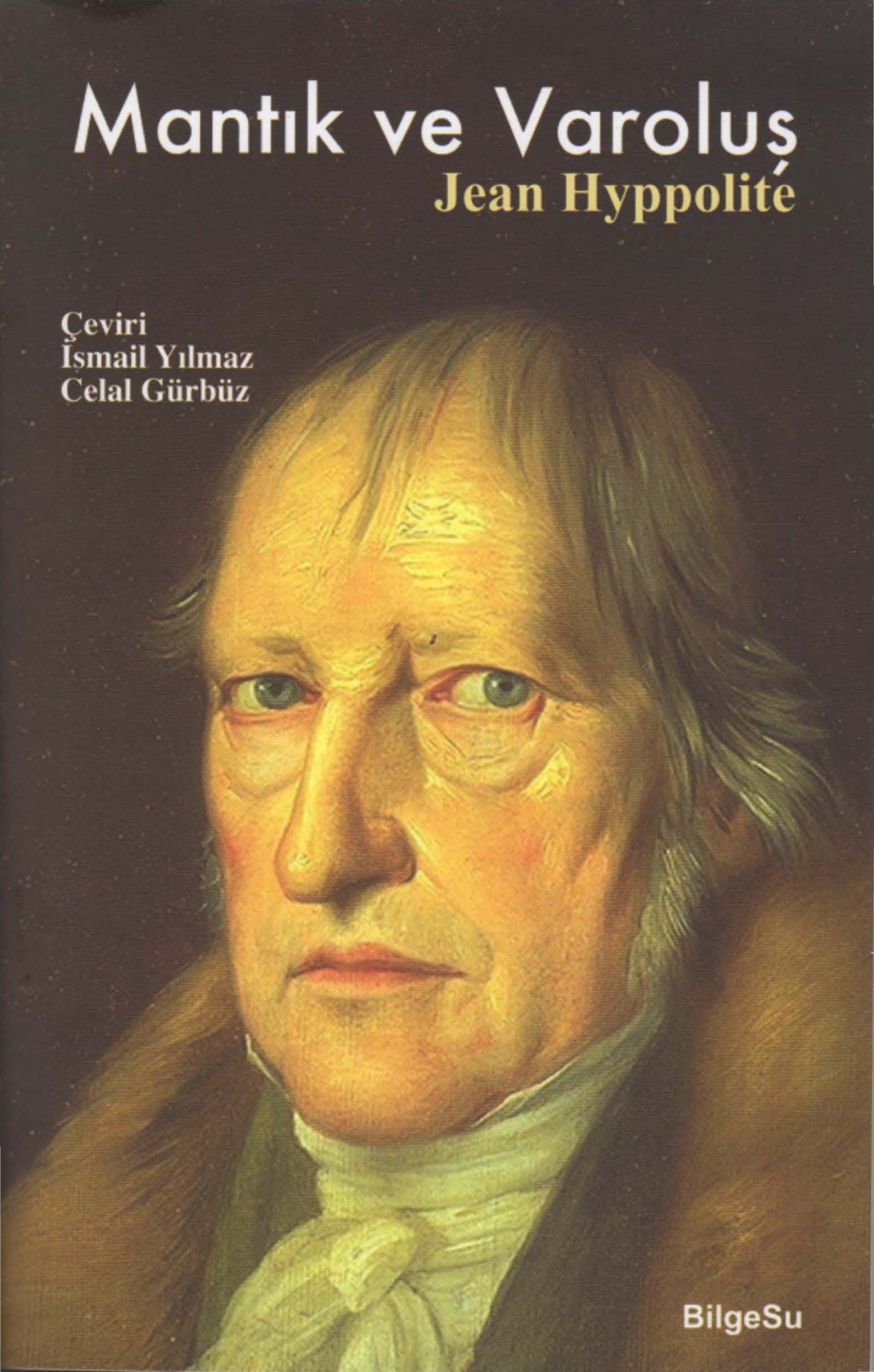
Mantık ve Varoluş

Jean Hyppolite

Çeviri
İsmail Yılmaz
Celal Gürbüz



BilgeSu

Mantık ve Varoluş

Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme

Jean Hyppolite

BilgeSu

Mantık ve Varoluş
Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme
Jean Hyppolite

Çeviri
İsmail Yılmaz
Celal Gürbüz

ISBN 978–9944–795-50-0

Logique et existence
Essai sur la logique de Hegel

Universitaires de France, Paris.
© 1953 Presses Universitaires de France
© BilgeSu Yayıncılık
Yayıncı Sertifikası: 19366

1. Baskı, 2013 (1000 adet)
Felsefe: 26

Ataç 2 Sok. 65/1
Kızılay-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İmren

Dizgi
Turgut Kaya

Baskı
Ankamat Matbaacılık
Tel: 312. 394 54 94
Sertifika no: 13256

Mantık ve Varoluş

Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme

Jean Hyppolite

Çeviri
İsmail Yılmaz – Celal Gürbüz

BilgeSu
Ankara 2013

İÇİNDEKİLER

I. Bölüm: Dil ve Mantık 9
Giriş 9
Dilegelmez 13
Anlam ve Duyulur 34
Felsefi Diyalektik, Şiir Sanatı,
Matematik Simgecilik 53

II. Bölüm: Kurgusal Düşünce ve Refleksiyon 73
Metafiziğin Mantığa Dönüştürülmesi 75
Refleksiyon ve Refleksiyonlar 93
§ I. Görgül Refleksiyon ve Varlık Dogmatizmi 100
§ 2. Aşkınsal Refleksiyon ve Görgül Düşünce 105
§ 3. Kurgulayıcı Refleksiyon 114
Özdeşlik ve Çelişki Olarak Mutlak Bilgi
Logos, Doğa, Tin 123
Görgül Olumsuzlanma ve
Kurgulayıcı Olumsuzlanma 139

III. Bölüm: Mutlak'ın Kategorileri 171
Görgül Önerme ve Kurgusal Önerme 173
Mutlak'ın Kategorileri Olarak Kategoriler 201
Mantığın Örgütlenişi: Varlık, Öz, Kavram 215

Sonuç: Mantık ve Varoluş 239

I. Bölüm:
Dil ve Mantık

Giriş[1]

Hegelci mantık, düşüncenin düşünülen şey ile özdeşleştirilmesinden yola çıkar. Şey, varlık, düşüncenin ötesinde olmadığı gibi, düşünce de varlığa yabancı, öznel bir refleksiyon değildir. Bu kurgulayıcı mantık, refleksiyonumuza daima tebelleş olup bilgiyi inanç ile bilgi-olmayan [non-savoir] lehine sınırlayacak bir 'kendinde şey'in hayaletini kovmak suretiyle, Kant'ın aşkınsal mantığını onun bıraktığı yerden devam ettirir. Mutlak bilgi, bu bilgi-olmayanın, yani özü bakımından bilgimize indirgenemeyen bir aşkınlığın, ilkece bertaraf edilmesi anlamına gelir. *Fenomenoloji*, bilgi ile Mutlak'ın örtüştüğünü, insan deneyiminin içselleştirilmesi aracılığıyla somut şekilde ortaya koyar. Hiç kuşku yok ki böyle bir tanıtlama, bilginin ve mutlak varlığın kavramına derinlik kazandırmayı, yani bilgiyi ve kavramları bir aracı ortama yahut araca dönüştüren neredeyse safdil bir hatayı insan deneyiminin betimlenmesi vasıtasıyla, somut haliyle göstermeyi gerektirir. Fakat bu safdil hata, kılı kırk yaran akıl yürütmelere başvurmaktan ziyade "şeylerin kendilerine" geri dönmek suretiyle hatalı yorumları bertaraf edip bu hataların ortaya çıkışlarındaki zorunluluğu tescillemekle yetinen halis bir safdillikle ifşa edilir. Mutlak bilgi, *Fenomenoloji*'nin başlangıç noktasında dolaysız halde bulunan bilgiden farklı olmayıp onun hakikatinin bilincine varılmasından ibarettir. Görgül felsefe ve akılcı felsefe, birbirine karşıt değildir. Diyalektik icat, varlığın açığa çıkarılmasından ibarettir; bir kuruntu değildir ve diyalektik tanıtlama, anlam dolu bir dil içinde kendini yorumlayan ve kendi üzerine dönen yahut kendini düşünen gerçeklikle yekvücuttur. Hegelci felsefenin herhalde aslına en uygun açıklamasını sunan *Fenomenoloji*'nin önsözü, bu konuda önemli ve yo-

---

[1] Bu çalışmaya ilham kaynağı olan başlıca çağdaş yapıtlar arasında R. Kroner'in *Von Kant bis Hegel*'ini ve G. R. G. Mure'un Hegel üzerine kaleme aldığı *A Study of Hegel's Logic*'ini sayabiliriz.

ğun birtakım işaretler barındırmaktadır. Felsefenin asıl nesnesi, diyor Hegel, etkin gerçekliktir (*Wirklichkeit*); Mantığın, öz ile görünüşün somut birliğini ifade eden bu kategorisidir; yalnızca kendini sergileyen ve zorunluluğunu ayrı bir düşünülebilirlik [intelligibilité] içinde değil, kendi devinimi ve gelişimi içinde sınayan, bu tezahürdür [manifestation]. Hegel, kendini kavrayan ve insan dilinde dışavuran bu gerçekliği, mutlak bilginin varlığına içkin olan kavram veya anlam diye adlandırır ve onu "yalın olan ve böyle olmakla kendisi için dolaysızlık da olan refleksiyondur, kendi üzerine dönen, kendi üzerinde düşünen varlıktır"[2] diye ifade eder. İnsanın dili, Logos, varlığa geri götüren, sürekli kendi üzerine kapanan, varlığın kendi kendisi hakkındaki bu refleksiyonudur ama ne bu içsel refleksiyondan ayrı bir aşkını veya asla tamlığı içinde düşünülemeyecek bir 'öte'yi öne sürer ne de bu aracı refleksiyon, varlığın yanı başında, ondan ayrı bir şey olarak vardır. Belki de Hegel'in nihai tasarısının, dolaysızlığın dolayımla, etkin gerçekliğin de anlamla tam olarak kaynaştırılması olduğu; açıklığın yaşantısına ve etkin gerçekliğin kendi devinimin**den** başkası olmayan bir tanıtlamaya ulaştıran bu tam kaynaşmanın sağlanması olduğu söylenebilir: "Çünkü dolayım, kendi kendine devinenin, kendi devinimiyle aynı oluşundan başka bir şey değildir." Hegel'e göre felsefe, dışarıdan birleştirilmesi ve ayrıştırılması gereken durgun birlikler arasında dolayımın yalnızca bir aracı görevi gördüğü matematiğin aksine, dışsal tanıtlamalarla uğraşmaz. Dolaysızlığın, kendini –kendisinin– dolayım[ı] olarak gösterdiği ve aynı anda hem bir gelişim hem de bir kendine dönüş olan refleksiyon vasıtasıyla hakiki dolaysızlık olduğunu –anlamın varlık, varlığın da anlam olduğunu– ortaya koyan dolayım olarak gösterdiği tanıtlamalarla meşgul olur. "Felsefenin öğesi veya içeriği, etkin gerçeklikten yoksun ya da soyut bir şey değil-

---

[2] *Phenomenologie de l'esprit* [Tinin Fenomenolojisi], **fr. çev. Aubier**, I, s. 24; bundan sonra kısaca *Fenomenoloji* diyeceğiz.

dir; gerçek öğe, kendini ortaya koyan, bir yaşamı olan ve kendi kavramını gerçekleştiren, orada-olmaklıktır [être-là]" "Tezahür, doğma ve ölme hareketi olmakla birlikte, kendisi doğmamıştır ve ölmeyendir, kendi başına devinendir, etkin gerçekliği ve hakikatin yaşamının devinimini oluşturandır."[3]; müebbet zamansallıktır, yani kesintisiz tezahür hareketidir ve gelecek ile geçmişin, anlam ile varlığın değiştokuşunu içerir ve içsel bir refleksiyon olan bu değiştokuşun mevcut sürekliliğidir.

O halde, insan deneyiminin (ki bu deneyimin dışında hiçbir şey yoktur) en yüksek biçiminin, varlık ile bilginin özdeşliğinin ifşası ve tümel özbilincin yapısına nüfuz etmek olduğu görülüyor; varlık bu özbilincin bağrında, konuşulan şey hakkında olduğu kadar konuşan 'ben' hakkında da söz söyleyerek kendini dile getirir, dışavurur. Kategorinin, kategoriler, uğraklar veya diyalektik bir zincirin tek tek halkaları olarak çeşitlenen deviniminin izlediği yolu takip etmek, felsefenin mantığını oluşturur ve Hegelci girişimi de en iyi şekilde bu anlatır. Filozofun varlık hakkındaki söylemi, filozof aracılığıyla dile gelen varlığın kendi söylemidir. Bu, öncelikle, Hegel'in yapıtlarında dağınık şekilde ifade bulan, insan dilinin felsefesinin açık kılınmasını gerektirir: "Düşüncenin biçimleri, açımlanışlarını ve varlıklarını insanın dilinde bulurlar. Onun içselliği veya genel anlamda tasarımı diyebileceğimiz her şeyde dil hep araya girer ve bu dilde kategoriler bulunur; dolayısıyla, insan doğal olarak mantığa göre düşünür ya da daha doğrusu, mantık bizzat onun kendi doğasıdır."[4] Fakat insan dili nasıl oluyor da "konuşulduğunda artık belirli bir kişinin sesi olmaktan çıkıp kendisinin farkına varan bu ses"* haline gelebiliyor? Varlık nasıl oluyor da insanda dile gelebiliyor ve insan nasıl oluyor da dili aracılığıyla varlığın ev-

---

[3] *Fenomenoloji*, I, s. 40

[4] *Wissenchaft der Logik* [Mantık Bilimi], Lasson edisyonu, I, s. 9. Bundan sonra kısaca *Mantık* diyeceğiz.

