özne ile nesnenin bizzat kendilerinin bir birliği olarak anlaşılması gerektiğini

⁸⁶ A.g.e., s. 261.

⁸⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B571.

⁸⁸ Frederick C. Beiser, *German Idealism: Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, s. 262.

⁸⁹ A.g.e., s. 262.

düşünür. Fichte'ye göre Kant, sentetik a priori yargılar, probleminin arkasındaki daha genel meseleyi görmekte başarısız olmuştur: Eğer özne ile nesne karşıt karaktere sahipse, özne nesneyi nasıl bilmektedir?⁹⁰

Buradaki Fichteci ilk hamle, dualizmleri önlemeye yönelik hamledir. İkinci ve yine bununla ilişkili olan başka bir hamle ise, Beiser'e göre, problemi "metafizik terimler"le ortaya koymaktır ki, Fichte'yi hiç de istemediği kadar Spinoza'ya yaklaştırmaktadır. Fichte, "tamamen koşulsuz" ve kendi dışında başka bir şey tarafından belirlenemez olan "mutlak ben"i idealizmin ilk ilkesi olarak iddia ettiğinde, tüm karşıtlığın ve karşılaştırmanın üzerinde durandan bahsetmektedir. "Kendinde", "mutlak" ya da "koşulsuz" terimlerinin geçtiği

... böyle bir terminolojinin, metafiziksel gelenekten ve daha belirgin bir biçimde onun Spinozacılık içindeki modern vücuda gelişinden türediği görülür. "Kendinde" terimi gerçekte Spinoza'nın *Etika*'nın ilk kitabındaki töz tanımlamasını hatırlatır: "Başka bir şeyle ilişkisinde değil, kendinde kavranan" (I, Tanım 7). Benzerlik, Fichte'nin, Spinoza'nın *Etika*'sına antitez ya da panzehir olarak gördüğü *Wissenschaftslehre* düşünüldüğünde, görünüşte olduğundan daha fazladır.⁹¹

Bu nokta, metafiziğin "içkin bir metafizik" olma yönünde ilerlediği önemli bir noktadır. İdealizm ile dogmatizm arasında kalmış birinin bir "tercih"te bulunması gerektiğini söylemektedir Fichte; zira bu tercih "yalnızca deneyim üzerine çekişen açıklamalar arasında değil, aynı zamanda sonsuz ya da koşulsuz olana ilişkin rakip kavrayışlar arasındadır da. Sonsuz ya da

⁹⁰ A.g.e., ss. 262-3.

⁹¹ A.g.e., s. 263.

koşulsuz, ya öznenin kendisindedir ya da nesnenin kendisinde.”⁹² Transendental felsefenin merkezî sorununu metafizik terimlerle açıklayan Fichte, dış dünyanın gerçekliğini gösterme işini, mutlak ya da sonsuz bir öznenin nasıl “kendi dışına çıktığı”nı ve sonlu ve sınırlı bir şey hâline geldiğini gösterme olarak belirler. “Bu, sonsuz olan bir şeyin nasıl sonlu olduğu hakkındaki eskiçağın metafizik sorunundan daha az bir şey olarak görünmez.”⁹³ Tüm bunlar, Fichte’nin koşulsuz için bir uğrak olan felsefesinin Kantçı problematiği dönüştürmesi ve mutlak idealizmin daha sonraki gelişimine katkısıdır.

Sonuç olarak, Fichte’nin yapmaya çalıştığı şey, konuları ve yöntemi gereği statik olan bilimlere dinamiklik kazandıran şeyin ardına düşmek ve bu dinamiklik temelinde diğer bilimleri açıklayarak, felsefeyi bir bilim olarak, ama bilimlerin bilimi olarak yeniden inşa etmektir. Çabanın kendisini nahif bir “bilimcilik” olarak açıklamak zordur; zira Fichte’nin dinamik bir yapıda yeniden kurduğu felsefe, aynı zamanda bilimleri etik olanla birleştirmeyi hedeflemekte; daha doğrusu, bilimsel bilginin olguya bağımlı ve nedensellikçi yapısının pratik ve etik olanı, ideali ve değere bağımlı olanı hesaba katmadan anlaşılmasının önüne set çekmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, tek tek bilimlerin kavrayışa dayalı ve “tasarım bilinci”nde kalan yapılarına rağmen, Vico’ya kadar geri düşünebileceğimiz bir geleneğe, bu bilişsel bilimlerin kökeni ve etik olanla ilişkisi üzerine bizi düşündürebilmiş olması önemlidir. Bu yüzden, Hegel’den Marx’a ve günümüze kadar gelen bir geleneğin izlerini yalınkat bir belirlenimcilikle sürmeyeceksek, kökleri Fichte’ye kadar uzanan bu geleneği yeni baştan ama eski gözlüklerimizi çıkararak okumamız gerekmektedir; zira Descartesçi “ego felsefesi” geleneğinden geldiği düşünülen Fichte’nin, aynı zamanda Descartes eleştirisi üzerinden kendi “yeni bilimi”ni (*Nouva Scienza*) kuran Vico ile yakınlığı düşündürücüdür. Benin kendisini koyması/ileri sürmesi olmadan herhangi

⁹² A.g.e., s. 263.

⁹³ A.g.e., s. 263.

bir tasarım bilincinin -aynı zamanda kategorilere göre eylemenin de-
olamayacağı ve bu özgürlük bilincinden sonra ancak zorunlu tasarımların
gerçekleştirilebileceği söylenerek, Vico'dan Hegel ve Marx'a kadar süregelen
bir geleneğin ortasında örtük de olsa Fichte'nin düşüncelerinin köprü
oluşturduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Ancak durum,
Fichte'den sonra gelen bir başka Alman idealisti Schelling için biraz farklıdır.
Bu yüzden, bir tarih felsefesi düşüncesinin kendisiyle ortaya çıktığını
söyleyen Schelling'in Fichte eleştirisine göz atmamız zorunlu görünmektedir.

I.3. Schelling'in Fichte Eleştirisi

Schelling, Fichte'nin felsefeyi bir "bilim" olarak ortaya koyma düşüncesine her ne kadar katılsa ve onun Kant'tan ayrılmış olduğu noktayı onaylar gözükmese de;⁹⁴ benin kendini koyma ediminin eksikliğini ortaya koymada gecikmez. Eksikliğin ortadan kaldırılmasına yönelik girişim, ona göre, aynı zamanda bir tarih felsefesinin de yeni bir bakış açısıyla ortaya koyulmasını beraberinde getirecektir. Schelling, bu kendini koyma edimiyle, tüm bireyler için onların dışı anlamında evrenin başladığını ve ayrı ayrı "her birey içindeki bu edim[in], aynı zamanda hem kendisinin hem de evrenin ebedî ve zamandışı başlangıcı"⁹⁵ olduğunu söyler.

Her insan âdeta ebedî bir tarzda (*modo aeterno*) varolmaya başlar; kendisiyle birlikte onun tasarlama yetisi için tüm geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği konulmuş olur. Tüm açıklamayı bene yükleyerek, evreni açıklarken şeylerin nesnel varlığı karşısında felsefî tinin karşılaştığı zorluklardan kaçındığına inanan Fichte, sırf *ben varım* ile her birimiz için tüm dış evren denilen şeyin hem zorunlu hem de rastgele bütün belirlenimleriyle birlikte nasıl var olmaya başladığını *ayrıntılı* olarak göstermek zorunda kalmaktadır. Dolaysız bilinç dışındaki şeyleri, Fichte'nin en azından geçiş noktaları olarak, o kendini koyma ediminin *dolayımları* olarak kanıtlamış olması gerekirdi. Ancak durum odur ki, sanki Fichte dış dünyada hiçbir ayırım algılamamıştır. Fichte'ye göre doğa, soyut ve sırf bir sınırı tanımlayan ben-olmayanın kavramında, öznenin

⁹⁴ Yukarıda 25. dipnota bkz.

⁹⁵ F.W.J. von Schelling, "Kant, Fichte and the *System of Transcendental Idealism*", ss. 106-7. "... this act is in everyone the equally eternal, timeless beginning of himself and of the world."

karşıtı olmaktan başka onda hiçbir şeyin algılanamadığı
tamamen boş bir nesnede yatmaktadır.⁹⁶

Böylece Fichte, Schelling'e göre gerçekten de şeylerin nesnel varlığını açıklama işinde başarılı olamamış; onu sadece, benim kendini üreten edimi ve otonom karakteriyle açıkladığını sanmıştır.⁹⁷ Bununla birlikte, her birey için

⁹⁶ A.g.e., s. 107. "... Every person begins, s oto speak, in an eternal manner (*modo aeterno*), with him is posited his whole past, present and future for his thinking (*Vorstellung*). Bu if Fichte could think he had escaped the difficulties which the philosophical spirit encounters by presupposing the objective existence of things in explaining the world, by shifting the whole explanation into the I, then he had to feel all the more bound to show *in full* how for every single person the whole socalled external world with all its both necessary and contingent determinations was posited with just the *I am*. He could have proven the things which are posited outside immediate consciousness to be points of transition, to be *mediations* of that act of self-positing. But it is as if Fichte perceived no distinctions at all in the external world. Nature for him disappears in the abstract concept of the non-I, which designates a merely a limit, in the concept of the completely empty object, of which nothing can be perceived except that it is opposed to the subject..."

⁹⁷ Bu konuda, bir başka yerde Schelling, alaycı bir üslûpla şöyle der: "... *Felsefenin bir ilk ilkesi üstüne yapılan talihsiz araştırmalar yüzünden onun önlenemez olarak içine düşmek zorunda kaldığı dermansızlıktan felsefeyi kurtarmak, doğru felsefenin yalnız özgür eylemlerle başlayabileceğini ve bu bilimin doruğundaki ilkelerin tüm felsefe yapmanın ölümü olduğunu kanıtlamak. Felsefenin hangi (soyut?) temel ilkeden başlaması gerektiği sorusu, ona, kendi kendisini duyan özgür bir insana yakışmaz görünüyor. -O, felsefeyi özgür insanın salt ürünü için, sanki özgürlüğün Bir edimi için saymakla, Fransız İhtilali'nin dehşetini ve insanlığın tüm talihsizliğini meslekdaşlarının anlaşmazlıklarından çıkararak bazı gözü yaşlı filozoflar gibi özgürlük hakkında daha yüksek kavramlara sahip olunacağına inanıyordu; ama o tüm felsefeyi sanki bir kutunun içine kilitlenmiş düşünmek suretiyle bu talihsizliğe hiçbir şey söylemeyen boş bir temel ilke ile çare bulmayı istemiş oluyordu. O [yazar], insanın spekülasyon yapmak için değil, *eylem* için doğduğuna, o halde onun felsefedeki ilk adımının da özgür bir özün başlamasını ilan etmesi gerektiğine inanıyor. Tam da bu nedenle o, yazılı felsefeyi çok az, bilimin tepe noktasındaki spekülatif bir önermeyi çok daha az, ama, felsefesi tıpkı *Lessing*'in yel değirmeni gibi tüm rüzgârla dostluk içinde yaşayan bir bilgenin ancak boşu boşuna öveceği genel geçer felsefeyi ise en az elde bulundurdu. Ama felsefe kamuoyu bir kez yalnızca ilk temel ilkelere kulak kabartmış görüldüğü için, okuyucuya ilişkin onun [yazarın] ilk temel ilkesi yalnızca bir *postulat* olabilirdi, ona göre, sayesinde ilkin felsefe yapmanın başlayabildiği aynı özgür eylem istemi postulatı. Tüm felsefenin kendisinde kendisini özgür kılacak ilk postulatı, bir doğru çizgi çizmek için olan geometricinin ilk postulatı kadar ona zorunlu görüldü; geometrici çizgiyi ne denli kanıtlyorsa, filozofun da özgürlüğü o denli kanıtlanması gerekirdi.*

dış dünyanın zorunlu ya da rastgele belirlenimleri vardır ve bu belirlenimlerin nasıl ortaya çıktığının ben tarafından gösterilmesi işi yarım kalmıştır. Oysaki en önemli görev, henüz başarılmamış görünmektedir. Bu da, benin kendini ortaya koyabilmesi ve oluşturabilmesi için gerekli olan şeyin, eş deyişle ben-olmayanın -buna ister doğa, ister toplum, isterseniz de tarih deyin- ayrılaşmamış ve kendinde sabit bir şey olarak Fichte tarafından düşünülmesidir. Schelling'e göre, benin tüm özgür edimini üzerinde kurabileceği ben-olmayanın, Fichte'nin plânına göre, bu özgür edimin getirdiklerini tamamıyla kabul etmesi, daha doğrusu olumsuzlamaması zorunludur. Ne var ki olgu tam da tersini söylemektedir.

[H]er şey, *ben aracılığıyla*dır ve *ben içindir* önermesi ilkin insanın ruhunu okşar ve insana tüm dış şeylerden bağımsızlığı verir görünmektedir. Ama daha yakından bakıldığında, varolarak kabul etmek zorunda olduğumuz her şeyin nasıl ve hangi tarzda *ben aracılığıyla* ve *ben için* olduğu gösterilmediği sürece, Fichte çok büyük konuşuyor gibi görünmektedir. Bu öznelci idealizmin düşüncesi, kendi dışındaki şeyleri benin *özgür olarak* ve *iradeyle* ortaya koyması olamazdı, zira eğer dış varlık bene bağlı olsaydı, o zaman birçok şey onun istemediği gibi olmazdı. En katı idealistin bile, [dış dünyayla ilgili] tasarımları

Bununla birlikte, gerçekleşmesini filozofun yalnızca [pratik akıldan] bekleyebildiği, ama kendisi yalnız bir ide olan felsefe, idelere yükselmeye başarısız olunması halinde uzun zaman anlaşılmaz ve hatta gülünç olarak kalır ve kalmalıdır; genellikle idelerin boş bir spekülasyonun nesnelere değil, tersine özgür eylemin nesnelere olması gerektiğini, tüm ideler ülkesinin ancak insanın ahlâksal etkinliği için gerçekliği olduğunu ve insanın artık hiçbir *nesne* bulmaya izinli olmadığı yerde bizzat kendisinin yaratmaya, gerçekleştirilmeye başladığını Kant bile söylemiş değildir." Bkz. F.J. von Schelling, "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne [1795; 1809]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö.N. Soykan, MVT Yay., İstanbul, 2006, §16, ss. 66-7.

açısından beni *bağımlı* olarak düşünmekten başka çaresi yoktur.⁹⁸

Schelling'in, Fichte'nin duruş noktasına olan temel itirazı, onun (nesnel varlığa ait) zorunluluk düşüncesi ile birlikte benin bağımlılığını açıklama işinde yetersiz kalmasıydı. Benin özgür ve otonom karakteri, onun gerçekten de inkâr edilemez yanydı; ancak iş, yukarıda da belirtildiği gibi, bununla bitmiyordu. Dış varlığın yapısındaki zorunlu ve rastgele belirlenimleri gösterme işinde sorun çıkıyordu. Bu zorunluluğu ve benin özgür iradeye dayalı yapısını birlikte açıklayabilmek, bundan sonra Schelling'in tek hedefi olacak, iddiasına göre bu nokta, onun "felsefeye kendi özgün katkı" dediği, tarih felsefesinin yeni bir bakış açısıyla düşünülmesini beraberinde getirecekti. Bu noktayı daha açık ifade edecek olursak; Fichte'nin şu önesürümünde bir hata gözükmemektedir: "Dış dünya" ya da "herhangi bir şey" dediğimde, bu şey, benim kendimden bir şeyi ayırma potansiyeli taşıdığım anlamına gelir. Bir başka deyişle, "bir şey" dememi olanaklı kılan şeyin kendisi bendir; zira "ben" ile "bir şey" arasındaki ayırımın kendisi bir kere "ben" tarafından yapılmaktadır. Ne var ki, Schelling'e göre bunun tersini düşünmek de olanaklıdır:

... [T]abii ki dış dünya, aynı zamanda ben de, burada var olduğum ve varlığımın bilincinde olduğum sürece benim için vardır (bu kendiliğinden anlaşılır bir şeydir), ama aynı şekilde tersi de geçerlidir: *Nasıl ki ben kendim için burada*

⁹⁸ A.g.e., s. 108. "That proposition "Everything is only via the I and for the I" admittedly initially flatters human self-esteem and appears to give to the inner person the last independence from everything external. But looked at more closely it has something thrasonical and boastful, as long as it is not shown *how*, in what manner, all that we have to acknowledge as existing is *via* the I and *for* the I. It could not be the opinion of this subjective idealism itself that the I posited things outside itself *freely* and of its own *volition*; for there is far too much that the I would want to be completely different if external being (*Seyn*) depended on it. The absolute idealist cannot avoid thinking of the I as *dependent* in relation to its ideas (*Vorstellungen*)..."

varolur olmaz kendimin bilincindeyimdir, aynı şekilde "ben varım" der demez, dünyayı da önceden -burada- var olarak bulurum; bu yüzden *artık kendi bilincindeki ben*, hiçbir şekilde dünyayı üretemez.⁹⁹

Bu önesürümden sonra Schelling, dış dünyanın, benim kendisi tarafından oluşturulmadığı bir varoluş ânına ve bu varoluş ânının süreçsel yapısına gönderme yapar. Bu önesürümde iki şey vardır: Fichte'nin öne sürdüğü "kendilik bilinci" ile bu kendilik bilincinin kendisi tarafından *üretilmemiş* olan ve kendilik bilincinin *dışında* ve onu olanaklı kılan bir edimler alanı. Felsefe eğer bu noktada bir süreç düşüncesiyle tanışıyorsa, bu sürecin kendisinin, aynı zamanda kendilik bilincinin kendi dışından kendi içine yansımalarını sağlaması ve kendilik bilincini oluşturması gerekmektedir. Schelling bunu, "kendi-kendine-gelme" olarak açıklar.

... Bu etkinlik, işte bu kendi-kendine-gelme, kendi bilincine varma sürecinden başkası olamazdı; burada kendinin bilinci doğaldır ve bu edim, kendi bilincine ulaşmayla son bulur ve geriye sadece onun sonucu kalır. Kendinin bilincinde durakalan bu sırf sonuç, işte dış dünyadır ve işte bu yüzden dolayı ben, dış dünyanın bilincine ben tarafından yaratılmış olarak değil, sadece, dünyanın ben ile birlikte aynı zamanda varolan olarak bilincine varır. Böylelikle, ben ile onun tarafından zorunlu olarak tasarlanan dış dünya arasındaki koparılamaz olan bağı bir tek sözcükle, yani bu benim *gerçek* ya da empirik bilinçten önce gelen transendental tarihi ile

⁹⁹ A.g.e., s. 109. "... the external world is admittedly only there for me in so far as I myself am there at the same time and am conscious of myself (this goes without saying), but it was also evident that, conversely, the *moment* I am *there* for myself, I am conscious of myself, with the statement 'I am', I also find the world as already being – there, thus that the *already conscious* I cannot possibly produce the world."

açıklamaya çalıştım; bu açıklama sonradan benim bir ,transendental tarihine götürdü. Benim felsefede attığım henüz ilk adımlar, felsefede tarihsel olana yönelme olacağını gösterdi, en azından kendi varlığının bilincindeki, kendine gelmiş benim tarihi şeklinde.¹⁰⁰

Böylece "ben olma" ya da "kendinin bilinci" denen şey, yalnızca "ben olma"yla açıklanamayacak bir süreçten geçerek ortaya çıkar. "Kendinin bilinci" ya da "kendi-kendine-gelme" hâli ile "kendi dışında olma" hâli arasındaki fark, Schelling'e göre birey olan ben ile birey olmayan ben arasındaki farktır. Hegelci bir terminoloji kullanacak olursak, ilki dolayımlanmış ve öz-bilinç olmuş benken, diğeri, dolayımlanmış ve bu dolayımlanmışta ya da doğal olmaklıkta kendisiyle özdeş kalmış bendir. Schelling için kendi-kendine gelmemiş bu ben, tüm bireyler için aynıdır.

... [O], ilkin biri içinde *kendine* gelmeyle *onun* beni, onun bireysel beni *olur*. Kendi bilinci dışında düşünülen benim tüm bireyler için aynı olması ve burada bireyin henüz etkin olmaması, niçin benim dış dünyaya ilişkin tasarımımdan bağımsız olarak ve tüm insan bireyleri arasındaki bir uyuşumu bu konuda ilkin herhangi bir deneyim yapmadan varsaymamı

¹⁰⁰ A.g.e., s. 109. "... This activity could be none other than just the work of the coming-to-itself, of the process of itself of becoming conscious of itself, at which point it is then natural that, and cannot happen any other way but that this activity stops, once consciousness has been attained, and that only its results is left. This mere result in which the activity stops for consciousness is then precisely the external world, of which for this very reason the I cannot be conscious as of a world which has been produced by itself, but rather only as one which is there at the same time as it is. I sought, therefore, in a word, to explain the indestructible connection of the I with a world which is necessarily thought as external to it via a preceding transcendental past of real or empirical consciousness, an explanation which consequently led to a transcendental history of the I. And thereby the tendency towards the historical already betrayed itself via my first steps in philosophy, at least in the form of the I which is conscious of itself and has come to itself."

açıklar (bana herhangi bir nesneyi gösteren küçük bir çocuk da, bu nesnenin hem onun hem de benim için var olması gerektiğinden yola çıkar).¹⁰¹

İzleyen paragrafta Schelling, sıradan bilincin, kendi bilinci dışında düşünülen benden kendine geri dönen ve etkin olan bene kadar nasıl bir süreçten geçtiğini bilmediğini, bu yolun bilincinde olmadığını söyler. Bu yolu gösterecek ve kendinin bilincine sahip olan benin hangi aşamaları arkada bıraktığını izleyip açıklayacak olan ise *filozoftur*. Bu sürecin sonundaki her türden başarı ve kazanım; sürecin ancak sonunu gören, sonuçlarından öğrenilen bir süreçte tatmin bulan sıradan bilincin önünde hazır bulunduğu bir şey olsa da, bu başarıların -genel anlamda düşündüğümüzde insanlık tarihinin başarılarının- nelere rağmen ve ne yolla oluşturulduğunu açıklamak görevi, bilimin görevidir. Tabii, Schelling'in burada "bilimin görevi" dediğinde kastettiği şey, aynı zamanda "bilimlerin bilimi" olan *felsefenin* görevidir.¹⁰²

Böylelikle, felsefenin bir "bilgelik sevgisi" değil, esas itibariyle bir "bilim" olarak, "bilimlerin bilimi" ya da "ilk bilim" olarak düşünüldüğü bir

¹⁰¹ A.g.e., ss. 109-10. "... it only *becomes* in everyone *his* I, his individual I, precisely by coming *to* itself in him. From the fact that what is thought beyond consciousness is the same for all individuals, that in this case the individual does not yet play a role, it is immediately clear why I absolutely count for my idea of the external world, without myself having first had experience of it, on the agreement of all human individuals (the child which shows me an object already presupposes that this object must exist just as much for me as for it)."

¹⁰² "Bilimin tam sistemi mutlak, tüm karşı-karşıya konulmuş olanı dışarıda bırakan Ben'den hareket eder. Bu, koşulsuz olabilen bir şey olarak bilginin bütün zincirine neden olur, tüm düşünülebilir olanın alanını niteler ve bilginin tüm sistemi yoluyla mutlak her şeyi kavrayan gerçeklik olarak hüküm sürer. Yalnızca bir mutlak *Ben* ile, yalnızca, kendisini muhakkak koymuş olan bir şey ile, bir Ben-Olmayan'ın ona karşı konulmuş olması ve elbette felsefenin kendisinin olanaklı olması olanaklı olur. Çünkü kuramsal ve [pratik] felsefenin bütün işi, salt ve empirik-koşullu Ben arasındaki çatışmanın çözümünden başka hiçbir şey değildir. Demek ki felsefe, bu çatışmayı çözmek için sentezden senteze gider, içindeki Ben ile Ben-olmayan'ın özdeş konulduğu en yüksek olanaklı senteze dek..." (F.J. von Schelling, "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne [1795; 1809]", §6, ss. 57-8.

geleneğin temsilcileri olarak Fichte ve Schelling'in felsefeleri üzerinden on dokuzuncu yüzyıl tarih felsefelerine, özellikle de Hegel'in işaret ettiği "mantıksal zorunluluk" ile "tarihsel edimsellik" kavramlarının buluşma noktasına bir açıdan da olsa bir giriş yapılmış oldu. Bundan sonraki süreç, "bilincin deneyiminin bilimi"nin, eş deyişle *Tinin Fenomenolojisi*'nin ortaya çıktığı süreçtir ki, bu "keşif yolculuğu", "tarihsel olan" ile "rasyonel olan" gibi karşıt iki kavramı bir arada açıklamayı amaçlamaktadır.

Sonuç olarak; Kant sonrası filozoflar, koşulsuz olanın saf akıl yoluyla bilinmesi anlamında metafiziğin Kant tarafından reddedilmesiyle karşı karşıya kaldılar. Açık bir biçimde Kant, dış dünyada bizden bağımsız bir gerçekliğin bilinebileceğini yadsıyordu. Rasyonalizm ve empirizm, her ikisi de, bizim dışımızda bir gerçekliğin olduğunu ve ister duyu isterse akıl temelli olsun, bu gerçekliğin bilinebileceği düşüncesindeydi. Oysa Kant'ta bu gerçeklik bilinmiyordu ve hakikat sorunu da, böylece, öznenin kendi tasarımları arasındaki uyum sorununa dönüşüyordu. Ayrıca etkin anlama yetisi ile edilgin duyarlık arasındaki etkileşim transendental bende, ben-bilinciyle sağlanıyordu ki, bu da "etkileşimin nedeni" fikrini belirsiz kılan bir anlayışı beraberinde getiriyordu. Bu yüzden, iki farklı türde yeti arasındaki uyum problemi, Kant sonrası düşünürleri bu ikisi arasındaki dolayımın ne olduğu sorusuna cevap üretmeye sevk edecektir.

Fichte, Kantçı dualizmin aşılmasının ve iki farklı türde yetinin zihnin daha üst bir gücünün ya da kaynağının bildirimleri olduğunun gösterilmesi için özne-nesne özdeşliği ilkesini varsaymamız gerektiğini söylemişti. Böylece tüm bilgi, bilen özne ile bilinen nesne özdeşliğinden başka hiçbir ilkeye ihtiyaç duymamaktadır. Peki, bu özdeşliğin temellendiği yer neresidir? Fichte'ye göre sadece kendinin-bilgisi (öz-bilgi) talep edilen bu özne-nesne özdeşliğini sağlayabilecektir. Yalnızca kendinin-bilgisinde bilen özne ile bilinen nesne bir ve aynıdır. Daha basit bir ifadeyle, nesnelere ilişkin bilgimiz kendimize ilişkin bilgimizle çakıştığında ancak tüm bilgimizin gerçekliği de sağlanmış olur.

Şüphesiz ki, bu özne-nesne özdeşliği ortaya atılır atılmaz, Fichte bağlamında metafizik soru hemen gelmektedir: Bu özne-nesne özdeşliğinin öznesi kimdir/nedir? Bu özne, açıktır ki, sıradan anlamda empirik bir ben değildir. Özne-nesne özdeşliğinin öznesi sonsuz ya da mutlak bir ben olacaktır. Gerçekliğin tümünü kapsayan bu mutlak ben, tam da kendini bilme ediminde nesnelere yaratır. Her bir sonlu benin dışındaki nesneye ilişkin bilgisi, mutlak benin kendisine ilişkin bilgisinde bir aşama ya da kısımdır. Ancak bu mutlak ben, "varoluş"una inanılacak bir şey değildir. Mutlak ben düşüncesi yalnızca regülatif bir ilkedir; başka bir deyişle o, ahlâkî eylemlerimizin amacı olarak kıldığımız bir postülayondur. Kant'ın ahlâk metafiziğinden çıkan şey uyarınca Fichte'de de, eksiksiz otonomi ya da bağımsızlığa yönelik ahlâkî talep, kendi aklına göre tüm doğayı yaratan tam anlamıyla düşünülebilir bir varlık olan mutlak bir ben gibi olmaya çaba sarf etmemizi gerektirir. Mutlak ben gerçekleştirilemeyecek bir amaçtır; fakat sonlu ben doğayı rasyonel amaçlarına uyumlu hâle getirmek için çabalarsa, idealine de o denli yaklaşmış olur. Salt düşünme, teorik akıl, Kantçı dualizmlerin üstesinden gelemez; ancak pratik akıl yoluyla insan, bilgimize esas engeli teşkil eden özne-nesne dualizmini ortadan kaldırabilme yolunda adım atabilir ve böylelikle bilgi için gerekli olan özne-nesne özdeşliğine yaklaşılabilir.

Fichte'nin felsefesinde kendinde-şeyin ve her türden dualizmin ortadan kaldırılması girişimi, pratiğin teori karşısında üstünlüğü düşüncesi ve yetiler arası bağlantı üzerine daha ileri bir refleksiyon, içkin bir metafiziğin temellerinin oluşturulması çabasına büyük katkısı olmuştur. *Wissenschaftslehre Nova Methodo*'da da dendiği gibi¹⁰³ tüm bunlar, felsefeyi "bilincin deneyiminin bilimi" yapmada güçlü adımlardı. Bilincin deneyiminin bilimi düşüncesi ile metafiziğin mutlağı hedeflemesi, her ikisi de, Fichte'nin felsefesinin merkezî konularıydı. Gelgelelim, Schelling ve

¹⁰³ "Felsefe, özgür düşünce gücünün bir ürünüdür, ya da herkesin kendi içinde üretmek zorunda olduğu deneyimin bilimidir." Yukarıdaki 29. dipnota bkz.

Hegel, mutlağa Fichte tarafından saf anlamda regülatif bir statü verilmesinin, özne-nesne, özdeşliği ilkesini gerçekleştirmekten uzak olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca sonlu ben ile doğa, aynen Kant'ta olduğu gibi, birbirlerinden kökenden ayrı olmakta, böylelikle de farklı türden iki alanın ilişkiselliği sorunu ortaya çıkmaktadır.

Schelling için ise mutlak, varolmak ve kavranılmak için herhangi başka bir şeye bağlı olmayan şeydir. Mutlak, hem varoluşunda hem de özünde, diğer tüm şeylerden bağımsız ya da koşulsuz olandır. Başka bir deyişle mutlak, özünün zorunlu olarak varoluş gerektirdiği *causa suid*dir. Bu, açıktır ki, Spinoza'nın *Etika*'da yaptığı saptamadır: "Tözle kastettiğim şey, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranılandır; başka bir deyişle, ona ilişkin bir kavrayışın, herhangi başka bir kavrayıştan bağımsız bir biçimde biçimlenebilmesidir."¹⁰⁴

Böylece Schelling, Spinozacı bir şekilde, mutlağı "sonsuz töz" olarak adlandırır. Hem Schelling hem de Hegel, Jena'daki ortak çalışmaları boyunca, tek bir tanımın bunu karşıladığını düşünmüşlerdir: Bir bütün olarak evren. Bir bütün olarak evren her şeyi içerdiğinden, onun dışında onun bağlı olacağı hiçbir şey de mevcut değildir; zira her şey, bir bütün olarak evrenin içinde yer alır, ona dışsal hiçbir şey yoktur. Schelling şöyle der: "Mutlak, evrenin nedeni değildir, evrenin kendisidir."¹⁰⁵ O halde

¹⁰⁴ Baruch Spinoza, *Etika*, I. Kitap, Tanım 3, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

¹⁰⁵ F.J. von Schelling, *Presentation of My System of Philosophy*'den aktaran Frederick C. Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 4. "Mutlak özdeşlik evrenin nedeni değil, tersine evrenin kendisidir" ve "Evren, mutlak özdeşliğin kendisiyle ebediyen aynıdır." Ayrıca bkz. F.J. von Schelling, "Benim Felsefe Sistemimin Tasviri [1801]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö.N. Soykan, §§32-3, s. 147. Schelling'in, Fichte'ye ve Fichte'nin karşı çıktığı realizme cevabı öncelikle şu sorusunda kendisini ortaya serer: "[T]asarımlar, kendileri nesnelere yönelten olarak ve nesnelere kendilerini tasarımlara yönelten olarak aynı zamanda nasıl düşünülebilirler?" Schelling, bu soruna ne teorik ne de pratik felsefenin çözüm üretemeyeceğini, "her ikisini de bağlayan ortadaki eklem olan ve ne [teorik] ne [pratik], tersine aynı zamanda ikisi olan daha yüksek bir felsefede [bu sorunun] çözülebileceğini" belirtir ve de şu an konumuz açısından

Schelling ve Hegel için töz, mutlak ya da sonsuz denen şey, bir bütün olarak evrenden başka bir şey değildir. Bunun dışı diye bir şeyden söz etmek doğru değildir; söz edilemeyeceğinden dolayıdır ki, evrenin dışındaki bir yaratmadan da bahsedilemez. Schelling ve Hegel, böylelikle her türden transendent varlığı reddetmiş olurlar. Kant, metafiziği, transendent varlıklar üzerine bir spekülasyon geliştirmiş olduğundan dolayı ontolojik ve teleolojik anlamından kurtarmıştı. Ancak, aynı şekilde Schelling ve Hegel de, herhangi bir transendent varlığa felsefelerinde izin vermedikleri için Kant'ın iddiasıyla uyuşmaktadırlar. Özelde Hegel, mutlağı varolanlara dışsal "bir şey" gibi ele almaya şiddetle karşı çıkar.¹⁰⁶ Dolayısıyla, Hegel'in mutlağı, doğa alanının ötesinde varolan doğaüstü bir varlık, bir nelik ya da entite değildir. Bu anlamda Kant'ın eski metafiziği suçlamasını Hegel haklı görür. Ancak bu doğaüstü, Kant'ta olduğu gibi bilenemez bir şey değil, açıkça varolmayan bir şeydir. Numenal dünyanın Kant tarafından ortaya atılmasının sebebi, mutlağın belirli bir şeymiş gibi görülmesindedir. İlke, dayanak ya da mutlak denilen şey, ulaşılması gereken "bir şey" değildir.

Schelling ve Hegel'in, mutlağı Spinozacı anlamda sonsuz töz olarak ele aldıklarını söylemiştik. Ancak onların metafizikleri sadece Spinozacı öğeler taşımaz. Schelling mutlağı, "özne-nesne özdeşliği" olarak görmüştür. Bu da, Spinoza'da olmayan öznellik anlayışının tekrar sonsuzun içine dahil

önemli şu saptamayı yapar: "Şimdiye dek, doğayı meydana getiren bilinçsiz etk[i]nlikle istemede kendini dışlaştıran bilinçli etk[i]nliğin özdeşliği, bu etk[i]nliğin ilkesinin doğada mı, bizde mi olduğuna karar vermeksizin, yalnız genellelikle talep edildi. (...)

Böyle bir etk[i]nlilik, yalnız *estetik* etk[i]nliktir ve her sanat yapıtı, böyle bir etk[i]nliğin ürünü olarak ancak kavranılacak olan şeydir. Sanatın ideal dünyası ile nesnelere real dünyası, o halde, bir ve aynı etk[i]nliğin ürünleridir; her ikisinin (bilinçli ve bilinçsiz dünyanın) bilinç *olmaksızın* bir araya gelmesi gerçek dünyayı, bilinç *ile birlikte* bir araya gelmesi estetik dünyayı verir.

Nesnel dünya, sadece, tinin ilk, hatta bilinçsiz yaratmasıdır; felsefenin genel aracı - ve tüm felsefe kubbesinin mihenk taşı- *sanat felsefesidir.*" Bkz. F.J. von Schelling, "Transzendental İdealizm Sistemi [1800]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö.N. Soykan, §3, s. 120.