* Paul Valery'nin *La pythie* [Kâhin/Pythia] adlı şiirinden: "cette voix qui se connait quand elle sonne n'être plus la voix de personne." (çev.)

rensel bilinci haline gelebiliyor? Bu esaslı soruya bir yanıt verebilmek için, öncelikle, dilegelmez olduğu düşünülen şu bilgi-olmayanın hayaletini kovmak gerekir; insan dilinin, tinin oradaolmaklığı ve varlığın anlamı olarak nasıl kurulduğunu göstermek gerekir. Nihayet bu münasebetle, aynı anda hem anlam hem de dil olamayan fakat imlerin dışsal kullanımından ve haricen gerçekleştirilen bir hesaplama işleminden ibaret olan bir teknik dil kavramından da kurtulmak gerekir. Peki varlığın canlı ifadesi olarak niçin *mathemata* yerine *logoi* tercih edilmelidir? Sorunun bu son kısmı, insan dilinde diyalektik ortamın ta kendisini görme imkânını bize tanımaktadır.

Dilegelmez

Bilginin ve dilin sınırları nelerdir? Bu sorun, bilgi-olmayan ve dilegelmez hakkındaki sorundur. *Fenomenoloji* bu sorunla görgül düzlemde ölümcül bilgisizlik olarak karşılaşır; Oedipus, rakibi diye bildiği kişinin öz babası, evlendiği kraliçenin de öz annesi olduğunu bilmezken, yani kişi, eyleminin tüm koşullarını aslında bilmediği halde biliyormuşçasına vicdanı rahat şekilde davranırken karşılaşır. Fakat bu bilgisizlik sırf görelidir, özü gereği kavramdan kaçabilen bir mutlak bilgi-olmayanı ima etmek zorunda değildir. *Fenomenoloji*'de felsefi bilinç, böyle bir dilegelmeze karşı olmaktır. Kavrayışın çileli çabası, Reinhold' un sözünü ettiği ve Hegel'in de Fichte ve Schelling'le ilgili çalışmasında hakkında benzer bir hakikatin önceden varsayılmış olması durumunda düşünceden vazgeçmekten çok, felsefenin anlaşılmaz kavramların tavında dövülerek başlatılmak ve bitirilmek zorunda kalınacağını yazdığı köklü hakikati kavramsal olarak dile getirmeye imkân vermelidir. Söylemden vazgeçmek, bilinçlerce kurulmuş ortaklıktan vazgeçmek veya dilin düzeyinin altında kalan duyguların akışına teslim olmak, bir ve aynı şeydir. "Sağduyu, duyguya, içten gelen vahiye bel bağladığında kendisiyle aynı kanıda olmayanlarla iletişimi keser. İçlerinde aynı şeyi duymayan ya da bulmayan kimselere söyleyecek sözü olmadığını açıkça belirtmek zorundadır. Başka bir deyişle, insanlığın kaynağını çiğner geçer, çünkü insanlığın doğası, başkalarıyla anlaşmaya yönelmektir. Onun varoluşu ancak bilinçlerin ortaklığının kurulmasıyla ortaya çıkar. İnsanca olanın karşıtı, yani hayvanca olan, sırf duyguda kalmaktır ve duygularla iletişim kurmaktır."[5] Ama düşüncenin, kendi kendine veya bir başkasıyla gerçekleştirilen bir söyleşi olduğu doğruysa, varlığın kendini ifadeye teslim edip etmediği ve onu imlediği iddiasındaki Logos'tan büsbütün kaçıp kaçmadığı pekâlâ sorulabilir.

---

[5] *Fenomenoloji*, I, s. 59

Antik felsefede bu sorun, duyulur dünya düzeyinde kendini gösterir. Duyulur şey, daima ve sadece gelip geçicidir; aslında ifade edilemezdir ve bilim de sadece duyumdan ibaret olursa bilim olamaz. Platoncular, insanın dili nesnesiz kalmasın diye, δόξα'yı aşmak zorunda kaldılar. Duyulur varlık denilen şey, saf tekillik veya haz olduğu ölçüde, dilegelmezdir. Şeylerin ve tek tek ruhların kendi başına var olduklarını varsayacak olursak onları ne kavrayabiliriz ne de adlandırabiliriz, çünkü kavrayış ve dil, tümel olan içinde devinir. Kendileriyle şeyleri düşündüğümüz ve adlarla karşılanabilen tüm belirlenimler, genel belirlenimlerdir; sadece tekil olanın var olduğu ve kendini dolaysız sanıp her dilin, her anlamın berisinde "bu" tekili veya karşılaştırılamaz "bu belirli şey"i kavradığını ileri süren duyulur kesinliğin ilk gerçek nesnesi olduğu yollu yaygın kanının aksine, şeyler arasında bir ortaklık ve süreklilik tesis ederler. Demek ki dilin, özü itibarıyla dilegelmez olan bir varlığı kavrayacağı, bir beri yanı olacaktır.

Fakat bu durumda dilin ve kavrayışın, bir inanç nesnesi olarak karşımıza çıkan bir öte yanı da var demektir. Hegel'in Jena külliyatı içinde yer alan *İnanma ve Bilme Hakkında* başlıklı incelemesinde ele aldığı felsefelerin hepsi, ona göre, inanca yer açabilmek için bilgiyi reddetmiş olan refleksiyon felsefeleridir. "Bilgi-olmayan" ifadesi, tam anlamını işte bunlarda bulur. Bilgi, anlığın göz önünde bulundurduğu haliyle ve hâlihazırda içsel bir refleksiyon olan deneyim dizisini aşamaz, ama dışsal refleksiyon vasıtasıyla kendi sonluluğunu açığa vurur; öyleyse bu şekilde ancak kendini olumsuzlayabilir ve inancın bu bilgiyi aşmasına imkân tanır; demek ki Mutlak, bilginin değil, inancın konusudur; refleksiyonun ve her bilginin ötesindedir. Hegel bu refleksiyon felsefelerinin bilgiyi nihai bir öznelliğe nasıl indirgediklerini ve her şeyi bilginin ötesinin gizemine, dilegelmez bir Mutlak'ın gizemine, nasıl sürüklediklerini ortaya koyar. Bu noktada bir ayraç açıp Hegel'in, Kant ile Fichte'nin felsefeleri arasında incelediği Jacobi'nin felsefesiyle ilgili çözümlemesini ele alalım.

Jacobi'nin felsefesi çoğunlukla bir duygu felsefesi olarak görülegelmiştir, ama bu sadece onun varlığın dolaysız kavranışını bilginin yerine koymayı savladığı anlamına gelir ve Jacobi bunu genel olarak inanç diye adlandırır. Bilgi sırf biçimseldir, hiçbir içeriği kavramaz, sadece önermeleri birbirine bağlar ve Jacobi'ye göre tutarlı tek felsefe Spinoza'nın felsefesidir – ki Hegel Jacobi'nin bu felsefeyi de hakkıyla kavrayamadığını belirtir. Oysa inanç, anlaşılamaz bir içeriği, sonsuzda bulduğu kadar sonluda da bulduğu bir koşulsuzu (dolaysızı) kavramasıyla, felsefeyi aşar. Böyle olduğu içindir ki Jacobi: "Hepimiz inancın evlatlarıyız ve inançlı kalmalıyız... bir bedenimiz olduğunu, bizim dışımızda başka bedenlerin ve duyulur varlıkların da var olduğunu, inanç vasıtasıyla biliriz." diye yazabilmiştir. Başka bir deyişle, inanç, burada, sırf ebedi olanla veya Tanrı'yla ilgili değildir, varolan şeyler oldukları ölçüde sonlu varlıkların bizzat kendileriyle de ilgilidir. Jacobi çağdaş bir tınıyla "Araştırmacının en büyük hüneri, varoluşun üzerindeki örtüyü kaldırmak ve onu ifşa etmek değildir de nedir?" diye sorar. Fakat ona göre bu hüner, ancak, söz konusu örtüyü kaldırabilecek yeterliliğe sahip olmayan bilimin aklı temele alan biçiminin bir yana bırakılması koşuluyla kazanılabilir. Kavranamayan, adlandırılamayan, kendi saf tekilliği içinde tekil olandır, varolandır. Aynı zamanda bu sonlu varlıkların ötesinde olandır, yani aşkın olandır ve iki varolanın karşılıklı ilişkisidir. Hegel, Jacobi'nin bu dünya görüşünü açıklamayı denedi: "Mutlak sonluluk ile hakiki mutlak arasında kurulan bu ilişki, inançtır. İnanç, ebedi olan karşısında kendini sonluluk ve hiçlik olarak tanır, fakat bu tanımayı yine kendini Mutlak'ın dışında kalan bir kendinde-varlık olarak kurtarıp koruyacak şekilde gerçekleştirir." Hegel, Jacobi'nin "Yasa insan için var, insan yasa için değil." diyerek ahlak alanı içerisinde tekil olanın hayatiyetini [vitalité singulière] muhafaza etmek istediğini kuşkusuz görmüştür, fakat bu hayatiyet, saf öznelliğe, söze dökülemeyene, tekil ruha gömülür

kalır. Jacobi'nin romanlarının kahramanları olan Alville'lerin ve Woldemar'ların çektikleri sıkıntıların kaynağı yine kendileridir, çünkü nesnelliğe bir türlü teslim olmazlar. Bunlar kuşkusuz güzel ruhlu ve güzel ahlaka muktedir insanlardır, fakat kendilerini unutmaya, bu öznel bilinçten, dönüp dolaşıp eylemde bulunan özneye varan daimi bir refleksiyondan feragat etmeye, bir türlü yanaşmazlar: "Bu kişilerin başlıca ayırt edici özelliği, nesnellikle ilgili bilinçli bir cehalet, her zaman kendine sıkı sıkıya tutunan bir öznellik sergilemeleridir – kısacası, marazi ahlaksal karaktere sahip olmalarıdır." Eğer cehennem, Dante veya Goethe gibi büyük şairlerin de dikkat çektiği gibi, kişinin hep kendine dönük olması, kendi eylemi üzerinde sürekli refleksiyonda bulunmasıysa, nostaljik sızı tabii ki güzel ruhlara vergidir. Jacobi'nin bu izleği ve bilginin karşıtı olan bu inanç kavramı biraz daha geliştirildiğinde, her dilin altında bir ilk sessizlik, dolaysız olacak varlığa bir ilk bağlılık açığa çıkarılmış olacak, bilgi de refleksiyon ve kavram olarak onu rahatsız edecektir. Gelgelelim, kendini eleştirmeye ve düşünmeye muktedir bu refleksiyon, kendi hiçliğini de açığa çıkaracak ve inanç aracılığıyla ilk sessizlik anına, varlıkla kurulan dolaysız temas noktasına geri dönmeye çalışacaktır. Felsefe –varlığın kavramlarda ve söylemde dile gelişi– kendini ortadan kaldıracaktır. Sessizlik ve dilegelmez, söz karşısında üstünlük sağlayacaktır. Bilgi-olmayan, tıpkı inanç gibi, insan için, sonlu ve koşullu bilgiyi aşmanın, söylemin dolayımında ifadesini bulan bilgiyi aşmanın, yegâne imkânı haline gelecektir[6].

Eğer bilgi-olmayan, kavranamayan, dilegelmez, bilgi için mutlak bir sınır teşkil ediyorsa, mutlak bilgi diye bir şey yoktur. Oysa *Fenomenoloji*'nin temel savı, insan deneyiminin bütünlüğü temelinde mutlak bilgiyi tesis etmektir. Fakat bilgi, sırf varlığın bilgisi değildir, aynı zamanda bilinçlerce kurulan ortaklığın da

---

[6] Karş. Hegel'in *Glauben und Wissen* [İnanma ve Bilme] (Lasson edisyonu) başlıklı makalesi; Jacobi'nin felsefesi için, bak. s. 262-313

imkânıdır. *Fenomenoloji*'nin dile getirdiği gibi: "'kendiliğin, saf kendilik olarak, orada-olmaklığı." Dil, yalnızca şeyleri dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda hem dile getirenin 'ben'ini dile getirir hem de çeşitli 'ben'ler arasında iletişim kurar, onların birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına imkân veren evrensel bir araç görevi görür. "Dilde, özbilinç, kendisi için varolan tekillik sıfatıyla varlığa gelir; dolayısıyla bu tekillik, dilde başkaları için vardır." Hegel buradan hareketle dilde "'Ben', bu belirli 'ben' olduğu kadar, tümel 'ben'dir de."[7] diyebileceğimiz sonucuna varır. Mutlak bilgiye hazırlayacak olan *Fenomenoloji*'nin görevi gerçekten de çift katlıysa, bir yandan her defasında varlığın, yaşamın bilgi olduğunu göstermeye çalışıyorsa ve diğer yandan da kendi bilgisinin tümel olduğunu göstermeye yöneliyorsa, yani tüm tekil 'ben'lerin bilinçlerini kapsayarak aşıyor ve onları özümsüyorsa, özbilinç kendi görüsüne hapsolmuş dilegelmez bir tekillik olmasa gerektir; insanın söylemi hem varlığın söylemi hem de tümel bir özbilincin söylemi olsa gerektir. Bu, tümel bir tanı[n]manın olanağını içerir; aynı anda hem bu belirli, tekil 'ben'in hem de tüm benliklerin olacak, anlaşılabilir bir söylemin olanağını içerir. Hiç kuşkusuz, tanınma sorunu, Hegel'in yapıtı içinde, derhal ve doğrudan doğruya bir çözüme kavuşturulmaz. Zor kullanmak, hakir görmek, iletişim kurmayı baştan reddetmek, hatta iletişim kuracak gücü kendinde bulamama duygusuna saplanıp kalmak, hep mümkündür. İnsanlar, hayvanlığı ıralayan kendini-duyumsama aşamasından güç bela kurtulduklarında, bu kez de düşüncenin kendini tümel düşünce veya kavramsal düşünce olarak göstereceği güne dek efendilerin ve kölelerin boy göstereceği, emekçilerin dünyayı dönüştürecekleri, bir ölüm kalım savaşında karşı karşıya gelirler. Söylem de kendine özgü canlı diyalektiği içinde, özbilinçlerin karşı karşıya gelişlerini yeniden üretmekten geri kalmaz, mut-

[7] *Fenomenoloji*, II, s. 69

lak bilginin kendi esas öğesi[8] olan karşılıklı tanınma devinimini yeniden üretir. "Diyalektik" sözcüğünün özgün anlamı, tartışma ve söyleşme sanatı değildir de nedir? Sokrates, söyleşilerinde, yaygın kanılardan hareket ediyordu ve muhatabını kendi dışına çıkmaya, kendi düşüncesini başkasının düşüncesiyle karşılaştırmaya zorluyordu; karşıtlıkları ve çelişkileri de bu yolla muhatabına doğurtuyordu. Böylece, Sokrates'in muhatabı sıklıkla kendi düşüncesindeki bir çelişkiyi keşfediyor ve ancak ondan sonra, ya tartışmayı sürdürmeyi reddederek ya da ihtilaflı kanılar arasında bir ahenk olduğunu göstermeye çalışarak Sokratesçi ironiyi savuşturabiliyordu. Şu halde, diyalektik, söylemin, tümel özbilincin gelişimini hazırlayan bir uğrağıdır; bu özbilinç, tekilin tümel olduğu ve tümelin de aynı zamanda tekil olduğu, yani belirlenimlerden belirlenimlere gidildikçe kendini kuran ve dışavuran bir öznedir. Başka her tekillik, yani sessizliğe sığınan ve iletişim kurmayı reddeden her benlik, bu şekilde ifadenin beri yanında ya da öte yanında bulunan bir Mutlak'a ulaşmayı hedeflemiş olmakla, bir yanılsamaya kapılır. Anlamın dışavurulması düşüncenin işidir ve bu iş ne en başta verilecek bir dilegelmezden yola çıkar ne de bir öteye, dilegelmez bir aşkına varır; Hegel'e göre, hem duyulur tekillik hem de inancın gizemi bir yanılsamadır, ama açıklanmamış hiçbir yanılsama kalamayacağı için, bunlar olsa olsa Mutlak'ın saf hiçlik veya ortadan kalkış olarak tezahürüdür. İnsansal yaşam daima dildir, anlamdır; insan onsuz kalırsa ayırt edici özelliğini yitirip hayvansal yaşama geri döner, kavuştuğuna inandığı o tekilliği de bir tümellik içinde, ama bu kez soyut kalan bir tümellik içinde, derhal çözünür gider; dolaysız varlık da anında hiçliğe dönüşür. Varlığın kendi üzerine dönüşünü, yani tümel özbilinç

---

[8] "Öğe" sözcüğünü Hegel'in kullandığı anlamda, "ortam" [milieu] diye anlıyoruz – örnekse, "deniz ortamı." "Kendilik" [le soi] derken de yine Hegel'in yaptığı gibi biz de varlığın kendisinin ve benliğin, mutlak anlamda kendine dönüşlü yapısına dikkat çekiyoruz.

veya özne olarak Mutlak'ın başlangıçta yalnızca varsayıldığı, içi boş bir addan ibaret olduğu bu söylemi, ancak dolaysız olanla aynı seviyede bulunmasına rağmen hâlihazırda dolayım olan oluş önceden betimleyebilir. "Duyusal olarak görülenen ve tasarımlanan kendilik bir yana bırakılırsa, geriye, saf özneyi (yani *ὑποκείμενον*'u, taşıyıcıyı/tözü) gösteren, içi boş ve kavramdan yoksun olanı gösteren, ad olarak ad kalır"[9] Fakat duyusal olarak görülenen ve tasarımlanan bu kendilik ve dilin ona tahsis ettiği anlamın dışarısında kalan bu duyulur olan [sensible] da neyin nesidir? Tinin *Fenomenolojisi* bu noktayla ilgili olarak, varlığın mantığı çerçevesinde tekrar ele alınacak olan ve bu mantığa başlangıç teşkil eden, varlığın hiçliğe dönüşmesiyle ilgili meşhur meseleyi de açık kılmaya yardımcı olabilecek çözümlemeler barındırmaktadır.

Dilegelmezin reddiyesi ve varlığın Logos'u olarak, tümel özbilinç olarak insan dilinin özgün ırası, *Tinin Fenomenolojisi*'nin, *duyulur kesinlik* hakkındaki ilk bölümünden, tümel tanı[n]mayı reddeden bir güzel ruhun bu başarısızlığının yegâne ifadesi olan hiçliğe düşüşünün anlatıldığı yer olan son bölümüne kadar uzanan çeşitli aşamalarında bulunur. Kuşkusuz, özbilincin bu gelişimi, her tikel aşamasında kesintiye uğrayabilir gibi görünmektedir; örneğin, zorbalık içinde yitebilir (Sokrates böylesi bir zorbalığa kurban gider ve ölür) veya can sıkıntısına ve evhama kapılıp yok olabilir, diyalektik söylem de böylece sonlanabilir; ayrıca, kuşkuculuğa kapılmak da sonuçta her zaman mümkündür, fakat bu kuşkuculuğun ayırt edici yanı, onun daima hiçlikte son bulması ve feshedebileceği, ortadan kaldırabileceği, çözebileceği yeni bir içeriğe her zaman ihtiyaç duymasıdır. Bu hiçlik, canlı doğa içinde kendini ölüm olarak gösteren şeyden ve genel anlamda doğadaki saf ve yalın yok oluştan veya ortadan kalkıştan başka bir şey değildir. Saf tekilliği, onu hiç düşünmeden ve imlemeden, sadece yaşamak isteyen bilinç,

[9] *Fenomenoloji*, I, s. 57

aslında yok olmaya, ortadan kalkmaya mahkûmdur; dili ve söylemi reddederek dilegelmez bir mutlağa ulaşabilirmiş gibi yapması boşunadır. Söylediği şey, kastettiği şeyin daima tam tersi olacaktır ve bunun sonucunda haklı çıkacak olan daima dildir; bu bilinç eğer dik kafalılıkla dile karşı gelmeye devam ederse sadece çözünür gider, ortadan kalkar. Yineleyelim: Bu yok oluş veya çözünme [dissolution] her zaman mümkündür; dolayısıyla tek gerçek aşkınlık, hiçliğin aşkınlığıymış gibi görünür. Kuşkuculuk, söylemsel sürecin hep biçimlerden biçimlere, figürlerden figürlere, belirlenimlerden belirlenimlere gidilerek sürdürüldüğünü ve her hiçliğin bir şekilde belirli, sınırlı olduğunu, "onu doğuran şeyin hiçliği" olduğunu görmez. Kuşkuculuk, hiçliğin soyutlanmasıyla son bulur ve bu hiçliği, söylemin belirlenimlerden belirlenimlere giderek yolundan sapmadan yürümesine izin veren içsel olumsuzluk olarak düşünmek yerine, dilegelmez olarak tecrit eder; fakat tekilliği içindeki mutlak varlığa, gerek kendi dışında gerek kendinde erişmeye yeltenen bilinç, varlığın bu sözde dolayımsızlığının kurbanı olur ve bunun neticesinde karşısında varlık yerine hiçliğin ta kendisini bulur; yegâne somut dolayımın aşkınlığına ulaşmak yerine, en üst soyutlamanın aşkınlığına ulaşır. Varlıktan hiçliğe bu geçiş, dolayımı yadsıdığı andan itibaren oluşa kurban verilen dolaysız nitelikteki duyulur kesinliğin hakikatini meydana getirir. Duyulur kesinlik ancak tüm şeyler arasındaki bağlantıyı ve ortaklığı –duyulur tekilliği belirlenimlerin kesişme noktası haline tek başına getiren bu bağlantıyı ve ortaklığı– tesis eden belirlenimleri kabul ederek yeniden tutarlı hale gelebilir. *Fenomenoloji*'nin hemen hemen tüm aşamalarında var olan bu ortadan kalkma, çözünme olanağı, özbilincin gelişiminin hiçlikten somut ve belirli varlığa doğru gideceğini kesinlikle ima etmez. Ortadan kalkma, çözünme, ilerlemenin tersi değildir, çünkü özbilinç kendi söylemi içinde her zaman belirli bir figürden diğerine doğru, bir anlamdan diğerine doğru ilerler; anlam-olmayandan anlama doğru ilerlemez. Ortadan kalkma, yalnızca, gerek saf

dolaysızlığın araştırılması olarak, gerekse her türlü iletişimin reddi olarak (ki bu ikisi aynı şey demeye gelir), bilincin tikel tüm figürlerinin başına musallat olan şeydir; öyleyse bu çözünme, bu anlam-olmayan, dolayımın reddedilmesinin hakikatidir.

Bilinç, duyulur kesinlik aşamasında, varlıkla kurduğu ilk bağlantıyı sınar; bu aşamada, o, dolaysız kesinliktir ve dolayımsız *olan*ın kesinliği olmayı amaçlar. O halde, onun gözettiği yegâne şey, tekil, biricik ve dilegelmez varlıktır, kendi dışında varlıktır, bu belirli gecedir, bu biricik ışıktır, bizzat kendisidir, bu kıyaslanamaz bilinçtir. Fakat gözettiği, hakkında sanıya (Eski Yunancadaki δόξα anlamında) sahip olduğu şey, şunu söylemeye hiç de elverişli değildir: "Bilimden, 'bu-şey' ya da 'bu-insan' denileni *a priori* bulması, kurması, çıkarsaması vesaire talep edildiği zaman, eğer bu taleple hangi belirli şeyin ya da hangi belirli insanın kastedildiği dillendirilebiliyorsa bu uygun bir talep olacaktır, fakat bunu dillendirmenin imkânsız olduğu da aşikârdır." Oysa Hegel, bu noktada dile cephe alabilecekken, tam da bu dili, geçerliliği olan yegâne şey olarak bağrına basar. "Sözün," der Hegel, "söylediğim şeyin anlamını anında tersine çevirebilen, başka bir şeye dönüştürebilen, ilahi bir doğası vardır. Başka bir deyişle, duyulur kesinlik içinde, söylemeye niyetlendiğimiz şeyden kesinlikle söz etmiyoruz... Ama gördüğümüz üzere, dil, bizden daha dürüst ve hakikate daha sadık."[10] Dolaysız, tekil varlığı, tekil olarak kavradığımıza yürekten inanıyoruz, fakat aslında konuşurken hep daha tümel bir şeyi dile getiriyoruz, hep bir "bu" ya da "şu" hakkında konuşuyoruz – her şey bir "bu"dur ve her 'ben' bir "şu"dur. Zenginliğin kendisini kavradığımıza inanıyoruz, fakat bu deneyimden geriye bizim için sadece sefaletimizin bilinci kalıyor. Tekilin kendini tümele dönüştürdüğünü ve biricik, belirlenmiş varlığın, belirlenimlerin hiçliği olarak hiçliğe geri döndüğünü görüyoruz; kuşkusuz, bu belirlenimleri bağlantıları içinde alabiliriz ve

[10] *Fenomenoloji*, I, s. 84, 86; 92

o durumda varlığı, belirlenmiş haliyle bulabiliriz, fakat kendisiyle şeyleri gösterdiğimiz şu jestle başlayan söylemin içine girdiğimizde, tümel tikelleşse veya gitgide daha fazla belirlense bile tümel olandan başka hiçbir şeyi dile getiremeyeceğimiz o tümelin sınırları içinde kalmaya devam ederiz. Dolayısıyla kategoriler duyusal algı dediğimiz ve bir bilinç tarafından yaşandığı ölçüde algı olan her şeyin taşıyıcısıdır: "Bu öğeler, bizzat anlığın kendi iç bağlantılarıdır ve egemenlik güçleridir. Duyulur olanı bilinç için öz olarak kuran, bilincin duyulur olanla bağlantılarını belirleyen ve algının devinimının ve hakikatinin doğal akışını devam ettirmesine izin veren, yine sadece onlardır." Gelgelelim, işi anlamak olan anlık ve dolaysız duyulur kesinlik, algının veya kesinliğin bu ırasını hep görmezden gelirler ve felsefenin sadece düşüncede var olanlarla uğraştığından dem vururlar. "Doğrusu, felsefe onlarla da uğraşır, onları saf özler, mutlak öğeler ve mutlak güçler olarak tanır, fakat onları aynı zamanda özgül belirlenimleri içinde de tanır ve bu şekilde onlara egemen olur." Dolaysız kesinlik ve algı, hâlihazırda, henüz kendi üzerine dönmemiş, kendi üzerine dönmemiş bir anlamdır [sens]; henüz söylem olmayan, henüz kendisini bizzat kendilik olarak ve şeyler hakkındaki söylem olarak tanımayan söylemdir.