¹⁰⁶ Frederick C. Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", s. 5.

edilmesi gerektiği anlamına gelir. Erken dönemindeki bir eserinde Schelling şöyle der:

Mutlak Ben hiçbir görünüş değildir; çünkü mutlak olan kavramı artık onunla çelişir; ama o, ne görünüş, ne kendi başına şeydir; çünkü o *kayıtsız şartsız* hiçbir şey değil, tersine muhakkak Ben ve tüm Ben-Olmayan'ı dışarıda bırakan doğrudan doğruya *Bendir*.

Bizim bütün bilginin ve koşullu olanın tüm dizisinin bağlı olduğu son noktanın, kesinlikle, hiçbir şeyle daha öte koşullu olmaması gerekir. Bilginin tamamı, kendisini bir güç ile taşıyan herhangi bir şeyle verilmiyorsa hiçbir duruşa sahip değildir ve bu, özgürlük yoluyla gerçek olan şeyden başka bir şey değildir. Tüm felsefenin başı ve sonu *özgürlüktür!*¹⁰⁷

Zihinsel ve fiziksel, öznel ve nesnel olan, tek bir sonsuz tözün farklı yüklemeleridir. Ne var ki bu evren, Spinoza'da olduğu gibi mekanistik değildir, organik bir yapı arz eder; sonsuz töz de, buna bağlı olarak ancak dirimselci ve teleolojik terimlerle açıklanabilir. Spinoza'nın ölü ve donuk evreni yerine, Schelling, Herder'i izleyerek, evreni canlılık içinde betimler ve tözü canlı bir kuvvet, "tüm kuvvetlerin kuvveti", "ilk kuvvet" olarak görür. Mutlak ya da sonsuz töz denen şey, kendi içinde hiyerarşik düzenlenime sahip bir organizmadır. Kendinden meydana gelmiş ve kendini örgütleyip düzenleyen bir bütündür.

Schellingci kavrayışa göre doğa organizma olarak anlaşılınca, ona bir dinamizm gelmekte, maddenin donuk, edilgin ve üzerinde işlemde bulunabilir statik bir yapıya sahip olması engellenmektedir. Doğayı, maddeyi, bir bütün olarak evreni dinamik ve canlı olarak görmekle

¹⁰⁷ F.J. von Schelling, "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne [1795; 1809]", §6, s. 58.

Schelling, Descartes'tan beri süregelen zihin-beden problemini de çözdüğünü düşünür. Onlar iki ayrı töz, iki farklı varoluş değil, yaşam kuvvetinin farklı düzenlenim ve gelişmeleridir sadece. Zihin maddenin en yüksek düzenlenim ve gelişim formu, madde de zihnin en alt seviyede gelişim ve düzenlenim formudur. Böyle bir teori, açıktır ki, dualizmin ve mekanik materyalizmin gizli tuzaklarına karşı korunaklı olacak; dahası, bu evrende özne-nesne özdeşliği anlamında sonsuz olan regülatif değil, kurucu bir rol oynayacaktır.

Buraya kadar, insan bilgisinin en yüksek sistemi anlamında felsefeye koşulsuz ya da sonsuz olanın bilgisi olma rolünü biçen üç farklı felsefeye, eş deyişle Kant, Fichte ve Schelling felsefelerine metafiziksel görüşleri bağlamında değinmeye çalışıldı. Sonlu olan ile sonsuz, koşullu olan ile koşulsuz arasındaki ilişki üzerine düşünebilmek, metafiziğin temel sorusuna yönelik refleksiyonu geliştirebilmek açısından önemliydi. Bu soru, mutlağın ya da mutlak bilginin ne olduğu sorusuydu ve yukarıda adı geçen üç felsefeyi takip eden Hegel'in felsefesi, bu soruyu kendi merkezine alan bir felsefe geliştirmesi bakımından, felsefe tarihinin en önemli metafizik yapılarından birini inşa etme amacını taşıyordu. Bu nedenle, bir sonraki bölümde, Hegel'in öncellerine eleştirileri bağlamında onun metafiziğinde canlı olanın ne olduğunu sergilememiz gerekiyor.

II. BÖLÜM

Hegel'in Metafizigi

II.1. Eleştiriler Işığında

Tarihi konusunda Hegel uzmanlarının üzerinde tam bir uzlaşmaya varamadıkları, büyük olasılıkla 1807 tarihli "Kim Soyut Düşünüyor?" ("Wer denkt abstrakt?") başlıklı kısa yazıda Hegel, soyut düşünmenin ve metafiziğin kendi çağındaki alımlanmasına istinaden şu belirlemeyi yapar:

Düşünmek mi? Soyut mu? – *Sauve qui peut!* Canını seven kaçsın! Düşmana satılmış bir hainin bu yazıyı düpedüz metafizikle ilgileneceği için gammazlayan bu sözleri çılgık çılgığa haykırdığını şu anda bile işitebiliyorum. Zira *metafizik*, tıpkı *soyut* ve hatta neredeyse *düşünme* gibi, az çok herkesin vebaya yakalanmış bir adamdan kaçarcasına kaçtığı bir sözdür.¹⁰⁸

Bu sözler, her ne kadar soyut düşünme ve metafiziğin halk nezdinde kötü ününü ifade etmek için söylenmiş olsa da, Hegel'in bu belirlemeyi yapmasında Kant'ın eleştirel felsefesinin eski metafiziğe yönelmiş olduğu eleştirilerin büyük bir payı olduğu açık. Kant için metafizik, koşulsuz olanın bilgisini saf akıl yoluyla elde etme girişimidir¹⁰⁹ ve koşulsuzu o, koşullu olanların bir dizisini tamamlayan şey olarak anlar. Bu anlamda, metafiziğin üç temel idesi, koşulsuzun üç temel kavramına tekabül eder: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük. Bu bağlamda, akıl koşulsuzu bilmek için deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çabalar ve zorunluluğu hatalara düşürür ki, burada "paralojizmler", "amfiboller" ve "antinomiler" meydana gelir.

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel, "Kim Soyut Düşünüyor?", çev. Hakkı Hünler, *Baykuş*, sayı 2, Mayıs 2008, s. 43.

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B7.

Dolayısıyla, koşulsuz olanı saf akıl yoluyla bilme girişimi olarak anlaşıldığında metafizik, imkânsız olmaktadır; zira o, Kant'ın görüşüne göre, transendent varlıklar hakkında spekülasyon olarak, deneyimin ötesinde yer alan nesnelere ilişkin a priori akıl yürütmedir.¹¹⁰

Hegel felsefesi, açıktır ki, tıpkı Schelling'de olduğu gibi, daha en başından mutlağın bilgisine ulaşma amacına sahiptir. Bu türden bir amaç, bilgi eleştirisi sayesinde bilgilenmeye getirilen sınırlandırmayı aşmaya yönelik güçlü bir adımdır. Felsefenin, bir başka deyişle koşulsuz olanı araştırma çabası olan en özsel düşünmenin diğer bilgi ve bilim dalları arasındaki -ya da karşısındaki- mütevazı konumunu belirlemek; yahut da, daha doğru bir ifadeyle, onun *sadece* mütevazı bir konumda kalmasına dolaylı ya da dolaysız sebep olmak, hem Schelling hem de Hegel için kabul edilebilir bir şey değildir. Öncelleri olan Fichte, her ne kadar Kantçı dualizmleri aşma yolunda büyük bir adım gerçekleştirmiş olsa da, ve de felsefenin diğer bilimler karşısındaki önemini kendi *Wissenschaftslehre*'siyle ortaya koymaya çabalamışsa da, felsefenin mütevazı konumunu tıpkı Kant gibi sürdürmekte devam etmiş, mutlak benin "kurucu" değil, "düzenleyici", eş deyişle "regülatif" bir ide olduğu saptamasını ortaya atmıştır. Oysa Schelling ve Hegel için felsefe, açık bir biçimde, bilişsel yetilere getirilen her türden sınırlandırmayı aşmakla ve süreçte ortaya çıkan her sınırlandırma ya da karşıtlığı daha geniş bir bütünsellikle ilişkilendirme çabasıyla belirlenmiş bir etkinliktir.

Hegel, bir önceki bölümde de belirtmeye çalıştığımız gibi, erken dönemdeki yazılarından başlayarak Schellingci mutlak anlayışına pek çok noktada katılmaktadır. Sözgelimi, *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ta¹¹¹ Hegel, "felsefenin hedefinin mutlağı bilmek" olduğunu söylemiştir ve bu bilme yönteminin kendisi, aynen Schelling'te olduğu gibi,

¹¹⁰ Frederick C. Beiser, *Hegel*, Routledge, New York ve Londra, 2006, s. 54.

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, İng. çev. H.S. Harris ve Walter Cerf, State University of New York Press, Albany, 1977.

şeylerin ve şeyler arasındaki ilişkilerin gerçek doğasını "sezme" ya da "görme" anlamında "spekülatif" olmuştur. "Hegel ne zaman spekülatif felsefeden bahsetse, aklında [Schelling'in] *Özdeşlik Felsefesi* ve onun zihinsel görü/sezgi [kavramı] vardı[r]."¹¹² Ayrıca Schelling'in *Doğa Felsefesi* ve *Transendental Felsefe* diye iki bölümden oluşan *Özdeşlik Felsefesi*'ne hâkim olan sistem düşüncesi, mekanik olmanın ötesinde dinamik ve holistik olması yönünden Hegel'in sistem düşüncesini de etkilemiştir.

Tinin Fenomenolojisi'ne giden süreçte Hegel felsefesinin gelişim sürecini ortaya koyan Harris'e göre, "tek bir hakikî felsefe Hegel açısından süregiden bir mevcudiyete sahipti ve şimdi, Fichte ile Schelling'in spekülatif idealizmi içinde Kantçı 'kategorilerin çıkarsanması'ndan tekrar doğmuştu."¹¹³ Harris'in aktardığına göre, Hegel'in düşüncesinde spekülatif, farklı çağlarda farklı "özdeşlik" şekli almaktadır, çünkü her çağın kültürüne farklı bir "bölünme" antitezi hâkimdir. Bu noktada "üstesinden gelinmesi gereken karşıtlık, Kant'ın numenal ile fenomenal dünyalar arasında yapmış olduğu karşıtlık, mutlak ile onun 'görünüşü' arasındaki antitezdir."¹¹⁴ Hegel'in felsefesinin o âna kadarki gelişim sürecinde iki temel belirleyici vardır. Bunlardan birincisi, Fichte'nin "bilim öğretisi"nin, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ikiliğin teorik (ya da "öznel") olarak üstesinden gelmesiydi ve onun pratik felsefesinin de, Kant'ın kendi ahlâk teorisinin bütünüyle sistematik bir şeklinden ibaret olmasıydı; ikincisi ise, bir tek Schelling'in geliştirmekte olduğu şeye benzeyen yeni bir doğa felsefesinin, bu numenal-fenomenal bölünmesinin üstesinden lâıykıyla

¹¹² Walter Cerf, "Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's *Essays*", *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, s. xii. Bu spekülatif felsefe tanımı, Hegel'de, zihinsel görü/sezgiden "rasyonel bilgi"ye doğru kısa zaman içinde dönüşecektir.

¹¹³ H.S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807", *Cambridge Companion to Hegel*, ss. 35-6.

¹¹⁴ A.g.e., s. 36. Harris, ilk Hegel biyografisini kaleme alan Rosenkranz'dan yapmış olduğu alıntılarla bu durumu bir başka çalışmasında daha ortaya koyar. Bkz. H.S. Harris, "Introduction to *Faith and Knowledge*", *Faith and Knowledge*, İng. çev. Walter Chef ve H.S. Harris, State University of New York Press, Albany, 1977, ss. 10-1.

gelebilmeydi.¹¹⁵ Dikkat edilebileceği gibi, burada mesele felsefenin "salt" öznelikten kurtulması ve öznelğin nesnellikle birlikte kavranabileceği ve de metafiziğe dair sonluluk ve sonsuzluk kavramlarının birlikte ele alınabileceği bir düzlemin sağlanabilmesiydi. Bu düzlem, mutlağın bir bütün olarak "yaşam" şeklinde kavranma çabasına işaret eder.

Mutlak, "yaşam" olarak kavranmalıydı -"özdeş olanla özdeş olmayanın özdeşliği." Bu kavrayış, içinde sonlu biliş formlarının, mutlak içinde birbirleriyle bağlantısallıkları yoluyla korunduğu bir biliş formudur... Eleştirel mantık tüm zihinsel kategorileri mutlağın içine gömmüştür, ne var ki metafizik, mutlak bağlamlarında onları tekrar yaşama döndürür.¹¹⁶

Hegel, sonsuz ya da özne-nesne özdeşliği anlamına gelen mutlağın Schelling felsefesinde sonlu kipleriyle, bir başka deyişle tüm ayrışmaları ve değişiklikleriyle (*modus*) birlikte kavranmadığını, sonluluk ve görünüşün tüm akışının bu sonsuzlukta, mutlakta içerilmediğini belirtir. Hegel felsefesinde "başlangıçta" değil ama "sonda" ortaya çıkan mutlak, Schelling felsefesinde başta, bir varsayım, bir postülasyon olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel'e göre sonlu belirlenimleri ortaya koyulmamış bir sonsuz, sonluluk ve görünüş alanıyla ilişkisinde değil ama bundan ayrı olarak ele alınmış olur ki, böylelikle ancak sonluluk alanına karşıt bir şekilde anlaşılabilir; varlık ve öz yine birbirlerinden ayrı düşünülen alanlar hâline gelir.

Hegel açısından mutlağın Spinozacı anlamında tanımını takip edecek olursak, onu, töz ile onun kiplerinin bütünü olarak, sonsuz ile sonlunun birliği olarak kavramamız gerekmektedir. Mutlak, kendi içinde sonluluk ve görünüşün tüm akışını içermek zorundadır. Ancak bu şekilde, sıradan

¹¹⁵ A.g.e., s. 36.

¹¹⁶ A.g.e., s. 36.

bilincin duruş noktasından bakıldığında her türden özne-nesne, akıl-duygu ikilikleri, sonsuzun içinde incelenmiş ve aşılmış bir noktaya getirilebilir. Sıradan bilincin dış dünyada bizzat yaşadığı ve artık içselleştirdiği özne-nesne ikiliği, felsefi bilincin duruş noktasından bakıldığında "aşılması" ve "açıklanması" gereken bir ikiliktir. Tam da bu bağlamda Hegel, Harris'e göre, Fichte'nin felsefeye katkısını yeni baştan ele almakta ve bizzat kendi felsefesine dahil etmektedir; öyle ki, bu yeniden değerlendirme, felsefenin başlangıç sorusuna da bir cevap verme amacını taşımaktadır. Böylelikle felsefede başlangıç sorusuna verilen cevap, varsayimsız bir bilim için Hegel'in yönünü "bilincin tarihi"ne çevirmesini sağlamıştır. "Ancak bilincin tarihinden sonradır ki, kişi kavram üzerinden yapılan tüm bu soyutlamaların içlerinde ne barındırdığını anlayabilir: *Fichte'nin Katkısı*... 'Bilincin tarihi', 'felsefeye giriş'te en uygun yol olan 'eleştirel mantık'ın yerini alır."¹¹⁷ Harris'e göre, Schelling'in özne-nesne özdeşliği düşüncesini korumanın Hegel açısından tek yolu, Fichte'nin katkısını varsayimsız bilim modeline dahil etmektir.

Fichte, *Wissenschaftslehre*'de, zihnin kendi etkinliği üzerinde mutlak bir refleksiyon geliştirmekteydi ama zihnin kendi etkinliği üzerinde geliştirmiş olduğu bu mutlak refleksiyon, karakteri gereği, "öznel" kalmaktaydı. Hegel, *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ın Fichte'ye tahsis etmiş olduğu bölümünde onun önemine şöyle değinir:

[F]ilozof, düşünmesinde ben olmayan tüm dışsal şeylerden soyutlanır ve yalnızca özne ve nesne bağlantısına sarılır. Empirik sezgide, özne ile nesne karşıttır; filozof sezme etkinliğini ayırmsar, sezmeyi sezer ve böylelikle onu bir özdeşlik olarak düşünür. Sezmenin bu sezilişi bir yandan felsefi refleksiyondur ve bu haliyle, hem sıradan refleksiyona hem de kendisini kendinin ve karşıtlarının üstüne yükseltmeyen

¹¹⁷ A.g.e., s. 40.

genelde empirik bilince karşıttır; diğer yandan bu transendental sezgi aynı zamanda felsefî refleksiyonun nesnesidir; o mutlaktır, kökensel özdeşliktir. Filozof özgürlüğe ve mutlağın duruş noktasına yükselmiştir.¹¹⁸

Fichte, Hegel'in deyişiyile, Kant felsefesinde eksik olan şeyi, tüm sistemdeki eksik olan spekülâtif birliği sağlama yolunda bir adım atmıştı. Fichte, Hegel'e göre mutlak formu, eş deyişle kendisi için mutlak varlığı, mutlak olumsuzluk anlamında "edimsellik" kavramını keşfetmiştir.¹¹⁹ Bununla birlikte, Hegel, zihin ya da kavrayış gücü (*intelligence*) yoluyla sonsuz belirliliği içindeki nesnel dünyanın Fichte'nin felsefesinde henüz zihin için aynı zamanda belirlenmemiş bir şey olarak kaldığını, ben-olmayanın hiçbir olumlu niteliğe sahip olmadığını, yalnızca başka bir şey olmanın, bir başka deyişle genel anlamda karşıt bir şey olmanın olumsuz karakterini taşıdığını belirtir.¹²⁰ Bu nokta, Hegel'in, Fichte'nin felsefesini öznellikte suçladığı noktadır: "Fichte'nin ifade ettiği gibi, zihin bir etkiyle koşulludur, fakat etki kendi içinde bütünüyle belirlenmemiştir. Ben-olmayan yalnızca olumsuz olanı, belirlenmemiş bir şeyi gösterdiğinden, bu özellik bile ona ancak benin

¹¹⁸ "[The philosopher] abstracts in his thinking from all the extraneous things that are not Ego and holds on only to the connection of subject and object. In empirical intuition, subject and object are opposites; the philosopher apprehends the activity of intuiting, he intuits intuiting and thus conceives it as an identity. This intuiting of intuiting is, on the one hand, philosophical reflection and as such opposed both to ordinary reflection and to the empirical consciousness in general which does not raise itself above itself and its oppositions. On the other hand, this transcendental intuition is at the same time the object of philosophical reflection; it is the Absolute, the original identity. The philosopher has risen into freedom and to the standpoint of the Absolute." Bkz. G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, s. 120.

¹¹⁹ G.W.F. Hegel, "Fichte [*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*]", çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2006, s. 464.

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, s. 128.

koyuluşu yoluyla aittir.”¹²¹ Hegel’e göre, Fichte’nin felsefesinde nesnelere, yalnızca, kendi sonsuz etkinliğine sınırlama getiren ve bu sayede belirsiz edimi belirliliğe çeviren benin kendi içindeki sınırlaması için koyulurlar; “zihnin kendini sınırlaması tek gerçek”¹²² olduğundan dolaydır ki, bu felsefe öznel bir duruş sergilemekte, benin kendi kendini sınırlandırması “mutlak” olmaktadır. Hegel, sıradan bilinç açısından bu kendini sınırlandırmanın - diğer bir deyişle iki karşıt tarafın- anlaşılma oluşunun spekülasyonun duruş noktasından kışkırtıcı olduğunu söyler. Anlaşılma’nın sebebi, Fichte’nin sisteminde zihnin kendisi tarafından koyulan sınırlardır ve “bu çemberden çıkmak felsefi gereksinimin biricik ilgisidir.”¹²³

Gerek Fichte’nin mutlak ilke olan beninin “tek yanlı bir biçimde ortaya konması” ve “başından beri öznel olması”, gerekse ben kavramının salt kavram olarak korunması ve ileri sürülmesi yüzünden “gerçekleşmemiş bir kavram” olduğu düzeye dek mutlaklığa sahip olması, Hegel tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Hegel’e göre, Fichte, salt spekülasyon birliğe işaret eden bu ben kavramının bilimsel anlamda gerçekleşmesine imkân sağlamamıştır ve böylelikle o bir kez daha gerçeklikle karşıtlık içinde ele alınmıştır.

Fichteci felsefe, felsefenin tüm belirlenimlerinin zorunlu olarak ondan türetildiği en yüksek düzeydeki bir ilkedan türeyen bir bilim olması gerektiğini ileri sürme konusunda önemli bir üstünlük taşır. Önemli nokta, ilkenin birliği ve bilincin tüm içeriğini bilimsel olarak tutarlı bir şekilde ondan geliştirme ya

¹²¹ “As Fichte expresses this: intelligence is conditioned by an impact, but the impact is in itself entirely undetermined. Because the non-Ego expresses only the negative, something undetermined, even this character pertains to it only through the Ego’s positing.” Bkz. A.g.e., s. 128.

¹²² A.g.e., s. 131.

¹²³ A.g.e., s. 131.

da dendiği gibi, tüm evreni kurma girişimidir. Bunun ötesinde hiçbir ilerleme sağlanmamıştır.¹²⁴

Hegel, Fichte'nin felsefesinde "ben"- "ben-olmayan", "koyma"- "karşıtını koyma" şeklinde birçok karşıtlığın öne sürüldüğünü; ancak asıl meselenin, - çok önemli olmasına rağmen- benin bir ben-olmayanı koyması ve onun üzerindeki etkinliği değil, benin koymuş olduğu şeyle, eş deyişle onun ileri sürdüğü içeriğiyle kendisi arasındaki zorunlu ilişkisi olduğunu söyler. Eğer salt içerikle uğraşılsaydı, Fichte'nin felsefeye özgün katkısı olan öznelliğin anlamı yiterdi; ama Fichte'nin felsefesinde de, sonsuz olarak kendini koyan benle, eş deyişle onun sonsuz karakteriyle koymuş olduğu şey, yani içerik, uzlaştırılmayan olumluluk ile olumsuzluk olarak kalmaktadırlar. Hegel'e göre, Fichte, tüm çabasına rağmen bu çelişkiyi çözememektedir ve "ötesine geçemediği son", yalnızca bir "gerek" tir.¹²⁵

Fichte'ye göre bu çelişkinin çözümü istemi, salt bir istenmiş çözüm olma, sürekli olarak engelleri yıkmak zorunda olmama, sürekli olarak sınırlamanın ötesine tam sonsuzluğa ulaşmam gerektiğini ve sürekli olarak yeni bir sınır bulmamı imleyen eğilimi kabul eder; olumsuzlama ile olurlama arasında sürekli bir değişiklik olur, yeniden olumsuzlamaya düşen ve bu olumsuzlamadan sürekli yeniden kurulan kendiyle bir özdeşlik. Buna karşın insan aklının sınırlarından söz etmek, anlamsız bir konuşma biçimidir. Öznenin aklının sınırlı olduğu, durumun doğasından anlaşılabilir; ancak düşünceden söz ettiğimizde, sonsuzluk, kişinin kendi sınırıyla değil, kendisiyle ilişkisinden başka bir şey değildir; insanın sonsuz olduğu yer düşüncedir. Sonsuzluk, yine de oldukça soyut

¹²⁴ G.W.F. Hegel, "Fichte [*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*]", s. 465.

¹²⁵ A.g.e., s. 473.

olabilir ve bu yolda, o bir kez daha sonludur; ancak gerçek
sonsuzluk, kendinde kalır.¹²⁶

Hegel'e göre, Fichte'de sürekli olarak ben-olmayı belirleyen benin etkinliği sonsuza yönelmiş bir etkinlik olmakta ve ben-olmayı belirlemek yoluyla kendi kavramını elde etme çabası sürekli olarak "benin etkinliğiyle açıklanamayan bir dışsallık"la çerçevelenmektedir. "Bene kalan bu öte-yan", benin ötesine geçemeyeceği, onun üzerindeki "sonsuz engel" olarak durmaktadır. Hegel açısından bakıldığında "Fichteci felsefenin duruş noktası, Kantçı felsefeninkiyle aynıdır; sonuç hep kendinde ve kendisi için varolan olarak özneliktir..."¹²⁷ Bu durumda Fichte'nin felsefesi, Hegel'e göre, benin mutlak anlamda yalnızca karşıtlıkta belirlenmiş olduğunu, bu karşıtlığın onun için mutlak olduğunu ve bu karşıtlığı aşmanın imkânsız olduğunu ifade eder; böylelikle de o, bilinç ve öz-bilincin ötesinde daha geniş bir bütünselliğe, diğer bir deyişle tine ulaşamaz. Bunun Hegel felsefesi bağlamında anlamı, benin saf etkinliğini nitelendiren koyma/ileri sürme ile karşıtını koyma/ileri sürme ediminin bizzat benin kendisi tarafından aynı olarak kavranmaması, mutlak kavram olmasıdır.

... Ben, sonsuz itkiyi, ben-olmayı kavramaz; öz-bilinç, ben-olmayı belirler, ancak bu öte-yanı nasıl kendinin kılacağını bilmez.

Böylelikle Fichteci felsefedeki temel eksiklik, ilk olarak benin evrensel ya da mutlak olana ya da onda kendisinin salt bir kıpı [moment] olduğu tine karşıt olarak bireysel, edimsel öz-bilincin imlemini korumasıdır; çünkü bireysel öz-bilinç, yalın bir şekilde, başkası söz konusu olduğunda aynı duran imler. (...)

¹²⁶ A.g.e., ss. 473-4.

¹²⁷ A.g.e., s. 477.

Nesnenin daha ileri belirlenimi, öznedede ve nesnede, özdeş olmasıdır; gerçek bağlantı, onda nesnel olanın benin iyeliği olduğu bağlantıdır; düşünce olarak kendinde ben, nesneyi belirler. Ancak Fichte'nin *Bilim Öğretisi*, benin nesneyle uğraşısını, dingin bir şekilde kendi-kendine-gelişen kavramın özdeşliği olmaksızın, bilincin öznesi olarak ben yoluyla sürekli bir nesneyi belirleme uğraşı olarak görür.¹²⁸

Bu eleştiriyle birlikte Hegel, benin ya da bilincin, içinde onun özsel bir parçası, momenti olduğu tıne karşıt olmayan bir felsefe geliştirmek, "zihnin kendi etkinliği üzerine olan mutlak refleksiyonunu, bilincin tarihteki evriminin felsefi gözlemlenmesine dönüştürmek"¹²⁹ ister. Bu noktada, Hegel, her ne kadar Schelling'in *Doğa Felsefesi* ve *Transendental Felsefe* diye iki bölümden oluşan *Özdeşlik Felsefesi*'ne hâkim olan sistem düşüncesini mekanik olmanın ötesinde dinamik ve holistik olduğu için tercih etse de, ve mutlağı "bütünlüğü içinde yaşam" olarak nitelendirme uğraşına girişse de, Schelling'e yönelttiği ve bizim yukarıda değindiğimiz ilk eleştirisinin yanı sıra -ve onun izinde-, mutlağın özne ile nesnenin içinde çakıştığı bir zihinsel sezgi/görü (*intellektuelle Anschauung*) yoluyla önceden varsayılabileceğine de karşıdır. Hegel'e göre, koşulsuz ya da mutlak olanın bilgisi anlamındaki metafizik ancak rasyonel kanıtlamacı bir model içinde ortaya koyulabilir. Bu bağlamda o, hem akla sınırlandırma getirerek hakikatin bilgisine ulaşamayacağımızı söyleyen Kant'a karşı Jacobi ve Romantiklerin dolaysız bilgilenmeyi, inancı ya da sezgiyi savunan görüşlerini¹³⁰ kabul etmemiş, hem de bu etki altında rasyonel bilgiyi kanıtlamacı bir bilgi formunda değil,

¹²⁸ A.g.e., ss. 477, 479.

¹²⁹ H.S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807", s. 41.

¹³⁰ Bu görüşlerin sahipleri, eğer rasyonel, kanıtlamacı ya da çıkarsamacı bilgi yoluyla hakikate erişemiyorsa, bundan farklı olan bir bilgi modelini, bir başka deyişle dolaylımsız/dolaysız bir bilginin bu yolda kullanılabileceğini söyleyerek Kant-sonrası irrasyonelizme belirli -ama varlığı önemli- bir yön vermişlerdir. Hegel bu yönelimin bilinçli olarak karşısında yer almıştır.

sezgiye dayalı bir bilgi formuna büründüren Schelling'e (bu konuda) itibar etmemiştir.

Gerek sezgi formunda olsun gerekse inanç formunda, tüm dolaysız bilgilenme şekillerinin öznelarası bir biçimde aktarılamaması ve tüm öznelerce paylaşılamayan bir yapıda olması Hegel açısından kabul edilir bir şey olmadığı gibi, hakikatin bilgisine bu yolla ulaşmanın filozofa verdiği "ayrıcılık" konum da belli bir politik yaklaşıma imkân sağlaması yüzünden tercih edilir bir şey olmaktan uzaktır. "Ona göre, eğer mutlak tümüyle hakikî bir şeyse, o zaman bilim içinde yer alan mutlak, aynı zamanda bilimin [kendi] yolu [*the path of Science*] üzerinde temellenmek ve dolayısıyla [bu yolculuğun] bir sonucu olmak zorundadır."¹³¹ İşte, bu özgün yöntemin sergilenişi anlamına gelen "bilincin deneyiminin bilimi" ya da *Tinin Fenomenolojisi*; sahip olduğumuz varsayılan zihinsel sezgiyi kurtarmak adına bize önce soyut bir şemayı gizlice dayatan, sonrasında ise doğal ve tinsel gelişim düzeylerini bu şema üzerinde mekanik olarak sıralayan "şematik formalizm"e karşı, "edimsel bilincin, mutlak özdeşliğin 'kendisi-için' tarafı anlamında kendisine dair felsefî bilincine ulaşana dek aşama aşama geçirdiği evrimi izler. Bu durumun gerçekleşmesi için, gözlemlenen bilincin, bilimsel deneyimimizin bütün aşamalarından bir bir geçmesi zorunludur."¹³² Hegel'in görüşüne göre bizim mutlağın bilgisine erişme sürecimiz aynı zamanda mutlağın kendini oluşturma hareketi olduğundan,¹³³ bilgilenme sürecindeki her iki yanın da eksiksiz bir biçimde gösterilmesi, aynı zamanda hem Fichteci bilgi modelinin taşıdığı öznellik unsurunun hem de Schelling'in benimsediği özne-nesne özdeşliği anlamındaki mutlağın tek bir sistem içerisinde özümsemesi anlamına gelecektir.

¹³¹ H.S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807", s. 45.

¹³² A.g.e., s. 41.

¹³³ A.g.e., s. 46.

II.2. *Tinin Fenomenolojisi*

İnsanın yalnızca ona görüldüğü haliyle şeylerin bilgisine sahip olabileceği, kendilerinde oldukları haliyle onların bilgisine sahip olamayacağı, bu bilginin yalnızca öznel olacağı ve nesnel olamayacağı, sonsuzun ya da koşulsuzun bilgisinin olanaksız olduğu düşüncesine karşı Hegel'in bir mücadele geliştirmiş olduğu bilinen bir gerçektir.¹³⁴ Kant'ın, doğa bilimlerinin yanı sıra metafiziğin bir bilim olarak imkânını sorgulayan çabası anlamlı olsa da, onun metafiziğin imkânsızlığıyla sonuçlanan bu çabası felsefeyi diğer bilimler karşısında önemsizleştirmekte ve de onun hedefini ve amacını gözden düşürmektedir. Hegel'in, Kant'ın *numenin* bilgisinin imkânsızlığı düşüncesi karşısındaki mücadelesi, felsefeye biçilen mütevazı konumla da ilgilidir.

Hegel yalnızca felsefeye mutlak bilgiye ulaşma yüce hedefini bahsetmemiştir, aynı zamanda bu felsefi hedefi en genel anlamda insanın çabasıyla ilişkili olarak daha yüce bir konumun içine yerleştirmiştir. Mutlak bilgiyi ya da hakikati elde etmeye yönelik felsefi hedefi tüm insanî çabaların nihaî hedefi olarak sunmuştur; dolayısıyla felsefeyi, tüm insanî etkinliklerin nihaî formu olarak sunmuştur.¹³⁵

Hegel için felsefenin amacı, tüm insanî çabanın amacıdır ve bu amaç da en genelinde hakikattir. *Tinin Fenomenolojisi'*nde ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'*nde felsefe, insanî etkinliğin farklı formlarının en üst noktasıdır, en yüksek insanî etkinlik formudur.¹³⁶ Filozof, herkes gibi -farklı

¹³⁴ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1969, s. xiv.

¹³⁵ A.g.e., s. xiv.

¹³⁶ Bilindiği gibi Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*nin son bölümü olan "Mutlak Bilme", "görünüş alanındaki bilmenin bilimi" olarak felsefede son bulur; *Felsefi Bilimler*

disiplinlerden gelen tüm bilim insanları gibi, ya da kendini uğraşına veren sıradan herhangi bir insan gibi-, hakikati araştırır; fakat o, hakikatin en yüksek formundan başka bir şeyle tatmin olamaz. Felsefe, "bu bir ve aynı içeriğin bilincinde olan diğer [bilgilenme] yollar[ın]dan yalnızca formda farklıdır"¹³⁷ ve felsefenin hedefi, daha kesin olarak, "hakikî/gerçek biçimi içindeki hakikî olanın bilimi"ni¹³⁸ araştırmaktır. Bu araştırmanın, ilk bölümün ikinci kısmında ele almaya çalıştığımız Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'siyle yakın ilişkisi vardır. Nitekim, felsefeyle aynı içeriğe sahip bilimlerden felsefeyi ayıran şey onun formudur ve bu formun da mutlak, koşulsuz ve öncelenemeyen yapısıdır. Bununla birlikte Hegel, Schelling'in Fichte eleştirisinde belirttik bir biçimde ortaya çıkan şeyi de hesaba katmaktadır: *Tarihsellik*. Dolayısıyla, Hegel için felsefenin en yüksek hakikati mutlak hakikat (*Mantık Bilimi*) olduğu gibi, "felsefe tarihi [de], onun nesnesi olan mutlağa ilişkin düşüncelerin keşfinin tarihidir."¹³⁹

Ansiklopedisi'nin üçüncü kısmı olan "Tin Felsefesi"nin son bölümü ise yine "Felsefe"dir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, ss. 479-93; G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, İng. çev. William Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1971, ss. 302-15.

¹³⁷ "... Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist..." Bkz. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, cilt 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, §6. "... it is only in form that philosophy is distinguished from other modes of attaining an acquaintance with this same sum of being..." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, İng. çev. William Wallace, Oxford University Press, Oxford, 1978, §6.

¹³⁸ "... Wissenschaft des Wahren... in der Gestalt des Wahren"; "... the Science of the True in its true shape..." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §38. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* başlıklı eserinden yaptığım çeviriler için hâlihazırda İngilizce konuşulan ülkelerde en sık kullanılan Miller çevirisinin dışında şu kaynakları da kullandım: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, 2008 [http://web.mac.com/titpaul/Site/About_Me.html].

¹³⁹ "Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist." Bkz. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, s. 22. Bu ikinci baskıya önsöz, daha önce kullanmış olduğumuz İngilizce çeviride yer almamaktadır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*.