Demek ki duyulur bilinç, eriştiğine inandığı şeye veya en azından yöneldiği şeye, aslında erişmez; kendisini bile tekil ve biricik ruh olarak kavramaktan acizdir. Tekbencilik, *Fenomenoloji*'nin daha ilk sayfalarında çürütülür. Yine de ben, kesinliğin öznesi olarak, bizzat kendim için, her türlü refleksiyondan önce gelen dolaysız bir apaçıklık değil miyim? Ben*im*; ben varım; biricikliğim ve kıyaslanamazlığım içinde varım; bu, duyan bir 'ben'dir ve duymak da ancak bende dolaysızca gerçekleşir. Gelgelelim ben, benim dediğimde, bir "bu"yum [celui-ci] dediğimde, aslında tüm benliklerden söz ediyorum demektir. "Ben benim dediğim zaman, bu tekil 'ben'den söz ettiğimde, genel olarak her biri bir 'ben' olan, bu tekil 'ben'e tıpatıp uyan tüm

'ben'leri dile getiriyorum."[11] Fakat yanılsama köklüdür ve dirençlidir; kesinliğin öznesi kendisini imtiyazlı sanır, dilin düzeyinin altında kalan kendi bölünmez varlığının görüsüne sahip olduğuna inanır. Oysa diğer tüm 'ben'ler de aynı görü üzerinde hak talep ederler ve bu vesileyle karşı karşıya geldiklerinde onların bakış açılarının dolaysızlığının sözde kaldığı ortaya çıkar. "İşte sen busun, İnsansın, ben de öyleyim." demişti Sokrates. Bu birincil ve özgün 'ben', aslında kendi zemininde, dilde ifade bulduğu kadarıyla, sadece bir tümeldir. "Ben" dediği sürece biricik olamaz, sadece öyle olduğuna inanır. Bu biriciklik bir sanıdan ibarettir. Kendisinin biricik olduğunu sanan 'ben', böyle düşünmekle, aslında, tıpkı duyulmuş olanın [senti] ortamını soyut varlığın kurmuş olması gibi, daha ziyade deneyimin soyut ortamını kuran "biri[si]" olmaya yakındır. Yaşantı burada dili fiilen değil, ancak yönelimi itibarıyla aşar. "'Ben', genel olarak, 'şimdi', 'burada' ve 'bu' gibi bir tümelden ibarettir." Dilde ifade bulan bu tümel, düşüncenin en yoksul biçimidir, en üst soyutlamadır, belirlenimlerin örtük hiçliğidir; bir soyutlama olarak varolan, fakat psikolojik soyutlama olarak değil de öz-soyutlama olarak varolan, varlıktır. Ben biriciğim ve kıyaslanamazım demek, ben bir hiçim demeye gelebileceği gibi, başka herhangi bir anlama da gelebilir. Ben, bu tekillik olarak, soyut tümelim, yani dolayım uğrağını kendimde ve örtük şekilde, olumsuzlanma olarak barındırarım. "Böylesi yalın bir uğrak, olumsuzlanmanın dolayımı, onu 'ne bu ne de şu' haline getirir; böylece bu-olmayan haline gelir ve o andan itibaren bu ve şu olmaya kayıtsızdır artık. İşte biz ona tümel diyoruz. Şu halde, tümel olan, duyulur kesinliğin hakikatidir."[12] Böylece duyulur kesinlik, kendisini hakikaten ancak kendi ortadan kalkışı vasıtasıyla ifade eder. Gelip geçer, olur, kendini olumsuzlar ve ola ki bundan alıkonmak, korunmak istendiğinde geriye ancak hiçlikle

---

[11] *Fenomenoloji*, I, s. 86
[12] *a.g.e.*, s. 84

özdeş olan bir varlık ve tüm belirlenimlerin ortamı olan bu soyut tümel kalır. Tekil 'ben' de bundan ötürü gelip geçicidir; geriye, dilin, bu sözde tekliği bayağı bir şeye dönüştürmek suretiyle son derece büyük bir kesinlikle ifade edebildiği tümel ad olarak 'ben' kalır. *Fenomenoloji*'nin ilk sayfalarındaki Hegelci çözümleme, Hegel'in felsefesinin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda belirleyici bir rol oynar. Bu tümel, dolayımı tümel olumsuzlanmanın veya hiçliğin biçimine dâhil etmesi sebebiyle, oluş halindeki varlıktır; fakat kendisini bu dolayım hareketinin dışında tuttuğu için, oluşun sadece iki kutbunu alıkoyar: Kendi katı dolaysızlığı içine bırakılınca derhal kendisini olumsuzlayan (böylece oluşan yahut olagelen) varlık ve aynı dolaysızlığın içine bırakılır bırakılmaz kendini zaten yadsıyan, yani varlık hep orada olduğu için, oluş içinde var olan hiçlik. Asıl 'ben', halis tekillik, yani özbilinç, dolayımı bir yana bırakmak şöyle dursun, onunla daha da iç içe geçer, o hakiki olageliştir, kendi-oluştur. "Benlik", der Hegel, "veya genel olarak oluş, dolayımı gerçekleştirme edimi, yalınlığı gereği hem oluş halindeki dolayımsızlıktır hem de dolayımsızlığın bizzat kendisidir."

Dilegelmez görü olacak, şu "asla iki kez görülmeyecek olan", yani dolaysız tekillik, demek ki bayağılıkların en beteridir. Ortaya çıktığı gibi derhal ortadan kalkar, özü itibarıyla ortadan kalkıştır, çözünmedir. Eğer bu ortadan kalkış, anlaşılır bir şeyse, eğer anlam ve söylemse, hem yaratılıştır hem de yok oluştur; o, dolayımdır ve bu nedenle ölüm, tinin yaşamının başlangıcıdır, çünkü doğa düzeyinde Mutlak (töz), ölüm kadar yaşam olarak da görünür ve bu döngünün bir sonu yoktur; Mutlak'ın tarzları olan duyulur şeylerin ve ölümlü canlıların tekilliği, ortadan kalkışında, çözünüşünde, Mutlak'ı açığa vurur. Doğada, bu hakiki tekilliğin, üzerinde düşünülen bu dolayımın, ancak taslağı vardır, dolayısıyla Logos, tümel bir özbilinç olarak vardır; doğa, sadece onu tanıyan tin için tindir; kendinde Logos'tur, ama kendisi için Logos değildir; o, doğrudan doğruya, Logos'un orada-olmaklığıdır, ama onu o olarak koyan [posée]

da yine tindir. "Fakat organik doğanın bir tarihi yoktur; o, Tümelinden, yani yaşamdan, doğrudan doğruya, orada-olmaklığın tekilliğine geçiş yapar ve etkin gerçeklik içinde birlik kazanan uğraklar, yalın belirlenim ve tekil[deki] canlılık, oluşu sadece olumsal bir devinim olarak üretirler; bu yolla her biri kendi sınırlı bölgesi içinde etkin olmayı sürdürdüğü gibi bütünü muhafaza etmeyi de başarır; fakat bu devingenlik yalnızca kendi merkeziyle, orta noktasıyla sınırlıdır, çünkü bütün, kendi merkezinde bulunmaz, bulunamaz da, zira burada kendisi için bütün sıfatıyla bulunmaz."[13]

O halde, dolaysız varlık olarak, yani dolayımdan kaçınmak isteyen varlık olarak tekillik, doğrudan doğruya kendi ortadan kalkışıdır, çözülüşüdür. Doğada da bu böyledir; aynısı, anlamın olagelişinden, söylemden, dolayımdan kurtulmayı talep edecek bilinç için de geçerlidir. Bu bilinç, kendini düşünmeyi reddederek, saf yaşantı olduğuna inandığı şeye kendini teslim ederek, yaşamın bilinçten yoksun düzeyine kadar alçalır. Burada bulduğu şey ise zorunlu olarak, ölümdür, tüm uğrakların ölümüdür; öyleyse bu ölüm, onun –önkabul gereğince– anlamadığı ve aynı anda hem zorunluluk hem de muamma olan ölümdür, çünkü zorunluluk, zorunluluk olarak duyulur; düşünce olmayan ise tam bir muammadır. "Zorunluluğun, yazgının veya her neyse onun, faaliyeti, özgün yasaları ve olumlu içeriği hakkında şudur ya da budur gibi bir şey söyleyemeyiz, çünkü bu şey, varlık olarak görünenin mutlak saf kavramıdır, yalın ve boş, fakat kesintisiz ve bükülmez bir bağlantıdır ve onun eseri de tekilliğin hiçliğidir"[14]

Öyleyse, bilincin, bakışını anında tersine çeviren bir tümel söylemi reddettiğini, tekilliğinin özgül zevkine [jouissance] onda varabileceği bir saf deneyim olduğuna inandığı şeye sığınmaya yeltendiğini varsayalım. Bilinç, düşünmek yerine yaşa-

---

[13] *Fenomenoloji*, I, s. 247
[14] *a.g.e.*, s. 300

mak ister. Hegel, bu deneyimi *Fenomenoloji*'nin daha yüksek bir aşamasında bize betimler[15]; bu aşamada dolaysız kesinliğin en safdil biçimi içinde sınanması değil, bilinçli bir şekilde, hatta kasıtlı olarak, bir geriye dönüş kararının alınması söz konusudur. Hegel, bu tür bir deneyime örnek olarak, Faust ile Gretchen'in bir tefrikasını gösterir. Bilginin tümelliğinden ve dolayımın getirdiği yükten bıkmış, dilegelmez bir zevke külliyen geri dönmek isteyen bir bilinç söz konusudur. O bilinç, "her kuramın gri, oysa hayatın altın ağacının yeşil" olduğunu bilir, "anlayışı ve bilimi, insana bahşedilmiş bu en yüce meziyetleri," küçümser; fakat eğer durum buysa, şeytana çoktan teslim olmuş demektir ve temele geri dönmek zorundadır: "zu Grunde gehen". Bu ifade harfiyen alınmalıdır. Bu temel, tam da bilincin anlamaktan bile vazgeçtiği kendi yok oluşudur. O, Gretchen ile Faust gibi, dolaysızlığa göz diker ve bu, onun yok olmaya can attığını fakat neye can attığını dahi bilmediğini söylemekle neredeyse birdir. Tekil bilinç gibi o da dilegelmezi yaşamak istediğinden ve düşünmeyi reddettiğinden, "dalından koparılan ve onu koparan ele teslim olmaya teşne olgun bir meyve gibi" yalnızca yaşam bulmak ister, fakat ölü kuramdan yaşamın kendisine atılmak yerine, ölüme, bizzat kendi tekilliğinin çözünüşüne, feshine, düşmüş olur. Yine de o, bu çözünmeyi anlayamaz, çünkü önvarsayım gereğince, hakiki olanı söyleme bağlamayı reddetmiş, özbilinci özbilinç olarak tek başına kuran dolayımın seviyesinin altına inmeye yeltenmiştir; demek ki gerçekten de zorunluluğun ve yazgının kurbanıdır. Bu bilinç, *Fenomenoloji*'nin yola çıktığı dili dolanan bilincin, bu belirli tekili kavradığına inanırken aslında soyut varlığı ele geçiren duyulur kesinliğin, deneyimini bu daha yüksek aşamada yineler ve sadece "o, odur" diyebildiğinden, ancak onun soyut olumsuzlanışma yardım edebilir. Saf tekilliğin temeline geri dönmek istiyordu, işte o temeli böylece keşfeder: Kendi kendine mütemadiyen

---

[15] *Fenomenoloji*, I, s. 297-299

söylenen, ama zorunluluktan veya ölümden, yani saf muammadan başka bir şey söylemeyen bir çözünmedir bu temel; çünkü duygu, olay denen şeyin açık anlamını kendisinde barındırmaz. "Demek ki bilinç, onu kendi hakikatine ulaştırması gereken deneyim vasıtasıyla, aslında kendisi için bir muamma haline gelir, faaliyetinin sonuçları artık onun için faaliyetinin bizzat kendileri olmaktan çıkar,"[16] kendisi hakkında hiçbir şey söyleyemeden veya kendisini anlayamadan, kendisine yabancılaşır. Hegel'in yapıtlarına, özellikle de gençlik dönemi çalışmalarına başvurulacak olursa, 'yazgı' teriminin 'zorunluluk' teriminden daha çok kullanıldığı görülecektir. Yazgı, yaşamın soyut devinimine eşlik eden bir kavrayışın başlangıcıdır. Yazgılı olmak, zorunluluğun anlamına çoktan nüfuz etmiş olmaktır ve sırf yaşamak değildir, dolayımı kabul etmek suretiyle özbilince yükselerek yaşamaktır. "Canlı varlığının, cansız zorunluluğa geçişi, ona, hiçbir aracıya, dolayıma gerek duymayan, bir tersine dönüş olarak görünür." "Aracı burada iki tarafın birlik kazandığı şey haline gelir. Dolayısıyla bilinç, bir uğrakta diğer uğrağı da tanıyacaktır, yani yazgısında amacını ve faaliyetini bulacak, amacında ve faaliyetinde de yazgısını bulacaktır; bu zorunlulukta kendi özünü tanıyacaktır." Çelişkiye düşmekten çekinmesek, mantık sözcüğünü Hegelci anlamıyla almak kaydıyla, Hegel'e göre insanın deneyiminin ancak mantıksal olabileceğini söylerdik (o bunu bilmese de öyledir zaten). Saf yaşantı, doğaya bu dönüş, kendi başına hiçbir anlam taşımaz, oysa bilinç daima anlamdır, söylemdir; dilegelmez denilen şey ise mutlak bir sınır olarak hiçliktir.

Bu geriye dönüş, *Fenomenoloji*'de sadece zevk seviyesinde değil, bilgi seviyesinde de kendini gösterir. Bilen bilinç, katıksız görgül düşünceye kadar geri alçalır: "İlk etkinliği itibarıyla, 'bu' denilenin duyulur kesinliği ve yönelimi olan bilinç, bu noktada, deneyiminin bütün akışından geri döner ve yeni baştan, kendisinin saf olumsuzu olanın, duyulur şeylerin, yani onun [bilin-

[16] *Fenomenoloji*, II, s. 110

cin] kendisi-için-varlığının karşısına dolaysız ve kayıtsız olarak çıkan şeylerin bilgisi olur. Gelgelelim bu noktada o, dolaysız doğal bilinçten daha fazlasıdır, çünkü bu şekilde, artık, kendi kendisi için olmuştur."[17] Görgül düşünceye bu geri dönüş, diğer tüm figürlerin hükümsüz olduklarının kavranmasına, yani salt olumsuz bir kanıta dayanır; o halde saf deneyime geri dönelim; fakat bu saf, dilegelmez deneyim de bir kez daha kendisini en üst soyutlama olarak gösterir. "Kuşkuculuk, görgülcülüğün daima yeniden hayat bulan meyvesidir." denmiştir. Kuşkuculuk, yine söylemin şu beri yanını bulmayı ve ona tutunmayı hedefleyen geri dönüşün bir ürünüdür. Özbilinç, kendi kendisi için Logos olmadığı zaman, Mantığın kurbanı ve avı olur. Özbilinç kendisi için bu diyalektik olmadığı zaman, kendinde diyalektik onun üzerinde zor kullanır.

Bu söylemin geçerli olabilmesi, onun tümel bir özbilincin söylemi olmasına bağlıdır. Bir dil olduğu ölçüde, birbirlerini dilde karşılıklı tanıyan ve bu tanımaya tevessül eden tekil bilinçler arasındaki iletişimi önceden varsaydığı ölçüde, zaten öyledir de. Bu tanıma, mutlak bilginin temel öğesidir, fakat bu tanıma, tekil ile tümel arasında kurulan bağlantı, dilin ta kendisidir; işte bu bağlantı da Hegel'e göre kavram veya anlamdır. Nasıl ki Descates'a göre, matematikçi, tanıtlamaları güvenilirliğini yitireceği korkusuyla tanrısız olamıyorsa, Hegel'e göre de hakikat, zeminini ve temelini, bilinçlerin kurdukları bu iletişimde bulur; ruhunun saflığına halel getirmemek için kendi içine kapanıp sessizliğe sığınarak kendi zemininde Mutlak'ı dolaysızlığı içinde yakalayabileceğine inanan güzel ruh, bunu yapmakla ancak hiçlikte çözünüp ortadan kalkar. "Uğraklarının bu saydam saflığı içinde, 'güzel ruh' diye adlandırılan, mutsuz olur, parlaklığını kaybeder ve havaya karışan bir duman gibi, yavaşça dağılır ve yitip gider"[18] Düşüncesini varlığa dönüştür-

---

[17] *Fenomenoloji*, II, s. 110

[18] *Fenomenoloji*, II, s. 189 ve devamı.

meyi, kendine tözsellik kazandırmayı ve mutlak ayrıma teslim olmayı kabullenmelidir, ama o zaman da tikelliği içinde, belirlenimlerden oluşan sıkı bir düğüm noktası olarak kendini gösterir. Ama bu belirlenme karşısında, kurtuluşu tanrısallıkla sessiz bir temas kurduğuna inandığı içselliğe sığınmakta da bulamaz. Çünkü bu saf içsel yaşam, bir yanılsamadan ibarettir; çünkü o ne tümellikten vazgeçebilir ne de kendisine orada-olmaklığını tek başına bahşeden belirlenimleri reddedebilir. Bu reddiye onu daha evvel de gördüğümüz gibi, soyut tekillikte pusuya yatmış, belirlenmeyi tam da bu şekilde reddettiği için soyut kalan ve soyut tekillikle bir ve aynı şey olduğunu açığa vuran bir çözünmeye, ortadan kalkışa götürecektir. Kendisinin biricik olduğuna inanan dolaysız bilincin, söylemin beri yanında tamamladığı devinimi, güzel ruh, daha bilinçli bir tavırla, kendi kendisinde tamamlar. Deliliğe savrularak ve saf varlığın veya hiçliğin dolaysızlığına batıp yok olarak sona erer. Dolaşık ve ışık geçirmez belirlenimi tümelin saydamlığında ayrıştırmanın, bu düğümü çözmenin yegâne olanağı, dil aracılığıyla iletişim kurmaktan ve söyleşiyi kabul etmekten geçer. Descartes'ın veya Malebranche'ın geleneksel felsefeleri, insan bilinci ile Tanrı arasında kurulacak sessiz bağlantıdan ne bekliyorsa, Hegel de tümel özbilinci kuran bilinçlerin dile dökülmüş iletişiminden onu bekler ve bu özbilinç, varlığın tümel kendilik olarak açığa çıkışıdır. Tinin *Fenomenoloji*'sinin bütünü bağlamında özbilinçlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarının önemi de bu noktada yatar. Bu tanı[n]ma öğesi, karşıtlıkları ve bilfiil aşma hallerini ifade edebilen dilin ta kendisinde bulunur. Dil, tinin orada-olmaklığıdır. Başkası karşısında sergilenen sessizlik de, tıpkı içsel sessizlik gibi, çözünmeye, ortadan kalkışa götürür. Kişi, kendi tümelliğini ele geçirebilmek ve onu tanınabilir kılmak için kendi eylemini, kendi tikel dünyada oluş tarzını, ikrar etmelidir. Ayrıca kendisinde başkasının tikel belirlenimine de izin vermelidir ki onu da tümelliğe yükseltebilsin, tekilin ve tümelin hakiki –yani tikel belirlenimlerin dolayımını kabul et-

mekle ve bu dolayımı reddetmesi halinde özdeş oldukları açığa çıkacak olan soyut tekil ile soyut tümel arasında sınırsızca salınmaktan kaçınmakla ortaya çıkan– birliği olan bu somut tümelliği teşvik edebilsin. Dil, bu tümel dolayımı ifade eder. Ben konuşuyorum; olaylardan, şeylerden ben söz ediyorum; ama sözünü ettiklerim, haliyle, ben değil[im]. "'Ben', hem 'bu ben'dir hem de 'tümel ben'dir." Gelgelelim, söylediğim şey, ben onu söylediğimde ve anlaşılabilir bir söz olması koşuluyla, belirlenimlerin dolaşıklığını, ışık geçirmezliğini tümellik öğesine aktarır. Böylece, Mutlak, anlam ve Logos olarak, insanda kendisini gösterir, ama "içsel yaşamını söylemin orada-olmaklığında dışsallaştırmayı reddedende, başkasının pişmanlık itirafını, daima, hiç pişmanlık duymayan kişiliğiyle ve dik kafalı bir tavırla karşılayanda, sessizliğe bürünüp başkasıyla iletişim kurmaya tenezzül etmeyende"[19] kendisini göstermez. Hegel'in gençlik dönemi yapıtlarında niçin Platon'u tekrarladığı ve şimdi kavram dediği şeye o sıralar niçin Muhabbet [Amour] dediği herhalde artık görülebilmektedir: Her ikisi de dolaysız dolayımdır.

Belirlenimleri tümelliğe yükseltmenin ve belirlenimlerde kendini yitiren benliği bu kez tümel olarak açığa çıkarmanın olanağı, mutlak bilginin de olanağıdır ve varlığın anlam olarak saçtığı ışıktır: "'Ben', kendisiyle aynı kalandır, topyekûn yabancılaşmasında ve karşıtında kendi kesinliğini bulandır. Kendilerini saf bilginin biçimi altında bilenlerin tam ortasında zuhur eden Tanrı'dır." Fakat bu Tanrı veya Mutlak, bundan böyle, söz konusu bilginin ötesinde kalan bir aşkınlık, dinmeyen bir hasretin dilegelmez uç noktası veya sınırı değildir. Bu bilgi, sırf insanın kendi yazgısı veya varlık hakkındaki diyalektik söylemi olmakla kalmayıp varlığın söylemi haline geldiğinde, yani daha evvel kendisini yalnızca bilginin ötekisi olarak gösteren şeyin mutlak öz-kesinliği haline geldiğinde, yani sırf fenomenoloji olmaktan çıkıp felsefenin mantığı haline de geldiğinde, mutlak olur.

---

[19] *Fenomenoloji*, II, s. 200

Kendisini özbilinç olarak, varlığın nihai anlamı olarak veya daha doğrusu, varlıkla anlamın diyalektik özdeşliği olarak bulan bu tümel özbilinç hakkında, Hıristiyanlık, henüz duyulur bir tarzda (zaten her şey insanın deneyiminde verilmiş değil miydi?) varlığını sürdürürken bile öngörüye sahipti ve şöyle diyordu: "İlahi doğa ile beşeri doğa aynıdır ve vahiy dini aracılığıyla insanın görüsüne verilen de bu ikisinin birliğidir." Gelgelelim bu görü de yine bir yabancılaşma biçimidir, anlama yabancı bir varlıktır veya kendi[nin] anlamı olmayan bir anlamdır. Hegel bu yüzden "Tanrı'ya ve Mutlak'a ancak kurgulayıcı saf bilme yoluyla ulaşılabilir ve o sadece bu bilgide bulunur, hatta o, bu bilginin ta kendisidir." diyebilmiştir. O halde Mutlak, tözün kendisini özne olarak, varlığın kendisini tüm anlam olarak, anlamın da kendisini tüm varlık olarak gösterdiği, mutlak nitelikte bir bilgi olan bu bilginin ta kendisidir. Ama bu demek değildir ki Mutlak ortadan kalkar ve geriye, bazılarının dillendirdiği gibi, yalnızca İnsancılık kalır. Hegel *Fenomenoloji*'de insan demez, özbilinç der; modern yorumcular bu terimi "insan" diye çevirmekle Hegelci düşünceye bir ölçüde ihanet etmişlerdir. Bizim bulunduğumuz noktadan bakıldığında, Hegel, henüz saf İnsancılıktan söz edemeyecek denli Spinozacı kalmaktadır ve bu tip bir insancılık, ancak kuşkucu bir ironide ve yavanlıkta son bulur. Logos elbette kendisini yorumlayan ve kendisi hakkında konuşan insanın bilgisinde görünür, ama burada insan sadece bu bilginin ve bu anlamın kesiştiği bir kavşak noktasından ibarettir. İnsan, bilinç ve özbilinç olduğu gibi, aynı zamanda doğal bir orada-olmaklıktır. Buna karşın ne bilinç ne de özbilinç insandır; onlar, varlığı insanda anlam olarak dile getirirler; onlar, bizzat kendisini bilen ve kendisini dile getiren varlıktır. Hegelci felsefenin bir tarih felsefesinin yanı sıra bir kurgulayıcı mantık da üretmiş olması ancak bu şekilde anlaşılabilir.

Demek ki Hegel'e göre bilginin berisinde veya ötesinde bir dilegelmez bulunmadığı gibi, dolaysız tekillik veya aşkınlık di-

ye bir şey de yoktur; varlığın sessizliği diye bir şey yoktur, onun yerine, anlamın tedricen fethedildiği, ele geçirildiği, diyalektik bir söylem vardır. Buradan, anlamın, onu keşfeden veya yaratan (ki bu iki fiili bir arada kullanmak zorunda oluşumuz, sorunun güçlüğü hakkında bir ipucu da vermektedir) söylemi ilkece öncelediği sonucu çıkmaz, aksine, anlam kendini bizzat söylemde geliştirir. Nasıl ki anlam-olmayandan anlama gidilemiyorsa, sessiz bir görüden ifadeye, ifade edilmeyenden de ifade edilmiş olana gidilmez. Düşüncenin ilerleyişi, gelişimi, bizzat ifadenin ilerleyişidir. Görü ile dil arasındaki karşıtlık, dil düşünceyi biçimlendirmezse ve düşünce de dili biçimlendirmezse hiçbir anlam taşımaz, fakat iletişim ortaksa, biri diğerinin haricen yapılmış tercümesi olmayacaktır. Dolayısıyla anlam, dilegelmez bir biçim altında önceden verilmiş olmaksızın gelişir, kendisini açar, aşikâr hale gelir. Kuşkusuz, ifadenin bu ilerleyişi, sayesinde tümelin hiçliğe düşmek yerine kendisini özbilince dönüştürdüğü sürekli bir çatışmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Ama bu çatışma, ifadenin ilerleyişinin, tam gelişiminin, bizzat kendisidir. O halde tümel içerik söze dökülmüştür ve bu söz, tümelin yanı sıra onu dile getirenin bizzat kendi ifadesini de açığa vuran sözdür ve bu tümelde kendini kaybetmiş olanın kendine geri dönmesiyle sonlanır. Birey, evrensele yükselir, tümellik kendisini bir kendilik olarak ifşa eder. Şairin yapıtı ve yaratımı da başından itibaren böyledir: "Tin bu bireyde onun tümeli, şiddetini hissettiği gücü, sayesinde özbilincinin özgürlüğünü kaybettiği pathos'u olarak mevcuttur. Fakat tümelliğin bu olumlu gücü, bireyin olumsuz gücü olan saf kendiliği vasıtasıyla hizaya getirilir. Devredilemez gücünün bilincinde olan bu saf etkinlik, biçimsiz özle mücadeleye girer. Bu olumsuz etkinlik onun efendisi haline gelerek, pathos'u kendi malzemesi haline getirmiş ve kendine içerik sağlamış olur. İşte bu birlik, evrensel tinin bireysel olanda temsil edilmesi olarak, yapıt ola-

rak açığa çıkar."[20] "Oysa," der Hegel, "içselliğin aynı zamanda tamamen dışsal olduğu ve dışsallığın da içsel olduğu eksiksiz öğe, dildir." Peki ama dil, insanın sözü olarak, nasıl hem konuşulan hem de konuşan olabilir? Kendiliğin ve varlığın bu birliğine kendi içinde nasıl bir gerçeklik kazandırabilir?