Felsefenin amacı en yüksek hakikatten, diğer bilgi formlarının karakteri olan sınırlanımlardan hiçbiri olmayan –Fichte bir kez daha merkezde!– hakikatten başka bir şey olmadığından, felsefenin kendine özgü özel bir yöneme ihtiyaç duyması da şaşırtıcı değildir. Felsefe, kendi alanına ya da kesinliğine hiçbir sınırlandırma kabul etmeyecek olan hakikate yönelik *durmak bilmeyen* bir itkinin nihai formudur. Bu yüzden Hegel, “matematik ve empirik bilimler gibi diğer disiplinlerden ödünç alınmış felsefi yöntemlerin yetersizliğini hâlâ vurgulayabilecektir.”¹⁴⁰ Bu nokta çok önemlidir; zira metafizik eleştirisi yapanlar ya da eski metafiziği savunanlara karşı Hegel’in geliştirmiş olduğu kendine has yöntem, yeni bir metafiziğin de müjdecisidir. Hegel, “yalnızca hakikî tek bir yöntem olarak, kendi içeriğiyle özdeş yalnızca tek bir yöntem olarak hâlihazırda kavranabilecek bir yöneme uygun olarak sunulan felsefenin yeni bir şekilde ele alınışı”¹⁴¹ önerir. Felsefenin yeni bir biçimde ele alınışı (*neue Bearbeitung der Philosophie*), felsefenin diğer bilimlerin ya da bilgi disiplinlerinin yöntemlerini takip etmeyeceği, onlara öykünen bir temelde kurul(a)mayacağı anlamına gelir; “zira onlar, mutlak hakikati elde etmede yetersizdir. Bu reddetmede ve de yeni ve yeterli bir yöntem için araştırmada örtük olan şey, eksiksiz, zorunlu, tüm sınırlandırmalardan kurtulmuş mutlak hakikatin elde edilebilir ya da en azından makûl bir amaç olduğu inancıdır.”¹⁴² Dolayısıyla, Hegel için felsefi bilgilenme sınır getirilemeyecek yegâne alandır ve sınırsız, sonsuz, koşulsuz, ya da en bilinen adıyla mutlağı hedeflediğinden ve mutlakla karakterize olduğundan dolayı metafizikle eşitir.¹⁴³

¹⁴⁰ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, s. 48.

¹⁴¹ “... eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird...” Bkz. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, s. 11. Bu ilk baskıya önsöz, daha önce kullanmış olduğumuz İngilizce çeviride yer almamaktadır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*.

¹⁴² Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, s. 48.

¹⁴³ Son yıllarda, Hegel'in metafizikçi ya da metafizikçi-olmayan bir filozof olduğuna dair Klaus Hartmann ve okulu ile Frederick Beiser arasında bir tartışma mevcuttur.

Hegel felsefesinde metafiziğe bir temel sağlama girişiminin en önemli adımı *Tinin Fenomenolojisi'* dir. Hegel, bu eserinde, mutlakta özne ile nesnenin özdeş olduğunu iddia eden ve bu özdeşliğin de ancak zihinsel sezgi/görüyle sağlanabileceğini söyleyen Schelling'i eleştirmektedir. Kuşkusuz, böyle bir sezgiye sahip olabilenle olamayan arasında bir fark meydana gelecek, hattâ sıradan bilincin duruş noktasıyla filozofun duruş noktası birbirlerine taban tabana zıt olacaktır. Bunun sebebi ise, sıradan bilincin duruş noktasının özne-nesne özdeşliğiyle değil, özne-nesne ayırımından hareket etmesidir. Sıradan bilincin duruş noktasından bakıldığında, deneyimde özne ile nesne arasındaki dualizm kaçınılmazdır. İşte, *Tinin Fenomenolojisi'*nde yapılmak istenen şey, "sıradan bilincin, felsefenin duruş noktasının hakikatini içeriden, onun kendi öz-incelemesine ve öz-eleştirisine uygun olarak keşfetmek zorunda olacağını"¹⁴⁴ göstermektir.

Şüphesiz, mutlağın elde edilebilir olduğunu söylemek yoluyla metafiziğe açılan alan, hem "olumlu" hem de "olumsuz" anlamda, Kant'ın bilgi eleştirisi yoluyla bilgilenmeye getirmiş olduğu sınırlandırmalardan kaynaklanır ve bu sınırlandırmaya yönelik eleştirel ve sistematik bir girişime de yol gösterir.¹⁴⁵ Kant'ın kendinde-şeylerin bilinmesinin mümkün olmadığını iddia etmesi ve onların bilgisini yadsıması, Hegel'in önce *Tinin Fenomenolojisi'*nde, daha sonrasında felsefesinin bütününde bu yadsımaya karşı kendi felsefesini oluşturmasına neden olmuştur. Ancak kendinde-şey probleminin ele alınması yoluyla ki, Hegel'in metafiziğine sağlam bir başlangıç yapılabilir.

Beiser'in iddiasına göre, metafiziğin temel hedefi olan mutlağı bilme hedefi Hegel'de de bulunduğu için, onun felsefesine metafizik olmayan bir felsefe diyenler bu noktayı kaçırmaktadırlar. Bkz. Frederick C. Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", ss. 2-3.

¹⁴⁴ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 170.

¹⁴⁵ Günümüzde, Hegel uzmanları arasında, Hegel'in Kantçı projenin bir takipçisi olduğunu düşünenler olduğu gibi, onun Kantçı projeden beslenmekle birlikte bambaşka bir felsefi yöntem geliştirdiğini, bu sayede yeni bir metafizik felsefe ortaya koyduğunu söyleyenler de vardır. Hegel yorumlarının farklılığına ve onun felsefesinin, özellikle de metafiziğinin ne gibi açılımlara sahip olduğuna ilişkin ayrıntılı bir döküm için bkz. <http://www.sussex.ac.uk/Users/sefd0/bib/hegel.htm>

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş"inde de belirttiği gibi, felsefenin gerçek nesnesinin "hakikî olana ilişkin edimsel bilme"¹⁴⁶ olduğunu düşünmektedir. Kant felsefesi, bunu ortaya koymadan önce bilginin olabilirliğini sınama işine girişmektedir; bir başka deyişle, Kant felsefesinde herhangi bir bilgilenme yoluna girilmeden önce bilgilenmenin kendisinin analiz edilmesi işine girilmektedir. "Giriş" in hemen başında Hegel, Kant'ın adını anmadan bu bilgilenmenin koşullarını araştırma işine şu sözlerle değinir:

Felsefede olgunun kendisinin [*die Sache selbst*], eş deyişle hakikî olanın edimsel bilgisine¹⁴⁷ girmeden önce, ilkin onunla mutlağın üstesinden gelineceği aracı olarak ya da onun görüleceği ortam olarak bilginin anlaşılmasının zorunlu olduğunu varsaymak doğaldır. Belli bir kaygı haklı görünür; zira bir yandan farklı bilme çeşitleri bulunmaktadır ve bunlardan biri bu amacı elde etmede diğerinden daha uygun olabilecektir, dolayısıyla araçlar konusunda yanlış bir seçim yapabiliriz. Diğer yandan, bu kaygı haklıdır; çünkü bilme, belirli bir tür ve alandaki yeti olduğu için, doğası ve sınırları daha kesin bir biçimde belirlenmedikçe hakikat göğü yerine hata bulutları yakalanabilir. Bu kaygının, bilme yoluyla kendinde-şeyi [*kendinde-neyse-o-olanı, was An-sich ist*] bilince kazandırmaya yönelik bütün girişimin kendi kavramı içinde absürd olacağı ve de bilme ile mutlak arasında onları tamamen

¹⁴⁶ "... das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist..."; "... the actual cognition of what truly is..." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §73.

¹⁴⁷ Burada "die Sache selbst" ve "das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist" ile kastedilen şey, Hegel'e göre felsefenin asıl konusunu ya da nesnesini teşkil eden şeydir.

ayıran bir sınırın bulunacağı kanısına dönüşmesi şüphe
götürmeyecek bir biçimde kesin gibidir.¹⁴⁸

Buraya kadar Hegel âdeta Kant'ın düşüncesiyle uzlaşmaktadır ve bilme ile hakikat arasındaki ilişki sorunundan önce bilginin sınırlarının ve koşullarının ne olduğunun mutlak anlamındaki hakikatten ayrı bir biçimde ortaya koyulması çabasını olumlar görmektedir. Böyle bir çabada, sanki "meselenin kendisi"nin (*die Sache selbst*) ya da "hakikî olan"ın edimsel bilgisine ulaşmadan önce bilginin sınırları ve doğasının incelenmesi gereklidir ve kendinde oldukları hâliyle şeylerin bilgisine bilinçte ulaşabilmek -ki rasyonalizmin ve eski metafiziğin tek amacıdır- imkânsızdır. Devamında Hegel şöyle der:

¹⁴⁸ "Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, - teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was An-sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 68. "It is a natural assumption that in philosophy, before we start to deal with its proper subject-matter, viz. the actual cognition of what truly is, one must first of all come to an understanding about cognition, which is regarded either as the instrument to get hold of the Absolute, or as the medium through which one discovers it. A certain uneasiness seems justified, partly because there are different types of cognition, and one of them might be more appropriate than another for the attainment of this goal, so that we could make a bad choice of means; and partly because cognition is a faculty of a definite kind and scope, and thus, without a more precise determination of its nature and limits, we might grasp clouds of error instead of the heaven of truth. This feeling of uneasiness is surely bound to be transformed into the conviction that the whole project of securing for consciousness through cognition what exists in itself is absurd, and that there is a boundary between cognition and the Absolute that completely separates them." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §73.

Bu böyledir, zira bilmenin mutlak özü ele geçirmek için âlet olduğunu varsayarsak; o zaman açıktır ki, bir âlet bir şeye uygulanıyorsa, uygulama gerçekte onu kendi için [*für sich*] olduğu gibi bırakmayacak, tersine onu yeniden şekillendirip değiştirmeye başlayacaktır; ya da, eğer bilme bizim etkinliğimizin bir âleti değil de, bir ölçüde, hakikat ışığının bize ulaşmasını sağlayan edilgin bir ortamsa, o zaman yine burada da hakikati kendinde olduğu gibi değil, yalnızca bize bu ortam yoluyla ve onda olduğu gibi alırız. Her iki durumda da, dolaysız bir biçimde amacının tam karşıtını doğuran bir aracı kullanırız; ya da tam da absürd olan şey, bir araçtan yararlanıyor olduğumuzdur. Hiç kuşkusuz, bu kötü duruma, *âletin* nasıl işlediğinin bilinmesiyle çare bulunacak gibi görünür; zira böyle bir bilme, âlet sayesinde edinmiş olduğumuz mutlağa düşen kısmı tasarımda âlete düşen kısımdan ayırarak hakikati kendi saflığı içinde edinmeyi mümkün kılacaktır.¹⁴⁹

¹⁴⁹ "Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und sodas Wahre rein zu erhalten." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, ss. 68-9. "For, if cognition is the instrument for getting hold of absolute being, it is obvious that the use of an instrument on a thing certainly does not let it be what it is for itself, but rather sets out to reshape and alter it. If, on the other hand, cognition is not an instrument of our activity but a more or less passive medium through which the light of truth

Bu pasaja göre Hegel, rasyonalist ve empirisist felsefelerde ayrı ayrı gibi görünen ama aynı beyhûde sonuca bizleri götüren soruna Kant'ın çözüm oluşturma yönünde adım attığını örtük de olsa belirtmektedir. Bilgi denen âletin, etkin oluşunda da edilgin kalışında da, hakikat ile bu âlet (ya da bilgi) arasında belli bir problem ortaya çıkmaktadır ki, böylelikle aracın başta amaçladığı şeyin tam tersi bir sonuçla karşı karşıya kalınmakta, ya da bizzat aracın kendisi gereksiz bir şey olarak kalmaktadır. Kuşkusuz, soruna çare olabilecek tek çözüm, âletin nasıl işlediğinin bilinmesi gibi görünmektedir. Ancak devamında Hegel, örtük bir biçimde bunu eleştirir tarzda ve yöntem ile hakikat arasındaki ilişkiye dair daha sonraki söyleyeceklerini önceler şekilde çok önemli bir saptama yapmaktadır:

Ne var ki bu iyileştirme, gerçekte bizi yalnızca daha önce bulunduğumuz yere geri götürecektir. Yeniden biçimlendirilmiş olan şeyden âletin ona eklemiş olduğu şeyi bir kez daha çıkartırsak, o zaman şey –burada mutlak– bizim için yine, bu tam anlamıyla gereksiz çabadan önce aynen olduğu gibi olacaktır... Ya da, bir ortam olarak tasarladığımız bilginin incelenmesi ve sınanması ile onun kırılma yasasını öğrenebilirsek, bu kırılmayı sonuçtan çıkarıp-atmak da eşit oranda yararsız olacaktır; zira bilgi, ışının kırılması değil, hakikatin bize ulaştığı ışının bizzat kendisidir. Bu

reaches us, then again we do not receive the truth as it is in itself, but only as it exists through and in this medium. Either way we employ a means which immediately brings about the opposite of its own end; or rather, what is really absurd is that we should make use of a means at all. It would seem, to be sure, that this evil could be remedied through an acquaintance with the way in which the *instrument* Works; for this would enable us to eliminate from the representation of the Absolute which we have gained through it whatever is due to the instrument, and thus get the truth in its purity." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §73.

çıkarıldığında, bize gösterilecek olan tek şey, salt bir yön ya da boş bir yerdir.¹⁵⁰

Hegel'in ironik dilinde, Kant'ın kendinde-şey olarak anılan mutlağın ya da hakikatin bilme yetimizle ulaşılamayacak bir şey olduğu görüşüne yönelik bir eleştiri mevcuttur. Hakikî gerçekliğe en etkili ve en doğru şekilde yaklaşmaya girişmeden önce, öncelikle bu yaklaşmayı sağlayan şey üzerine, diğer bir deyişle bilgilenmenin bizzat kendisi üzerine inceleme yapmak başlangıçta herkese makûl gelebilir. Ancak, bilgi, bir nesneye ilişkin bilgidir ve bilgi herhangi bir nesne üzerinde işlem görmeye, çalışmaya başladığı

¹⁵⁰ "Allein, diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding - hier das Absolute - gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssiger Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 69. "But this 'improvement' would in fact only bring us back to where we were before. If we remove from a reshaped thing what the instrument has done to it, then the thing-here the Absolute-becomes for us exactly what it was before this [accordingly] superfluous effort. On the other hand, if the Absolute is supposed merely to be brought nearer to us through this instrument, without anything in it being altered, like a bird caught by a lime-twigg, it would surely laugh our little ruse to scorn, if it were not with us, in and for itself, all along, and of its own volition. For a ruse is just what cognition would be in such a case, since it would, with its manifold exertions, be giving itself the air of doing something quite different from creating a merely immediate and therefore effortless relationship. Or, if by testing cognition, which we conceive of as a *medium*, we get to know the law of its refraction, it is again useless to subtract this from the end result. For it is not the refraction of the ray, but the ray itself whereby truth reaches us, that is cognition; and if this were removed, all that would be indicated would be a pure direction or a blank space." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §73.

vakit, o nesneyi de değişikliğe ve dönuşüme uğratacaktır. Bir şeye ilişkin bilgilenmenin başlaması, o şeyin ne olduğuna dair sürecin de başlamasıdır ve sürecin sonunda, eş deyişle bilgilenme süreci sonucunda ortaya çıkan şeyle sürecin kendisi birbirlerinden ayrı tutulamazlar. Dolayısıyla, hakikatin bilgisine ulaşma fikrine güven duymaksızın bilgilenmenin bizzat kendisinin hakikat ya da gerçek olduğunu göstermek ve bu hakikat ya da gerçek olan şeye güven duymak tutarsızlıktır. Hegel, önyargılı bir biçimde hakikatin bilgisine, eş deyişle kendinde-şeyin bilgisine ulaşma düşüncesine karşı duyulan güvensizlik bir kez ortaya çıktığında, bu güvensizliğe ilişkin güvensizlikten kendimizi alamayacağımızı ve haklı olarak bunu iddia edeceğimizi bildirir:

Bu arada, hataya düşme korkusu, bizzat benzer tereddütlerle huzursuz olmayan ve kendisini sadece işine verip edimsel olarak bilgilenen bilime karşı bir güvensizliği ileri sürüyorsa; o zaman, tersine, bu güvensizliğe karşı niçin bir güvensizlik duyulmak zorunda kalınmasın, bir başka deyişle, neden bu hata korkusunun hâlihazırda hatanın bizzat kendisi olduğuna dair bir endişe duyulmak zorunda olunmasın?¹⁵¹

Açıkça bu nokta, süreklilik kazanmış bir güvensizliğe karşı duyulan güvensizlik ile sürekli harekete geçirilen kuşkuya dair bir kuşkunun birleştiği noktada, dogmatizmin tek-yanlılıklarını aşma amacını

¹⁵¹ "Inzwischen wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 69. "Meanwhile, if the fear of falling into error sets up a mistrust of Science, which in the absence of such scruples gets on with the work itself, and actually cognizes something, it is hard to see why we should not turn round and mistrust this very mistrust. Should we not be concerned as to whether this fear of error is not just the error itself?" Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §74.

taşımaktadır. Hegel'e göre bir şeylere karşı güvensizlik duymak ve bilgilenme sürecine girmeden önce bir şeylere karşı güvensizlik beslemek, bilimsel bilgilenme sürecinin başına hiç de sağlam temelleri yerleştirmemekle, aksine tereddüdün ve hata korkusunun yeşerdiği topraklar üzerinde belli bir önyargıyla eşdeğerdir.

Esasında bu korku bir şeyi, gerçekte ise çok daha fazlasını, hakikat olarak varsayar ve kendi tereddütlerini ve çıkarsamalarını, bizzat kendisinin hakikat olup olmadığının incelenmesine ihtiyaç duyulan başka bir temele dayandırır. Bir başka deyişle, bir *âlet* ve *ortam* olarak *bilmenin tasarımlarını*, aynı zamandaysa *bizim kendimiz ile bu bilme arasındaki ayrımı* varsayar; her şeyden önce de, mutlağın [ayrımında] *bir yanda* durduğunu, bilmenin ise *diğer yanda* kendi başına [*für sich*] ve mutlakten ayrılmış, ancak yine de gerçek bir şey [*doch etwas Reelles*] olduğunu varsayar; ya da diğer bir deyişle, mutlağın dışında olduğundan şüphesiz hakikatin de dışında olan bilmenin, yine de hakikî/gerçek [bilgi] olduğunu varsayar. Böylelikle kendisini hata korkusu diye adlandıran şey, kendisini daha çok hakikat korkusu olarak sergiler.¹⁵²

¹⁵² "In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe, und das *Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke in zwanzig Bänden*, ss. 69-70. "Indeed, this fear takes something—a great deal in fact—for granted as truth, supporting its scruples and inferences on what is itself in need of prior scrutiny to see if it is true. To be specific, it takes for granted certain ideas about cognition as an *instrument* and as a *medium*, and assumes that there is a *difference between ourselves and this cognition*. Above all, it presupposes that the Absolute stands on one side and

Burada Hegel, "yalnızca mutlağın hakikat ya da hakikatin mutlak olduğu"¹⁵³ yönündeki metafiziğin yüzyıllardır ileri sürdüğü temel ilkedden hareket etmektedir ve bunun da bilimin tek amacı olduğunu belirterek Kant felsefesine karşı koymaktadır; zira Kant, bilimin bilmeyi istediğı bir şeyi yani hakikati bilmekten men edilen bir bilmenin yine de hakikî bilme olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda Kant felsefesi, bir tarafta bilgilenmenin kendisi, diğere tarafta ise hakikat olmak üzere iki alanı birbirinden keskin bir şekilde ayırmakta ve hakikatin bilgisine erişilemeyeceğini bir "gerçek/hakikat" olarak nitelendirmektedir. Bu ise, "genel anlamda bilmenin kendisinin, mutlağın bilgisini kavramada yetersiz olsa da, başka hakikatleri kavrayabileceğı"¹⁵⁴ anlamına gelmektedir. Sonuçta, mutlağı bilmeyi amaçlayan bilimin kendine özgü bir kavramsal yapısı vardır ve bu kavramsal yapının kendisi zorunlulukla ortaya çıkmaktadır. Oysa bilimin hedeflediğı hakikatin bilgisini yasaklayıp, bilmenin kendisini söz konusu ayırım üzerinden şekillendiren bir bilgi tarzı, Hegel'e göre, kendi kavramsal yapısını zorunlulukla değil, keyfilikle karakterize etmiş olur. "Ancak yavaş yavaş görüyoruz ki, böylesi ileri-geri bir konuşma, mutlak bir hakikat ile başka tür hakikatler arasında muğlak bir ayırma yol açar sadece ve 'mutlak', 'bilme' vb. sözcükler, ilkin elde edilmesi/açıklanması [erlangen] gereken

cognition on the other, independent and separated from it, and yet is something real; or in other words, it presupposes that cognition which, since it is excluded from the Absolute, is surely outside of the truth as well, is nevertheless true, an assumption whereby what calls itself fear of error reveals itself rather as fear of the truth." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §74.

¹⁵³ "... das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 70. "... the Absolute alone is true, or the truth alone is absolute." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §75.

¹⁵⁴ "... das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 70. "... that cognition in general, though it be incapable of grasping the Absolute, is still capable of grasping other kinds of truth." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §75.

anlamları varsayarlar.”¹⁵⁵ Açıkça ki, Hegel için bu sözcükler, öncelikle açıklanması ve bilgilenme sürecinde haklılıkları ortaya koyulması gereken sözcüklerdir; zira onlar, açıklanmadıkları ve bilimin hedeflediği şeyden onu ayırmak suretiyle bilimin bizzat kendi işleyişini engelledikleri zaman, bilimin ortaya çıktığı yerde ortadan kaybolurlar ve sadece boş birer bilme görüngüsü (*nur eine leere Erscheinung des Wissens*) hâline gelirler.¹⁵⁶

Burada Hegel, bilmenin olabilirliği problemini, eş deyişle *epistemolojik* problemi hakikat problemine, diğer bir deyişle *metafizik* probleme dönüştürmektedir. Böyle bir felsefî bilimin kendini görünür kıldığı yüzü, “bilincin bilim kavramını, eş deyişle saf bilmeyi bir sonucu olarak”¹⁵⁷ ortaya koyma çabasına girdiği yer olan *Tinin Fenomenolojisi*’dir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde her bir bilinç formunu bilincin hakikati olarak nitelendirmekle Hegel, her ne kadar yetersiz de olsalar, onların belli bir başarı derecesinde oldukları ve belli bir hakikat derecesini içerdikleri tezini geliştirir. Her biri nesnesi olarak hakikate sahip olsalar da, yine her biri ona farklı bir formda sahip olur. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nde açıkça, Fichte’nin daha önce *Wissenschaftslehre Nova Methodo*’da felsefe için belirttiği “bilincin deneyiminin bilimi” ifadesinin altını doldurmaya koyulmaktadır.

Bilindiği üzere mutlak bilgi, Hegel için felsefeyle karakterize olan bir bilgidir. İlk önemli eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel, bilinç formlarının ardışık bir sıralanışını ortaya koyar ve

¹⁵⁵ “Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hinundherreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 70. “But we gradually come to see that this kind of talk which goes back and forth only leads to a hazy distinction between an absolute truth and some other kind of truth; and that words like ‘absolute’, ‘cognition’, etc. presuppose a meaning which has yet to be ascertained.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §75.

¹⁵⁶ A.g.e., §76.

¹⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Hegel’s Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller, Humanities Press, New York, 1976, s. 68.

bu bilinç formlarının ortaya koyuluşu belli bir ilerlemeye işaret eder. Bu bilinç formlarının hemen hepsi, öyle ya da böyle, amacı gerçekleştirmede belli bir gücü ya da yeterliliği temsil ederler. Amaçsa mutlak bilgidir, ya da metafiziğin amacı olan mutlak olarak hakikattir. En gelişmiş ya da en başarılı bilinç formu felsefedir ya da mutlaktır ve de felsefenin nesnesi ve amacı ise hakikattir; bu bilinç formuna yol gösteren *Fenomenoloji*'nin tüm aşamaları, aynı zamanda hakikati araştırma olarak ama hedefi başarmada daha az yeterli aşamalar olarak ele alınabilir.¹⁵⁸

Bu noktada, farklı bilinç formlarının ardışık gelişiminin niçin incelendiği sorusu sorulabilir. Hegel için hakikatin ya da mutlağın kendisini belirttik kıldığı şekiller dizisinin *öznel* ve *nesnel* yanlarının ortaya koyulması, bilinç ile nesnesinin, bilincin en dolaysız hâlimden felsefi olana dek tüm bilinç formlarının hakikat olarak gördükleri nesnelereyle bağımlılık-bağımsızlık ilişkisi çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.¹⁵⁹ Eğer *Mantık Bilimi*'nde yer aldığı şekliyle bir *bilim kavramından*, eş deyişle *saf bilmeden* bahsedecek olursak, *Tinin Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi bilimin fenomenal tarafını ortaya koymamız gerekmektedir. "Bilincin deneyiminin bilimi"nin ya da "bilimin fenomenal yanı"nın sergilenmesi, aynı zamanda bilim ortaya çıktığı zaman ortadan kalkmayan ya da hiçlenmeyen bir bilgilenmenin açığa serilişidir.

¹⁵⁸ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, s. 5.

¹⁵⁹ *Fenomenoloji*'de Hegel, mutlak anlamında hakikatin sadece *töz* (Spinoza) değil, aynı zamanda *özne* (Kant-Fichte) olarak da ele alınması gerektiğini bildirir. Böylelikle *öznel* olan ile *nesnel* olanın içinde devindiği mutlağın yolu, dolaysız bilgilenmeden mutlak bilgiye doğru evrilirken, tek tek ikiliklerin hesabını vermeli, bağımlılık ilişkisinden öznenin kurtulmasının yollarını sergilemelidir. *Fenomenoloji*, varsayımsız bir bilgiden yola çıkar; eş deyişle, mutlağı bir postülasyon olarak başa koymaz, en basit "burası ve şimdi" kavramsallaştırmasıyla başlar ve bilincin kendi dışında bir başka şeye, nesnellığe tâbi olmadığı noktaya kadar süreç devam eder.

Tinin Fenomenolojisi'nin orijinal alt başlığı, "Bilincin Deneyiminin Bilimi"dir ("Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins"). Burada üç önemli sözcük geçmektedir: "Wissenschaft", "Erfahrung" ve "Bewußtsein." "Bewußtsein", eş deyişle "bilinç", sözcüğün sıradan anlamında "zihinsel bir yapı"ya denk düşmez sadece. Oadaki "sein", bilincin ontolojik yapısını da korur. "Bilincin Deneyiminin Bilimi"nde özne konumunda olan ise "bilincin deneyimi"dir ve "deneyim" kavramının, eş deyişle "Erfahrung"un salt zihinsel bir göndermesi olmadığını vurgulamak önemlidir. Dolayısıyla, "bilincin deneyimi", bilincin zihinsel bir süreci değildir yalnızca. "Erfahrung", "nihayet duran" ya da "sonuç alan" (*er-fahren*) bir riske atılış, bir yere ulaşan maceradır (*fahren*). Elde edilen bu sonuç "Bewußt-sein"dir. Ne olduğumu ben, kendimi riske atarak öğrenmeliyim. "Bewußt-sein", bilincinde-olmak, benim kendi "Er-fahrung" sürecimde oluşturulur. Bununla birlikte "Wissenschaft", içinde benim ifade ve formüle edildiği bilimdir. Bu bilim, durakları bilincin çeşitli formları olan "Erfahrung"un umutsuz bir savaşımı ve acı veren süreci tarafından kurulur.¹⁶⁰

Bu kısa açıklamadan sonra, Hegel'in iki şeyi aynı anda gerçekleştirmek durumunda olduğunu belirtmekte fayda vardır: Hem eski metafiziğin mutlağa ya da hakikate dair talebini yeniden canlandırmak hem de bu aynı metafiziğe yönelik Kantçı eleştirileri hesaba katarak deneyimin sınırları dışında olmayan bir felsefî bilim inşâ etmek. Bu bilim, "deneyim" kavramını merkezî bir konu hâline getirir ve bununla kalmayıp onun alanını da genişletir. Bununla birlikte, merkezî bir konu hâline getirdiği ve alanını genişlettiği bu deneyim hiç de bilincin "transendent" bir zeminde işleyişine izin vermez. Hegel, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde şu önemli belirlemeyi yapar: "Bilinç, kendi deneyimi içerisinde olandan başka hiçbir şeyi bilmez ve

¹⁶⁰ G.E. Müller, "The Interdependence of Phenomenology, Logic and Encyclopaedia", *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. Warren E. Steinkraus, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971, s. 35.

kavramaz.”¹⁶¹ Bu, açıkça, deneyime yönelik Kantçı bilgi sınırlandırmasını hatırlatır. Peki, o hâlde, yukarıda belirttiğimiz gibi *epistemolojik* problemi *metafizik* probleme dönüştürmenin, diğer bir deyişle bilginin olabilirliği problemini bilgi ile hakikat arasındaki ilişki problemine çevirmenin yolu nedir? Ve de hangi argümanla, hem eski metafiziğin talebi hem de Kantçı bilgi eleştirisi talebi tek bir düzlemde incelenebilecektir? Bunun en genel anlamda cevabı, mutlak bilgi talebindeki ya da gerçekliği bilme amacındaki tüm farklı bilinç formlarının bu talepler ve amaçlar çerçevesinde izledikleri yolu, diğer bir deyişle bu bilinçlerin deneyimlerinin seyrini ortaya koymak ve de onların hangi noktalarda bu talep ve amaçları karşılayamayıp bir sonraki deneyim biçimine kendilerini evriltmek zorunda olduklarını göstermek olacaktır.

Burada söz konusu edilen “deneyim” kavramı, salt “epistemolojik” anlamda, “duyu algısı” bağlamında ele alınan bir deneyim kavramı değildir;¹⁶² Hegel’in deneyim kavramı, kapsamı genişletilmiş bir deneyim kavramıdır. *Fenomenoloji*’de ele alınan duyu algısı, bilim, etik kodlar, sanatsal etkinlik, politik tutum, din ve felsefe farklı tarzda deneyim formlarını ortaya koyarlar ve belirli birer hakikat arayışı çabasına girerler. Aynı çabanın farklı formları olarak bunlar, felsefenin amacını tüm insanî etkinliğin amacı kılarlar ve bu durum Hegel felsefesini salt bir epistemoloji ya da pratik felsefe olmaktan çıkarır. *Fenomenoloji*’de tüm bu deneyim formlarının ortaya koyulmasının sebebi, sıradan ya da doğal bilinç dediğimiz bilinç formundan felsefî bilince ya da mutlak bilgiye, bir başka deyişle filozofun bilgisine giden yolu gösterebilmek, daha özeldeyse, sıradan ya da doğal bilincin

¹⁶¹ “Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist...” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 38. “Consciousness knows and comprehends only what falls within its experience...” Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §36. “Consciousness knows and comprehends nothing but what is in its experience...” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §36.

¹⁶² Frederick C. Beiser, *Hegel*, ss. 170-1; Ivan Soll, *An Introduction to Hegel’s Metaphysics*, s. 7.

önvarsayımlarından, inançlarından ya da fikirlerinden ayrılmamacasına bağlı olduğu konuları bir bir ortaya koyup bunlara ilişkin onun gerekçelendirilmemiş kesinliğini/pekinliğini (*Gewissheit*) ona sergilemektir. "Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki amacı, spekülâtif mantığın ya da 'mutlak bilme'nin duruş noktasının bizzat sıradan bilincin kesinlikleri tarafından zorunlu kılındığını göstermek suretiyle bu gerekçelendirmeyi sağlamaktır."¹⁶³ *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş" bölümüne atfen Hyppolite de bu konuda şu yorumu yapar: "Hegel biraz yukarda Schelling'in mutlağın felsefesini onaylar görünerek her türlü bilgi eleştirisini eleştiriyor görünmekteyken, şimdi kendisini doğal bilinç karşısında haklı göstermeden ortaya koyan bir mutlak bilgiye karşı çıkmaktadır."¹⁶⁴ Bilim eğer hakikate ulaşma düşüncesini beraberinde getiriyorsa, ve görünüşlerin bilgisiyle sınırlanan ya da kendinde belirli türde bilgi eleştirisini gerçekleştirmemiş bir bilgilenme çeşidi bu hakikat arayışının dışında yoluna devam ediyorsa, *Fenomenoloji*'nin yolu bilim kavramını *içeriden* kuşatmak ve bunun için de hakikatin kavranılışı anlamına gelen bilimin karşısındaki sıradan ya da doğal bilinç biçimlerinin gerçek olmayan bilgi olduğunu kendisine tanıtlamak zorundadır.¹⁶⁵ Yukarıda, bu bilimin, durakları olan bilincin farklı deneyim formlarının umutsuz bir savaşımlı ve acı veren süreci tarafından kurulduğunu söylemiştik. Bunun *Fenomenoloji*'deki anlamı, doğal ya da sıradan bilincin başlangıçta "kendisini doğrudan doğruya gerçek bilgi olarak kabul ettiği" ama "kendi yanılgılarını görüp kendisiyle yüzleştiği ve kendi gerçek olmayışını kendisine tanıtladığı" için bu sürecin onun açısından "negatif bir anlam"a, "kendi kendisinin kaybı"na sahip olacağıdır; zira "bilim kavramının gerçekleşmesi" anlamına gelen "bu yolda o, hakikatini

¹⁶³ Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006, s. 145.

¹⁶⁴ *Tinin Fenomenolojisi*'ni Fransızcaya çeviren Jean Hyppolite'in "Giriş" bölümünü açıklayıcı notlarından alıntıl原因 Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, Kabalıcı Yay., İstanbul, 1993, s. 25.

¹⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §78.

kaybedecektir.”¹⁶⁶ Dolayısıyla bu yol, bir “kuşku” (*Zweifel*), daha kesin bir biçimde söylenilecek olursa bir “umutsuzluk” (*Verzweiflung*) yoludur.¹⁶⁷ Hegel’e göre bu kuşku ve umutsuzluk yolu, yalnızca “gerçekleşmemiş bilim kavramı”nu en yüksek gerçeklik olarak gören fenomenal bilginin hakikat olmayışına nüfuz eden bilinçli bir içgörüdür. Kavramın gerçekleşmesi ya da “bilincin kendisinin bilim yolunda eğitilişi (*Bildung*)”, doğal ya da sıradan bilincin bu hakikat olmayan formlarının karşısındaki yegâne gerçek gelişimdir.¹⁶⁸

Bu noktada Hegel önemli bir iddia ortaya atar: “Gerçek olmayan bilinç formlarının *tamamlanışı*, formların kendilerinin ilerleyişinin ve onlar arasındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğunu meydana çıkaracaktır.”¹⁶⁹ Bu, açıkça, Aristoteles’in *Metafizik*’in ilk kitabında kendine kadarki felsefeyi bir gelişim içinde gören tavrına benzer bir tavır ya da tutum alıştır. Felsefe tarihinde farklı gerçeklik ya da hakikat arayışı çabası içine girmiş bilgi biçimlerinin ya da bilinç formlarının kendi içlerindeki tek-yanlılıklarından onları kurtarmak ve bunların gerçek olmamalarındaki olumlu yanı ele alıp aralarındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koymaktır. Burada önemli olan nokta, süreçte belirli bir iddiayla ortaya çıkmış olan bilinç formunun sadece gerçek olmayan bir bilinç formu olup olmaması değil, aynı zamanda *belirli* bir bilinç formuna, düşünceye ya da bilgiye karşı geliştirilmiş bir bilinç formu olmasıdır. Dolayısıyla da o bir sonuç ve de *belirli* bir içeriğe sahip bir

¹⁶⁶ A.g.e., §78.

¹⁶⁷ Hyppolite, burada Hegel’in iki sözcüğün (*Zweifel* ile *Verzweiflung*) birbirine benzemesiyle oynadığını bildirir; aktaran Tülin Bumin, *Hegel’i Okumak*, s. 25.

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §78.