[20] *Fenomenoloji*, II, 226

Anlam ve Duyulur

"İnsanların onuru, ey aziz dil..."*

Kantçı felsefede anlık ve duyarlık, bilginin iki farklı kaynağını oluştururlar. Duyulur çeşitlilik, bilginin bir 'öte'sinden veya bir 'kendinde şey'den kaynaklanıyor gibi görünürken, anlık duyulur olanı tümel olarak belirleyip düşünülebilir kılmak için kendi kavramları vasıtasıyla duyulur olanın üzerine yükselir. Hegel, duyulur olandan anlaşılır olana geçişi betimlemek suretiyle tümelin doğaya içkin olduğunu açığa çıkarır. Duyulur olan, bu diyalektik sırasında Logos, yani anlamlı bir dil haline gelir ve duyulur olanın düşüncesi de içsel ve sessiz kalmaktan kurtulup dilde var olur. Dil, imlenene yabancı bir imler dizgesinden ibaret değildir, aynı zamanda varolan bir anlam evrenidir de; bu evren, 'ben'in dışsallaşması olduğu kadar, dünyanın içselleşmesidir de. Dil, birliği içinde kavranması gereken bir çifte devinimdir. Doğa, insanın dilinde kendini Logos olarak açığa vurur, insanın simasında ve eşkâlinde sırf olumsal yüzünü gösteren tin de tam ifadesini ancak dilde bulur.[21] Doğayı ve Logos'u birbirine bağlayan dolayım, tek başına Mutlak olandır, çünkü terimler bu dolayımdan bağımsız olarak varolamazlar.

Duyulur olan ile anlam arasındaki bu diyalektik, Hegel'in *Tin Felsefesi*'nde insan dilinin kendine özgü konumunu belirler[22]. Hatta Hegel'in estetik anlayışının gelişimini ve sanatlar dizgesinin örgütlenişini de yönetir. Hegelci estetik, "anlam" [sens] ve "duyulur" [sensible] sözcüklerinin açınlayıcı ilişkisi üzerinde ısrarla durur: "Anlam, birbirine zıt iki anlamda kullanılan ilginç bir sözcüktür. Bir yandan, dolaysız kavrayışa kaynaklık eden organları imler; diğer yandan, biz bir şeyin imle-

* Paul Valery'nin *La Pythie* [Kâhin/Pythia] adlı şiirinden: "Honneur des Hommes, saint langage..." (çev.)

[21] *Ansiklopedi*, § 459

[22] *a.g.e.*, § 446 "Görü" ve § 465 "Düşünce"

mini, düşüncesini, onda mevcut olan tümeli, anlam diye adlandırırız. Anlam bu şekilde varoluşun hem dolaysız dışsal yanıyla hem de içsel özüyle ilişkilidir. Özenli bir inceleme bu iki yönü birbirinden ayırmaz, iki yön de karşıtını kendinde barındırır, yani duyulur bir şeyin görüsünde anlamı ve kavramı da yakalar. Fakat bu belirlenimler henüz ayrımlaşmamış şekilde algılandığından, gözlemci onda belli belirsiz sezdiği kavramın bilincine henüz varmaz."[23] O halde duyulur olan ile ancak dilde ortaya çıkabilen imlem arasında aracılar vardır ve birinden diğerine geçiş kendisini tinin diyalektiğinde gösterdiği kadar sanatların diyalektiğinde de gösterir. Fakat bu *aracı* ifadesi kimseyi yanıltmasın; Hegel'in felsefesi bir *dolayım* felsefesidir. Dilde göründüğü haliyle imlem, kavramın söylemde olagelişi olarak da anlam, onları doğuruyor görünen devinimle ilişkilerinde ilklerdir. Nasıl ki asla uyanmayacak olanın rüya görmesi söz konusu olamazsa, nasıl ki dilegelmez Mutlak diye bir şey yoksa, dilden önce de anlam diye bir şey yoktur. Güzel sanatların yükselen sıradüzeninde şiir sanatını önceleyen mimarlık, heykel, resim veya müzik gibi sanatlar, söze dökülmeden anlam olabilecek bir dilegelmezin var olduğu yanılsamasını yaratırlar ve buna bağlı olarak da, paradoksal biçimde, sözün kendisinin dilsiz olduğu söylenebilir[24]. Peki anlamın taşıyıcısı olarak, söz yerine imge tercih edilemez mi? Şiir, duyulur olanı imleyebilmek için onu yeniden yoğuran bir hareketin son noktası olarak görünür. Şiir en üst sanattır. Duyulur olandan, sadece yayılır yayılmaz yitip giden sesi alıkoyup koruyan, sesler dünyasının müzikteki ayrımlanışını kapsayıp aşan şiir, dünyanın kökensel ışığıdır, çünkü dünyayı dile getirir ve anlatır. Şiir, aynı zamanda, epik şiirle kendi anlatısına itilen, lirik şiirle kendi üzerine dönen ve dramatik şiirle kendi dünyasının koşulları içine bırakılan 'ben'i de dile getirir. Gelgelelim şiir, sanatın doruk noktası ol-

[23] *Leçons d'esthetique* [Estetik Dersleri]
[24] Bu ifade M. Merleau-Ponty tarafından kullanılmıştır.

duğu kadar, sanatın sonunun geldiğinin de işaretidir. İki anlamda sanatın sonunu getirir: Duyulur olanın olumsuzlanması bu aşamada öylesine tamdır ki sanat, artık, olduğu gibi varolur; imlem burada daha şimdiden saf haldedir; anlam olarak anlam, yani felsefe, görünür hale gelir. Peki dilden bağımsız, dilegelmez bir anlam yoksa, dil nedir? Bir tablonun, o tablo *hakkındaki* söyleme indirgenemeyeceği iyi bilinir. Fakat burada yine de büyük bir güçlük mevcuttur; tablo hakkındaki söylem veya şeyin kendisi etrafında dönen gevezelikler bir kenara bırakılsa bile (plastik bir yapıt ile sözlü bir yapıtın ölçüştürülemezliği üzerinde ısrar edilirken neredeyse sırf şu "hakkındaki söylem" düşünülüyor olmasına rağmen) sanat yapıtı yine de kendini dile getirmeyecektir, anlamlı bir söz üretmeyecektir; en azından, bir sanat yapıtı olarak kendi konusuyla örtüşmeyip konuyu ele alış tarzında takılı kaldığı sürece, konuşamayacaktır. Sanattaki her devinim, ifadenin bütününde imlem olacağı bir şekilde, gerçekten de şiire yükselmeyi arzuluyorsa bile şiirden önceki sanatların kendi tikel aşamaları içinde imlem olmadıkları gerçeği değişmez. Yine de tablo kendisini imlemden evvel duyum olarak gösterir, dile getiremeyeceğimiz bir imlemin esinleyicisi olarak görünür; gerçekten konuşmuyorsa bile konuşmak istiyormuş gibi görünür. Kuşkusuz burada gerçekten de bir görünüş söz konusudur, ama görünüş sanatın ta kendisidir ve ya görünüş olarak kalmaya devam eder ya da sanat olarak ortadan kalkar. Anlam kavramının bizzat kendisinin onsuz kavranamayacağı bir mutlak göndermeyi, Logos'un veya imlemlerin evrenini, önceden varsayar; fakat sanat bu evrene doğrudan doğruya dâhil olmaz, o da tıpkı doğa gibi kendi başına imlem olduğu halde, kendisi için anlam [sens] olarak da görünmesiyle doğadan ayrılır. Sanat hem doğadır hem de imlemin telkinidir; asla teslim etmediği, iletmediği bir anlamı taklit eder. Amaçsız amaçlılıktır, doğrudan doğruya imleme davetiye çıkaran bir doğadır ve bu imlem doğaya geri döndüğü için, ikisi arasında gerçekleşen istikrarsız bir salınımdır. Özün görünüşte bulunduğunu telkin

eder ama o bu telkine indirgenmiştir, bir aldanmadır (olumsuz olmayan bir anlamda). "Sanat," der Hegel, "görünüşlerden müteşekkil bir varoluştur." Şiirin diyalektik oluş sürecinin de gösterdiği üzere, sanatın hakikati gerçekten de İdedir. Ama bu hakikat artık ne görünüştür ne de sanattır. Sanat yapıtı, dolayımı görünür kılar, taklit eder, bu saf görünüşe bir tamlık ve kusursuzluk ırası kazandırır.[25]

Hegel'in *peygamberane ruh* dediği şeyin aynısı, sözden ve açık kılınmış anlamdan önce gelen bir dünyada-olmaklık tarzının açığa çıkışma aracılık ediyor görünen bu jestlerde ve ifadelerde de yok mudur? Psikoloji, sanki imlem bu jestlerden evvel ve bilinmeyen bir yerde varmış gibi, bilinçdışına başvurur, fakat burada bir tür doğadan, kasıtlı olarak imlendikçe ve dolaşık, ışık geçirmez belirlenimlerden oluşan düğüm, anlamın ışığıyla aydınlatılıp çözüldükçe, tedricen ve doğa olarak ortadan kalkan bir doğadan söz etmek daha doğru olur. Söz konusu anlamın önceden varsayılması gerekiyorsa ve ancak ondan sonra, varlık olarak varolmuş olan[lar]ı geriye dönerek açıklıyorsa, her varlık kayıp bir anlam olmaz mı? Demek ki bir doğa temin eden bu devinim, anlamın yeniden ele geçirilmesinde ve kökenin bu yer değiştirmesinde varolur. Peygamberane ruh da –ki kendi üzerine dönmeyen/düşünmeyen dünyada-olma tarzlarının hepsi birer peygamberane ruhtur– sırf başkaları için varolur. Onun ifadesi veya dışavurumu, etkin bir yorumlama aracılığıyla anlam haline gelir. Sanatların yanı sıra peygamberane ruhta da bu aracıların doğurduğu asıl güçlük, imlemin doğadan başlanarak ve duyulur olmayan bir dizi ilerleme yoluyla, deneysel bir tarih yoluyla oluşturulmak istenmesi halinde, birbirini baştan itibaren varsayan ve her biri diğerini koyan iki

---

[25] Anlamın bu görünüşü aslında anlam bile değildir, çünkü o 'kendisinden ötürü anlam' değildir (Hegel, 'kendisi için' der.). Sadece dil anlamdır ve anlamın anlamıdır. Gerçek anlam, kendinde ile kendisi-için'in birliği vasıtasıyla varolabilir. Şiirden başka hiçbir sanat kendisini ikilemek [redoublement] suretiyle kendisini *imlemez*.

terimin karşılıklı konuluşu anlamına gelen dolayım kavramının ta kendisinden de vazgeçilmiş olacağının görülememesinden ileri gelir.

Bu dolayım, gerçekten de, duyulur olandan anlama, dolaysız görüden düşünülen imleme geçiş sırasında ortaya çıkar; fakat düşüncenin, kendi yabancılaşmasına, orada-olmaklığına, yani dile geri geçişi sırasında ortaya çıkan da aynı dolayımdır. Bu iki devinim birleşir. Duyulur olan içselleşir, öz olur, varlık Logos haline gelir, buna karşın, kendi başına alındıkta varlığın hiçliği, ortadan kalkışı olan içsellik, dilin dışsallığında ve canlı sözün dışsallığında dolaysız olarak varolmaya devam eder. Hakkında konuşulan ile onun hakkında konuşanın birbirinden ayrılmaz olduğu ortaya çıkar. Hegelci ontolojide, nesne ile özne, varlığın halis dili içinde kendilerini nihayet bu şekilde aşarlar. Bu dil, özün varoluşu olarak zuhur eder, diyalektik söylem de anlamın olagelişi olarak zuhur eder. Peki o halde artık kimsenin dili olmayan olan, varlığın tümel özbilinci olan bu dil, doğal dil içinde, şu insanca, fazla insanca dilden nasıl ayrılır? Başka bir deyişle, fenomenolojiden mutlak bilmeye nasıl geçilmektedir? Bu soru Hegelci soruların âlâsıdır ve bu çalışmanın amacı da Hegel'in bu soru karşısında takındığı muhtelif tutumları, birbiriyle karşılaştırmak suretiyle, ortaya koymaktır.

Dilin diyalektik nitelikteki oluş süreci, burada *Tin Felsefesi*'ne göre inceleyeceğimiz haliyle, bu sorun hakkında hâlihazırda bir ipucu sunmaktadır. Duyulur olan, düşüncede içselleşir ve düşünce de dilde dışsallaşır. Varlığın düşüncesi ile düşüncenin düşüncesi birlik haline gelmelidir. Hegel *Fenomenoloji*'de sahici düşünceyi, kavramı, 'ben'e kendinde-varlığın tutarlılığını, nesnel değerini, düşünülen şeye de özbilincin kendisi-için'inin öznel değerini veren düşünce olarak tanımlar. Böylece, düşünce kendini düşünmekle daima varlığı düşünür ve varlığı düşünmekle de daima kendi üzerinde düşünür: "Çünkü düşünmek demek, soyut bir 'ben' olmak demek değildir, aynı zamanda kendinde-varlığın değerine sahip, kendini nesne edinen veya

değeri onun için varolduğu bilincin kendisi-için-varlığı olacak şekilde kendini nesnel özle ilişkilendiren bir 'ben' olmak demektir."[26] Hegel bu noktada düşüncenin nesnesinin artık bir tasarım olmadığını, bir kavram olduğunu ve kavramın da kendi belirlenimi sayesinde bir varlık olduğunu ve bir yandan da düşüncedeki bu belirlenme devinimi vasıtasıyla yine düşünce olarak kalmaya devam ettiğini ekler. Bu, diyalektik söylemdir, içinde varlık ile düşüncenin özdeş olduğu, kategorilerin olagelişidir. Gelgelelim bu kategorilerin ortamı dil ve sözdür, onlar ancak duyulur olanı aynı anda hem olumsuzlayan hem de koruyan ve kapsayarak aşan, bu dilde varolabilirler. Dilin bu diyalektiği, *Tin Felsefesi* aşamasında, duyulur olan ile anlığın kökensel özdeşliğini sergiler. Kant, kategorileri özneden türetmek suretiyle, tanımanın tümel 'ben'i ile duyulur çeşitlilik arasındaki sentetik dolayımı göstermeyi gerçekten de denemişti. Belki de anlık ile duyarlığın ortak kaynağını imgelemde görmüştü; Fichte'den sonra Hegel, hakiki aklın tohumu olan dolayımı, kendinde olan ile kendisi-için olanın diyalektik birliğini, Kantçı imgelemde görmekte tereddüt etmez. Ne var ki Kant, sadece, temeli bilgiden kaçabilen bir varlığı, bilgi konusu yapmaya çalışmıştır; oysa Hegel bu mutlak görünen sınırı görmezden gelir. Duyulur çeşitlilik, yalnızca onda içkin olan zekânın tümelliğine göndermede bulunur ve şeyleri sadece seyretmekle yetinmeyip aynı zamanda onlar tarafından etkilenen, ama bir yandan da eylemin olumsuzluğunda kendini belirleyen bir belirli varolanda, orada-olanda, insanda, kendini imlem haline getirir. "İnsanın faaliyeti, onun [insanın] orada-olmaklığıdır." Konuşan, konuştuğu şeye kapılır, belirlenir ve belirler, dolayısıyla anlam ile varlığın birlik kazandığı, kavramın zaman olarak kendini gösterdiği bu geçiş ve bu saf dolayımdır. Konuşanın, hakkında konuştuğu şeye kapılması, epik şiirden tragedyaya geçiş sırasında gerçekleşir; kişi, öyküyü anlatmakla öykünün oyuncularından

---

[26] *Fenomenoloji*, I, s. 168

biri haline gelir, varlığın olumsuzluğu onun da olumsuzluğu olur, zorunluluğun veya yazgının göbeğinde olumsuzluk rolünü oynar ve evrensel yazgı işte o zaman onun bireysel yazgısı haline de gelir. Oysa mutlak bilgi, kendisinin varlıkla özdeş olduğunu dile getiren bir benliğin bu evrensel yazgısıdır ve konuşan ile konuşulanı, onların birliğini ve karşıtlığını, ayrıca birliklerinin bütünlüğünü ve farklılıklarının birliğini de kuşatır. *Fenomenoloji*'nin de gösterdiği üzere, mutlak bilme, eylem adamını varsayar, çünkü o sadece verili bir imlem ve zorunluluk değildir, aynı zamanda imlemi ortaya çıkarandır, kendini-imlemedir [signification de soi]: "Mutlak, öznedir"[27]

O halde, duyulur olan, kendisini duyulur olarak olumsuzladığında, anlam olur. Bu ortadan kalkış (*aufhebung*), duyulur olanın, 'ben'in tümelliğinde ifade bulan imlem olarak koyuluşudur [position]. Tümel 'ben', *görüde* kendisini ilk önce dışarıdan etkilenmiş olarak görür. Tikel bir varlığı bulup kavrar, fakat somut tikelliği içindeki bu etkilenim, hâlihazırda, uzay-zaman ufkunu teşkil eden tümel 'şimdi'ler ve 'burada'lar içinde temellenen bir idraktır. Varlığın görüsü, kendini daima aşar, dikkat kesilmek suretiyle kendini izleksel olarak sabitler, ama onun bu sıra dışı aşma girişimi yine onun halen dolaysız olan tümelliğinin bir belirtisidir. Uzay ve zaman, görünün tümel biçimleridir, kendi dışındaki 'Ben'dir. *Bellek*, tanıma vasıtasıyla olduğu şey olan bu dolaysız görünün özleş[tiril]mesidir. Uzaysal-zamansal veri, geçip gider, olagelir; orada olur olmaz, orada olmaktan çıkar; tıpkı *Fenomenoloji*'nin sözünü ettiği gece gibi. 'Ben', anımsar; şeylerin iç yüzüdür, her şeyi kendi yalın tümelliğine dâhil eden kendiliğin saf bilgisidir. Bu kendilik, tümel zekâdır, koru-

---

[27] Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da, mutlak bilgi içinde korunan eylemin olumsuz olduğudur. Bu durum Hegelcilik bağlamında önemli bir sorun doğurur. Kategorilerin diyalektiği çerçevesinde eylemin olumsuzluğu ile düşüncenin olumsuzluğu arasındaki bağlantı nedir? Hegel bu ayrımı aştığına inanıyordu, çünkü Logos kendinden daha fazlasıdır, varlık ile anlamın diyalektik özdeşliğidir.

yucu gecedir. Saf anımsama, dünyanın içselleş[tiril]mesidir; bölünebilir, bir yere yerleştirilebilir, mekânsal bir imge değildir ve beyinde onun muhafaza ediliyor olabileceği izler yahut lifler aramak boşunadır[28]. Gelgelelim bu içselleşme, henüz açılmamış bir tohumdur, "kendi gelişimi aracılığıyla bağımsız varoluşunu kazanacak ve kendisini anımsayacak kendinde-varlıktır." Dolaysızca orada-olan, bulunan duyulur [olan], yadsınır ve bu ilk olumsuzlanma, verinin yokluğunda imgeleme veriyi ikame etme, onu yokluk olarak akla getirme imkânı verir: "[O]radaki, artık şeyin kendisi değildir; benim; şeyi anımsayan ve içselleştiren ben. Ben onu artık görmüyorum, onu artık işitmiyorum, ama onu görmüştüm ve işitmiştim." Bellek, böylece varlığın içi olur, kendi tohumuna geri dönüşü olur, varlığın anımsanışı olur; görünün somut belirlenimlerini saf bilginin tümelliğine yükseltir. Benlik, duyulur olanı olumsuzlamakla onu bir yankı olarak muhafaza eder, böylece onu bir yokluk olarak da tasarlamış olur, orada-olmayandaki orada-olana ve orada-olandaki orada-olmayana başvurur. İmgelem, simgeseldir ve duyumu [sens] bildirir. Bundan dolayıdır ki dünyayı içselleştiren bu bellek, ancak benliği dışsallaştıran diğer bellek aracılığıyla varolur. *Erinnerung* [içselleştirme, anımsama] ancak *Gedächtnis* [bellek] aracılığıyla varolur. Hakkında konuşulanın içselleşmesi ancak onun hakkında konuşanın tam olarak dışsallaşmasıyla söz konusu olabilir. Bu dışsallık, dilin ve sözün açık uçlu dizgesidir, kendinde düşüncedir (*Gedächtnis = Denken*); bu düşünce kendini şeye, duyulur bir varlığa, bir sese dönüştürür, bu arada şeyin kendisi de olumsuzlanır ve düşüncede içselleştirilir. Tüm karmaşık eklemlenişi içinde *dilin bu belleği*, varlık ile düşüncenin özdeşliğidir. Bu iki belleğin yakın ilişkisini ve birbirinden ayrılmazlığını anlamak demek (ki Bergson'un *Madde ve Bellek* başlıklı yapıtında yapmadığı şey tam da budur, çünkü Bergson orada görüsel duyu ve söylem arasındaki karşıtlıktan yola çıkar

[28] *Ansiklopedi*, § 452

ve tek bir dilin eleştirisini yapmakla kendisini tüm dillerin eleştirisini yapmış sayar), aynı sebepten ötürü, dolaysız olanın ve tümelin özdeşliğini anlamak demektir; dolaysız varlığın, duyulur olanın yapısının, imlemler evreni içinde kalan Mantık tarafından hangi hakla ele alınacağını bir an için sezinlemek demektir. Demek ki Hegel, düşüncenin dilde dışsallaşmasının sadece pratik ve pedagojik açıdan değil, aynı zamanda kurgusal düşünce açısından da öneme sahip olduğu konusunda ısrar etmekte haklıdır. Dil, öğrenilir ve yaşanır; düşüncenin varlığıdır. Varolan, sesli dil ve imlem, bu nesnel bellek (*Gedächtnis*) aracılığıyla birleşir. "Bellek, bu haliyle, artık bir imlemi olmayan, yani nesnelliği öznel olandan ayrılamayan, düşüncenin etkinliğine geçiştir ve içselliği içinde nasılsa öyle varolur [, kendi dışına çıkmaz]... Tin kuramının şimdiye dek ihmal edilmiş ve en çetrefilli noktalarından biri, anlığın dizgeselleştirilmesi sırasında nesnel belleğin yerini, önemini ve onu düşünceye bağlayan organik bağı kavrayabilmektir. Bellek, bellek olarak, düşüncenin dışsal varoluş tarzından ibarettir; düşünceye geçiş, bizim için veya kendi başına, aklın kendi varoluş tarzıyla özdeşliğidir; bu özdeşlik, aklın sadece öznede bulunmasıdır ve onun etkinliği olmasıdır, yani düşünmedir."[29] Şeylerin içsel belleği ancak anlatının dışsallığında ve onun aracılığıyla veya şeylerin kendileri hakkında –ve bu arada farkında olmadan kendisi hakkında– konuşan aracılığıyla varolabilir; çünkü konuşan, şeyleri düşünceler olarak dile getirir, duyulur çeşitliliği, onun tümellik öğesine aktarmıştır. Henüz tam bir açıklıkla olmasa da, duyulan ve duyan olsa da, kendisini bu bilgi içinde tanıdığını bilir, "zekâ, tanımadır."[30] Epik şair, tümel bilinç haline gelir, dünya haline gelen kendi dünyasını anlatır: "Onun pathos'unu doğanın yatıştırıcı gücü değil, Mnemosyne, yani uyanıklık ve aşamalı olarak gelişen bir içsellik, bellek vasıtasıyla eskiden

[29] *Ansiklopedi*, § 463
[30] *Ansiklopedi*, § 465

dolaysız olan varlığın akla getirilmesi, anımsanması teşkil eder."[31] Bu anımsama, akla getirme, ilk tümelliktir, ilksel dildir, epos'tur.