¹⁶⁹ “Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 73. “The completeness of the forms of unreal consciousness will result from the necessity of the progression of and interrelations among the forms themselves.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §79. “The necessary progression and interconnection of the forms of the unreal consciousness will by itself bring to pass the *completion* of the series.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §79.

sonuçtur. "Hegel olumsuzlamanın belirli bir olumsuzlama olma ve bunun sonucu olarak da yadsınan içerikten yalıtılabilir olmama özelliği üzerinde özellikle ısrar eder."¹⁷⁰ Bilinç formlarının tek-yanlılıkları içinde birbirlerini olumsuzlamaları, eş deyişle "salt [olumsuzlama adına] olumsuzlama" -ya da Hegel'in tabiriyle "salt hiçlik"-, bilgilenme sürecinde bir şeyin sonucu olan bir olumsuzlamadır ve onu olumsuzlayan bir başka bilinç formu olduğu sürece belirli bir içeriğe sahiptir; dolayısıyla, kendi yalıtılmışlığı içinde kalamaz.

[S]onuç, gerçekte olduğu gibi yani *belirli* bir olumsuzlama olarak anlaşıldığı vakit, o zaman o noktada yeni bir form hemen doğmuş olur ve o olumsuzlamada, şekillerin eksiksiz dizisi sayesinde ilerleyişin kendisine uygun bir biçimde meydana gelmesini sağlayan geçiş gerçekleşir.¹⁷¹

Bir sonraki paragrafta Hegel, bilginin *hedefinin*, tam da olumsuzlamaların ya da bilinç formlarının ilerleyiş dizisi denli zorunlu olduğunun altını çizer. Bilinç, "kendi kendisi için kendi *kavramı*" olduğundan ve de doğal olmağın dışına çıkamayan, eş deyişle "dolayumsuz varoluşunun (*unmittelbares Dasein*) ötesine gidemeyen" ve bunu ancak bir "başka şey"

¹⁷⁰ Hyppolite'ten aktaran Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, s. 26.

¹⁷¹ "Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 74. "In contrast, when the result is grasped as *determinate* negation, that is, when it is grasped as it is in truth, then at that point a new form has immediately arisen, and in that negation the transition has been made by virtue of which the progression through the complete series of shapes comes about on its own accord." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §79. "But when, on the other hand, the result is conceived as it is in truth, namely, as a *determinate* negation, a new form has thereby immediately arisen, and in the negation the transition is made through which the progress through the complete series of forms comes about of itself." Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §79.

sayesinde yapabilenden bütünüyle farklı bir yapı arz ettiğinden; “kendi kendini bulduğu ve kavramın nesneye, nesnenin de kavrama karşılık düştüğü”, “bilginin artık kendi ötesine geçmeye ihtiyaç duymadığı yer”e kadar gidilmelidir. Burada Hegel, form ile maddenin, bilinç ile onun konu ettiği şeyin, özne ile nesnenin ilişkisine dışsal hiçbir ölçütün geliştirilmediği, bu ilişkinin ölçütünün *içeriden*, bu ilişki içerisinden geliştirildiğini, bilinç formlarının ilerleyişinin “tatmin bulamadığı hiçbir durakta sonlanamayacağı”nı iddia etmektedir.¹⁷² Hegel’in doğal ya da sıradan bilinçten başlayarak açıklamaya çalıştığı tüm bilinç formları, kendi tek-yanlılıkları içerisinde ele alındıklarında, kendi sınırlarına kadar gelen ama bu sınırı aşmakta tereddüt eden, âdeta kendi sınırlılıklarında tatmin bulan, kendi ötesine geçemeyip kendi sınırlarının aşıldığı moment olan hakikat momentine adım atamayan ve onu salt bir “öte-yan” olarak gören bilinç formlarıdır. Hegel, burada, “varoluşçu” diyebileceğimiz öğeleri de işin içine katar ve bilincin kendi sınırlarına kadar dayanıp da ötesine geçememesini, kendisine uyguladığı bir “iç şiddet”, hakikat karşısında duyduğu “endişe” ile bir “geri çekiliş”, yitirilme tehlikesinde olanı koruma çabası” olarak adlandırır.¹⁷³

Fenomenoloji'de Hegel, bilincin kendisine uyguladığı tam da bu iç şiddeti, endişeyi ya da geri çekilip yitirilme tehlikesinde olanı koruma çabasını deşifre etmektedir. Bu durumlar, salt epistemolojinin açıklamakta güçlük çektiği -ya da açıklamayı gereksiz bulduğu- varoluş durumlarıdır; gelgelelim, *Fenomenoloji*'de bu varoluş durumlarının açıklanmasına çalışılacak ve aşılmasının yolları aranacaktır. Bu açıklama ve aşma çabası, bilincin kendi sınırları içine geri çekilip kendisine kendi sınırlarının dışında belirli bir içerik verememe ve yine kendisini bu içerikle ilişkilendirememesi durumunun açıklanma ve aşılma çabasıdır. Hegel, *Fenomenoloji*'nin ilgili yerinde bu durumu şöyle izah eder:

¹⁷² A.g.e., §80.

¹⁷³ A.g.e., §80.

• Bilinç, o hâlde, kendi elleriyle bu şiddete maruz kalır ve sınırlı doyumunun bozulmasına sebep olur. Bu şiddeti hissetmekle hakikat karşısında korku geri çekilebilir ve yitirilme tehlikesinde olan şeyi korumaya çabalayabilir. Ne var ki huzur bulamaz; düşünceden yoksun bir atalet içerisinde kalmayı istese de, düşünce düşüncesizliği bozar ve onun dinginsizliği o ataleti rahatsız eder. Her şeyin *kendi türünde iyi olduğu* konusunda ona güvence veren bir duygusallıkla kendisini güçlendiriyorsa da, bu güvence de, aynı şekilde, bir şeyi tam da sadece bir tür olmasından dolayı iyi bulmayan akıl tarafından şiddete maruz kalır.¹⁷⁴ Ya da hakikat korkusu, [bilincin] kendini hem kendisinden hem de diğerlerinden gizlemesine, ve hakikatin kendisine yönelik hararetli isteğinin -kendisinden ya da diğerlerinden alabileceği her düşünce karşısında her nasılsa daima daha zekice* olan- kendini beğenmişliğin biricik hakikatinden başka bir hakikati bulmayı daha güç, hattâ imkânsız kıldığı maskenin ardına sığınmasına yol açabilir. Bu kendini beğenmişlik -ki, kendisine geri dönebilmek ve bizzat kendi zihni içerisinde otlayabilmek için her hakikatin nasıl boşa çıkarılacağını anlar, tüm düşüncelerin her zaman nasıl çözüleceğini/yıkıma-uğratılacağını ve tüm bir içerik yerine salt çorak bir beni bulmayı bilir- kendi kendisine terk edilmesi gereken bir doyumdur; zira o, evrenselden kaçır ve sadece kendisi-için-olmayı arar.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Bu nokta, spekülâtif felsefenin diyalektik düşünce ile varoluşsal kaygıları buluşturduğu özel ve biricik bir karaktere işaret eder.

* Hegel burada *gescheut* sözcüğünü kullanarak, konuyla ilgisi bağlamında bu sözcüğün iki anlamına (zeki, akli başında; ürkek) birden gönderme yapıyor.

¹⁷⁵ "Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten

Hegel, bilişcin formu ile içeriği arasındaki ilişkinin, bilgilenmenin gerçekliğinin araştırılması ve sınanması çabasına dönüşeceğini, bu sayede de, felsefi bilim ile fenomenal bilgi arasındaki ilişkinin ortaya koyulabileceğini düşünmektedir. Bilgilenmenin gerçekliğinin araştırılması ve sınanması, bizi, hemen ve dolaysızca bilgilenmenin "ölçüt"ünün (*Maßstab*) ne olacağına ilişkin soruya götürür ki; bu soruya verilebilecek cevap, Hegel açısından düşünüldüğünde, klasik anlamda ele alındığı gibi ölçütün ya da

streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehenbleiben will - der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit - oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und stat alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß, denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichsein." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, ss. 74-5. "Consciousness suffers this violence at its own hands and brings to ruin its own restricted satisfaction. Feeling this violence, anxiety about the truth might well retreat and strive to hold onto what it is in danger of losing. But it can find no peace; even if it wants to remain in an unthinking lethargy, thought spoils thoughtlessness, and its unrest disturbs that lethargy. Even if it fortifies itself with a sentimentality which assures it that it will find that everything is good in its own way, this assurance likewise suffers violence by the rationality that straightaway finds out that precisely because it is just "that way," it is thus not good. That is, the fear of truth may lead consciousness to conceal itself both from itself and from others and to take refuge behind the facade that holds that its fiery enthusiasm for the truth itself makes it more difficult or even impossible to find some truth other than the individual truth of vanity itself, which is at any rate always takes fright about any of the thoughts one might get from oneself or from others. This vanity - which understands how to render each and every truth powerless so that it can return back into itself and revel in its own intellect, which always knows how to bring all thoughts to dissolution and which, instead of finding any content, finds merely the barren "I" - is a satisfaction which must be left to itself, for it flees from the universal and seeks only being-for-itself." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §80.

sınayan şeyin kendisinin herhangi bir "varsayım" (*Voraussetzung*) olduğu yönünde bir cevap olmayacaktır. Bilim kavramının bilgilenmenin kendisine dışsal ve bir "öte-yan" olarak *kendinde* olmadığı yerde, bu ölçütün de araştırılan ve sınanan nesnenin ya da içeriğin kendisine dışsal olmaması gerekmektedir.¹⁷⁶

Bilgilenmenin öznel tarafına karşılık gelen kavramın, bilgilenmenin nesnel yanına, eş deyişle gerçeklik yanına karşılık gelen nesneye doğru kendi kendini aşma devinimi, varsayimsız bir bilgilenme modelini devreye sokan fenomenal bilgilenmenin gelişiminin kalbidir ve "yöntemsel bir kuşkuculuk" değil, "tamamlanmış bir kuşkuculuk" talebini harekete geçirme amacını taşır. Dolayısıyla, "kendi kendisi için kendi kavramı" olan bilinç, nesneye doğru kendi kendini aşma deviniminde "kendi ölçütünü de kendisinden verir." Nesnesiyle ayrımını ve onunla ilişkilmesini kendisinden üreten bilincin deneyimi, kendi ölçütünü, sınamasını ve araştırmasını da içeriden, bilincin kendisinden vermek zorundadır. Bilincin deneyimi, böylelikle, bilinç için hakikati ya da kendinde-olanı, bilincin bilgisiyle karşılaştırmanın bir deneyimidir. Hegel için bilinç hem nesnenin bilinci hem de kendinin bilinci olduğundan ve her iki moment de bilinçte kapsandıklarından, bilinç nesnesinde kendisini deneyimlediği gibi, aynı zamanda bilgisinde de nesnesini deneyimler; zira kavramını ve nesnesini, ölçütü ve sınanacak olanı kendisinde taşıdığı için bilinç, bu deneyimde kendi kendisinin deneyimlenmesidir.

Şimdi, geleneksel epistemolojik anlayışın tek-yanlılıklarının aşılmaya çalışıldığı ve onun soyut bir bilgi anlayışı olarak kaldığı noktaya gelinmiş oldu. Ondaki gerçek eksiklik, Hegel'e göre, bilincin nesneye girdiği karşılıklı ilişkideki ve etkileşimdeki yanı tam olarak açıklayamamasıdır. "Bilinç, deyim

¹⁷⁶ Hegel'in *Fenomenoloji'sinin*, dolaysız bilgilenmeden başlayan ve varsayimsız bir bilgilenme süreci ortaya koyan bir yapı arz ettiğini belirtmiştik. Hâl böyle olunca, "bilimin ilk kez sahneye çıktığı yerde ne bilimin kendisi ne de başka bir şey, öz olarak ya da kendinde olarak gerekçelendirmiş değildir." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §81.

yerindeyse, bir kendinde-varlığı bir de ondan ayırdığı (çünkü o bilinçtir), aynı konuda üretilmiş bir bilgiyi hedef alır. Eşitsizlik ve uygun olmayış, bu durumda, hedef olarak aldığı ile gerçekten bildiği arasında kendini gösterir.”¹⁷⁷ Burada “fenomenal bilgi”, “nesnenin bilinç için varlığı” ya da “bir başkası için olan” adı verilen yanla “hakikî olan”, “nesnenin kendisi” ya da “kendinde olan” adı verilen yanın karşılaştırması yapılır ve “bilgi momenti” ile “hakikat momenti” bilgilenme sürecinde bir araya getirilirler.¹⁷⁸ “Bu çelişki ve ortadan kaldırılması, her şeyden önce, bilginin ve hakikatin soyut belirlenimlerini bilinçte buldukları şekliyle hatırlarsak daha belirli olacaktır.”¹⁷⁹ Hegel, bu iki yanın karşılaştırılmasında iki moment birbirine uymadığı takdirde, bilincin nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmesi gerektiğini söyler.¹⁸⁰ “Herhangi bir nesneyi meydana getirdiğimiz kavramlarımızda keşfedilebilir kimi yetersizlikler ya da tutarsızlıklar olduğu sürece, *bizim için olduğu hâliyle* bu nesneye *kendinde olduğu hâliyle* aynı nesnenin karşıtlığı anlaşılırdır.”¹⁸¹ Peki, bu karşıtlık nasıl aşılmaya çalışılacaktır? Hegel, bilgilenmenin hem sınayan ve ölçüt koyan yanı ile sınanan ve ölçüte tâbi kalan yanı bilinçte bulunduğundan, yukarıda iki moment olarak belirtmiş olduğumuz “bilgi momenti” ile “hakikat momenti”nin birbirlerine uymadığı durumda; bilincin, bilginin kendisini nesneye uygun hâle gelmesi için değişikliğe uğratması gerekmele birlikte, aynı zamanda nesnenin de değişime uğrayacağını söylemektedir; zira

¹⁷⁷ Hyppolite’ten aktaran Tülin Bumin, *Hegel’i Okumak*, ss. 26-7.

¹⁷⁸ Hyppolite’in “yöntemin özgünlüğü” dediği nokta burasıdır. Bkz. A.g.e., s. 26.

¹⁷⁹ “Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 76. “One can have a more determinate grasp of this contradiction and the removal of the contradiction if, first of all, one is reminded of the abstract determinations of knowledge and truth as they come before consciousness.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §82.

¹⁸⁰ Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §85.

¹⁸¹ J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, Gregg Revivals, Hampshire; Vermont, 1993, ss. 87-8.

fenomenal bilgilenmede nesne, bilinç için nesne ise ve varolan bilgi de nesnenin bilgisi ise, bu durumda bilgideki değişiklik aynı zamanda nesnedeki değişikliği ve onun başka bir nesne hâline gelmesini de beraberinde getirir.

Böylece bilinç için daha önce *kendinde* olmuş olan, kendinde olmayan hâline, ya da yalnızca *onun [bilinç] için* kendinde olan hâline gelir. Bilinç, dolayısıyla, nesnesinde bilgisinin ona karşılık gelmediğini bulduğundan, nesnenin kendisi de buna dayanamaz; ya da ölçütün onun için varsayıldığı şey sınamada başarısız olduğunda, sınamanın ölçütü de değişir ve sınama salt bilmenin sınanması değil, aynı zamanda bilme ölçütünün de sınanmasıdır.¹⁸²

¹⁸² "Es wird hiemit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *An-sich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur *für es an sich* war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 78. "To consciousness, what thereby comes to be is that what was formerly in its eyes the *in-itself* does not exist in itself, that is, that it that it existed *in itself* merely for consciousness. Since it therefore finds in the object itself that its knowledge of the object is not in correspondence with it, the object itself does not persist. That is, the standard for the examination is altered when that for which it is supposed to be the standard itself fails the examination, and the examination is not merely an examination of knowledge but also that of the standard of knowledge." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §85. Dolayısıyla, burada, nesnelere ilişkin bilgimizin belli bir ölçüte göre sınanmasından değil, nesnelere ilişkin bilgilerimizi sınamanın ölçütünün yeniden ve yeniden sınanmasından bahsetmekteyiz. "Fenomenolojik sınamanın daha en başında getirilebilecek olan sabit ve nihaî bir ölçüte ilişkin tüm umutlarımızı bir kenara bırakmak zorundayız. Ölçütün kendisi deneyimde ve deneyim yoluyla ortaya çıkar. Hegel'in fenomenolojisi tamamen *varsayımsız* olacaksa, başka bir alternatifin olmayacağı şüphesizdir." Bkz. Bkz. Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1994, s. 19.

Hyppolite, bu paragrafa düştüğü dipnotta, bilincin, deneyimleme sürecinde kendinde (*An-sich*) olarak görünen şeyin yok olduğunu gördüğünü ve deneyimin de, bilme momenti ile hakikat momenti arasında bir moment olduğunu ortaya koyduğunda her iki momentin birden değiştiğini, deneyimi yaşayan bilincin başka bir bilgi formuna ilerlediğini belirtir.¹⁸³ Aynı paragrafı yorumlayan Harris de, nesnenin bilinci olarak kendisiyle kendi bilgisinin bilinci olarak kendisini karşılaştıran edimsel bilincin, imkânsız bir hedefe sahip görüldüğünü, zira onun için "hakikî olan"ın *kendinde nesne* olduğunu belirtir. Fakat "hakikat" denen şeye ilişkin "bilgi" mizi değiştirmenin bir nesne olarak hakikatin kendisini değiştirdiğini; çünkü yalnızca bilincin kendi ölçütü olarak aldığı nesnenin değiştirilebildiğini iddia eder.¹⁸⁴ Bu aşamadan sonra başka bir bilgi formuna geçiş yapılır; zira "bilincin, bilgisi ve nesnesi üzerinde olduğu kadar kendisi üzerinde de uyguladığı şey diyalektik devinimdir ki, bu devinim, *bilinç için yeni, hakikî nesne* ondan *kaynaklanıyor olduğu sürece* gerçek anlamda *deneyim* denen şeydir."¹⁸⁵ Bu noktada, bilinçteki bilgi momenti ile hakikat momenti, sınamanın ölçütü ile sınanan şey arasındaki ilişki, statik bir bilgilenme sürecine karşıt olması bakımından diyalektiktir ve bilincin deneyimleme sürecinin gelişen bir yapı arz etmesine işaret eder. Nesneye ilişkin bilgi ya da kendinde olanın bilinç için varlığı, bilgilenme sürecinde ölçütün değişmesiyle nesnenin de değişmesi sonucu yerini başka bir nesneye bırakır. Bu değişim, yeni nesnenin bilincin hakikati olarak ortaya çıkmasına sebep olur. Yeni nesne, ilkinin yokluğunu içerir ve

¹⁸³ Hyppolite'ten aktaran Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, s. 27.

¹⁸⁴ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis; Cambridge, 1997, s. 184.

¹⁸⁵ "Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke in zwanzig Bänden*, s. 78. "This *dialectical* movement is what consciousness practices on itself as well as on its knowledge and its object, and, *insofar as, to consciousness, the new, true object* arises out of this movement, this dialectical movement is what is genuinely called *experience*." G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §86.

onun üzerine yapılan deneyimin sonucudur.¹⁸⁶ Harris'e göre, "bilinçli bilmenin/bilişin yapısı [*structure of conscious cognition*] zorunlu olarak varsayılan bir hakikat kavramı ile şeylerin edimsel deneyiminin karşılaştırmasını içerdiğinden, bu karşılaştırma, bilme/biliş olarak bilincin edimsel sürecidir. Dolayısıyla, biz yalnızca bilişsel/bilen bilincin kendisinin nasıl evrildiğini gözlemlemeye ihtiyaç duyarız."¹⁸⁷ Bu açıklama, bilincin nesnesiyle girdiği ilişkinin -böylelikle de, hem kendisinin hem de nesnesinin- evrilmesinin "fenomenolog" tarafından sadece *betimlendiğine* işaret eder.¹⁸⁸ Peki, fenomenoloğun, doğal bilinç ya da bilgilenmeden felsefi bilince ya da mutlak bilgiye giden süreçte betimleyici rolünün yanı sıra, mutlak bir çelişkiyi ve sonucunda varoluşsal kaygıyı ya da umutsuzluğu deneyimleyen doğal bilincin bizzat kendisi bilincin bu edimsel sürecinin, eş deyişle evrilmenin farkında mıdır? Harris, bu soruya verilecek cevabın oldukça basit olduğunu söylüyor:

Doğal bilinç, *bilgimize/bilişimize dışsal olan mutlak nesne* anlamında bir "hakikî olarak olan" kavramıyla iş görmektedir. Bu kavramsal nesne onun için "değişmez-olan"dır. Böylelikle,

¹⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 79; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §86. "Öz-bilinç ne zaman ki kendisine ilişkin bilgisi olarak düşünmüş olduğu şeyi değişikliğe uğratar, *prima facie* kendinde ile gerçek kendinde arasındaki ayrım da böylelikle öz-bilinç içinde gelişir." Bkz. Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 19.

¹⁸⁷ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 184. *Fenomenoloji'nin* yönteminin *betimleyici* olduğunu Kojève de söyler. Bkz. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, İng. çev. James H. Nichols, Jr., Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1980; Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, YKY, İstanbul, 2000.

¹⁸⁸ "Hegel, (sözgelimi) çeşitli kimyasal reaksiyonların nasıl meydana geldiğini görmek için onları gözlemleyen bilim insanının yaptığı işi resmettiğimiz gibi, çeşitli bilme iddialarını inceleyen fenomenoloğun rolünü de benzer şekilde resmeder. Bilim insanı, ne olacağına ilişkin önyargıları büyük ihtimalle bir kenara bırakır ve onlar hakkında aşırı yorum getirmeksizin sadece sonuçları kaydeder. Hegel'in herhangi bir önvarsayımı varsa da, bu, fenomenoloğun tam da bu iç gözlemsel 'deney'e benzer hatasızlıktaki nesnellikle girişebileceğidir." Bkz. Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 17.

kendi öznel hakikat kavramının değiştiğinin bilincinde olmasına rağmen, hakikî bilmenin ne *olduğunun* tanımının değişmesiyle o tanıma karşıl原因 edimselliği/gerçekliği değiştirdiğini kavramaz. "Hakikî olarak olan"a ilişkin kavramımızı değiştirmek, içinde (varsayılan değişmez-olan) nesnenin "bizim için" olduğu yolu değiştirmektir. Doğal bilinç için bu değişim, mutlak nesneye ilişkin bizim bilincimizin yalnız bir biçimde ilerleyen *gelişimi* olarak görünür. Bu yüzden, dolaysız duyudan bilimsel anlama yetisine [*scientific understanding*] kadar bilincin ilerleyişi hakkında hiçbir bilinçli "umutsuzluk" bulunmamaktadır.¹⁸⁹

Burada, yine, felsefî bilmenin evrilmesinin, "dışsal olan mutlak nesneye gömülmüş bilincin haberi olmadan" işlediğini,¹⁹⁰ zira bilincin nesneye ilişkin kendi değişen kavramıyla değil, değişmez biçimde "nesnel olan"la meşgul olduğunu görebiliriz. Oysa daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Hegel'in *Tinin Fenomenojisi* ne sadece öznelliğe ne de sadece nesnelliğe gömülmüş bir felsefî bilgilenmeyi açığa çıkartma derdindedir; tam tersine, her ikisinin birlikte ele alındığı daha bütünsel bir felsefe inşa etmeyi arzular. Bu bağlamda metafiziksel düşünce açısından önemli olan şey, bilincin sonluluğun belirlenimleri içinde kalıp kalmaması, öznel ve nesnel yanların tek-yanlılıklarında ve karşıtlıklarında huzur bulup bulmamasıdır.

"Bilinç" kendi eksiksiz doğal gelişimine -*mutlak* nesne olarak "doğa"yla bilişsel bir ilişki olarak kendi eksiksiz gelişimine- erişmiş olduğunda, Hegel, rasyonel olanla (bilimsel hakikat kavramı) edimsel olanın (doğa düzeni) zorunlu özdeşliğini

¹⁸⁹ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 184.

¹⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, ss. 79-80; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §87.

kanıtlayacaktır. Gelgelelim, bizzat anlama yetisi bu özdeşliği kavramaz; o dikkatini sonsuz doğa düzeni ile ona ilişkin sonlu bilincimiz arasındaki karşıtlığa sabitler. Kant'ın "eleştirel felsefe"si, anlama yetisinin kendi nesnesini *oluşturduğunun* farkına varmamızı sağlar. Bu süreç, "ortak anlayış"ın "haberi olmadan" gerçekleşen bir süreçti. Fakat anlama yetisi, bilmenin *hakikî olarak* mutlak nesnesinin, içinde "nesne"nin oluşturulduğu bilişsel süreç olduğunu kavramaz. "Hakikî olarak olan" şey, hakikatin "nesnelliği" ya da onun *öznelrarası geçerliliği*dir.¹⁹¹

Sonlu bilinç karşısında değişmez-olan bu mutlak sonsuz nesne kavrayışı, Harris'e göre, hem Zenon'dan Karneades'e kadarki felsefî refleksiyonun deviniminde hem de Locke'tan Kant'a kadarki devinimde hâkim olan kavrayıştır ve de nesnenin, hakikatin zorunlu ve mutlak ölçütü olarak "dışarıda" (*out there*) olmak zorunda olduğunu, erişilmez ve kullanılamaz bir yapı arz ettiğini belirtir. Kendinin bilincindeki skeptizme doğru gelişen bu iki devinim, *Fenomenoloji* bağlamında düşünecek olursak, hakikat yolunda ilerleyen felsefî bilgilenmenin içinde yetiştiği kültürdeki "büyük 'umutsuzluk' momentleri/anları" dır.¹⁹²

Bu bölümün başında, Soll'dan alıntı yaparak, Hegel'in felsefesinde tüm insanî çabaların nihaî hedefinin hakikat olduğunu belirtmiştik. *Tinin Fenomenolojisi*, işte tüm bu insanî çabaların ya da "deneyim"lerin nihaî hedefi olarak düşünülebilecek olan *hakikat* kavramının, eş deyişle *insanî deneyim olarak hakikat* kavramının, insanlık tarihindeki "büyük 'umutsuzluk' momentleri"nde yavaş bir biçimde olgunlaştığını gösterir. Harris, bu hakikatin, "bilmenin, deneyim ile 'burada' (*in here*) olan 'kendinde' ('olan'ın *düşüncesi* olarak kendi 'hakikat' kavramımız ya da bizatihi bilincin

¹⁹¹ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 185.

¹⁹² A.g.e., s. 185.

'kendinde'si) arasındaki diyalektikten çok, deneyim ile 'dışarıda' (*out there*) olan 'kendinde' arasındaki bir diyalektik olduğu varsayımından hareket eden bilinçten gizlendiği"ni ileri sürer.¹⁹³ İşte hakikatin kendisinin hakikî formunda ortaya koyulduğu bilgilenme süreci, aynı zamanda kültüre yerleşmiş olan umutsuzluğun da sonuna işaret etmekle, bilincin bizzat kendinden gizlenen şeyi deşifre etmektedir.¹⁹⁴ Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; Hegel, doğal bilincin, "deneyim" denen şeyi öznel rasyonelliğe ait olarak ve "nesne"yi de bağımsız bir biçimde edimsel olan olarak alırken, mutlak bilmenin hakikatinin, daha ziyade, değişmez olan mutlak nesne öznel rasyonellik kavramı iken, "deneyim" in edimsel ve nesnel olduğunu belirtir.¹⁹⁵

Bu nokta çok önemlidir; zira Hegel, eski metafiziğin ya da yukarıda belirtilen iki ayrı felsefi devinimin öne sürümünü boşa çıkarırcasına, mutlak nesnenin karşımızda, orada durduğu ve bizim de onun bilgisine ulaşmak için kendi bilgi kavrayışımızı değiştirip düzenlediğimiz bir felsefe anlayışı geliştirmez. Dikkat edilecek olursa, bu kavrayışta "mutlak nesne" denen, bir şey değildir; bilâkis, öznel rasyonellik kavramının kendisidir ve deneyim de salt öznel rasyonellekle ifade edilmeyip edimsel ve nesnel bir karakter taşımaktadır. Ve bu öznel rasyonellik kavramı "mutlak ve değişmez olduğundan, mutlak bilmenin bu hakikati kendisini inatla, doğal bilincin sürekli olarak onu umutsuzluğa ve böylece kendi-evrikliğinin/tersyüz-oluşunun [*self-inversion*] deneyimine sürüklemek suretiyle kendi bilmesine sahip olduğu evrik/tersyüz-edilmiş kavramda [*inverted concept*] güçlendirir."¹⁹⁶

Bu evrikliğin işaret ettiği şey; sonlu bilincin, bilgisine sahip olmaya çalıştığı nesnenin onun hep dışında/dışarısında olması ve onun mutlak sonsuzluğu karşısında sürekli olarak kendi içine geri çekilip onunla gerçek

¹⁹³ A.g.e., s. 185.

¹⁹⁴ Bu nokta, daha önce açıklamayı ertelediğimiz "edimsel bilgilenme" denen şeyin de doğasına ilişkin ipucu verir.

¹⁹⁵ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 185.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 185.

anlamda dinamik bir ilişkiye girememesidir. Bunun sonucu, özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkinin taraflarının gerilimli bir yapı arz etmesine ve öznenin kendisini saran dünyaya/evrene ilişkin deneyiminin sürekli olarak baş aşağı çevrilmesi, ona tanıdık gibi gelen dünyanın yine sürekli olarak altüst olmasıdır.¹⁹⁷ Hegel'in bu noktada *Fenomenoloji*'de bize önerdiği şey, daha sonraki temel eserlerinden biri olan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda ("Akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır")¹⁹⁸ ve metafizik ile tarih ilişkisinin özsel olduğu tüm eserlerinde karşımıza çıkan edimsellik-rasyonellik/akılsallık ilişkisini ifade eden şu düşüncedir:

Ancak edimsel olan ile rasyonel olanın özdeş olduğu tamamen kavrandığı zaman, bir başka deyişle, "deneyim"nin nesnel olduğunu ve "nesne"nin de bizim öznel kavramımız olduğunu sonunda gördüğümüz zaman, deneyim olarak hakikat kavramı ve hakikat olarak deneyim nihaî olarak kendisini kavrayacaktır.¹⁹⁹

Şu hâlde, bilginin "ölçütü sorunu"yla bilgi ile hakikat arasındaki sorunu, eş deyişle "hakikat sorunu"nu Hegel, tüm felsefe tarihindeki genel kavrayışın dışında *Fenomenoloji*'de nasıl ele alacak; dahası, bilincin, bilinç için olan nesnenin ötesine geçememesi ve nesneye ilişkin bilgisini "nesnenin kendinde

¹⁹⁷ "Evrık Evren" ya da "Tersyüz-olmuş Dünya" bölümü, *Tinin Fenomenolojisi*'nin en zor ve en önemli bölümlerinden birisidir ve özellikle sonluluk ile sonsuzluk ilişkisine yer verdiği için metafiziksel düşünce açısından değerlidir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. H.-G. Gadamer, "Hegel's Inverted World", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, İng. çev. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1976 [H.-G. Gadamer, "Hegel'in Evrik Evreni", *Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Deneme*, yay. haz. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara (yayın aşamasında); J.C. Flay, "Hegel's Inverted World", *Review of Metaphysics*, sayı 23, 1970; Meryem Uçar, "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, 2008.

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 20.

¹⁹⁹ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 185.

nasıl olduğu"nun ölçütüyle sınamaması gerçeği karşısında ortaya çıkan görünüşteki güçlüğü nasıl bertaraf edecektir? Hegel'in buna cevabı, bir nesneyi bildiğimiz her anda, nesnenin "bizim için kendinde" olduğunu ve nesneye ilişkin bilgimizin de "bizim için" diğer moment olduğu yönündedir. Böylelikle deneyim iki yöne sahiptir: Bir dışarıda/dışta ya da dünyada olup-biten olarak farkında olduğumuz şey; ve bir de içeride/içte ya da zihnimizde olup-biten olarak farkında olduğumuz şey. "Bilmenin ne olduğu"na ilişkin deneyimimizde karşılaştırılan bu iki momenttir ve Hegel felsefesi bağlamında, içinde onların mükemmel bir şekilde çakıştığı bir bilme kavramına sahip olmamız gerekmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, nerede çakışmıyorlarsa orada kavramımızı değiştirmemiz zorunludur. Fakat aynı şekilde, ne zaman ki kavramımızı değiştiririz, o zaman momentlerin her ikisi de onunla birlikte kendi karakterlerini değiştirirler; zira "her iki" moment de "bizim için"dir ve deneyim kavramımız onlarla eşit tutulur. Bir kez daha yineleyecek olursak; içinde kavram ile nesnenin dönüşüme uğradığı devinim "deneyim"dir ve ortaya çıkan, bilmenin nesnesinin bilme deneyiminde yeni bir nesne hâline gelmesidir ki, bu yeni nesne ilk nesneye ilişkin nesnelleştirilmiş bilinçtir -nesnenin *edimsel* ve *nesnel* olduğunu hatırlayalım!-; dahası, ilk nesnenin o nesnenin bilinmesiyle yer değiştirildiği deneyim, ilk nesnenin hiçlenmesini/yokluğunu içerir.²⁰⁰

Harris, *Fenomenoloji*'nin ilgili paragrafındaki argümanın, "kendinde" statüsüne sahip nesnelerin ikilenmesinden dolayı anlaşılmasının güç olduğunu, fakat aslında oldukça basit olduğunu belirtmektedir. Ona göre, biz sadece "deneyim" tanımını, *öğrenme* sürecine dair bir açıklama olarak kullanırız. Bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde, dünya hakkında nesnel bir olgudur bu, bildiğimi iddia etme olgusudur. Bu ise, Harris'e göre, "ilk kendinde"dir. Sözelimi, "şu an gündüz" deriz. Fakat ne zaman "şu an gündüz" diye doğru bir biçimde söylesem, o zaman pekâlâ aynı şekilde, "şu

²⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §86; H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, ss. 185-6.

an gündüz olduğunu *biliyorum*" diyebiliriz. Gündüz olduğunu benim bilmem (ya da bizim bilmemiz), Harris'e göre, "ikinci kendinde"dir.²⁰¹ Bunun farklı bir nesne olduğunu görmek yeterince kolaydır. Gündüz olduğunu bilmem, gündüz olduğu olgusundan gerçekte farklıdır. Ben onu bilmeden de (örneğin, kör olmam ya da hapiste olmam durumunda da) o gündüz *olabilecektir*. Fakat eğer gerçekte gündüz olmasaydı, gündüz olduğunu ben bilemezdim (ve "biz" asla rasyonel bir şekilde uzlaşmazdık). Benim olguya ilişkin bilgim, "bilgi"nin nesnesini *değiştirir*; zira benim bildiğim şeyin *bütünü*, sadece gündüz olma olgusu değil, gündüz olduğunu biliyor olmam olgusudur ve ilk olgu -benim onu bilip bilmememden bağımsız olarak gündüz olduğu olgusu-, onun gündüz olduğunun edimsel deneyimine sahip olduğum doğru olgusuyla ortadan kalkar.²⁰² Hegel'in, söz konusu paragrafta, ilk nesnenin deneyimlenmesi sonucunda bu deneyimden ikinci nesnenin doğmasını ve ilkinin hiçlenmesini söylemesinin anlamı budur. Benim nesneye -gündüz olma olgusuna- ilişkin deneyimim onun olgusallığını ortadan kaldırmamakta, onu bilmem *olmaksızın* onun gündüz olmasının olanaklılığını ortadan kaldırmaktadır. İlk nesne olarak

o, "kendinde"dir ve bu görünüm altında onu ortadan kaldıracabilecek olan benim bilmem değil, sadece zamanın geçmesidir. Ancak, gündüz-olma olgusu "benim için kendinde" değildir; ona ilişkin deneyimim -"benim için kendinde" olması- gündüzün/gündüz-olmanın *salt* "kendinde" olmasını ve "benim için kendinde" olmamasını imkânsız kılar. "Olan"ın "salt kendinde olan" olduğu yönündeki naif varsayım, *yanlıştır*.²⁰³

²⁰¹ A.g.e., s. 186.

²⁰² A.g.e., s. 186.

²⁰³ Krş. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §87.

Bu, "deneyim" in ifade ettiği şeydir. Deneyim, *yalın* bir olgu tarafından bilinen olguyu *bilinen bir olguya* dönüştürür. Hakikat artık "p, *şudur*" değildir, "p'nin *şu olduğu bilinir*" dir.²⁰⁴

Burada bilgilenmenin ölçütü ya da sınanan şey, yalın olgudan çok onun ne şekilde bilindiği olup, bu da açık bir şekilde "edimsel" bilmeyi ifade etmektedir. Edimsel bilmeyele amaçlanan şey, bilinen bir olgunun aynı zamanda "uzlaşmış" bir olgu olduğunu göstermektir; zira birine bildiğim bir şeyi söylediğim anda, bildiğim şeyin doğru olup olmadığını da sınıyorumdur. Bu, bir şeyin deneyimlenmemiş mutlaklığında *şu* olup olmadığını değil, bildiğim bir şeyin doğru olup olmadığının sınanabilir olduğunu gösterir. Peki, bu basit mantıksal olgu, hakikat "ölçütü"ne ilişkin deneyimimize ve -konumuz gereği- Hegel'in bilme ile hakikat arasındaki ilişkinin bilincin deneyimi sürecinde ortaya serilmesi düşüncesine - *Fenomenoloji*- nasıl uygulanır? Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda bizi, Harris'in deyişiyle, "deneyimlenmiş olgu" dan deneyim *sürecine* götürecektir. Yukarıda anlatılanları daha açık kılın diye *Fenomenoloji'*deki bu süreci belli bölümleri yardımıyla kısaca açıklamaya, sonrasında *Fenomenoloji'*den genel bir sonuç çıkarmaya çalışacağım.

²⁰⁴ H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, ss. 186-7.

II.2.1. "Bilinç"

II.2.1.a. "Duyusal Kesinlik"

Fenomenoloji'de "deneyimlenmiş olgu"dan deneyim sürecine geçişle kastedilen şey, bir dış varlığın belirleyici olduğu ya da kendinde-nesne tarafından sağlanan ölçütten deneyimimiz tarafından sağlanan ölçüte nasıl geçiş yapıldığını, ve bu süreçte bilincin, ya nesnesine gömülmüş olduğundan ya da kendisine geri çekildiğinden sürecin bütününe neden tam anlamıyla bilemediğini göstermektir. Hegel'in *Fenomenoloji*'de bunu sağlamaya çalıştığı ilk bölüm, "Bilinç" başlığı altında üç alt kısımdan ("Duyusal Kesinlik ya da Bu ve Kastedilen", "Algı ya da Şey ve Aldanma", "Kuvvet ve Anlama Yetisi ya da Görüngü ve Duyulurüstü Dünya") oluşmaktadır ve bu üç kısma üç bilinç formu eşlik eder. Sıradan ya da doğal bilinç bu üç aşamadan geçmek suretiyle dolayımlanır ve dolayısız bilgilenme biçimleri kendilerini daha yetkin bir forma kavuşturarak evrilirler.

Kojève gibi kimi yorumcular -(Fransız felsefesinin genel bir özelliği olarak) özneye özel bir vurgu yapmak için²⁰⁵- *Fenomenoloji*'yi öz-bilinçle başlatma eğilimi içinde olsalar da ve bilincin "dolayısız öz-bilinç" olduğu yönündeki iddialarını sağlamlaştırmak için böyle bir şey öne sürseler de, kendi öncellerinden varsayımsız bir felsefe ortaya koymakla ayrılma amacını güden Hegel'in bu yorumlarla uyuşmadığını görmek zor değildir; zira o, varsayımsız bir felsefeyi inşâ etmek için doğal bilincin ilk karşılaştığı nesneyle ve dolayısıyla kendi kendisiyle nasıl dolayımlandığını göstermek zorundadır.

"Bilinç" bölümünün üç alt kısmında gerçekleşen şey, dolayısız bilincin dolayım kazanmasıyla birlikte aynı zamanda kendinin de farkına varmasıdır. "Duyusal Kesinlik ya da Bu ve Kastedilen" alt kısmında, bilinç

²⁰⁵ Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası", çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, ss. 131-40.

hentüz kendinin farkında değildir ve ilk defa karşılaştığı yalın nesneyle doğrudan ilişkiye geçer. Somut içeriği olarak görülen bu nesne, duyuşsal kesinlik için eksiksizliği içindeki, bir başka deyişle ona hiçbir şey eklenmemişliği içindeki nesne olarak önünde durduğundan, ona ilişkin bilgisi de en hakikî bilgi olarak görünür. Ne var ki, ona ilişkin bilgisi yalnızca onun *varlığını* içerir. Bu onun en dolayısız saf varlığıdır. “O *vardır*; ve hakikati yalnızca şeyin *varlığını* içerir; bilinç kendi tarafında bu kesinlikte yalnızca saf *ben* olarak varolur; ya da *ben* bu kesinlikte salt saf bir *bu* olarak varolur ve nesne de, aynı şekilde, salt saf bir *bu* olarak varolur.”²⁰⁶ Bilgilenmenin her iki yanının da saf bir *bu* olarak kalmasının sebebi, düşünce nin nesnesine ilişkin belirlenimler geliştirmemiş olması, eş deyişle ona dair tasarımlar, düşünme edimleri vs. ortaya koymamış olması, bunun yanı sıra nesnenin de kendini diğer nesnelere çok çeşitli şekillerde ilişkilmiş olarak göstermemesidir. Dolayısıyla, saf bir *buya* ilişkin “kesinlik”, aynı zamanda her iki yanda da dolayım lanmamışlığın bir sonucudur. “Duyuşsal kesinlik için bu özsel olandır ve bu saf *varlık*, eş deyişle bu yalın dolayısızlık onun *hakikatini* kurar.”²⁰⁷ Ancak, bu saf varlığa daha yakından bakıldığında görülür ki, duyuşsal kesinlikte bu saf varlık, hem bir *ben* olarak *bu* hem de bir *nesne* olarak *bu* olarak ayrılmış, ayrımın her iki tarafında bulunanlar ise, dolayısızca değil, birbirleri dolayımıyla bu ayrımda bulunmaktadır. Her iki tarafın, hem benin hem de nesnenin

²⁰⁶ “... es ist. und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache; das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines *Ich*; oder *Ich* bin darin nur als reiner *Dieser*, und der Gegenstand ebenso nur als reines *Dieses*.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 82; “... It is. And its truth merely contains the *being* of the item. For its part, consciousness only exists in this certainty as the pure *I*; or, within that certainty, the *I* exists merely as a pure *this*, and the object likewise exists merely as a pure *this*.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §91.

²⁰⁷ “sie ist, dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Sein* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 83; “... sense-certainty this is what is essential, and this pure *being*, that is, this simple immediacy constitutes its *truth*.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §91.

kesinliği ancak ve sadece diğeri yoluyla sağlanmaktadır. Duyusal kesinlikte öğelerden biri yalın, dolayısız varlık olarak ya da öz olarak koyulurken (nesne), diğeri özsel olmayan ve dolayımli, dolayımı sağlayan olarak koyulur (ben). Ben ya da bilgi, nesneyi salt nesne varolduğu için bilir ve o [ben ya da bilgi] varolmayabileceği gibi, varolabilir de... Ama nesne *vardır* ve hakikat ve öz olan odur. Bilinip bilinmemesinden bağımsız olarak varlığını sürdürür.

Varsayımsız bir bilgiyle ortaya çıkan *Fenomenoloji*, sırf bu özelliğinden dolayı dolayısız varlıkla süreci başlatır ve daha sürecin başında bir bilinç formu olan duyusal kesinlik, kendi belirlenmemiş yanlarında salt saf bir *bu* olarak *ben* ile salt saf bir *bu* olarak *nesne* şeklinde bölünür. Bölünme ya da ayırım, *Fenomenoloji'*deki sürecin ve bilincin farklı formlarının evrilmesinin oluşturucusudur. Dolayısız varlık olarak doğal bilinç, ayırımın iki yanını ilişkiye sokacak ve de bu bölünme/ayırım ve ilişki yoluyla kendi hakikatini süreçte kazanacaktır.

Bilincin kendini iki yana bölmesi yalnızca başlangıç için değil, sürecin ilerleyişi için de zorunludur. *Fenomenoloji'*nin her bir evresinde bilincin bölünüşüne ve bu bölünmüş yanların karşılıklı ilişki içine konulma çabasına tanık oluruz. Gerçekliği bütünlüğü içinde kavramak isteyen bilinç, bu bütünlüğü kavrama çabasında iki yan olarak kendini koyar.²⁰⁸

Bundan sonra Hegel'in yapmaya girişeceği şey, nesnenin duyusal kesinlikte bir öz ya da kendinde olarak ileri sürülüp sürülemeyeceğini, duyusal kesinliğin hakikat ölçütünü sağlayıp sağlayamayacağını göstermektir. Bölünmenin iki yanından biri olan ben ya da bilinç, en somut olanın bilgisini sağlayabilmek için nesnesine yöneliminde, dolayım lanmamış, başka herhangi bir şeyle ilişkisinden azade olan salt saf bir *buyu* bulur. Peki, diğer

²⁰⁸ Meryem Uçar, "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", s. 106.

şeylerle ilişkisinden kopmuş bu dolayumsuz nesne, eş deyişle salt saf bir *bu* olarak karşıda duran nedir? İlk kendinde olarak yalın ve dolayumsuz tikel *bu*, "zaman" da ve "mekân" da iki ayrı tikel *bu* olarak iki yöne sahiptir.²⁰⁹ *Bu*, zamanda tikellik olarak "şimdi" dir ve mekânda tikellik olarak ise "burası" dır. Sözgelimi, "elma" genel bir göndermeye sahiptir ve onu bu genellik içinde sınırlandırmak için, eş deyişle geneli tekil kılmak için "*bu elma*" ifadesini kullanırız. Oradaki *buyu* inceleme altına aldığımızda ise, onun varlığının "şimdi" ve "burası" olarak iki form içinde anlaşılabilceğini görürüz. Başka bir deyişle, "*bu elma*" dediğimizde, bize hem şimdi hem de burası olarak sunulan tekil elmayı kastederiz.

Hegel, aynı "*bu nedir?*" sorusunu onun iki ayrı varlık şekline ayrı ayrı sormak yoluyla, *bunun* içkin diyalektiğinin onun anlamını ortaya koyacağını belirtir. İlk olarak "şimdi nedir?" sorusuyla başlayalım ve "şimdi gecedir" cevabını verelim. Şimdinin gece olduğu önesürümü için hakikat ölçütü, basit bir biçimde onun bize nasıl görüldüğüdür; bir başka deyişle, şimdinin gece olduğu önesürümünün hakikati onun apaçık karşıımızdaki görünüşüdür. Ne var ki, "şimdi gece" önesürümü, dünyanın değişmesi ve gecenin gündüze, oradan da alacakaranlığa dönüşmesi sayesinde geçerliliğini yitirir. Ve önesürümümüzün farklılığı (şimdi gecedir, şimdi gündüzdür vs.), olgudaki farklılığın bilğimizde de bir değişime yol açması sayesinde. Tüm bu değişen yalın olgular arkasında değişmeden kalan sürekli olarak şimdidir. Hegel'in ifadesiyle, şimdi kendini tüm değişen şimdiler (gece, gündüz vs.) içinde saklar; gündüzken gece-olmayan olarak, geceyken gündüz-olmayan olarak... O zaman da o, kendini diğerleri arasında bir *olumsuz* (*Negatives*) olarak saklar. Bunun anlamı şudur: Eğer "şimdi gecedir" önesürümümüz hakikat ölçütünü sağlayamıyorsa -ki bununla kastedilen, tam da metafiziğin

²⁰⁹ "Bu analiz sırasında nesnemizin, bilgi[nin kendisi] olduğunu akılda tutmak önemlidir. Başka bir deyişle, [bu bölümde] 'burası', 'şimdi' ve 'bu'yu analiz ettiğimizde, daha belirli ve ve tam olarak, 'burası'na, 'şimdi'ye ve 'bu'ya dair bilğimiz bir analiziyle meşgulüzdür." Bkz. Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 26.

konu ettiği şey, bir başka deyişle bilgisini amaçladığımız varlığın (şu aşamada, karşımızda duran ilk kendindenin, *bunun* iki yönünden/varlık şeklinden biri olan *şimdinin*) hakikatidir- ve şimdi kendini diğer şimdiler karşısında genelde bir *olumsuz* olarak saklıyorsa, o zaman o, kendini saklayan ama dolayumsuz değil, *dolayumlu* bir şimdidir; zira şimdi, ancak ve sadece gecenin ya da gündüzün olmaması *yoluyla* belirlenir. Şimdi, kendini, diğerlerini, diğer şimdileri *olumsuzlayarak* ve onlarla *ilişkiye geçerek* var etmekte ve de hakikatini sabitleyebilmektedir. Gece ve gündüz onun varlığı olmasalar da, buna rağmen yine de o hem gece hem de gündüzdür. Hem onlarda kendini saklı tutar hem de onlara karşı kayıtsızdır. Başkalığından hiçbir biçimde etkilenmeyen ve "olumsuzlama yoluyla varolan böyle yalın bir [şey], ki ne bu ne de şudur, hem bu-olmayandır hem de, eşit derecede, bu olmaya ya da şu olmaya kayıtsızdır; böyle bir şeye ise bir *evrensel* deriz. Öyleyse evrensel, gerçekte duyuşal kesinliğin hakikatidir."²¹⁰

Hegel, aynı örneği, *bunun* diğer formu olan "burası"na da uygular ve bu sefer de "burası ağaçtır" örneğini ele alır. "Burası ağaçtır" dedikten sonra arkamı döndüğümde burası artık ağaç olmaya son verecek, diğer bir deyişle bu önesürümümün hakikati geçerliliğini yitirecek ve karşısına çevrilecektir. "Burası bir ağaç değil ama bunun yerine bir evdir. *Burası* yitmez, bilâkis evin, ağacın vs. yitişinde *kalıcıdır* ve bir ev [ya da] bir ağaç olmaya kayıtsızdır. *Bu* öyleyse kendini yine *dolayumlu yalınlık*, ya da *evrensellik* olarak gösterir."²¹¹

²¹⁰ "Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 85; "Such a "simple" exists through negation, that is, it is neither this nor that, it is both a *not-this* and is equally indifferent to being this or that, and such a "simple" is what we call a *universal*. The universal is thus in fact the truth of sense-certainty." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §96.

²¹¹ "Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern *es ist* bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig, Haus, Baum zu sein. Das *Dieses* zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 85; "Here there is not a tree but rather a house.

Hegel, bu noktadan sonra önemli bir belirleme yapar ki, kanımca bu belirlemesi, bilinç formlarının bundan sonra nasıl evrildiğine ve bilgi ile hakikat ilişkisinin nasıl sağlandığına dair yol göstericidir. Hegel, burası ve şimdi örneklerindeki *bu*ya dair açıklamasının, duyusal kesinliğin bizzat kendinde evrensel nesnenin hakikati olarak kanıtladığını gösterdiğini belirtir. Evrensel, bu örnekler sayesinde nesnenin hakikati olduğu için, *saf varlık* nesnenin özü olarak, diğer bir deyişle nesneyle ilk karşılaştığımız durumdaki karakteri olarak kalmaya devam eder. Ne var ki, bu saf varlık, ilk karşılaşmada olduğu gibi artık dolayimsız bir varlık değil, dolayımlanmış bir varlıktır; zira kendi evrenselliğini ancak *olumsuzlama* (gece ve gündüz şimdinin varlığı olmasalar da, o hem gündüz hem gecedir) ve *dolayım* (gündüz ve gecenin olmaması *yoluyla* belirlenmesi) sayesinde kazanmaktadır. Bununla birlikte, nesne ya da saf varlık, ilk karşılaşmadaki tüm zenginliğine ve doğal ya da sıradan bilince en hakikî bilgi olarak görünmesine rağmen, artık "*varlık ile demek istediğimiz* değil, soyutlama ya da saf evrensel olma *belirlenimi ile varlıktır*; ve onun için duyusal kesinliğin hakikatının evrensel olmadığı kastedilen şey [dile getirdiğimiz anlam], bu boş ya da kayıtsız şimdi ve burası karşısında geriye kalan tek şeydir."²¹²

Hegel, bilme ile nesnenin içinde ilk defa karşı karşıya kaldıkları düzlemin ya da ilişkinin ulaştığı sonucun, özsel olarak görünen

The *here* itself does not disappear, but it *persists* in the disappearance of the house, the tree, etc., and it is indifferent to being a house, a tree. The "*this*" shows itself to be a *mediated simplicity*, that is, *universality*." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §98.

²¹² "... nicht als das, was wir unter dem *Sein meinen*, sondern das *Sein* mit der *Bestimmung*, daß es die Abstraktion oder das rein Allgemeine ist, und *unsere Meinung*, für welche das wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Itzt und Hier gegenüber noch übrig." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, ss. 85-6; "... does not continue to be what we *mean* by the term, '*being*.' Rather, what we mean is: *Being* with the *determination* such that it is abstraction, that is, the purely universal, and what *we mean to say*, for which the truth of sense-certainty is not the universal, remains as the only thing left over in face of this empty or indifferent 'now' and 'here.'" Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §99.

nesnenin özsel olmadığı görünmesiyle ilişkiyi başka bir ilişkiye evrilttiğini, tüm zenginliğiyle bilgisine sahip olunmak istenen nesnenin, hiç de ilk başta sanıldığı gibi özsel olmadığını, bir evrensele evrilmekle içeriksizleştiğini, daha doğrusu “duyusal kesinlik için nesnenin özsel olarak olması gereken türde bir şey” olmadığını belirtir.²¹³ O zaman da duyusal kesinlik ilişkinin diğer tarafını, karşıt yanı, bilme ya da bilinç denen kısmı ele almaya başlar. Doğal bilincin şimdiki araştırma nesnesi *bu* tekil bendir. “Onun hakikati, *benim* nesnem olarak nesnede ya da *benim* kastettiğim şeyde yatar; nesne vardır, zira *ben* onu biliyorum.”²¹⁴ Şimdi ya da burası olarak gördüğüm şeyler, diğer bir deyişle “şimdi gündüz” ya da “burası yol” şeklinde karşımda duran *bu* nesnenin varlık formları, *benim* onu dolaylımsızca görmemle, *benim* onu dolaylımsızca işitmemle, dolayısıyla da *benim* onu bilmemle duyusal kesinliğe hakikîlik kazandırırılar. Burasının yol olması ya da şimdinin gündüz olması önesürümleri, tekil benin burasının yol, şimdinin ise gündüz olduğunu görmesiyle geçerli hâle gelir. Ne var ki, nesneyi incelerkenki aynı sorunla, “önceki ilişkideki aynı diyalektik”le burada da karşılaşırız: Ben burasının yol olduğunu söylerken, diğer ben de aynı zamanda burasının çeşme olduğunu iddia edebilir. Hegel’in deyişiyle, “iki hakikat de aynı inandırıcılığı, diğer bir deyişle görmenin dolaylımsızlığı ile bilgileri üzerine sahip oldukları güvenilirliği ve teminatı taşır; bununla birlikte, [hakikatin] biri diğerinde yiter.”²¹⁵

Peki, bu farklı görmelerde ve farklı önesürümlerde değişmeden kalan şey nedir? Hegel’e göre tüm bu benlerin önesürümlerinde değişmeden kalan şey *evrensel* anlamda *bendir*. Onun farklı benlere ilişkin farklı içeriklere kayıtsız kaldığını, tıpkı *şimdi*, *burası* ya da en genelinde *bu* gibi, yalın ve evrensel olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buradaki sorun, tekil bir bene *ben* olarak gönderme yapmanın olanaklılığından bahsetsek de, bu olanaklılık

²¹³ A.g.e., s. 86; a.g.e., §100.

²¹⁴ A.g.e., s. 86; a.g.e., §100.

²¹⁵ A.g.e., s. 86; a.g.e., §101.

hiçbir zaman edimsel hâle gelemeyecektir. Başka bir deyişle, tıpkı burasına ve şimdiye olduğu gibi, bene de gerçek anlamda tekil bir anlam vermek mümkün değildir. Tıpkı *bu* burası, *bu* şimdi dediğimde nasıl tüm *buları*, tüm buraları, tüm şimdileri, eş deyişle tüm tekil şeyleri kastediyorsam, *bu* tekil ben dediğimde de tüm benleri, genel anlamda her beni kastederim. Bunların tümünde de "ben, *bu* tekil ben" dir. Bununla birlikte, bilim, mihenk taşı olarak önünde duran "bu şey" in ya da "bu kişi" nin çıkarsanması, kurulması ya da a priori bulunması talebiyle karşılaştığında, pek çok şey arasından hangi "bu şey" in, hangi "bu ben" in kastedildiğinin ifade edilmesi gerekir; ama bunu ifade etmek olanaksızdır.²¹⁶ Hegel, burada, tekil olana gönderme yapma girişiminin çöktüğünü iddia eder.

Böylelikle duysal kesinlik, özü olarak gördüğü şeyin ne nesnede ne de bende olduğunu; dolayımsızlığın ne nesnedeki ne de bendeki dolayımsızlık olduğunu deneyimler. Nesne ile ben, içinde "şimdi" ve "burası" ile "ben" in kalıcı bir varoluş taşımadıkları ya da varolmadıkları evrensellerdir.²¹⁷ Hegel, böylelikle artık duysal kesinliğin sadece bir momentinin değil, her iki momentinin birden, eş deyişle *bütününün* onun özü olarak koyulacağı noktaya gelmiş olduğumuzu söyler. Duysal kesinliğin özü olarak görülecek olan şey artık ne sadece onun bir momenti olan nesnedir ne de sadece diğer moment olan bendir. "Dolayısıyla, böyle bir duysal kesinlikte *dolayımsızlığa* sıkı sıkıya bağlı kalan ve böylece daha önce meydana gelmiş tüm karşıtlıkları kendisinden dışlayan şey, bizzat duysal kesinliğin *bütünüdür yalnızca*."²¹⁸ Hegel'e göre, bu saf dolayımsızlığın hakikati, kendisiyle aynı kalan bir ilişki (*gleichbleibende Beziehung*) olarak

²¹⁶ A.g.e., s. 87; a.g.e., §102.

²¹⁷ A.g.e., s. 87; a.g.e., §103.

²¹⁸ "Es ist also nur die ganze sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als *Unmittelbarkeit* festhält, und hiedurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 87; "It is thus only the *whole* of sense-certainty itself, which clings tenaciously in such sense-certainty to *immediacy* and which thereby excludes from itself all the opposition that previously took place." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §103.

korunur ve ben ile nesne arasında özsel ve özsel-olmayan ayrımı yapmaz. Hegel, buradan sonra, dolayimsız ilişkinin hakikatının, kendisini bir şimdiye ya da bir burasına sınırlandıran *bu* benin hakikati olduğunu ileri sürer. Bu ben şimdiyi gösterir; ama gösterir göstermez de bu şimdi var olmaya son verir. Varolan şimdi gösterilenden farklı bir şimdidir. Hegel, şimdinin tam varken artık var olmadığını; bize gösterildiği anda var olmaya son vermiş olması sebebiyle *olmuş* bir şimdi olduğunu; ve onun hakikatının bundan ibaret olması anlamında varlığın hakikatini, varlık olma hakikatini taşımadığını belirtir. "Yine de olmuş olması hakikattir. Gelgelelim, *olmuş olan* gerçekte *öz değildir; var değildir, söz konusu olan ise varlıktı.*"²¹⁹

Hegel, karşıt bir biçimde duran iki yandan, eş deyişle nesne ile benden dolayimsız kesinliğin kendisine, onu bir *bütün* olarak görmek suretiyle geçmiş; dolayimsız kesinliğin *bu* şimdiyi gösterme ediminde şimdinin sürekli değişimini, hâlihazırda var olmaya son vermiş bir şimdinin başka bir şimdiye geçmesi olarak ele almıştır. *Gösterilen* ya da *işaret edilen* şimdi bir hakikat olarak ileri sürülmüş, ancak onun olmuş olmasına ve böylelikle de ortadan kaldırılmasına/korunarak-aşılmasına bağlı olarak ilk şimdinin yerini başka bir şimdi, dolayısıyla da yeni bir hakikat almıştır. İkinci hakikat, şimdinin olmuş olduğunu, ortadan kaldırıldığını/korunarak-aşıldığını belirtir. Oysa olmuş olan *var* değildir, *yoktur* ve olmuşluğunu ya da ortadan kaldırılmışlığını/korunarak-aşılmışlığını şimdinin ikinci hakikati ortadan kaldırır/koruyarak-aşar ve ilk ileri sürülene, "şimdi vardır" önerüsüne geri döndür.²²⁰ Ama bu önerüm ilk önerüm gibi dolayimsız ve yalın değildir artık ve kendi içinde bir *devinime* (*Bewegung*) sahip olması anlamında farklı momentleri kapsar.

²¹⁹ "Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen; es ist nicht, und um das Sein war es zu tun.*" Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 88; "It is nonetheless true that it has been. However, what *has been* is in fact *no essence; it is not, and the issue at stake had to do with what is, with being.*" Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §106.

²²⁰ A.g.e., s. 89; a.g.e., §107.

[Bir] bu koyulur; fakat büyük oranda bu, koyulmuş olan *bir başkadır* ya da bu ortadan kaldırılmıştır/korunarak-aşılmıştır. Ve bu başkalığın, eş deyişle ilkinin ortadan kaldırılmışlığının/korunarak-aşılmışlığının kendisi *bir kez daha ortadan kaldırılır/korunarak-aşılır* ve böylece ilkinin geri döner. Bununla birlikte, kendisine yansıyan bu ilk yine de başlangıçta ne idiyse onunla, eş deyişle *dolayumsuz* bir şeyle bütünüyle ve kesinlikle aynı değildir; bundan ziyade, kesinlikle *kendi içine yansımış* ya da *yalın* bir şeydir ki, ne ise başkalıkta o [olarak] kalır; mutlak anlamda pek çok şimdi olan bir şimdidir ve bu ise hakikî şimdidir; içinde pek çok şimdiiyi -saatleri- barındıran yalın bir gün olarak şimdi.²²¹

Deneyimin kendisi, bize, olgunun daha fazla yalın bir biçimde görünen şey olmadığını, meydana geliyor olduğunu bildiğimiz görünüşlerin değişen düzeni olduğunu gösterir. "Bizim için nesne" basitçe "şimdi" değildir, "zamanın şimdideki ânı"dır; bildiğimiz şey ise, "zamanın geçiyor olduğu"dur. Deneyimlenen şey, karşımızda, dışarıda öylece duran

²²¹ "... es wird *Dieses* gesetzt, es wird aber vielmehr *ein Anderes* gesetzt, oder das Diese wird aufgehoben: und dieses *Anderssein* oder Aufheben des ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflektierte erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein *Unmittelbares*, war; sondern es ist eben *ein in sich Reflektiertes*, oder *Einfaches*, welches im *Anderssein* bleibt, was es ist; ein *Itzt*, welches absolut viele *Itzt* ist; und dies ist das wahrhafte *Itzt*; das *Itzt* als einfacher Tag, das viele *Itzt* in sich hat, *Stunden*." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 89; "... this is posited, but to a greater degree it is *an other* which is posited, that is, the "this" is sublated, and this otherness, that is, the sublation of the first, is itself *once again sublated* and in that way returns back to the first. However, as reflected into itself, this "first" is not wholly and precisely the same as what it was at the starting point, namely, an *immediate*. Rather, it is precisely something reflected into itself, that is, a "simple" which remains in otherness what it is, namely, a "now" which is absolutely many "now's", and this is the genuine "now," that is, the "now" as the simple daytime that has many "now's" within it (that is, hours)." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §107.

“kendinde” değil, deneyimlemenin özü gereği, “bizim için” olandır. Hakikî olarak *olan/ölgelen* şey ise, “şimdi” değil, “zaman”dır.²²² Böylelikle Hegel, “kendinde”den *deneyim yoluyla* -bu bağlamda “gösterme”/“işaret etme” yoluyla- “bizim için” olan’a, “kendindenin sağladığı ölçüt”ten de “deneyimimiz tarafından sağlanan ölçüt”e geçer ki, bu devinim, “kendinde” -yukarıdaki örnekte “şimdi”- denilen şeyin aslında bir sonuç olduğundan, birlikte alınan “kendindeler”in -“şimdiler”in- bir çokluğundan başka bir şey olmadığını gösterir. “Dolayısıyla, gösterme/işaret etme şimdinin bir *evrensel* olduğunun deneyimlenmesidir.”²²³

Deneyimin *sonucu*, gösterilen/işaret edilen şeyin, farklı yüzlerinin başkalığından, diğer bir deyişle şimdinin bir gündüz, bir gece, bir alacakaranlık olma durumunun başkalığından kendi içine yansımış olması, pek çok şimdi yoluyla “evrensel şimdi”ye doğru bir devinim olmasıdır. O artık evrensel bir şimdidir ki, yalın bir şimdiler çokluğudur. Duyusal kesinlik, kendi devinimini, “bütünlük”, “olumsuzlama” ve “dolayımrama” ile bu noktaya getirmiştir.

Hegel, bu bütünlük, olumsuzlama ve dolayımrama sürecinden sonra ilk defa “tarih” sözcüğünü zikreder ve duyusal kesinliğin diyalektiğinin, onun deviniminin ya da deneyiminin tarihinden başka bir şey olmadığını, duyusal kesinliğin kendisinin de salt bu tarihten başka bir şey olmadığını belirtir.²²⁴ Duyusal kesinliğin hakikati, ondaki bu deneyimin ya da devinimin sonucu, eş deyişle onun tarihidir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* içinde epistemolojiye ayrılmış alt kısımlardan biri olan “Duyusal Kesinlik”in, -felsefe tarihindeki örneklerini akla getirircesine- kendi deviniminin ya da deneyiminin sonucunu unutarak işe yeni baştan giriştiğinin altını çizer. Bu ise, bilgilenede ulaşılan sonucun hesaba katılıp daha ileriye götürülmemesi

²²² H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 187.

²²³ “... das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Itzt Allgemeines ist.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 89; “... pointing out is the experience of the “now” being a *universal*.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §107.

²²⁴ A.g.e. s. 90; a.g.e., §109.

ya da bilincin deneyiminin "tarih"inin hep yeni baştan başlatılması anlamında bir sorundur.

Bu yüzden, bu deneyim karşısında felsefî bir önesürüm olarak ya da evrensel bir deneyim olarak, yahut da kuşkuculuğun bir sonucu olarak, *bu* ya da duyusal olarak dışsal şeylerin gerçekliğinin ya da varlığının bilinç için mutlak hakikat taşıdığıнын ileri sürülmesi bir parça şaşkıncıdır... Duyusal *bunun* hakikatının bilinç için evrensel bir deneyim olduğu varsayılır; ne var ki, tersine, karşıtı evrensel deneyimdir. Her bilinç, sözgelimi *burasının bir ağaç* olduğu ya da *şimdinin öğlen* olduğu şeklindeki bir hakikati bir kez daha yine kendisi ortadan kaldırır ve karşıtını beyan eder: *Burası bir ağaç değil ama bir evdir*; ve benzer bir şekilde *bu da*, bir kez daha salt duyusal bir bu önesürümü olduğundan dolayı, [bilinç tarafından] bir kez daha hemen ortadan kaldırılır.²²⁵

²²⁵ "... Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skeptizismus aufgestellt wird, die Realität oder das Sein von äußern Dingen als *diesen*, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtsein; eine solche Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegenteil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen *Diesen* für das Bewußtsein soll allgemeine Erfahrung sein; aber vielmehr ist das Gegenteil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtsein hebt eine solche Wahrheit, wie zum Beispiel: *das Hier ist ein Baum*, oder *das Itzt ist Mittag*, selbst wieder auf, und spricht das Gegenteil aus: *das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus*; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine ebensolche Behauptung eines sinnlichen *Diesen* ist, hebt es sofort ebenso auf;" Bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, s. 90; "...It is thus a bit astonishing when, in the face of this experience, it is put forward as a philosophical assertion, or as a universal experience, or even as the outcome of skepticism, that the reality, that is, the being, of external things as *this*, that is, as sensuous, is to have absolute truth for consciousness. Such an assertion does not at the same time know what it is saying; it does not know that it is saying the opposite of what it wants to say. The truth of the sensuous *this* for consciousness is supposed to be a universal experience, but to an even greater degree, it is the opposite which is a universal experience. Each consciousness once again itself sublates such a truth as, for example, *here is a tree*, or

Böylelikle, doğal bilincin duyusal kesinlikteki deneyimleme sürecinde edindiği bilgi, gerçekte yalnızca gördüğümüz şeydir; başka bir deyişle, bir evrensel olarak bu önesürümünün ya da bu önesürümün evrensel deneyim olduğunun tam karşıtıdır.²²⁶ Duyusal şeylerin gerçekliği ya da hakikati, duyusal şeyin hakikat olduğunu ya da evrensel deneyimin kaynağı olduğunu söyleyenlerin iddiasının tam karşıtıdır; zira iddiaları, dışsal ya da duyusal nesnelere evrensel olduklarını içerir ki, duyusal kesinlik aşamasında bilincin deneyimlediği şey, bu evrenselin tam da baştaki zenginlik ve hakikilik karakterinin tam tersine, boş bir evrensel olduğu yönündedir.

[D]eneyiminin sonunda bilinç, karşısında duran tekil nesneyi kavrayamayacağını fark eder; çünkü hiçbir şey, dolayumsuzca verili değildir. Duyusal kesinlik, incelemesinin sonunda, elinde somut bir tekilin değil, soyut ve boş bir evrenselin durduğunu fark eder. İkinci evrede ise bilinç, yalın bir şeylik olarak evrensele sahiptir. Bu momentte bilinç, algıdır. Duyusal kesinlik, nesnesini ilişkilerden soyutlayarak alma çabası olarak kendini koymuştu. Oysa deneyiminin sonucunda, elinde tuttuğu yalın nesnesinin yalnızca ilişkileri içinde anlamlandığını gözlemledi. Bu fark edişle birlikte bilinç, duyusal kesinlik momentinden algı momentine evrilir.²²⁷

now is midday, and declares the opposite: Here is not a tree, *but rather* a house; and likewise it once again straightaway sublates the assertion which sublated the first assertion as itself being merely once again an assertion of a sensuous "this." Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §109.

²²⁶ A.g.e., s. 90; a.g.e., §109.

²²⁷ Meryem Uçar, "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", ss. 107-8.

II.2.1.b. "Algı"

Duyusal kesinlik, Findlay'ın deyişiyle, örtük (*implicit*) olan bilgidir ve onun belirtik (*explicit*) olması, soyut karakterinden ve belirlenimlerinden sıyrılıp daha somut bir karakter ve belirlenim taşıması için, karşımızdaki nesnenin salt bir *bu* olmaya son vereceği ve farklı evrenseller ile özelliklerin bir dizisiyle nitelenen bir *şey* olacağı algısal bilince geçmek zorundadır.²²⁸ Harris, duyusal kesinlik aşamasında sıradan bilinç sahibi olarak bizlerin felsefî bilgiye ya da filozof olmaya ihtiyaç duymadığımızı; bu aşamada - nesneye *bu* diye işaret edilirken- dilin *kullanıldığını* fakat onun, *evrensel* kavramların zihinsel dünyasına doğru "yol gösterici"liğini *hiçbir zaman* takip etmediğimizi belirtir.²²⁹ Peki, yalnızca dili kullanan ve karşımızda gördüğümüz nesneye işaret eden ya da onu gösteren bizler, dilin sağladığı olanakların yol göstericiliğini ne şekilde takip ederiz ve evrensel kavramların zihinsel dünyasına ne zaman adım atarız? Harris, bilinçli *algılayanlar* olduğumuzda bu yol göstericiliği kabul etmiş olduğumuzu, orada duran tekil şeylerin ne olduklarıyla değil, oradaki *şeyin* ne *tür* olduğuyla ilgilenmeye başladığımızı söyler. Sıradan sorudan (duyusal pekinlik) farklı olarak felsefî soru (algı) da peşi sıra gelir: "'Şeyin türü' olmak ne *anlama* gelir?"²³⁰

Algının nesnesi, salt soyut bir *bu* olmanın ötesinde ve onun olumsuzlanmasıyla "çoğulluğun bir aradalığı" şeklini alır. Nesne karşısında ilk başta almış olduğu tutumu değiştiren bilinç, nesnenin ayrılaşmamış ve dolayimsız bir varlık olmadığını, özelliklerin ve evrensellerin bir birlikteliği olarak ayrılaşmış ve bunun yanı sıra birliğini koruyan bir yapı arz ettiğini fark eder. Daha önce duyusal kesinliğe atfedilen ayrımların zenginliği, Hegel'in deyişiyle, *olumsuzlamayı, ayrımı* ya da *çokluğu* kendisinde taşıyan

²²⁸ J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, s. 91.

²²⁹ H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis; Cambridge, 1995, s. 25.

²³⁰ A.g.e., s. 25.

algıya aittir.²³¹ Bunun yanı sıra, "tüm geçici duyu izlenimleri şimdi şeylerin 'özellikler'i hâline gelir. 'Şey', algılayana kendisini çok farklı şekillerde bildirir. Şimdi ile burasının çok-çeşitli içeriği onda tümüyle uyum içindedir."²³² Uyum içindedir; zira onun çok-çeşitli içeriğinin, başka bir deyişle nesnenin özelliklerinin bir momentte görüldüğü hâl ile diğer bir momentte görüldüğü hâl birbiriyle çelişmez; "algılayanın zihninin ezeli-ebedi 'şimdi ve burası'nda hep birlikte varolurlar."²³³ Bunun anlamı, "bilincin öznel ve nesnel momentlerinin artık 'gerçekte olan' ile 'dolaylımsızca görünen' aşamalar olarak keskin bir biçimde ayrılmış" olmasıdır. "Duyusal 'bu', bir görüntüş olarak dolaylımsız rolünün yanı sıra şimdi gerçek bir statüye de sahiptir. Bu 'gerçeklik', onun bir 'kavram' olarak özsel rolüdür. 'Beyaz' adı, şeylerin evrensel bir özelliğine aittir. Şey, bu özelliklerin çokluğunun kavramsal birliğidir."²³⁴

Hegel, bu düşünceyi daha açık hâle getirmek için tuz örneğini verir. Tuz yalın bir burası olmakla birlikte, aynı zamanda çok-yanlıdır; ak ve ayrıca acı, ayrıca kübik şekilli, ayrıca özgül ağırlıklıdır vb. Burada Hegel'in ayrıca özel bir biçimde kullanmasının sebebi, tüm bu özelliklerin birbirlerinden "bağımsız" ve birbirlerine "ilgisiz" bir biçimde varoluyor olmalarıdır. Tüm bu özellikler çokluğu, Hegel'in deyişiyle, yalın bir burası içinde iç içe geçmişlerdir. Farklı buralara sahip değillerdir ve aynı burasında birbirlerini etkilemez ya da değiştirmezler; çokluğun yalın bir birlikteliğinden başka bir şey olmayan onlar, belirlilikleri içinde kendileri yalın evrensellerdir.²³⁵ Ne var ki nesne, onu oluşturan bu "bağımsız" ve "ilgisiz" özelliklerine rağmen, eş deyişle ayrıcalara rağmen birlikli bir yapı da arz eder. "Şey, kalıcı olan ve kendiyle aynı kalan karakteristik bir özellikler örüntüsünün yuvası,

²³¹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §112.

²³² H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 25.

²³³ A.g.e., s. 25.

²³⁴ A.g.e., s. 25.

²³⁵ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §113.

ortamı/ aracı olarak saptanır ya da [bu şekilde] özdeşleştirilir.”²³⁶ Peki, bu bir olmayı, ayrıcalara rağmen bir olarak kalmayı sağlayan şey nedir? Başka bir deyişle, nesne, onu oluşturan tüm öğelere ya da özelliklere rağmen nasıl ve ne şekilde bir ve tek olarak varlığını sürdürebilmektedir? Findlay, “algının nesnesi olan şeyin birlikli ve dışlayan karakterini, ondaki, başka benzer şeylerde de aynı şekilde mevcut olan karşılıklı olarak farklı pek çok duyu niteliğinin mevcudiyetiyle uzlaştırmanın imkânsız olduğu”nu belirtir. “Eğer özelliklerin farklılığına ve evrenselliğine vurgu yapacak olursak, bu sefer şeyin birliği ve ayrılığı şüpheli hâle gelir: Bu birlik, içinde özelliklerin dışsal bir biçimde ilişkilendiği salt bir ayrıcaya bozularak-dönüşür.” Ama aynı şekilde diğer yana, şeyin birliğine ve ayrılığına vurgu yaptığımızda da, bu sefer “onun özelliklerinin gerçek evrenselliği kadar karşılıklı ayrılığı da tehlikeye girecektir.”²³⁷

Bilinç, bu aşamada, bulmak istediği birlik ile çokluğu nesnenin kendinde bulamayacağını fark eder ve bu birlik ile çokluğu sağlayacak ilkeyi kendi içinde araştırmaya girişir. Bir yandan da, nesnenin ikili yapısı kendini iyiden iyiye açığa serer ki, bilincin birlik ile çokluğu bulmak için kendi içine döndüğünde artık algısal bilinç olarak kalamayacağı -ilkenin ona algıda verilemeyeceği- gibi, nesne de artık ilk durumda olduğu gibi kalmaz.

İlk duruma örnek olarak, iki ayrı nesne olan tuz ve şekeri alalım. Bu iki nesne de, özellikleri açısından birbirine benzemektedir; duyuusal kesinliğin karakteri gereği, duyu deneyiminde her ikisi de bize benzer şeyler olarak görünmektedir. Ne var ki onları ayrı ayrı tattığımızda, bu ikisinin farklı nesnelere olduğuna karar veririz ve nesnenin hakikatinin, onun duyu deneyiminde bize dolaylımsızca görüldüğü gibi olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. “Şey ancak diğer şeylerle etkileşimi sayesinde bilinebilir... Tat alma ayrıca ilk görüşü güçlü bir biçimde destekler ki, bu görüşe göre şeyin

²³⁶ “... The Thing is pinned down and identified as the seat and the *medium* of a characteristic pattern of properties, which remain constant and self-same.” Bkz. J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, s. 91.

²³⁷ A.g.e., s. 91.

özdeşliğinin *çok-çeşitli* görünüşü yalnızca onun 'benim-için-varlığı'dır."²³⁸ Bunun anlamı şudur: "'Şey' gerçekte özelliklerin bir toplamıdır ve onun birliği, benim kavramaya dönük zihinsel etkinliğimle ortaya çıkar."²³⁹

Nesne kendinde bir çokluğu, birçok özelliğten meydana gelmeyi temsil ettiği için *öteki içindir*; ama aynı zamanda o tüm bu çokluktan kendi içine geri çekilmesi ve birlik olarak kendini koyması anlamında da *kendisi içindir*. *Öteki için* olmakla *kendisi için* olmayı dolayumsuz bir şekilde sağladığını gördüğümüz ve her ikisini birlikte tutan şeyi onda bulamadığımız bu *ortam* ya da nesne, *dolayumsuz* bir ilişkidir. Ancak, *öteki için* olmakla *kendisi için* olmak tek bir şeyi, eş deyişle mutlak ve koşulsuz evrensel ifade eder ki, burada artık nesnemizi incelediğimiz aşama algı aşaması olmaktan çıkar ve anlama yetisi alanına geçiş yaparız.²⁴⁰ "Bilincin nesnesinin koşulsuz olması, bu nesnenin duyuşal özelliklerinden türetilmediğini ifade eder. Algı, kendisi için ile öteki için olan arasındaki dolayumsuz ilişkiyi göstermede yetersizdir. Bu yetersizlik bir sonraki momenti zorunlu kılar."²⁴¹

Duyuşal kesinlikte olduğu gibi, algı aşamasında da bilinç, başlangıçtaki nesneye doğru ve nesne temelindeki deviniminden kendi içine geri döner ve nesnesindeki birliği ve bütünlüğü sağlayan şeyin, diğer bir deyişle ona kendini gerçeklik olarak sunan şeyin hakikatinin kendi dışında olmadığını fark eder. Bu fark edişle birlikte kendisine yönelen bilinç, nesnedeki çokluğu ve birliği sağlayan şeyin kendisi olduğunu, ancak hâlihazırda nesnede bulmak istediği şeyin kendi bilinç aşaması tarafından da sağlanamadığını -algı aşaması için konuşacak olursak, birlik ile çokluğu bir arada tutan şeyin *duyuşal* bir malzeme değil, *kavramsal* bir öge olduğunu-görür; zira, "somut birlik ile duyuşal yanların çeşitliliğini uzlaştırmanın *şey*

²³⁸ H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 26.

²³⁹ A.g.e., s. 26.

²⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §129.

²⁴¹ Meryem Uçar, "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", s. 108.

içinde kalarak gerçekleştirilmeye çalışılıp çalışılmadığı ya da bizde gerçekleştirilmeye çalışılıp çalışılmadığı tam olarak aynı mesele olarak durmasından dolayı, öznelliğe böylesi bir âni geçiş, şeyleri teşkil eden özelliklerin ya da yanların beyhüdeliğini açığa vurur.”²⁴² Bu görüş bilincin kendi evrilişini beraberinde getirirken, algısal deneyimin sağlamış olduğu sonuç, benin nesnesiyle arasındaki diyalektik karşılıklılığın (*dialectical reciprocity*) nihaî anlamda ve daha incelikli bir şekilde anlaşılmasına yol açar.²⁴³ İşte bu, algının *hakikati* denen şeydir ve bizi, bilincin son aşaması olan anlama yetisine götürür. Artık bu aşamada biz, her tekil şeyin *kendinde* olduğu hâliyle diğer şeylerden bağımsız olmadığını, bilâkis öteki şeylerle girebileceği tüm olanaklı ilişkilerin bir toplamı olduğunu görürüz. Bu bizim aynı zamanda dünya *kavramımızın* da evrilmesidir ki, dünya artık tüm şeylerin içinde bulunduğu ve birbirleriyle ilişkiye geçtiği *bütünlüğün* adı olmak bakımından, *sonluluğun* içinde yaşam bulduğu *sonsuzluk* görünümündedir. Bu noktanın bize şu anda kazandırdığı şey, algıya dayalı iddialarımızda doğru olarak düşündüğümüz şeylerin yalnızca görelî olarak doğru olduğunu bilmeye ve başka bağlamlarda tam da bunlara karşıt iddialarda bulunabileceğimizi fark etmeye başlamamızdır. “Gerçekten de bilişin ne olduğunu bilmek istiyorsak, karşıt konumları bir araya getirip onları tutarlı bir bakış açısının zorunlu unsurları olarak görmenin bir yolunu bulmamız gerekir.”²⁴⁴ Bir sonraki alt kısım, bu karşıt konumları bir araya getirmeyi ve tutarlı bir bütünlüğün özsel parçaları olarak onları görmeyi taahhüt eden anlama yetisi aşamasına ayrılacaktır.

²⁴² J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, s. 92.

²⁴³ Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 43.

²⁴⁴ H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 28.

II.2.1.c. "Anlama Yetisi"

Anlama yetisi, tekil algısal nesnelere ortaya çıkan diyalektik karşılıklılıkların ötesine geçip, tüm tekil algısal nesnelere hâkim olan ve nüfûz eden evrensel fiziksel kuvvetlerin kavranmasıdır. Bu aşamayla birlikte bilinç, anlamadan kavramaya doğru ilerlemiştir ve şeyleri bir arada tutan şeyin kendisini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Anlama yetisi, ilkin, saf anlamda nesnel, doğa yasaları tarafından yönetilen bir şey anlamında *kuvveti* alır ve sonrasında *kuvvette* hüküm süren fiziksel ve matematiksel yasaları formüle eden öznelliğin süreçte oynadığı role dikkat kesilir. En son ise, "bilinç" ile "yaşam-kuvveti olarak dışsal gerçeklik" arasında meydana gelen güçlü etkileşim açıklanmaya çalışılır.

Bilincin nesnesinin hakikatının bundan böyle doğrudan sunulan tekil *bu* ya da duyunun tekilliği olmadığını anlaşılmasından ve fiziksel nesneye ya da *şeye* geçilmesinden sonra, bilinç nesnelere fiziksel nesnelere değil de kuvvetler ve yasalar olduğu, bunların da gözlemlenebilir şeyler olmadığı ifade edilir. Bu kuvvetler ve yasalar, "gözlemlenebilir dünyanın oluşturucularıdır ve fiziksel teorinin açıklayıcı yapı-öğeleri"dir (*explanatory constructs of physical theory*).²⁴⁵ Burada bilincin ulaştığı aşama önemlidir; çünkü o, nesnesinin ona görünen yanından, *dış* özelliklerinden içine, görülebilir ve gözlemlenebilir olmayan yanına geçmiştir.

Hegel, anlama yetisi aşamasında, şeylerin değişen yanları ile değişmeyen ve kalıcı olan neliklerinin uzlaştırılabilmesi ve de bu iki dünya arasında ortaya çıkan güçlüklerin üstesinden gelmek için ilkin *kuvvet* kavramını nesnesi olarak ele alır. Kuvvet, duyular tarafından sunulan fenomenleri açıklamayı sağlayan ve gözlemlenebilir olmayan ilk varlık ya da entitedir. Hegel'e göre, o hem duyusal bildirimlerden geriye, kendi içine çekilebilen bildirilmemiş/açığa vurulmamış bir gerçekliktir, aynı zamanda hem de dışsal, duyusal bildirimlerde/açığa vurmalarında hâlihazırda kendini

²⁴⁵ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, s. 9.

ortaya seren *bağımsız* bir varoluştur. Kuvvet, görünümünden ya da bildirimlerinden ayrı olarak özgün kuvvet olduğu gibi, aynı zamanda görünümüleri ya da bildirimleri sağlayandır da.²⁴⁶ Bu nedenle o, şey ile onun farklı özelliklerini bir arada tutandır. Hegel, kuvveti, özdeşlik ve ayrımın temel ilkesi olarak ortaya koyar. Karşıtlıkların birliğini sağlamakla birlikte, nesnenin birliğini de sağlayan, dış dünyadaki maddeler arasındaki nedensel ilişkiyi kuran odur. Newton'un fizik teorisinde başlıca kavramlardan biri olan kuvveti kullanmakla Hegel, gözlemlenebilir ya da duyulur bir dünyadaki şeylerden ve onların kendi aralarındaki ilişkilerden bu "şeylerin gerçek arka plânlarına bakma"yı amaçlar.²⁴⁷

Burada konumuz açısından önemli olan nokta; nesnelerin dış özelliklerinden içlerine nüfûz etmeyi amaçlayan bilincin gelişimini sergilemeye ve kendi çağındaki bilimsel anlamda ortaya koyulan düşünceleri bu gelişimle birlikte işlemeye çalışan Hegel'in, kuvvet kavramına ulaştıktan hemen sonra, kuvvet ile görünümü arasındaki ilişkiyi ele alarak özgün kuvvet ile görünüme imkân sağlayan kuvvet ayrımı yapmak suretiyle "kuvvetler oyunu" dediği şeyi türetmesidir. Findlay, görünümünden ya da bildirimlerinden *bağımsız* böyle bir kuvvetin, yine de "uç noktada *bağımlılıkla* özdeş olarak kendisini hemen ortaya sereceği"ni belirtir ve kuvvetin bildirimlerinin açıklanmaları için kuvveti gerektirdikleri gibi, kuvvetin de kendisini belirli bildirim türlerinde ifade etmesi gerektiğini söyler.²⁴⁸ "Şeyler arasındaki zorunlu ilişkilerin bütünsel bir dünyasının kavramı"na²⁴⁹ geçmede kuvvet dolayımlayıcı bir role sahiptir. Nesnelerin karşılıklı etkileşimlerinin ortaya çıkarılması sayesinde onların önceki aşamalarda görüldüğü gibi tek başına kalamayacakları açık olmakla, ve böylelikle nesnelerin iç yapılarına nüfûz edilebilmekle birlikte; etkileşimin nedeninin

²⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §136.

²⁴⁷ A.g.e., §143.

²⁴⁸ J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, ss. 92-3.

²⁴⁹ H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 29.

(başka bir deyişle kuvvetin) duyulur bir varlık olmaması, onun hem duyulur dünyayı hem de duyulurüstü dünyayı dolayımıladığını gösterir. "Kuvvetle birlikte bilinç, duyulur olandan duyulurüstü olana geçer. Böylelikle de, şeylerin dolayimsızca arka plânı olan ilk duyulurüstü evrenin alanına girmiş oluruz."²⁵⁰ Şeylerin arka plânlarını ortaya koymak suretiyle gözlemlenebilir ya da değişen ardında gözlemlenebilir olmayan ya da değişmeyen bir *öte-yan* düşüncesi açığa çıkmıştır ki, bu aynı zamanda kuvvetler arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi belirleyen "yasa alanı"dır. Doğa bilimlerinin, onlarla dünyayı bir bütün olarak kavrayabilmeyi amaçladıkları yasalar anlama yetisinin hakikatini bize verir. Ne var ki bu yasalar, her ne kadar ayrımı beraberinde getirirler ve bir çokluk, yasalar çokluğu olarak görünseler de, anlama yetisinin ilkesi bu çoklukla çelişir. Anlama yetisi için, hakikî olan kendinde evrensel *birliktir*. Dolayısıyla, anlama yetisi o birçok yasayı *tek bir* yasaya indirmek zorundadır. Sözgelimi, taşın düşme yasası ile gökcisimlerinin hareket yasası *tek bir* yasa olarak kavranmıştır: Evrensel çekim yasası.²⁵¹ Kuvvet ve yasa *kavramları*, Hegel'e göre, bilimin "dünyanın hakikî/doğru bilinci" olarak görünmesine, bizlerin ise, hakikî/doğru anlama yetisine eriştiğimiz sürece dünyanın öz-bilinci olmamıza imkân sağlamaktadır.

"Şeyde"ki nesnel evrensel, bizim zihinlerimizde *kendisinin bilincine* varır. Bu, Hegelci "kavram"ın sahneye çıkışıdır; Hegel'in kullanımıyla kavram, her zaman için, *kendisinin bilincine sahip* olması *mümkün* (ve mantıksal olarak *kendisinin bilincine sahip* olmaya mahkûm) bir şeyi ifade eder. Zihnin

²⁵⁰ Meryem Uçar, "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", s. 109.

²⁵¹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §150.

(gerçek anlamda ya da tam olarak gelişmiş şekliyle) bir nesnesi değil, bir edimdir.²⁵²

Bu nokta, konumuz bağlamında hayati öneme sahiptir; zira kavramın *edimsel* yapısının gösterilmesi çabası, Hegel felsefesinin metafizik bir felsefe olduğunu da beraberinde getirir. Anlama yetisinin ve doğa bilimlerinin dünyayı hakiki/doğru biçimde ve bütünsel anlamda kavrama çabasının nasıl eksik kaldığının gösterilmesi, bu bölümde Hegel'in işaret etmeye çalıştığı temel meseleyi de bizlere sunar. Bu noktaya kadar bilgi farklı aşamalardan geçerek gelmiş ve en sonunda tüm bilme süreci, "öteki için olan" ile "kendinde olan" da, başka bir deyişle koşullanmamış, sonsuz ve kendinden menkûl olan dünya kavramında içerilmiştir. Bu koşullanmamışlıkta içerilen duyulur ya da gözlemlenebilir dünya, kuvvet ve yasa kavramıyla beraber "dünyanın zihinsel anlamda öz-kavranışında zorunlu bir moment" hâline gelmiştir. "Bilimsel biliş, *mutlak* bilgidir, çünkü dünya *kendini* yalnızca bu yolla gerçek anlamda bilebilir."²⁵³ Kuvvet ve yasa kavramı üzerine düşünmek, düşünülebilir (*intelligible*) bir nesne üzerine, eş deyişle dünyanın zihinle kavranılabilir kuruluşu ve temeli üzerine düşündürmektir. Ne var ki, şeylerin dünya içindeki yer alışlarının ve birbirleriyle olan ilişkilerinin ve etkileşimlerinin kuvvet ve yasa yoluyla açıklanma çabası, Hegel'in görüşüne göre onların neyse o olmaklıklarını açıklamamaktadır. Anlama yetisi, dünyanın kendinde nasıl olduğunun zihindeki bir kopyasını üretme işlevi görür âdeta.

Anlama yetisi, nesnesinin bağımsızlığını (kendine-yeter eksiksizliğini) *mutlak bir biçimde* "koyar" (veya varsayar). Bizim

²⁵² H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 29. Kavramın bir şey olmadığı, bilâkis *edim* olduğu görüşü, bize, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinde geliştirmiş olduğu düşünceyi hatırlatmaktadır.

²⁵³ A.g.e., s. 28. Burada dünya ile kastettiğimiz şeyin dünya kavramı ve bilginin *kendinesi* olduğunu bir kez daha belirtelim.

için vukû bulan ne varsa, onun için de bilinir kılınabilir; fakat yalnızca “gerçek anlamda var olan”ın *kopyasını oluşturma* şeklindeki öznel bir deneyim olarak...²⁵⁴

Hegel’e göre, modern çağın biliminin teorik felsefe açısından en önemli katkısı, bir yasalar çokluğu içerisinde onları daha bütünsel bir kavramsal sistemde birleştirmeyi başarabilmiş olmasıdır. Bu başarının, farklı iki yasanın tek bir yasa (evrensel çekim yasası) altında birleştirilmesi olduğu daha önce belirtilmişti. Yasalar çokluğundan tek bir kavrama ulaşılması, “anlama yetisinin en büyük ilerlemesi”ni²⁵⁵ gerçekleştirmesini sağlamıştır. Modern çağın bilimine özgü karakteristik özelliği dışı vuran anlama yetisi, evreni anlamlandırmanın teorik yorumuna girerken ona ilişkin belirlenimleri niceleme yoluna gider. Bu niceleme işinde ise, “görünüşler örüntüsünün ardında kalıcı anlamda durağan bir eşitlikler/denklem kümesi yattığı”²⁵⁶ düşüncesi ön plândadır ve “matematikselsel yapı, hareket ve değişimin düzeni içerisinde bir çeşit ölü resim (*still picture*) şeklinde mevcuttur.”²⁵⁷ Ne var ki, bu bizi, Hegel’in, bilimsel yasaların genellemelerden başka bir şey olmadığı yönündeki saptamasına götürür. Doğaya ilişkin açıklamalarda bulunan yasalar, “görünen örüntünün [*apparent pattern*] sadece ‘totolojik’ bir kopyalanışı olarak kalır.”²⁵⁸ Anlama yetisi, görünen örüntüyü belli bir biçimde tanımlar ve nesnelerin görünen yüzünü bize *dışarıdan* açıklar. Gelgelelim, Harris’e göre, keşfedilmiş olan yasaların daha bütünsel bir teoriye uydukları görüldüğünde, söz konusu “totoloji” de spekülâtif bir hâl alır. Burada önemli olan şey, keşfedilmiş olan yasaların daha bütünsel ve kuşatıcı bir teoriye ihtiyaç duymaları ve sonrasında ona uymaları hâlinde, bu yeni ilişkiyi ve bağlamı ortaya koyan düşüncenin kendisinin de artık ilişkisinin

²⁵⁴ A.g.e., s. 28.

²⁵⁵ A.g.e., s. 30.

²⁵⁶ A.g.e., s. 30.

²⁵⁷ A.g.e., s. 30.

²⁵⁸ A.g.e., s. 31.

tanımlamasını salt soyut bir biçimde yapamayacak olmasıdır. Oysa anlama yetisinde, bilgilenmenin öznel yanıyla nesnel yanının mantıksal anlamda özdeş olmalarının zorunlu olmaları gerçeği, “nesnenin içsel zorunluluğunu vermedi[ği] gibi, yeni bir bilgi de sağlamaz.”²⁵⁹ Geline bu noktada Harris şöyle der: “*Hakikat şudur ki, formel anlamda zorunlu olan [bu] özdeşlik türü, aklımızın kendi özgür etkinliğinde kendini kavraması için yeterli değildir.*”²⁶⁰ Burada aklın kendi özgür etkinliğinde kendini kavramasıyla kastedilen şey, matematiğin bilgi ölçütünü sağladığı bir doğa düzeninin statikliği ve bu düzendeki her şeyin sabitlemesi karşısında, aklın bu statikliği ve sabitlemeyi aşıcı özelliğidir. “Anlama yetisi[yse], kendisini şeylerin hakikî “içselliği” olarak tanımamış olduğundan, [akıl için yeterli olmayan bir] ölçütle çalışmalıdır. Kendisini o yalnızca dışsal bir gözlemci olarak görür.”²⁶¹

Hegel’e göre, nesnelere içine nüfûz etmeyi başarma ve onları oldukları gibi görme çabasında anlama yetisi yetersiz kalır. Onları bağlı buldukları doğa düzeninde parçalara ayırarak, bölerek ve dışsal bir biçimde açıklamaya çalışan bu düşünce, analitik ve totolojik bir açıklama modelini işe koşar. Dolayısıyla da, şeylerin dünyadaki devinimini, onların bir hâlden başka bir hâle geçişini, en genelinde ise, birlikteki ayrımı ve ayırımdaki birliği, eş deyişle *yaşamın kendisini* açıklamada başarısız olur. Yasaların dingin dünyası, yaşamın dingin olmayan dünyasını kuşatamaz. Hâl böyle olunca da, bilincin deneyimleme süreci anlama yetisi aşamasıyla sonuçlanmaz; bilincin nesnesiyle karşıtlık içinde bulunduğu düzlemin aşılması, sonlu bilincin bu sonluluğu kendi gelişiminin bir momenti olarak görmeye başlamasıyla gerçekleşir. Bu, aynı zamanda, içinde bulunduğu dünyanın –şüphesiz ki, dünya kavramının– evrilmesini, onun sonlu karakterinin sonsuz olduğunun ortaya çıkmasını beraberinde getirecektir.

²⁵⁹ Meryem Uçar, “Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren”, s. 110.

²⁶⁰ H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, s. 31.

²⁶¹ A.g.e., s. 31.

II.2.2. Fenomenoloji'den Mantık Bilimi'ne Geçerken

Hegel felsefesinde insanî bilinçte dolayımlanan doğa ve tin, bir bütün olarak dünyayı teşkil ederler. *Tinin Fenomenolojisi*, dünya kavramının nasıl evrildiğini, insanî bilinçte nasıl dolayımlandığını bizlere gösterir. Süreç bir taraftan bilincin deneyiminin bilimine ya da bilincin kendisinin bilim yolunda evrilmesine denk düşerken, bir taraftan da bilincin de içinde bulunduğu dünya kavramı evrilmekte, bilincin karşısında yer alanla kendi bilgilenme ölçütü arasındaki ilişkinin daha bütünsel bir düzleme çekilerek önceki tüm aşamaları eksik kılmasına yol açmaktadır. "Böylece sistematik olarak düzenlenmiş bilincin deneyimi, tinin hakikatının bütün alanını kapsamak zorundadır. Fakat onu öyle bir şekilde yapar ki, bu hakikatin momentleri soyut momentler değil, somut şekillerdir."²⁶² Bu açıklama, bilincin deneyiminin soyuttan somuta doğru gelişen bir süreç olduğu önesürümünü ifade eder.

Bir önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Bilinç" bölümündeki tüm bilinç formları, dünyanın kendisinin her bir bilinç formunda epistemolojik anlamda hazır bulunmasını ifade ederler. Bu hazır bulunmada hakikat denen şey, bilincin dışında, onun nesnesi olarak duran şeydir. Başka bir deyişle, hakikat bu bilinç formları için onların kendisinden başka bir şeydir ve diyalektik süreç, öne sürülen hakikat kavramının ortadan kaybolmasıyla birlikte bu formların yetersizliğini açığa vurur. Bundan sonraki süreçte bilinç kendisini nesne olarak ele almaya başlamış, bu sefer de bilinç kendisini hakikat olarak ileri sürmüştür.

Hegel'in, *kavramı* bir şey olarak değil de *edim* olarak ele aldığını belirtmiştik. Onun kavram olarak adlandırdığı, bir bütün olarak dünyanın bilincin her bir formunda belirli, somut şekiller içerisinde yer almasıdır; "her bir kavram tüm pratik, teorik, sanatsal ve dinsel yaklaşımlarla ve onu

²⁶² G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, §89.

değerlendirmemizi sağlayan aşamalarla birlikte anlaşılabilir birer dünyadır.”²⁶³ Bilinç formlarının ilerleyen dizisi içinde tüm duyu algıları, tasarımlar ve kavramlar, yaşamı yaşam yapan bütünselliğin tekil ifadeleridir ve her biri bütünü farklı şekillerde kendilerine özgü formda (algı, tasarım, kavrama) ele alırken, yine her biri gerçekliğin birer momentidir. Metafiziğin hedeflediği mutlak, dünya *içindeki* kendisinin mutlak olmayan ya da göreceli görüşlerinin hepsinde hazır bulunur ve bu görüşlerin hiçbiri dünyanın kendisi değildir.²⁶⁴

Böylece, bilincin bilim yolunda ilerleyişi onun gerçekliğe ilişkin tüm göreceli duruşlarının ve bu duruşların içinde yer aldığı dünya kavramının zorunlu olarak geçici bir karaktere bürünmesine neden olur. Müller’in deyişiyle, “bu duruşlar, kendini sınımanın ıstırasında, sınırların deneyimlenmesinde ve hayal kırıklıklarında bilinirler... Bilinç olarak tinin ortamında hakikat, kendinin sınırlandırılmış tüm kesinliklerinin yıkılışında ortaya çıkar; ancak bu kesinlikler, daha geniş bir görüşte korunurlar.”²⁶⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Tinin Fenomenolojisi* bizlere, deneyimin sadece duyu algısıyla sınırlandırılmayan geniş erimli bir kavranışını vermektedir. Düşünce, ben ya da bilinç, bir bütün olarak anlayıp kavramaya çalıştığı gerçeklikte kendisini bulamadığı sürece -ki bu, bilincin *tarihsel* bir serüvenidir aynı zamanda-, teorik ve pratik anlamda kendisiyle dış gerçeklik arasındaki uyumsuzluğun farkına varır. Bu uyumsuzluk, tarihsel bilinç açısından bakıldığında Hegel felsefesinde umutsuzluğun, kaçışın, kaygının ve kuşkunun pek çok formunu üretir (sözgelimi, “mutsuz bilinç” bunlardan birisidir). Tüm bu yetersizlikler, dünyaya olan inancını yitirmiş ve mutlağa sadece erişilemez bir “öte” formunda sahip olan yetersizliklerdir. Doğal ya da sıradan bilinçten felsefi bilince ya da mutlak bilgiye giden yolda felsefe,

²⁶³ G.E. Müller, “The Interdependence of Phenomenology, Logic and Encyclopaedia”, s. 36.

²⁶⁴ A.g.e., s. 36.

²⁶⁵ A.g.e., s. 37.

bilincin tüm özsel duruş noktalarından, bu duruşlara kendi sınırlarını ve bu sınırlar içindeki değerlerini göstermek için geçmek durumundadır.

Tüm aşamalardaki diyalektik süreç, mutlak dünyanın kendisi ile onun bizdeki görelî bilinci arasında yaşayan bir diyalogdur. Her nesne-özne ikiliği, her sonlu sabitlik, gizil bir şekilde kendini aşan o güç olarak ölümün farkındadır. Bu aşımış olma hissine (*Gefühl der Gewalt*) ve mutlağın her yerde oluşundaki ıstıraba karşın sonlu duruşlar kendi rahatlıklarına büyük bir inatla sarılırlar. Bu, otantik varoluşun mutsuzluğudur ve bu durum, varoluş kendi "ölüm"ünü kendinin gerçek varlığına gelmesinde bir araç olarak almaya hazır olursa iyileştirebilir.²⁶⁶

*Tinin Fenomenolojisi'*nin bizlere gösterdiği şey, insanî varoluşun ya da bu varoluşu anlamlandıran bilincin ona dışsal olan nesneyle girdiği ilişkiyi, bilgi ölçütünün belirlenen kesinlikleri ile hakikat arasındaki ilişkiye evriltmektir. Bilinç, karşısında duran nesnenin taşıdığı farklı yanları kendi içine katmakla ve ona ilişkin deneyimini bizzat kendisinin deneyimine, bir tür kendinin bilgisine çevirdikçe, "kendinde" ile "kendi için", "varlık" ile "bilinç için varlık", "transendent" ile "içkin" arasındaki ayrımlar da ezeli-ebedî ayrımlar olarak kalmamaya başlarlar. Bu ayrımların "soyutluğu", bilincin bizzat kendi deneyimi sayesinde ortadan kaybolur ve ayrımlar soyut karakterinden sıyrılırken, birer ayırım olarak kalmaya da son verirler.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*ndeki amaçlarından biri her ne kadar bilgilenmeye sınır çizmeye çalışan Kant'ın görüşlerinin bilgisi ile kendinde şeylerin bilgisi arasında getirmiş olduğu ayrımı eleştirmeye yönelik olsa da ve bilgi ile hakikat arasındaki ilişkiyi yeni baştan tesis etmeye çabalasa da, bizzat Kant'ın bilgiyi deneyimle sınırlandırma düşüncesine tamamen katılmakta ve de felsefî bilgiyi kavramsal ve kanıtlamacı bir bilgi modeli

²⁶⁶ A.g.e., s. 38.

çerçevesinde ele almaktadır. Bunun önemi şudur: Kant'ın bilgi sınırlandırması Kant sonrası dönemde akla karşı geliştirilmiş bir reddiyeyi ortaya çıkarmıştır. Bu reddiyeye göre, eğer kavramsal ve kanıtlamacı yoldan mutlağın ya da kendinde-varlığın bilgisine ulaşamıyorsak, felsefî bilgi modeli pekâlâ başka bir yoldan da sağlanabilir, mutlağın bilgisine sezgi, iman ya da benzeri şekillerde dolayimsız bir biçimde erişilebilir. Aracının ya da dolayımın felsefî bilgilenmeden çıkarılması, felsefe tarihinde ortaya atılmış tüm problemlerin ve bunlara karşı geliştirilmiş tüm çözüm denemelerinin beyhûdeliğini ve bugün için taşıdığı önemin anlamsızlığını bizlere göstermektedir. Oysa hâlihazırda mevcut olan felsefî bilgi bir sonuçtur ve bu sonucu sonuç yapan dolayım ya da aracının gösterilme çabası -ki, bu aynı zamanda dolayimsız ya da sıradan bilinçten felsefî bilgiye kadar gelişen bir süreci gösterir-, felsefenin kavramlarla ve kanıtlamacı yoldan yapılan bir etkinlik olduğunu bir kez daha ispatlar.

Hegel'in *Fenomenoloji*'deki amacının, deneyimle sınırlandırılmış bir bilgi modelinin ona getirilen sınırlardan kurtarılması çabası olduğunu belirtmiştik. Bu sayede Hegel, fenomenal bilgilenmenin kendi sınırlarından bir bir nasıl kurtulduğunu göstermeye çalışmış, ortaya çıkan sonucun felsefî bilgi ya da mutlak bilgi denen şey olduğunu, bunun ise kendisine dışsal olan bir nesneden arınmış, içeriğiyle denk bir bilgi ya da bilinç olduğunu iddia etmiştir. Gelgelelim, bu süreç hiç de dolayimsız bir biçimde gerçekleşmemiş, felsefî bilim ya da Hegel'in düşüncesindeki metafizik kavramının ortaya koyulması ancak fenomenal bilgilenmenin onu bir sonuç olarak doğurması yoluyla sağlanmıştır.

Bu sonucun, felsefî bilgiyi kanıtlamacı bilgi modeli şeklinde yeni baştan inşâ etme girişiminin bir sonucu olduğunu, bu yeniden inşâ girişiminin ise, deneyime içkin bir şekilde, bilgi ölçütüyle hakikat ölçütü arasındaki ilişkiyi konu ettiğini belirtmiştik. Bu sayede Hegel, bir taraftan kendi oluşturmaya çalışacağı metafizik için eleştirel bir dayanak sağlamayı düşünmüştür; diğer taraftan ise, Kant'ın, eski metafiziğin sınırlandırılmaması

bir bilgi modeli çerçevesinde dogmatik bir karaktere bürünmesi karşısında onu eleştirmesini haklı bulmuştur. Hegel'e göre eski metafiziğin dogmatizmi, onun aklın güçlerini ve sınırlarını araştırmadaki başarısızlığıdır.²⁶⁷ Dolayısıyla Hegel, "gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkan her türden metafizik" in ilkin sınımadan geçirilmek zorunda olduğu yönündeki Kantçı eleştirinin taleplerine tümüyle riayet etmiştir.²⁶⁸ Eski metafizik, düşünmenin olanağını ilkin araştırmadan, hakikati yalnızca düşünme yoluyla bilebileceğimizi yalın bir biçimde varsaymakla naif bir tutum sergilemiştir. *Tinin Fenomenolojisi*, eski metafiziğin koşulsuz olarak gördüğü nesnelere karşısında sınınamamış kavramları bilgi ölçütüyle sınımadan geçirerek ortaya koyarken; metafiziğin eleştirel olmayan bir biçimde temellendirilmesi çabasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla, Hegel'in eski metafiziğin başarısız olduğu yönündeki iddiası ile Kant'ınki birbirlerinden farklı görünmemektedir. Her ikisi de, onun, anlama yetisinin kavramlarını sonsuza ya da koşulsuza uyguladığını, oysa bu kavramların sonsuza uygulanamayacağını, yalnızca deneyimin sonlu alanı için geçerli olduklarını belirtmişlerdir.²⁶⁹

Hegel'in, Kantçı bilgi eleştirisi temelinde metafiziği tekrar canlandırma girişiminin, bilincin deneyiminin bilimi anlamına gelen fenomenoloji kavramından açık olduğu bellidir. Bu bilim, deneyimi kendi bilgi ölçütü kılmuş ve daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, "bilincin kendi deneyimi dahilinde olandan başka hiçbir şeyi bilemeyeceğini ve kavrayamayacağını" iddia etmiştir.²⁷⁰ "Metafizikçinin mutlak bilgi iddiasının, bu yüzden... bilincin bizzat kendi deneyimine karşı sınılanması

²⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §26.

²⁶⁸ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 170.

²⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §28.

²⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §36. Ayrıca yukarıda bkz. ss. 93-4, 161. dipnot.

gerekmektedir.”²⁷¹ Bu aşama, Hegel’in Kant’tan ayrıldığı noktayı da örtük bir biçimde kendinde taşır. Metafizikçinin *kendindeye*, kendinde olana ya da gerçeklik dene şeye erişilebilirlik iddiası, bu *kendinde* ya da gerçeklik denen şeyin bilincin deneyimi sayesinde *kendi için* ya da bilinç için gerçeklik kılınmasıyla tamamlanır.

Beiser’in iddiasına göre, “deneyimi kendi bilgi ölçütü kılmakla Hegel, metafiziğin *transendental dedüksiyonundan* daha azına girişmiyordu.”²⁷² Beiser’in bu iddiasının temelinde yatan şey şudur: Kant’ın olanaklı deneyimin zorunlu koşullarına işaret eden sentetik a priori ilkeleri gerekçelendiren *transendental dedüksiyonu* gibi, Hegel’in metafiziğe ilişkin düşüncelerin edimsel deneyimin zorunlu bir koşulu olduğu yönündeki iddiası da benzer kaygılardan hareket etmektedir. Deneyim alanı içinde kalarak koşulsuz ya da mutlağa erişilebileceğini imkânsız kılan Kant’ın karşısında Hegel, hem olanaklı deneyimin sınırları içinde kalarak hem de edimsel deneyimin zorunlu koşullarını metafizik düşüncelerden alarak yeni bir metafizik inşâ etmeye girişmiştir. Bu yeni metafizik, Hegel’in Schelling eleştirisinde görüldüğü üzere, zihinsel sezgi kavramına ya da diğer bu tür dolayimsız kavramlara yer vermeyen ve olanaklı deneyimi aşan herhangi özel bir bilgi kaynağına kesin bir biçimde karşı koyan “içkin” bir metafiziktir. Beiser’in deyişiyle, *Fenomenoloji*’nin mutlak bilgisi, bilincin bütün deneyimini yeniden anlatan “anımsama”dan (*Er-innerung*) başka bir şey değildir.²⁷³ Öznel ile nesnel arasındaki diyalektik ilişkide o, “birbirini olumsuzlayan dışlaştırmalar”ın “içselleşmesi” ve “anımsanması”dır (*Er-Innerung*).

Tinin tarih içindeki ilerleyişinde, insanlığın daha önceki deneyimlerinden hiçbir şey öğrenilmemiş gibi yeniden

²⁷¹ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 170.

²⁷² A.g.e., s. 170.

²⁷³ A.g.e., s. 170.

başlanır, ama gerçek anlamda bir yeniden başlama yoktur, çünkü aslında daha yüksek bir diyalektik aşamaya geçilmiştir. Bu nokta, Hegel'e göre, "anımsama"nın diyalektik kuruluşundan ileri gelir: İçselleştirilen şey "kendinin-bilgisinin gecesi"ne gömülür, ama aynı zamanda kaldırılır (*aufgehoben*).²⁷⁴

Dolayısıyla, bir bilim olarak metafiziğin önündeki en büyük engel, şeyleri oldukları gibi bilebilmek ve bunu da kanıtlamaktır. *Fenomenoloji* böyle bir kanıtlamayı sunduğunu iddia etmektedir. Başlangıçta nesnesinden ayrı olan bilinçli özne, bu ayırım son aşamada, mutlak bilgide tamamıyla ortadan kalkana kadar bir formdan diğerine dönüşmektedir. Böylelikle bu ayırımın reddi, kendinde-şeylerin bilgisinin imkânsız oluşunun da altını oymakta; böyle bir kanıtlama, şeyleri gerçekte oldukları gibi bilme iddiasında olan felsefi bir bilimin ya da metafiziğin de gerekçelendirilmesini sağlamaktadır.

Hegel'e göre saf bilim kavramı ve onun dedüksiyonu *Mantık Bilimi*'nde varsayılır; çünkü bu dedüksiyon *Fenomenoloji*'de gerçekleştirilmiştir. "Mutlak bilgi, tüm bilinç şekillerinin hakikatidir; zira, gelişimin de açıkça ortaya koyduğu gibi, yalnızca mutlak bilgide nesneyle kişinin kendisinin ayırımı tamamen kendini çözüme kavuşturur... [Saf bilim,] bilincin karşıtlığından kurtulmayı önceden varsayar."²⁷⁵

Şimdi, eski metafiziğe ve Kant'ın metafizik karşısındaki konumuna Hegel'in hem *Mantık Bilimi*'nde hem de *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde getirmiş olduğu eleştiriyi ele almak suretiyle bahsi geçen diyalektiğin ayırt edici yanını ortaya koyabiliriz.

²⁷⁴ Önay Sözer, "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Rolü", *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, 2008, s. 191.

²⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 30 ve 42. Bununla birlikte, *Fenomenoloji*, bilincin formel yanlarının gelişimi görünmekle birlikte, aynı zamanda içerikte en somut ve en zengin olanı da göstermelidir. Hegel felsefi bilgilenmeyi başka türlü düşünmemektedir. Somut bilinç formları (ahlâk, etik, sanat, din vs.) bütünlüklü bir biçimde ortaya koyulmakta, bununla birlikte felsefi bilimin farklı dallarına özgü içeriğin ve nesnelerin gelişimi de sergilenmektedir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §25.

II.3.1. Mantık Bilimi ve Felsefî Bilimler Ansiklopedisi'nde Hegel'in Eleştirisi

Bilgi ölçütüyle hakikat ölçütünün ilişkisinin bilincin deneyim sürecindeki uygulanışına bakarken *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Bilinç" bölümüne ana hatlarıyla değinmiş ve bilinçli olarak "Anlama Yetisi" alt bölümüyle söz konusu bölümü sonlandırmıştık. Bilincin, deneyim sürecinde *epistemolojik* anlamda nesnesiyle karşıtlığı en üst noktası "Anlama Yetisi" aşamasıydı. *Mantık Bilimi ve Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nde de benzer türde bir karşıtlık kendini kavramların analizinde göstermekte, kavramların analiziyle ve onların diyalektik sayesinde soyut tek-yanlılıklarından kurtarılmasıyla da, Hegel'in metafiziğinin açığa çıkarılabilmesi sağlanmaktadır.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, mutlağın felsefe yapmanın başlangıç noktası değil, sonucu olması gerektiğini söyler.²⁷⁶ Peki, eğer felsefe mutlaka başlamayacaksa, mutlak felsefenin yalnızca bir amacıysa, felsefe onun varoluşunu kanıtlamakla *başlamayacaksa*, neyle başlamalıdır? Hegel, varsayımsız bir felsefe ortaya koymanın gayet bilincinde olarak, tüm metafizik öğretilerin aslında sormuş oldukları şeyle, "kendinde gerçeklik nedir?" sorusuyla başlamaktadır. Diğer şeylerle ilişkisinden ayrı olarak, eş deyişle ilişki ya da ayırım kategorileri öne sürülmeden kendinde-şey ya da kendinde gerçeklik nedir? Hegel'in felsefî sistemini teşkil eden tüm yapılar ya da alt öğeler (*Fenomenoloji*, *Mantık Bilimi* vs.) bu soruyla başlar. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, *Fenomenoloji* bilincin kendinde nesnesinin ne olduğunu, kendinde nesneyi sormasıyla başlar; onun gelişiminin tüm aşamaları, ileriye doğru gelişen bir şekilde bu soruya verilen daha belirgin ve somut cevaplar olarak anlaşılabilir. *Mantık Bilimi* de, tıpkı *Fenomenoloji* gibi, saf varlık kavramıyla, ona atfettiğimiz belirlenimlerden ayrı olarak olduğu hâliyle varlıkla başlar. Dolayısıyla, aklın amacı, daha sonrasında her şeyi belirli bir ilişkisellik ve bütünsellik içerisinde bilmeyi beraberinde getireceği

²⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §20.

gibi, ilkin tüm ilişkilerden bağımsız olan nesneyi ya da şeyi sanki o tüm dünyaymış, sanki onun dışında hiçbir şey yokmuş gibi kavramaktır. Bunun eski metafiziğin bilgi talebiyle aynı şeyi ifade ettiğini daha önce belirtmiştik.

Bu noktada tekrar Kant'ın bilgi görüşünün Hegelci eleştirisine geri dönecek olursak; *Tinin Fenomenolojisi'* nin "Giriş"inde belirttiği hususa Hegel, *Mantık Bilimi'*nde şu şekilde devam eder:

... [B]u bilgi kendini yalnızca görünüşlerin bilgisi olarak bildiği için, bunun tatmin etmeyeceği [*Unbefriedigende*] kabul edilmektedir; fakat, aynı zamanda yine de, şeyler kendilerinde doğru bir biçimde bilinmeseler de görünüş alanı içinde doğru bir biçimde bilinebilirmiş, sanki yalnızca şeylerin türü farklıymış, türlerden biri, eş deyişle kendinde-şeyler değil ama diğer tür, eş deyişle görünüşler bilginin alanına düşmüş gibi bir varsayımda bulunulur. Bu, bir kişiye doğru bir kavrayış-güçü yüklendiğini, fakat buna ek olarak, onun yine de hakikati kavrayamayacağını, yalnızca hakikat olmayanı [*hatayı, Unwahrens*] kavrayacağını söylemeye benzer. Bu ne denli saçma olursa olsun, nesneyi kendinde nasılsa öyle bilmeyen hakikî bir bilgi de aynı derecede saçmadır.²⁷⁷

Hegel'e göre, Kant'ın ileri sürdüğü şekliyle şeylerin bir taraftan göründükleri hâliyle bilinmesi, diğer yandan ise kendilerinde oldukları hâliyle bilinmemesi, iki farklı türde nesne tasavvurunu varsaymayı beraberinde getirir ki; buna göre ikincisi, hakikî olan olarak şeyler iken, ilki olan, ama hakikî olmayan olarak olan şeyler anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, şeyleri kendilerinde oldukları hâlleriyle değil de yalnızca bize göründükleri gibi bilmek, şeyleri tam da hakikî olan olarak *olmayan* bir biçimde bilmek demektir. "Hegel bunun bilgi olarak düşünülüp düşünülemediğinden

²⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 46.

şüphe etmektedir. Hegel, eğer 'bilinen' hakikî/gerçek değilse, onun gerçekten de bilinmediğini iddia etmektedir."²⁷⁸ Kant'ın felsefesinde "düşünce, nesne ile ilişkisinde kendi dışına çıkarak nesneye gitmez; nesne, bir kendinde-şey olarak düşüncenin salt bir öte-yanı [*ein Jenseits des Denkens*] olarak kalır."²⁷⁹ Hegel'e göre düşünceye getirilen bu ayrım, felsefenin duruş noktasından açıklanması gereken bir şeydir; zira

... özne ile nesnenin ilişkisi üzerine bu görüşler, sıradan, görüngüsel [*erscheinenden*]²⁸⁰ bilincimizin doğasını meydana getiren belirlenimleri ifade ederler; fakat bu önyargılar, âdeta akıl alanı içerisinde de aynı ilişki varlığını sürdürüyormuş, sanki bu ilişki kendinde ve kendi için bir hakikat taşıyormuş gibi bu akıl alanına getirildikleri zaman, hatadan başka bir şey değildirler ki, onların tinsel ve doğal evrenin tüm bölümleri boyunca çürütülmesi, felsefedir; ya da daha doğrusu, felsefeye adım atmanın önünü kestiği için felsefenin ana kapısında kendileri bırakılmak zorundadır.²⁸¹

Hegel, düşünceye yabancı ve dışsal kalan kendinde-şeyin, bir soyutlama olması bakımından düşüncenin bizzat kendisinin bir ürünü olduğunu söyler.²⁸² Kavramlara karşıt olan kendinde-şey gerçekte tam da başka bir kavramdır; zira bir soyutlamadır ve tüm soyutlamalar gibi, düşüncenin ürünü olması bakımından kavram olma özelliğine sahiptir.

Kendinde-şey... bilinçle ilişkide olan her şeyden, ona ilişkin tüm duyusal belirlenimlerden ve tüm belirli düşüncelerden

²⁷⁸ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, ss. 56-7.

²⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 45.

²⁸⁰ İngilizce çeviride "phenomenal" (fenomenal) terimi kullanılmaktadır.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 45.

²⁸² A.g.e., s. 45.

soyutlanmış olan nesneyi ifade eder. Geriye ne kaldığını görmek güç değildir -eksiksiz soyutlama [*das vöilige Abstraktum*], yalnızca bir öte-yan olarak belirlenen tam bir boşluk [*das ganz Leere*]; tasarımın, duygunun, belirli düşüncenin vb. olumsuzluğu [*das Negative*].²⁸³

Böylelikle Hegel, kendinde-şey kavramının boş bir kavram olduğunu; onun ne *olduğunun* söylenmediğini, yalnızca ne *olmadığını* söylendiğini belirtir. Bu hâliyle o, Hegel'e göre, varsayılan bilinemezliğinde, soyut, belirlenmemiş ve sadece kendisine özdeş karakterinde, tüm içeriğin olumsuzlanmasını beraberinde getirir ve Hegel'in tabiriyle "soyut olumsuzlama" olur. Oysa bu soyut özdeşliğin bir *nesne* olarak aldığı "olumsuz" belirlenim, Kant'ın anlama yetisinin zorunlu ve evrensel kategorilerinden biridir.²⁸⁴

Tam da bu noktada Hegel, hem *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin "Giriş" bölümünü izleyen "Ön-Kavram"ında ("Vorbegriff") hem de *Mantık Bilimi*'nin "Giriş"inde, eski metafiziği, kendi çağına has düşünme şeklinden daha yüksekte tutar.²⁸⁵ Ancak bu, hiçbir şekilde Hegel'in eski metafiziği diriltmeye çalıştığı ya da eski metafiziğin bir temsilcisi olduğu anlamına gelmemektedir. Eski metafiziği Hegel'in övmesinin nedeni, onun, düşünme yoluyla şeylerin ne olduğunu bilebileceğimizi ve şeylere ilişkin bilinenin hakikî olduğunu söylemesinde yatmaktadır. *Mantık Bilimi*'nde onun için Hegel şöyle der:

Eski metafizik, bugün yaygın olan düşünme şeklinden daha yüksek bir kavrayışa sahipti; zira o, yalnızca düşünme yoluyla

²⁸³ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §44.

²⁸⁴ A.g.e., §44.

²⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §28; G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 45.

elde edilen şeylere ilişkin bilginin onlarda gerçekten de hakikî olan, eş deyişle dolaysızlıkları içinde şeyler değil, ilkin düşünce formuna yükseltilmiş olan, düşünülen şeyler olduğu olgusu üzerinde kendisini temellendiriyordu. Dolayısıyla bu metafizik, düşünmenin (ve onun belirlenimlerinin) nesneye yabancı bir şey olmadığına, bilâkis onun özü²⁸⁶ olduğuna, ya da şeylerin ve onları düşünmenin (dilimiz de onların akrabalığını [Verwandtschaft] ifade eder) açık bir biçimde²⁸⁷ uyuştuklarına, kendi içkin belirlenimleri içindeki düşünme ile şeylerin hakikî doğalarının bir ve aynı içerik olduğuna inanmıştır.²⁸⁸

Tıpkı bu alıntıda olduğu gibi, Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin "Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İlk Tutumu" başlıklı bölümünün "Metafizik" alt başlıklı kısmında da eski metafiziği aynı şekilde över:

İlk tutum [metafizik]... *refleksiyon/üzerine-düşünme* [Nachdenken] yoluyla hakikat bilinebilir ve nesnelere gerçekte oldukları gibi bilincin önüne getirilebilir *inancını* içermektedir...²⁸⁹ Bu bilim, düşünce belirlenimlerini [Denkbestimmungen] şeylerin temel belirlenimleri [die Grundbestimmungen der Dinge] olarak düşünüyordu; var olan şeyin, düşünülmüş olmakla kendinde

²⁸⁶ İngilizce çeviride "özel doğa" (*essential nature*) terimi tercih edilirken, Almanca orijinal metinde *Wesen* terimi kullanılmaktadır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke 5*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s. 38.

²⁸⁷ Almanca orijinal metinde burada *an und für sich* ("kendinde ve kendi için") sözcükleri geçmekle birlikte, anlamı daha iyi vereceğini düşünerek İngilizce "explicitly" sözcüğünü tercih ettik.

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 45.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §26. Çeviri Almanca orijinal metinle karşılaştırılmış ve ona uygun olarak kimi değişiklikler yapılmıştır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §26.

bilinebilir olduğunu varsayıyor, böylelikle de daha sonraki eleştirel felsefeden daha yüksek bir konumda duruyordu.²⁹⁰

Ancak Hegel için eski metafizik de, tıpkı Kant felsefesi gibi, bir yanda düşünce belirlenimleri, diğer yanda ise düşüncenin içeriği olmak üzere iki yan ortaya koymakta, böylelikle de karşıtlık mantığında kalmakta ve bu karşıtlıkları aşma yolunda herhangi bir adım atmamaktadır. Hegel'e göre "varlık", "nedensellik" ya da "kuvvet" gibi düşünce belirlenimleri, hem sıradan düşünce ya da söylemde hem de fizik gibi disiplinlerde, duyuşal malzemeyi bir yapı içine sokmada ve düzenlemede kullanılır. Özellikle eski metafizikte ve de Kant'ta, dış dünyayı, olayları vs. anlamada ve doğru bilgi oluşturmada kullanılan düşünce belirlenimleri, kategoriler ya da kavramlar "düşünüdür bir dünya" düzleminde değerlendirilirken, duyuşal malzeme, dış dünyadaki olaylar vs. "görünüş alanı"na dahil edilir ve bu iki alan birbirlerinden ayrı olarak hesaba katılır.

Oysa Hegel için, ısı denen şeyi ısınan maddeden ayırt etmek bir tür soyutlamadır. Soyutlama yapmak, nesnelere ve olaylara yasalar ve kavramları birbirlerinden ayırt etmek, analiz ederek bir araya getirmek için yapılır. Varlıkların ya da bir bütün olarak dünyanın özsel özelliklerine yalnızca düşüncenin erişebildiği, bunların asgari duyuşal içerikle kategorilerde betimlenebildiği kabul edilir. Bu anlamda eski metafizik, Hegel için, nesnelere gerçek özüne, neyse o olmaklığına nüfuz edebilmeyi amaçladığı için Kant'ın ilerisindedir. Ancak, aynı Kant gibi, düşünce ile varoluşu, kategoriler ile içeriği birbirlerinden keskin bir şekilde ayrı kabul ettiği için yalnızca düşmüş, karşıtlık mantığında kalmıştır. Hegel buna "anlama yetisi metafiziği" adını verir. Karşıtları dışlayıcı ve ayrı olarak görmek, onlar arasında gerçek anlamda bir ilişkiselliği ortaya koyamaz. Bir şeyin aynı anlamda niceliksel yapıdayken sonrasında niteliğe dönüşmesi ya da hem sonlu hem de sonsuz olabilmesi, bu karşıtlık mantığından

²⁹⁰ A.g.e., §28.

çıkabilmeyi sağlayabilmektedir. Hegel bunu da "akıl metafiziği" olarak adlandırır. Sonsuz olan ile sonlu olanı ayırmak, sonsuzun sonlu tarafından sınırlandırıldığı anlamına gelir. Kantçı antinomilere çözüm, karşıtların bağdaşmaz olduğu varsayımını reddetmek ve hakikî anlamda sonsuz olanın aynı zamanda sonlu da olmak zorunda olduğunu görmekten geçer. Mutlak anlamında sonsuz içinde yer alan, onu oluşturan sonluların özgül farklılıklarını ve bu farklılıkların neden bütün içerisinde olmazsa olmaz olduklarını göstermek, tikelleri, sonlu olanları mutlağın dışına atmamayı beraberinde getirir. Eğer eski metafiziğin ve Kant'ın mutlağı bir "şey"miş gibi görüp sonlu olan karşısına onu konumlandırmalarının tek-yanlılığından ve dogmatikliğinden (statikliğinden) kurtulmak istiyorsak; *Fenomenoloji* bağlamında her bilinç formunun dış dünyayla ve kendileriyle zorunlu bir biçimde nasıl çelişeceklerini ve bu çelişkilerin de onları yalnızca daha geniş bir bütünün parçaları olarak görmekle nasıl çözülebileceğini ortaya koymamız gerekmektedir. Aynı şekilde *Mantık*'ta da, anlama yetisinin kategori ve kavramlarının birbirleriyle zorunlu olarak nasıl çelişeceklerini ve daha geniş bir bütünün parçaları olarak görmekle bu çelişkilerin çözümlenebileceklerini göstermek zorunludur.

Hegel, *Ansiklopedi*'de, Kant'ın metafizik eleştirisinin birkaç noktada eksik kalmış olduğunu düşünür. İlkin, Kant, kavramların tam anlamını ve güçlerini belirleyen doğalarındaki mantığı araştırmamıştır;²⁹¹ tersine, varsaymış olduğu epistemolojik ilkelere göre kavramları ya öznel ya da nesnel diye sınıflandırmıştır sadece. İkincisi, Kant, bilgi iddiasında bulunmadan önce bir bilgi ölçütüne sahip olmamız gerektiğinde ısrar etmiştir; fakat bu talep sonsuz bir geri çekilme yaratmıştır, çünkü bilgi ölçütü de bir bilgi iddiasını hesaba katar; öyle ki, onu sınamak için daha yüksek başka bir ölçüte ihtiyaç duyarız. Üçüncüsü, Kant, düşünmenin formlarını onları ilkin kullanmadan eleştiremeyeceğimizi görmede başarısız olmuştur.

²⁹¹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), §41Ek 1-2.

Hegel, Kant'ın, kavramların mantığını onları kullanmadan önce bilme girişimini, suya atlamadan önce yüzme öğrenmeye çalışan bilge skolastiklerin çabalarına benzetir.²⁹² Tüm bu noktalar, "Kantçı eleştirinin yönteminin *dışsal* olduğu, onun, kavramların kendilerinden türetilmeyen eleştiri ölçütünün hakikatini önceden varsaydığı"²⁹³ yönündeki Hegel'in karşı çıkışında bir araya gelirler. Kant'a karşı Hegel, bilgi eleştirisinin *içsel* olmak zorunda olduğunu, böylelikle ele alınan şeyin, kendi tabiatına uygun ölçütlere ve amaçlara uygun bir biçimde değerlendirileceğini ısrarla belirtir.

Dikkat edilecek olursa, Kant öncelikle eksiksiz bir bilgi eleştirisini devreye sokmak, sonrasında metafizik bir bilim arayışına girmek istiyordu. Oysa Hegel, metafizik bir bilim ortaya koymak için bilgi eleştirisiyle aynı anda bu bilimin ortaya koyulacağı yolu çizmeye gayret göstermiştir. Dolayısıyla, aklın sınırlarının ve güçlerinin sınanması işini metafizik bir bilimi ortaya koyma çabasından ayrı görmedi ya da metafiziği aklın sınırlarının ve güçlerinin sınırlandırılmasından türetmedi. Bu anlayış, eleştirel felsefenin bizzat kendisinin, onun ortaya attığı bilginin olanaklılığı probleminin ya da en genelinde epistemolojik problemin metafiziğin zorunlu bir biçimde yeni baştan temellendirilmesi sayesinde tamamlanabileceğini; zihinsel ve empirik, öznel ve nesnel alanlar arasındaki denkliği, dolayısıyla Kant'ın ayırmış olduğu yetilerin tek bir kaynağını açıklamada metafiziğin ve spekülasyonun zorunlu olduğunu öne sürer.

Metafiziği gerekçeleştirme problemi Hegel için özünde doğru felsefi yöntemi keşfetme ve sürdürme problemiydi. Allen Wood, onun için, "Batı geleneği içerisinde yer alan tüm filozoflar arasında metodolojik açıdan en öz-bilinçli kişi" nitelemesini yapar.²⁹⁴ Hegel'in yeni metafiziğini gerekçeleştirmesini sağlayan uygun metodoloji arayışının nihaî meyvesi ise, diyalektiktir.

²⁹² A.g.e., §10.

²⁹³ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 157.

²⁹⁴ Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 1.

II.3.2. Diyalektik

Diyalektik, a priori gerekçelendirilen ve ele alınan şeyi araştırmak için uygulanan belirli kuralları, ölçütleri vs. içeren bir yöntem değildir; Hegel buna şiddetle karşıdır ve tüm a priori yöntemlere karşı o, filozofun kendi ölçütlerini, kurallarını vs. paranteze alması ve sadece ele alınan konuyu kendi açısından incelemesi gerektiğinde ısrarlıdır. Ele alınan konuya uygun ölçütler, kurallar vs. araştırmanın *sonucu* olmalıdır, başlangıç noktası değil.

Hegel'de şeylerin edimsel bilgisinden ya da onlara ilişkin edimsel bilgilenmeden bahsetmiştik. Bu edimsel bilgi, karşıtlıklarda sıkışıp kalan bir bilgilenmede, karşıt öğelerin nasıl da birbirine dönüşebileceğini, bir sonraki aşamaya geçişte bir öncekinin eksik kaldığı noktanın nasıl da görülebileceğini ortaya koyan diyalektik bir devinimdi. İşte, bu diyalektik devinim, Hegel'in nesnenin kavramı dediğı şeyi ortaya çıkaran devinimdir ve soyut bir şemayı ya da a priori bir ölçütü kesinlikle içermeyiz. Kavram, bir nesnenin ona özgü formuna, içsel amacına işaret eder ve bu nedenle de tüm önkavrayışları askıya almayı talep eder. Hegel'e göre filozof, a priori düşüncelerini ele alınan konuya basit bir biçimde uygularsa, onun içsel formunu ya da kendinde olduğu hâliyle nesneyi kavramayı garanti altına alamaz; tüm bilebileceğı, yalnızca kendisi için olduğu hâliyle nesneyi görebileceğidir. Hegel "diyalektik" terimini kullandığında, genellikle, ele alınan konunun "kendi-düzenlenimi"ne (öz-düzenlenim), onun "içsel zorunluluğı"na ve "ona özgü devinim"e işaret eder. Diyalektik, şeyin kavramını izler. Bu yüzden, diyalektiğın herhangi bir meseleye uygulanabilen a priori bir metodoloji ya da aslında bir çeşit mantık olduğu varsayımı Hegel'in niyetine tam anlamıyla zıttır. Diyalektik tam da bunun karşıtıdır: O, ele alınan konunun içsel devinimidir, filozofun ona uyguladığı şeyden ziyade, ondan evrilen şeydir. Dolayısıyla "diyalektik, Hegel'in araştırmalarının formel yapısının a posteriori bir özetinden başka bir şey

değildir.”²⁹⁵ Böyle bir önesürümde, ünlü tez-antitez-sentez şemasına da yer olmayacağı açıktır. Hegel, bu şemayı hiç kullanmadığı gibi, herhangi bir şemayı kullanmayı eleştirdiğini de her vesileyle tekrar eder.²⁹⁶

Beiser, diyalektiğin, geleneksel mantıkla rakip hâlde kendi ayırt edici ilkelerine sahip olan bir çeşit alternatif mantık olmadığını, bunun diyalektiğin yanlış bir kavranılışı olduğunu belirtir.²⁹⁷ Ne var ki, Hegel’in diyalektiği, içerikleri ne olursa olsun tüm önermeleri yöneten temel akıl yürütme yasalarını belirleyen *formel* bir mantıkla kastedilen şey değildir. Diyalektik, *Mantık Bilimi*’ndeki en genel formunda, temel hedefi varlığın genel yapısını belirleme olan bir metafiziktir. Böyle bir metafizik formel mantığa rakip olmaz; çünkü, çok genel bir içerik, eş deyişle varlığın en genel kategorileri de olsa, kendine özgü bir içeriğe sahiptir. Ama Hegel’in diyalektiği formel mantığın yasalarını reddetmez, onun işleyişi gerçekte bu yasaları önceden varsayar; onların yalnızca *metafiziksel uygulanışını* reddeder. Daha kesin bir biçimde söyleyecek olursak; Hegel, “çok belirli bir metafiziksel öğretiyi, başka bir deyişle tözü, kendinde gerçekliği yalnızca tek bir yüklem yoluyla eksiksiz bir biçimde belirleyebileceğimiz düşüncesi”ni eleştirmektedir. Hegel bu iddiayı reddeder, çünkü “(bağımsız metafiziksel temeller üzerinde) düşündüğünde, kendinde gerçeklik, hem F hem de $\sim F$ olarak tanımlanması gereken, bir bütün olarak evrendir.”²⁹⁸ Gelgelelim, Hegel, “F ve $\sim F$ ’nin bütünü *ayrı* parçalarında doğru olduğunu öne sürdüğünden, çelişmezlik yasası ihlâl edilmez. Esasında diyalektiğin duruş noktası, aynı şeyde doğru görünen çelişkili yüklemelerin gerçekte yalnızca aynı şeyin *farklı* parçalarında ya da yüzlerinde nasıl doğru olduklarını göstermek suretiyle çelişkileri *ortadan kaldıracaktır*.”²⁹⁹ O zaman Hegel’in eleştirdiği şey, bizatihi özdeşlik yasası değil, bu yasanın, kendinde

²⁹⁵ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 161.

²⁹⁶ G.E. Müller, “The Hegel Legend of ‘Thesis-Antithesis-Synthesis’”, *The Journal of the History of Ideas*, sayı 19, 1958, ss. 411-4.

²⁹⁷ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 161.

²⁹⁸ A.g.e., s. 162.

²⁹⁹ A.g.e., s. 162.

gerçekliğin tek bir özelliğe sahip olmak zorunda olduğu ve başka bir özelliğe sahip olamayacağı yönündeki metafiziksel iddiayla karıştırılmasıdır. Biz doğal olarak ama hatalı bir biçimde, “tekil hiçbir şeyin aynı zamanda hem F hem de \sim F olmayacağı”ndan “bir bütün olarak gerçeklik aynı zamanda hem F hem de \sim F olamaz”a geçeriz.³⁰⁰ Her tekil şey için onun hem F hem de \sim F olmayacağı doğru olduğundan, bir bütün olarak gerçekliğin hem F hem de \sim F olamayacağı sonucunu çıkarırız. Problem, bir bütün olarak gerçekliğe, sanki o, bütünün başka bir entitesiymiş/varlığıymış, başka bir parçasıymış gibi davranmamızdan kaynaklanır.

Tıpkı diyalektik için formel mantığın gerekli ama şeylerin açıklanmasında yetersiz olması gibi, anlama yetisi ve ona dayalı düşünme şekli olan refleksiyon da, akıl ve onun Hegelci anlamda işleyiş şekli olan spekülasyon için zorunlu ama yetersizdir; zira Hegel’in felsefesini metafizik bir felsefe olarak göreceksak, anlama yetisinin ve onun karşıtlıklar oluşturan, karşıtlıklarda kalan ve bu karşıtlıkları analiz etmenin dışında aşma çabasına girmeyen yapısının, metafiziğin konusu olan sonsuz ve koşulsuz mutlağa karşıt olacağı aşikârdır.

Kant’ın Hegel açısından önemi, eski metafizikte olmayan bir şeyi yapması, eski metafiziğin eleştirel olmayan ve bilinçsiz bir biçimde kullandığı anlama yetisinin kategorilerini eleştiriye tâbi kılması ve onların belirlenimlerinin değerini irdelemeye çaba sarf etmesidir.³⁰¹ Ne var ki, Kant’ın analizi öznel olanı nesnel olandan ayırmakla sınırlı kaldığı için, Hegel onu yetersiz bulur ve düşünce belirlenimlerinin içeriğinin ve karşılıklı ilişkisinin incelenmediği düşüncesindedir. Bunlar, Kant felsefesinde sadece öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlık bakımından ele alınmaktadır.³⁰²

³⁰⁰ A.g.e., s. 162.

³⁰¹ G.W.F. Hegel, *Hegel’s Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), §38 ve §41, Ek 1.

³⁰² A.g.e., §41.

Kantçı düşüncenin nesnelliği yalnızca öznedir; zira Kant'a göre, düşünceler her ne kadar evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da, hâlâ yalnızca bizim düşüncelerimizdir ve aşılamaz bir uçurumla kendinde-şeyden ayrılmıştır. Tam tersine, düşüncenin hakikî nesnelliği, düşüncelerin sadece bizim düşüncelerimiz olmadığı, aynı zamanda şeylerin ve en genelinde nesnel olanın kendinesi/özü [*An-Sich*] olduğu olgusunda yatar.³⁰³

Burada özneden bağımsız gerçeklik anlayışı konu edilmekte ve Kant'ın, kategorilerin kendinde-şeylerin bağımsız gerçekliğine uygulanabilirliğini inkârı, onlar için herhangi hakikî bir nesnelğin inkârını ifade etmektedir. Bu bağlamda, Hegel, düşünceyi evrenselleştirmeyle ve şeylerin içsel doğasını evrensel kılmakla, nihaî gerçekliği düşünceyle ve onun kavrayabildiği şeyle özdeşleştirmektedir. Sonuçta o, düşüncenin nihaî gerçekliği bilebileceğine dair herhangi bir inkâra karşı akıl yürütmekte ve de düşünce ya da evrensel üzerine çalışmanın ve düşüncenin kavrayabildiği şeyin aynı zamanda nesnel gerçeklik üzerine de çalışma olduğunu göstermeye çalışmaktadır.³⁰⁴ "Düşüncelerin bilimi olan mantık, bu yüzden, düşüncedeki şeylerin özünü ifade ettiği düşünülen düşüncelerde kavranılan şeylerin bilimi olan metafiziğe denk düşer."³⁰⁵

Burada, yukarıda değindiğimiz noktaya, anlama yetisi ve işlevi ile akıl ve işlevi arasındaki ilişkiselliğe tekrar dönebiliriz. Kant açısından anlama yetisi ile akıl (ve işlevleri) arasındaki keskin ayrımın ne olduğu açıktır. Anlama yetisi, yeter-sebep ilkesine uygun bir biçimde işler ve dış dünyadaki tüm olaylar için nedenler bulmaya, onların olagelişi için zorunlu ve yeterli nedenler ortaya koymaya girişir. Ne var ki eski metafiziğin nesnesi olan

³⁰³ A.g.e., §41, Ek 2.

³⁰⁴ Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, s. 109.

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §24.

mutlak koşulsuz ve kendi nedenini kendi içinde barındırdığından, onu yeter-sebeup ilkesine uygun bir biçimde anlamak, koşulsuz olana bir koşul vermek, kendinin nedeni olana bir neden sağlamak anlamına gelir. Bunun yanı sıra, anlama yetisi analitik karakterli bir yetidir ve ele aldığı bir bütünü ya da nesneyi parçalarına bölerek inceler ve her birini bütünden bağımsız bir biçimde kendine yeter olarak kabul eder. Oysa mutlak bölünmez ve kendi parçalarını, onları olanaklı kılmak yoluyla önceleyen bir bütündür. Dolayısıyla, mutlağı anlama girişimi bölünmez olanı bölmeyi beraberinde getirecektir. Son olarak, tüm kavramlar sonlu ve sınırlıdır, zira onlar kendi belirli anlamlarına yalnızca olumsuzlama yoluyla sahiptirler; fakat sonsuz, tanımı gereği, sonsuzdur ya da sınırsızdır, öyle ki, onu kavramak ve tanımlamak onu sonlu kılacaktır.

Burada da diyalektik, anlama yetisinin işleyişindeki kaçınılmaz çelişkidenden doğar. Anlama yetisi kendisiyle çelişir; zira o, şeyler sanki tamamen birbirlerinden bağımsızmış gibi onları hem *ayırır* hem de, sanki her biri ötekenden ayrı varolamazmış gibi, onları *bağlantılandırır*. Şeyleri, her biri kendine yeter verili bir statüde olan parçalarına bölüp analiz ettiğinde onları ayırıştırır; onları, her olayın bir nedene sahip olduğunu ya da her bir parçanın yine daha küçük bir parçada mevcut olduğunu göstermek yoluyla yeter-sebeup ilkesine göre bağlantılandırır. Böylelikle, anlama yetisi şeylere hem bağımsızlık hem de bağımlılık yükler. Bu çelişkinin çözümü için tek yol, bağımsız ya da kendine yeter terimini, tüm bağlantılı ya da bağımlı terimlerin yalnızca parçaları olduğu bir bütün olarak yeniden yorumlamaktır. Anlama yetisinin hatası, kendine yeter statüsünü bütünün bir parçasına vermesinden doğmaktadır. Hatasını düzeltmesi ve çelişkisini çözmesi, Hegel'e göre, bütünün bizzat kendi duruş noktasına yükselmesiyle gerçekleşir.

Hegel bütüne yükselişin bizzat anlama yetisinin kendisinden, onun etkinliğinden ve kendi yasalarını izlemesinden kaynaklandığını belirtir. Her ne kadar o anlama yetisi ile akıl arasında bir ayırım yapmış ise de, bu terimler

tamamen bağımsız işlevlere ve yetilere işaret etmezler. "Akıl, yalnızca, anlama yetisinin içkin devinimin zorunlu sonucudur."³⁰⁶ Bütüne yükseliş için gerekli olan diyalektik devinim, iki açıklama şeklini önkoşar. Akıl yalnızca tek bir sonlu şeyin diğerine bağımlı olduğunu gösteren "mekanik bir açıklama formu" değil, aynı zamanda, tüm sonlu şeylerin daha geniş bir bütünün parçaları olduğunu gösteren "holistik bir açıklama formu" dur da.³⁰⁷

Bu ikinci açıklama formu, akli, ilk açıklama formunun sonlu varlıkları dışsal bir biçimde analiz edip yerli yerine koyan yapısından kurtarır. Bu, bize, anlama yetisinin tüm açıklığıyla bilmeye çalıştığı sonlu varlıkların salt kendi başlarına, kendilerine yeter ve yalıtılmış, başka bir deyişle bağımsız bir biçimde kalamayacaklarını gösterir. Onların bağımsız ve kendine yeter bir biçimde durmalarını sağlayan sadece onlar üzerine geliştirmiş olduğumuz "soyutlama" dır. Anlama yetisinin nesnesi olarak aldığı karşıt çiftlerden ya da bütünün parçalarından birini incelemeye başladığımızda onun kendine yeter ve bağımsız olmadığını, ancak ve sadece diğer şeylerle ilişkisi yoluyla kavranılabilir olduğunu görürüz. Bir bütünü bütün yapan parçalar arasındaki çelişkinin -ve en nihayetinde Kantçı antinomilerin- çözüme kavuşturulması, Hegel'in düşüncesinde, "mutlağın ya da bağımsızın yalnızca tek bir şey değil, o şey ile onun bağımlı olduğu tüm diğerlerinin bütünü olduğu" nun gösterilmesiyle olanaklı olur.³⁰⁸

Böylelikle, koşulsuz ya da mutlak olan, bir şey olmaz; tam tersine, içinde yer alan parçaların ona bağlı ve onunla koşullu olduğu bir bütündür. Koşulsuz ya da mutlak, bütünün bir parçası değildir ve bu bütün, parçalarına göreli olarak koşullanmamıştır; zira onların birbirleriyle ilişkisinde olduğu gibi onlarla ilişkide olmaz. Onlar, bir şeyin diğer bir şeyin dışında ve ona dışsal olduğu şekilde birbirlerine karşı konum alırlar. Ama

³⁰⁶ Frederick C. Beiser, *Hegel*, s. 164.

³⁰⁷ A.g.e., s. 165.

³⁰⁸ A.g.e., s. 168.

bütüne içseldirler. "Bütünün parçalarıyla ilişkisi bir kendiyle ilişki ya da öz-ilişkidir."³⁰⁹

Hegeli anlamda felsefe tarihi, mutlağa ilişkin düşüncelerin bir tarihiyse şayet, diyalektik düşünce, koşulsuz olan ile koşullu olanın parçaları olduğu bütünden yeni çelişkilerin doğacağını görecek ve içinde her şeyin içerileceği mutlak bütüne ulaşılan dek işleyişini sürdürecektir. Hegel felsefesi, koşullu olan ile koşulsuz olanın tek bir bütünde sürekli olarak bir araya geldiği ve evrilerek yeni bütünlerin meydana çıkmasını sağladığı eksiksiz bir sistemin ortaya koyulmasına çalışmıştır. Bu eksiksiz bütün, mutlak bütün olarak, kendi çağını ve bu çağa kadar sürekliliği gelmiş olan düşünceyi kavrayan mutlak bilgidir. Anlama yetisinin karşılıklı olarak dışlayıcı kategorileriyle işleyen ve bu karşıt kategorilerden (sonlu-sonsuz) yalnızca birini ele aldığı nesneye yükleyen düşünce, Hegel'e göre katı bir "ya-ya da" ayrımında kalır ve kendi soyut belirlenimlerinin tek-yanlılığını bir türlü aşamaz.³¹⁰ Bu sadece düşünce belirlenimlerinin tek-yanlı bir karakter taşımasına yol açmaz; kategorilerin ya da düşünce belirlenimlerinin kendilerinde sonlu olması, aynı zamanda belirlenimi oldukları içeriklerin de birbirlerine karşıt bir biçimde sınırlandırılmasına neden olur. Anlama yetisinin belirli ve sonlu kategorileri, metafiziğin konusu olan koşulsuz, mutlak ya da sonsuz deneneşeye ilişkin felsefi bilgilenme açısından hem kaçınılmazdır³¹¹ hem de yetersizdir. Kaçınılmazdır, çünkü kesin kategorileştirmeler ve ayrımlar yapmak suretiyle nesneyi kavramsal yoldan belirlememizde yardımcıdır. Yetersizdir, zira bir bütün olarak dünyayı, sonsuz yaşamı ve insanın bu dünya ve yaşam üzerinde gerçekleştirmiş olduğu şeyleri kavramada sınırlıdır. Bu yüzden de onun hem korunması hem de sonsuz yaşamı sonlu ve sabit kategorilerle anlamaya çalıştığı için aşılması gerekmektedir. Her birinin, ait oldukları somut bütünden tek-yanlı

³⁰⁹ A.g.e., s. 168.

³¹⁰ G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, §32'ye Ek.

³¹¹ A.g.e., §80.

soyutlamalar olduğunun gösterilmesi ve kategori çiftlerinin (varlık ve hiçlik) daha somut bir kategoride (oluş) bir araya getirilerek aşılması, bu çiftlerin açıklamaya çalıştıkları içeriği ya da ele alınan konuyu felsefî bilginin daha somut bir biçimde ele almasına imkân sağlamaktadır. Böylelikle, karşıt, dışlayıcı ve sonlu düşünce belirlenimleri ya da kategoriler, daha öte geliştirilmeleri sağlandığında, kısmî açıklama getirilen bütünü tüm zenginlikleriyle ortaya çıkmasına yol açmaktadırlar. Bu Hegel felsefesinin mutlağı, bütünü ya da koşulsuzu ele alan metafizik felsefesidir ki, çağımızda kendi etkisini sürdürebilmesi için İbn-i Rüşd'ünü aramaktadır.

SONUÇ

“Bilincin deneyiminin bilimi”, Hegel felsefesinin metafizik bir felsefe olduğu saptamasının içini dolduran kilit nitelikte ve en önemli saptamalardan birisidir. Bu tabiri, ilkin Fichte’nin, *Wissenschaftslehre Nova Methodo*’sunda kullandığını belirtmiştik. Fichte’nin bundan anladığı, kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, metafizikten başka bir şey değildi ve yeni bir bilim olarak gördüğü bu metafiziğin ya da *Wissenschaftslehre* adını verdiği “bilim öğretisi”nin temel belirleyicisi, tüm bilimlere has düşünme yönteminin koşulluluğunu *içeriden* belirlemeye çalışan koşulsuz bir ilk ilke ortaya koymaktı. Bununla amaçladığı şeyler arasında en önemlilerinden biri ise, felsefenin kendi yöntemini *kendisi yoluyla* belirlemesi, başka bilimlerin, özellikle de doğa bilimlerinin yöntemlerinden hareketle kendi felsefi yöntemini ortaya koymaya çalışmamasıydı. Tüm bunların yanı sıra; bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkinin, düşüncenin bir *edim* olarak görülmesiyle birlikte, koşullanmış ve sonlu ilişki kiplerinin ötesinde onları saran daha geniş bir bütünsellikte açıklanmaya çalışılması, Hegel’in metafiziğe dayalı felsefesini anlamada ve bu metafiziği bütünlüğü içinde sergilemede özsel olan yanları içermektedir.

Hegel için metafizik, Kant’ın öne sürdüğü düşünceyle uyuşmaktadır. Tıpkı Kant’ın, metafiziği “koşulsuzun rasyonel bilgisi” olarak tanımlaması gibi, Hegel de onun alanını, “mutlağın rasyonel yoldan ve kanıtlamacı bir yöntem çerçevesinde ele alınması” olarak belirlemektedir. Bu belirlemede Kant’ın düşüncesine hem bir yaklaşma hem de ondan ayrı durma söz konusudur. Yakınlaşma, Hegel’de bilgilenmenin kendisinin, rasyonel yoldan ve kanıtlamacı bir yöntem eşliğinde, deneyimin bilgisi şeklinde ele alınmasının bir sonucudur. Ayrı durma ya da uzaklaşma ise, Kant’ın olanaklı deneyimin alanı dışında olduğundan yasakladığı spekülasyonun ya da metafiziğin mutlağı amaçlayan bilgi modelinin Hegel’de meşru kılınmaya

çalışılması, bununla birlikte, deneyimin alanı içinde elde edilebileceğinin iddia edilmesidir.

Böyle bir arka plânı felsefesine katan Hegel, deneyim alanı içinde kalarak mutlağın bilgisine erişmeyi amaçlar ve tıpkı Spinoza ve Schelling gibi, mutlağı sonsuz töz anlamında evrenin ya da bir bütün olarak dünyanın kendisi olarak düşünür. O zaman, dünyayı ve dünya içindeki bilinçli varlığı ve yaşamı bir bütün olarak açıklama çabası olan mutlak bilgi, bizim bilgimizle bizi saran bütünlük arasındaki diyaloğun kavramsal yoldan ortaya koyulmasıdır.

İnsanlık tarihinde ve bu tarihi anlamlandırma çabalarının en özseli olarak düşünülen felsefe tarihinde özne ile nesne, öznel ile nesnel arasındaki ilişkinin daha geniş bir bütünsellikte diyaloga geçtiği sınır durumlar vardır ve bu sınır durumların birbirleriyle olan ilişkisi, geçişliliği ya da sürekliliği, mutlağın kendisine ilişkin bilincinin onun bizdeki görelî bilinciyle dolayımlandığını gösterir. Hegel'in felsefesindeki bu yan, hiç kuşku yok ki, Schelling'in özne ile nesnel arasındaki diyaloğu mutlağın içinde incelemek ve bu sayede her türden dualizmlerin üstesinden gelmek amacı taşıyan felsefesiyle benzer özellikler taşır. Gelgelelim, mutlağın bilgilenme sürecinde *başlangıçta* değil ama *sonda*, *sonuçta* ortaya çıkması, Hegel'in felsefesinin Schelling'in felsefesinden ayrılan en önemli özelliğidir. Öznel ile nesnel arasındaki diyalogda ya da tüm sonlu insanî yapıp etmelerde kendisini önceki aşamanın hiçlenmesi ya da olumsuzlanması sayesinde belirtik kılan olarak mutlak ya da hakikat, insanî bilincin, onun tikel dünyasına özgü kesinliklerini tek güvenceli dünya kavrayışı olarak görüp sonlu duruşlarının rahatlığına inatla sarılması karşısında, ötelenen ama tek gerçek olmayı sürdüren somut bütünlüktür. Dünyaya ilişkin bu yetersiz duruş noktaları, felsefî bilgi ya da mutlağın bilgisini amaçlayan metafizik tarafından aşıldıkları noktalara kadar izlenecek, kendinin bilgisi olan felsefe, olumsuzlamada ya da hakikî/gerçek olmayan dünya

kavrayışlarında kendi hakikî/gerçek varlığını gözlemleyerek ondaki olumlu olanı kendine, kendinin bilgisine katacaktır.

Hegel, böyle bir bilincin deneyimleme sürecini ortaya koyma işine girişmekle, özne-nesne özdeşliği anlamına gelen mutlağın ya da hakikatin, en genelindeyse hakikatin bilgisi anlamına gelen metafizik kavramının fenomenal yanını ortaya sermek, varsayımsız bir bilgiyle başladığı süreçte, fenomenal olan ile hakikatin, kendi için ile kendindenin birbirinden kopuk olmayan ilişkiselliğini sergilemek istemiştir. Hegel, bu sayede, *sınır* ve *karşıtlık* durumlarının analizine girişmekte, ister teorik anlamda olsun isterse pratik anlamda, bilinç ile nesnesi ya da dünyası arasındaki kopukluğun üstesinden gelebilecek dolayımın neler olduğunu bizzat olguya bağlı kalarak ve olguda göstermeye çalışmıştır. Kopukluk ya da sınır düşüncesi, insanlık tarihinin farklı zamanlarında en üst seviyeye çıkmış, bilgidен, bilinçten ya da öznedен ayrı nesne anlamındaki dünya kavramının kendisi, ulaşılamaz ve bilinemez bir kendinde-şey olarak *öte-yanda* bir *soyutlama* olarak kalmıştır. Hegel'in felsefesi, tam da bu öte-yanın deşifre edildiği ve artık bir öte-yan olarak kalmaya son verileceği süreci betimlemeye çalışır. Hegel için bu süreç, kendi çağına kadar gelen düşüncenin üretmiş olduğu karşıtlıkları ve sınır durumlarını salt epistemolojik anlamda açıklama ve aşmaya çalışmakla kalmaz, aynı zamanda ontolojik, etik, dinsel, sanatsal, toplumsal ve siyasi anlamda üretilen tüm karşıtlıkların ve sınır durumlarının da daha üst seviyelerde açıklanması ve aşmaya çalışılmasını beraberinde getirir. İnsanî bilinçte dolayımın tinin hakikati, dünya kavramımızdaki tüm somut yanların eksiksizce ortaya koyulmasını imler. Doğal ya da sıradan bilgi anlayışı, insanî bilinç ve varoluş tarafından dolayımın tinin hakikati sürecindeki tüm karşıtlıklar karşısında rahat ve kayıtsız bir konum alabilir ya da bu karşıtlıklarda bazen bir şekilde, diğer zaman ise başka bir şekilde sahip olduğu bilgiye sıkı sıkıya sarılabilir. Oysa mutlağı amaçlayan felsefi bilgi, karşıtlıklarda, dualizmlerde ya da sınır durumlarında kalmaktan

huzursuz olur. Onun için bu karşıtlıkların kabul edilmesi değil, açıklanması ve aşılması gerekmektedir.

İşte, bu karşıtlıkların bilgisi anlamına gelen ve düşünce ile nesnesinin sürekli olarak karşıt bir konumda sergilendiği fenomenal bilgilenmenin sonucu, düşünce ile nesnesinin bundan böyle birbirine dışsal kalmayacağı bir aşamayı, mutlak bilgi aşamasını gösterir ki, sonuç aynı zamanda bu sonuçtan, fenomenal bilginin sonucundan ayrı tutulamayacak olan felsefi bilim ya da metafizik kavramıdır. Bu, Hegel'in metafizik kavramını *eleştirel bir dayanak* çerçevesinde ortaya koyduğu özgün formülasyondur. Ayrıca, bilme ölçütü ile hakikat ölçütünün birbirlerinden hiç ayrılmadan bilgilenme sürecine birlikte eşlik etmeleri, hem Kant'ın eleştirel felsefesinin genel anlamda felsefeye olan katkısını hem de eski metafiziğin kendinde gerçekliğin bilinebileceği iddiasını, tek ama statik olmayan bir düzlemde incelemeyi beraberinde getirir. Böylelikle, hem aklın sınırları içinde bir bilgilenme modelinin takipçisi olunmuş ve her türden *transendent* unsurların bilgisi anlamına gelen eski metafizik eleştirilmiş hem de metafizikçinin mutlak bilgi iddiası, bilincin bizzat kendi deneyimi karşısında sınanarak korunmuştur.

Felsefi bilgi, *kendinde ve kendi içinin*, sonlu olan ile sonsuz olanın, onları *aşan* bir düzleme geçilmeden *edimsel* bir biçimde incelenmesidir. Edimsel bilgilenme, hakikati hakikî formu içinde sunan bilgilenmedir. Bu demektir ki o, formun içeriği olduğu kadar içeriğin de formu sürekli olarak değiştirdiği, düşünce belirlenimleri, kategoriler ya da kesinlik anlayışları ile düşüncenin nesnesinin birbirlerine karşı ezeli-ebedî bir biçimde sabit olarak kalmadıkları edimselliğin incelenmesi ve rasyonel yoldan, dolayimli ve kanıtlamacı bilgi yoluyla ortaya koyulmasıdır. *Tinin Fenomenolojisi'*nde mutlağın bilgisini amaç edinen edimsel bilgi, bilincin tüm deneyimini, "tarihsel edimsellik" ile "mantıksal zorunluluk" kavramlarını bir araya getirmek yoluyla yeniden anlatmaya ya da betimlemeye çalışan bir *anımsama*dır. Bilincin dış gerçekliği olumsuzlama yoluyla kendisini

dışlaştırmalarının ve kendisini kendi dışındaki nesnel yapılarda tanınması sayesinde içselleştirmesinin serüvenidir. Bu süreçte, düşünce tarihindeki genellemelerin, problemlere ilişkin çözüm yollarının ve yaşanan deneyimlerin yeni baştan, sanki hiç yaşanmamış gibi ele alınması karşısında, onlardaki olumlu ve özsel yan korunarak, Hegel için bilginin zorunlu gelişimi anlamına gelen bilgi hedefi sağlanmaya çalışılır. Daha önce kat edilmiş yol (geçmiş), bu defa tekrar, ama en özsel yanıyla ele alınıp (şimdi) ortaya koyulur. İçselleştirilen tüm deneyimler, kendini düşünen düşüncenin, felsefenin kendisinin bilgisine aktarılır. Hegel, mutlağın, eş deyişle hakikat ya da özne-nesne özdeşliği denen şeyin tarihsel düzlemdeki yarılma noktalarını ve düşüncenin nesnesiyle sürekli olarak karşılaştığı süreçlerin evrilen yapısını ortaya koyar.

Hegel'in *Mantık Bilimi*, saf bilim kavramının yukarıda özetlemeye çalıştığımız sürecin sonunda ortaya çıktığını, bu yüzden fenomenal yanının geride bırakıldığını ve artık önümüzde sadece kavramların kaldığını gösteren bir yapı arz eder. Ne var ki, yine de, *Mantık Bilimi* sadece düşüncenin en genel yapısını değil, varlığın, olanın en genel yapısını da ortaya koymayı amaçlar. Dolayısıyla, düşüncede kavranılan şeyin diğerleriyle ilişkisini ancak başka bir kavram yoluyla sağlamak suretiyle düşüncede soyutluktan somutluğa geçer. Ancak bu sayede kavramların birbirlerinden çıkarsanması sağlanır ve tek-yanlı, sonlu ve statik nitelikte kalmaları engellenir. Kavramın, nesnesiyle olan ilişkisinde yetersiz kaldıktan, onun içine nüfûz edemeyip ona dışsal kaldıktan sonra kendi kavramını nasıl değiştirmeye zorlanacağı gibi; kavramlar ya da düşünce belirlenimleri de, kendi aralarındaki karşılaşmalardan ve birbirlerine karşı dışlayıcı, sabit ve sonlu bir karakter sergilemelerinden kurtarılmalı, onların daha geniş bir bütünün parçaları olarak görülmekle karşıtlıklarından ve çelişkiden zorunlu bir biçimde nasıl sıyrılacağı gösterilmelidir.

Hegel'in bu önesürümünün içini doldurmaya çalıştığı yöntemin diyalektik olduğunu görmüştük. Diyalektik düşünce yöntemi, ele alınan

konuya dışarıdan şemalar, kurallar ya da ölçütler geliştirmenin düşünceyi nasıl sonlu bir karaktere sokacağını, onun sürekli olarak karşıtlıklarda kalan yapısını aşmanın ve bilgilenmenin gelişimini sağlamanın nasıl da engellendiğini ortaya koyar.

Hegel'in, Aristoteles'ten devralarak, "varoluşta ilk olan"la "açıklamada ilk olan" şeklinde iki ayrı kavramsallaştırmaya gittiğini; bununla birlikte, bilgi nesnesine ilişkin geliştirilmiş "mekanik açıklama" dışında bir de "holistik açıklama"yı kullandığını göz önüne almamız gerekmektedir. İlk kavramsallaştırma, bizi, mutlağı bir "şey" gibi düşünmekten ve onu Tanrı ya da üst-varlık benzeri bir karakterle donatmaktan kurtarır ve *mantıksal* önselliğin *ontolojik* önselliği içermediği anlaşılır. Bu açıklama aynı zamanda ikinci kavramsallaştırmayı da beraberinde getirir ki, buna göre koşulsuz, mutlak ya da sonsuz olan tarihsel ve doğal dünyanın ötesinde varolmaz, yalnızca şeylerde, başka bir deyişle sonlu olanda varolur. Ne var ki, sonsuz ya da koşulsuz olanın sonlu olandakini açıklama şekli, bu sonlu olanları *sadece* birbirlerinin nedeni şeklinde mekanik bir biçimde bir araya getirmeyi imlemez; aynı zamanda onları içsel zorunlulukları çerçevesinde ve diğer sonlu olanlarla ilişkilerinde, onları kendilerine özgü devinimde incelemeyi de ifade eder. Diyalektik, böylelikle, sonlu olanın içsel zorunluluğunu, ondaki kavramın hareketini izah etmeye çalışır. Bunu yaparken de sonlu olan ile sonsuz olan arasında bir sınır çizmez; sonsuz olan ya da mutlak denen şeyin, kendinden meydana gelmiş ve kendini düzenleyen bir yapı arz ettiğini belirtir. Bu nedenle mutlak ya da sonsuz, sonlu dünyanın dışında, ona transendent bir şey değildir; yalnızca onun içinde ve onun yoluyla varolandır. Böyle bir mutlak anlayışını ele alan metafizik, açıktır ki *içkin* bir metafiziktir. Geleneksel metafiziğin temel problemi, sonsuzu bilmeye çalışması değil, sonsuz ya da mutlak olanın sonlunun dışında olduğunu söylemesidir. Oysa Hegel'e göre özne ile nesnenin özdeşliği ya da birliği olan mutlak ya da sonsuz, bir bütün olarak evren ya da dünyadır ve bu birliği salt düşüncede ortaya koymak, kendinde-

şey ya da kendinde gerçeklik düşüncesini sürekli olarak doğurması bakımından yetersizdir. Hegel'in amaçladığı şey, düşüncenin birliği ve özdeşliği beraberinde getiren yapısıyla birlikte, nesnenin kendi içindeki özdeşliksizliğinden ve ayırımından zorunlulukla o nesne olmasını, eş deyişle ondaki kavramın hareketi denen şeyi ortaya koymasını sağlayan diyalektik devinimi özdeşleştirebilmektir.

Hegel'e göre metafiziğin konusu olan mutlak, ne sadece öznel olana ne de sadece nesnel olana indirgenebilir. Bir bütün olarak evreni mutlak olarak açıklayan Spinoza'nın görüşü, öznel olan ile nesnel olan arasındaki yarılmayı aşmaya dair önemli bir adımdır. Ancak Hegel için, Spinoza, sonlunun sonsuz içindeki hareketini öznenin belirleyici rolüne vurgu yapmak suretiyle zamansallık boyutuyla ele almamıştır. Hegel, aklın zamansallıkla olan ilişkisini modern felsefenin temel eksikliklerini ortaya koymak suretiyle göstermeye çalışan ilk kişidir ve bilincin deneyiminin bilimi olan *Tinin Fenomenolojisi*, varsayılan bir mutlak ya da sonsuz anlayışının altını doldurmak için bu eksikliği giderme yolunda ön hazırlıktır. Mutlak olan, ne özneye ne de nesneye indirgenebilen, tarihsel düzlemde onların çakışma noktalarının gösterilebildiği bütünlüğün adıdır. Ve bu bütünlüğün gösterilemediği, özne ile nesnenin birbirlerinden ayrı olarak kabul edildiği ya da varsayıldığı bilgi türü ile felsefi bilgi arasındaki ayırım -en azından- Hegel için kabul edilebilir görünmemektedir. Gündelik bilgi için doğal bir tutum olan karşıtlık, mutlağın hem öznel hem de nesnel olana kendini bölmesinden, mutlağın onların her ikisinde de kendisini somut anlamda gerçekleştirmesine geçiş anlamına gelen felsefi bilgide aşılmalıdır. Bu iddia, felsefenin ne olduğu üzerine sürekli olarak refleksiyon geliştirmemizin ve felsefi bilgi ile kuşkuculuk arasındaki ilişkinin sonu gelmez bir biçimde ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996) *Metafizik*, IV. Kitap, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul.
- Badiou, A. (2008) "Fransız Felsefesinin Macerası", çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul.
- Baum, M. (2005) "Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*", *Cogito*, sayı 41-2, İstanbul.
- Beiser, C. Frederick (1987) *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; Londra.
- Beiser, C. Frederick (ed.) (1993) *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- Beiser, C. Frederick (1993) "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *Cambridge Companion to Hegel*, ed. F.C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.
- Beiser, C. Frederick (1995) "Hegel, A Non-Metaphysician! A Polemic", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, sayı 32.
- Beiser, C. Frederick (2005) *Hegel*, Routledge, New York ve Londra.
- Beiser F.C. (2008) *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; Londra.
- Beiser, F.C. (2008) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- Breazeale, D. (1993) "Concerning the Concept of *Wissenschaftslehre*: Editor's Preface", J.G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, İng. çev. ve der. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Bumin, T. (1993) *Hegel'i Okumak*, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Cassirer, E. (2007) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Yay., İstanbul.
- Caygill, H. (1995) *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford, Cambridge, Mass.
- Cerf, W. "Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's *Essays*", G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's*

- System of Philosophy*, İng. çev. H.S. Harris ve Walter Cerf, State University of New York Press, Albany.
- Châtelet, F. (1993) "Metafizik Tasarı", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Fichte, J.G. (1970) *Science of Knowledge*, İng. çev. P.Heath ve J. Lachs, Appleton-Century-Crofts, New York.
- Fichte, J.G. (1992) *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/1799)*, İng. çev. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Fichte, J.G. (1993) "Review of Aenesidemus", *Early Philosophical Writings*, İng. çev. ve der. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1993.
- Fichte, J.G. (1993) "Concerning the Concept of *Wissenschaftslehre*", *Early Philosophical Writings*, İng. çev. ve der. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Findlay, J.N. (1958) *Hegel: A Re-examination*, Oxford University Press, Oxford.
- Findlay, J.N. (1997) "Foreword and Analysis", *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.M. Miller, Oxford University Press, Oxford.
- Flay, J. C. (1970) "Hegel's Inverted World", *Review of Metaphysics*, sayı 23.
- Gadamer, H.-G. (1976) "Hegel's Inverted World", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, İng. çev. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven.
- Gadamer, H.-G. (1998) *Praise of Theory*, İng. çev. C.Dawson, Yale University Press, New Haven ve Londra.
- Gadamer, H.-G. (yayım aşamasında) "Hegel'in Evrik Evreni", *Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Deneme*, yay. haz. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara.
- Goethe, J.W. (2001) *Faust*, cilt 1, çev. İ.Z. Eyuboğlu, Sosyal Yay., İstanbul.
- Gözkân, B. (2002) "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 7, İstanbul.

- Harris, H.S. (1972) *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford.
- Harris, H.S. (1983) *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford.
- Harris, H.S. (1995) *Hegel: Phenomenology and System*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Harris, H.S. (1997) *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Indiana.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1971) *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, İng. çev. William Wallace, Clarendon Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1971) *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford.
- Hegel, G.F.W. (1971) *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. ve İng. çev. H.S. Harris ve T.M. Knox, State University of New York Press, Albany.
- Hegel, G.W.F. (1974) *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve Frances S. Simson, cilt 3, Routledge ve Kegan Paul, Londra; Humanities Press, New York.
- Hegel, G.W.F. (1977) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, İng. çev. H.S. Harris ve Walter Cerf, State University of New York Press, Albany.
- Hegel, G.W.F. (1977) *Faith and Knowledge*, İng. çev. H.S. Haris ve W. Cerf, State University of New York Press, Albany.

- Hegel, G.W.F (1978) *Hegel's Logic: Being Part One of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, İng. çev. William Wallace, Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1989) *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller, Prometheus Book, New York.
- Hegel, G.W.F. (1991) *The Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, Prometheus Book, New York.
- Hegel, G.W.F. (1992) *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F. (1999) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke 8*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (2006) "Fichte [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]", çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara.
- Hegel, G.W.F. (2008) "Kim Soyut Düşünüyor?", çev. Hakkı Hünler, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul.
- Houlgate, S. (1998) *The Hegel Reader*, Blackwell Publishing, Malden.
- Houlgate, S. (2004) *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Houlgate, S. (2006) *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana.
- Hyppolite, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Northwestern University Press, Evanston.
- Kainz, Howard P. (1994) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- Kainz, H.P. (1996) *An Introduction to Hegel: The Stages of Modern Philosophy*, Ohio University Press, Ohio.
- Kainz, H.P. (1998) *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, Ohio University Press, Athens.

- Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N.K. Smith, St. Martin's Press, New York.
- Kant, I. (1950) *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, İng. çev. Lewis White Beck, Liberal Arts Press, New York.
- Kant, I. (1981) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, İng. çev. J.W. Ellington, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Kant, I. (1989) *The Critique of Judgement*, İng. çev. J.C. Meredith, Clarendon Press, Oxford.
- Kant, I. (1993) *Critique of Practical Reason*, İng. çev. Lewis White Beck, Macmillan Pub.Co., New York; Maxwell Macmillan Canada, Toronto.
- Kant, I. (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara.
- Kant, I. (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara.
- Kant, I. (1995) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara.
- Kojève, A. (1969) *Introduction to The Reading of Hegel*, İng. çev. J.H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Kojève, A. (2008) "Hegel, Marx ve Hıristiyanlık", çev. Jale Özata-Dirlikyapan, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul.
- Müller, G.E. (1958) "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'", *The Journal of the History of Ideas*, sayı 19.
- Müller, G.E. (1971) "The Interdependence of Phenomenology, Logic and Encyclopedic", *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. Warren E. Steinkraus, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Neuhouser, F. (1990) *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, New York.

- Schelling, F.W.J. (1994) "Kant, Fichte and the *System of Transcendental Idealism*", *On the History of Modern Philosophy*, İng. çev. Andrew Bowie, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schelling, F.W.J. (2006) "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne [1795; 1809]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö. N. Soykan, MVT Yay., İstanbul.
- Schelling, F.W.J. (2006) "Benim Felsefe Sistemimin Tasviri [1801]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö.N. Soykan, MVT Yay., İstanbul.
- Schelling, F.W.J. (2006) "Transzendental İdealizm Sistemi [1800]", *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, çev. ve der. Ö.N. Soykan, MVT Yay., İstanbul.
- Soll, I. (1969) *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.
- Sözer, Ö. (2008) "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu", *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul.
- Spinoza, B. (2004) *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara.
- Uçar, M. (2008) "Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul.
- Wood, A. (1990) *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wood, A. (1991) "Fichte's Philosophical Revolution", *Philosophical Topics*, cilt 19, sayı 2.
- Wood, A. (2005) *Kant*, Blackwell Publishing, Malden; Oxford; Carlton.
- Wood, A. (basım aşamasında) "Fichte's Philosophy of Right and Ethics", *Cambridge Companion to Fichte*, haz. Günther Zöllner, Cambridge University Press, New York. <http://www.stanford.edu/~allenw/recentpapers.htm>

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Güçlü Ateşoğlu

Doğum Yeri : Ankara

Doğum Yılı : 1974

Medeni Hali : Bekâr

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1988-1991 : Ankara Cumhuriyet Lisesi

Lisans 1996-2000 : ODTÜ Felsefe Bölümü

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2001-2010 : Muğla Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Felsefe Bölümü/Arş. Gör.