O halde imgelem, duyulur olanın onlarda kendini aştığı *simge* ve *im* aracılığıyla, görüden fiili tasarıma yükselir. Nesnel bellek, aynı zamanda, im ile imlemin özdeş olduğunu da ileri sürer. Simgede, mevcut görü ve simgeleştirilmiş namevcut içerik gene de bir ortaklığa sahiptir; tıpkı yansıtma sanatındaki taklit seslerin tabii sesleri andırması [onomatopées] gibi, tıpkı simgesel yazı veya hiyeroglifteki değişmez ve soyut temsil öğelerinin, duyulur olanın keyfi biçimde dilimlenmesi suretiyle korunmasında olduğu gibi, birbirini andırır. Gelgelelim zekâ, dışsal verinin ve ayrıca belirlenimlerin karşılıklı ilişkisinin zıttı olan, tikel belirlenimlerde içkin olan bütünlüğün zıttı olan, değişmez kavramlarda gezinen bir çözümlemenin, tutsağı olmaya devam eder. Hegel, bir yerde, doğal dilin, zekânın bu evladının, aslında kavramsal belirlenimlerin onda yalnızca ıralanmakla kalmadıkları, aynı zamanda onları koyan ve aşarak kaldıran söylemde kendi imlemlerini zenginleştirmeye eğilimli de oldukları, bir diyalektik söylemi olanaklı kıldığını söyler. Simgeden ime geçiş, duyulur olanın, benliği görüde etkileyen saf verinin, diyalektik olumsuzlanışını sergiler ve bu geçişin tarihi, bir antropolojide takip edilebilir. Haliyle, *muamma*, simgeden fazla bir şeydir. Piramit ile ölü firavun arasında bağlantı yoktur; imgelemi, kendini aşıp ne idüğü belirsiz bir sırra doğru yönelmeye teşvik eder, ama ortada özel bir sır yoktur: "Mısırlıların muammaları, Mısırlıların kendileri için de birer muammaydı." Duyulur olan, göründüğü gibi değildir; ağızdan çıkan sözü oluşturan ve orada olduğu anda orada olmaktan çıktığı halde yine de başkalarına kadar ulaşabilen kesintili sesler gibi, kendini olumsuzlar. Gelgelelim, gerek saf imde, yani söze dökülen sözcükte, gerekse imin iminde, yani yazıya dökülen sözcükte, duyulur olan asgariye indirgenir. Kendisi bakımından göz önünde bu-

[31] *Fenomenoloji*, II, s. 243

lundurulmaz. Vurgusuz konuşmak, ideal olandır ve eğitimli insan için, okunan sağırdır, yazılan da dilsizdir. Duyulur olan, tasarımlanan içerikle hiçbir benzerliğe sahip değildir, içeriği imlemesine rağmen, kendisi, imlediği o şey değildir; ilk başta salt keyfilikken daha sonra bu dil Evrenini sabitleyen ve bulunup daima geri kazanılan varlığın sıkı tutarlılığını ona veren dilin yaratıcı belleği aracılığıyla imlenen içerik olur. "Saf haliyle im, temsil ettiği içerik kendisinden başka bir şey olan, dolaysız bir görüdür."[32] İlkece, bu keyfilik onun özüne ait bir uğraktır. Duyulurun, duyulur olarak kendisini tamamen aşması, zekânın [intelligence] kendisini *kendisine ait* bir dışsallıkta, hep olduğu gibi olduğu halde yine de kendisini yaratan, kendisinin kendisinde yabancılaşması olan bir varlıkta bulunması gerekir. İşte bu yüzden, dilin antropolojik kökeni, sözgelimi yansımalı seslerin varlığı, Hegel için esaslı bir sorun teşkil etmez, çünkü bu tam olarak bir tarih sorunu değildir. Simgenin, hatta muammanın duyulur telkinlerinin aksine, imin bu halinde, görünün şimdi ve burada olan içeriği ile imlenen içerik birbiriyle uyuşmaz. Nitekim imde sırf imlemi işitmek ya da görmek için imin müzikalitesini unutmak gerekir. Zekâ imleyen haline geldiği ölçüde simgesel imgelemin üzerine yükselir, kendisi bizzat-varlık ve dışsallık haline gelmesine rağmen, duyulur olan üzerinde egemenlik kurar. İmin bu görüsünü kesinkes *kendisinin* sayar ve *kendisini* bu görüde konumlar, ama onun dışında varolmaz, çünkü kendisi bu koyma yahut konumlama işleminin ta kendisidir. Dil bir çeviri değildir. O halde bellek imin bu duyulur hali üzerinde yeni bir olumsuzlanma olarak iş görür. Olduğu gibi olan, olduğu şey olmaktan, işitilir ve görülür olmaktan çıkar ve biz onun yerine imlemi görüp işitiriz, tümcede anlamın olagelişini görüp işitiriz. İmlem orada, dilin dışsallığında bulunur. İmlerin bizzat kendileri, bizim için imlemlerdir. Böylece zekâ, kendi dışına çıkar, nesnelliğe dönüşür, hatta yaradılışındaki

[32] *Ansiklopedi*, § 458

keyfiliği de bu şekilde kapsayarak aşmış olur, çünkü kendi yerini dilde bulur ve yaşamını onda sürdürür. Anlamın, içselliğin, yani varlığın karşıtının, bir varolan olduğunu; varolanın, yani duyumun karşıtının da bir imlem olduğunu bulur. Sanki tamamen imlem olan, duyum yaşamı olan, harici bir dayanağa ihtiyaç duymayan görülür ve işitilir bir duyum olan, doğa olarak kaldığı halde kendi üzerine dönen ve kendini yansıtan, bir doğa gibidir.

Tümel 'ben', içsellik, ancak dilde varolur; kendisini daha sonra dışavuracak gizli bir iç duyum yoktur. "'Ben', duyulur görüde, belirlenimleri bulur; zaten ona ait olanı, dilde yeniden bulmuş olur."[33] Dil, her halükarda, ifadesi olduğu düşünceden önce gelir ya da daha ziyade, düşünce kendisini bu dolaysızlıkta önceler de denilebilir. Dil sadece kendisine gönderir, kendisini ancak dilde aşar ve onun bu anlamda doğal olduğu söylenebilir. Rüya karşısında uyanıklık neyse, simgesel imgelem karşısında da dil odur. "Dünya, doğa, hiçbir tekil varoluşa, orada-olmaklığa sahip olmayan bir imgeler diyarı değildir, bir adlar diyarıdır artık. Bu imgeler diyarı, hiçbir gerçekliğe, hiçbir tekil varoluşa sahip olmayan bir içerikle oyalanıp düş gören tindir. Onun uyanıklığı, adlar diyarıdır... İmgelerin sadece şimdilik bir hakikati vardır. Rüya gören kimse, kendisini uyanık olan kimseden ayıramaz, fakat uyanık olan kimse kendisini rüya gören kimseden ayırabilir." Keyfi yaradılışı içindeki imin, temsil ettiği içerik, onu temsil eden görüden başka bir şey olarak görünüyorsa bile, bu ayrım nesnel bellekte ortadan kalkar. "Anlık, im olan bu bağı kendine mal eder, bu bellek vasıtasıyla, kendisi için, tekil bağlantıyı sözcük ile anlamın nesnel birlik kazandığı tümel, yani kalıcı bağlantı haline getirir; sözcüğün başlangıçta olduğu şey olan görüden, anlamın imle aynı içerikte özdeş hale geldiği bir tasarım oluşturur."[34] Yaradılışı itibarıyla keyfi olan

[33] *Ansiklopedi*, § 463
[34] *Ansiklopedi*, § 461

bir tasarımın, kendi dışsallığı içindeki Ben'in bizzat kendisi olan kalıcı bir dizgeye yükselişi, demek ki imlem ile ad arasında gözetilen ayrımı ortadan kaldırıp aşmaktadır. "Şeyleri adlarda düşünüyoruz ve bunu yaparken duyulur imgelere başvurmuyoruz. Ad, şeydir ve öyle olmakla anlığın hâkimiyeti altındadır. Bellek adda şeyi, şeyle birlikte de adı görüsüz ve imgesiz olarak tanır ve ona sahip olur. Sözgelimi, "aslan" adı verildiğinde, önce o hayvanın görüsüne veya imgesine sahip olmaya gerek yoktur, çünkü ad, onu anladığımız anda, yalın ve imgesiz bir tasarım olarak vardır; düşündüğümüz şey, bu adda bulunur."[35] Dahası, ad, duyulur olana göndermede bulunmaz; duyulur olan ada, dile gelmiş veya dile gelebilir bir imlemler evrenine göndermede bulunur: "Şeyin hakiki varlığından dil aracılığıyla söz ediyoruz. Bu nedir? Bu soruyu, bu bir aslandır, görüdekinden tamamen farklı bir şeydir ve onun hakiki varlığı, özü budur, diye yanıtlıyoruz. Demek ki nesne, ad sayesinde, ikinci kez, fakat bu defa varolan olarak doğmaktadır. Tinin uyguladığı yaratıcı güç budur. Âdem her şeye ad vermiştir. İnsan, şeyler hakkında konuşurken, onlardan sanki kendisine aitlermiş gibi söz eder ve tinsel bir doğa içinde, kendi dünyası içinde yaşar ve bu şekilde nesnenin varlığı, anlam olarak varlık haline gelir."[36] Bu varlığı anlam olarak açığa çıkaran, dildir; fakat burada dilden, kendini kapsayarak aşan bu dizge, mantıksal[37] düşünmeyi öngörüp –hâlihazırda kökensel bir önerme olan– ad-kavramı başka belirlenmiş kavramlarla ilişkilendirmek suretiyle sürekli genişleten söylem anlaşılmalıdır. Bu söylem, bir imlemi belirlemek için, dilin ardındaki bir anlama değil, bizzat ifade edilmiş ve ifade edilebilir olan başka imlemlere başvurur. 'Ben', tümellik olarak, söylemin bütünlüğüne içkindir, onun zemininde yer alır ama kendini ondan asla ayırmaz, çünkü dilin yetersizlikleri düşüncenin yetersizlikleridir ve düşüncenin yetersizlikleri de

---

[35] *a.g.e.*, § 462

[36] *Real-philosophie d'Iena*, 1805-6, Lasson, Hoffmeister edisyonu, s. 183.

[37] *Ansiklopedi*, § 458: "Bu mantıksal itilim, dilbilgisel öğeye hayat verir."

dilin yetersizlikleridir. Daha önce de belirtildiği gibi, sözcükler artık birbirlerinden ayrı halde bulunmazlar; bu dilin doğasma bağlı olarak, az çok olumsal veya zorunlu şekilde, birbirlerine zincirlenirler. Fakat bu dil, felsefi diyalektik içinde, görüsel anlık ile gidimli [söylemsel] anlığın birliğine, Hegel'in mantığının ruhunu teşkil eden bu birliğe yönelir. Demek ki dil, yaşam olarak, anlıksal görüdür ve ancak kendi söylemsel gelişimi ve belirlenimlerin bu biricik görünün uğrakları olarak diyalektik biçimde zincirlenmeleri vasıtasıyla varolur. Hegel işte bu yüzden bu söylem evrenini adlar uzayı diye adlandırır: "Ad, içeriğin zihindeki varoluşu olarak, zihnin kendi dışında oluşudur. Adın [bellekteki] anısı, kuramsal tinin kendisini kendi dışında konumlandırdığı bir yabancılaşmadır da. Dolayısıyla bir varlıktır – adlar uzayıdır. Bir adlar çokluğu, bağlantılar çokluğu söz konusudur ve 'ben', onların tümel varlığıdır, onların gücüdür, onların bağıdır."[38] Gelgelelim bu 'ben', konuşan kişi, kendini ancak dilde ve dil aracılığıyla bulur. Hakiki veya tümel bir tekillik olarak, başka yerde varolmaz. Adı anlamak demek, imlemlerden imlemlere gitmek demektir, dili dille aşınak demektir. Zekâ, büsbütün kendi doğurduğu bu dizgenin içindedir ve kendini onun dışında bulamaz.

Daha evvel gördüğümüz gibi, bu dil, *tasarımın* en üst aşamasıdır, düşünceye geçiştir. *Ansiklopedi*'de yer alan metinler, 'kendinde düşünce' (*Gedächtnis*) olan bu dilin daha sonra nasıl 'kendisi için düşünce' haline geldiğini, varlığın dili kuran düşüncesinin, dil hakkındaki refleksiyonun kendisini dilden çıkarmaksızın, nasıl düşüncenin düşüncesi haline geldiğini gösterir. Duyulur olanın onun vasıtasıyla simge ile im arasındaki mesafeyi kat edip düşünce düzeyine yükseldiği devinim ile tümel 'Ben'in dışsallaştığı devinim, bir ve aynıdır. Hakkında konuşulan yabancı içerik de işte bu yüzden, orada, dilde, onun hakkında konuşanın düşüncesi haline gelir. Düşünce, varlığı düşündüğün-

[38] *Real-philosophie d'Iena* ve *Ansiklopedi*, § 463

de bizzat kendini düşünür ve onun varlık hakkındaki söylemi de böylece kendisi hakkındaki söylem, kendi söylemi hakkındaki söylem haline gelir. "Zekâ, şeyi adda bilir, tümelin tümel olarak ve tümelin dolaysız veya varolan olarak ortaya çıkan çifte imleminde, kendi tümel öğesini bulur ve kendi birliğinde başkasını, varlığı, kuşattığı açığa çıktığı için, kendisini hakiki tümel olarak kavrar. Böylece, kendinde zekâ, kendisi için bilir; onda tümel olan, onun kendi ürünü olan, öznel ile nesnelin yalın özdeşliği, yani düşünce, şeydir. Düşünülen şeyin varolduğunu ve varolanın da ancak düşünülmekle varolduğunu bilir... Zekânın kendisi için, düşünmek, düşüncelere sahip olmaktır, düşünceler onun içeriği ve nesneleridir."[39] Gelgelelim, düşünce ile refleksiyon arasındaki bu özdeşlik, bu seviyede henüz sadece biçimsel bir özdeşliktir. Kendi özdeşliğinin refleksiyonu olarak düşünce, belirlenmiş oldukları ölçüde kendi düşüncelerinin karşısında yer alır ve içerik açısından onlara yabancı bir kaynak atfeder; Hegelci mantık, ontoloji olarak, böyle bir ayrımı kapsayıp aşmakla ilgilenecektir.

Yine de refleksiyonun, düşüncenin düşüncesinin, *Ansiklopedi*'nin bu diyalektiği içindeki biçiminin, *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki biçiminden farklı olduğunu görmek çok dikkat çekicidir. Refleksiyon, yani 'kendinde düşünce'den 'kendisi için düşünce'ye bu geçiş, *Ansiklopedi*'de zorunlu bir adım olarak ele alınmıştır; bu geçiş, refleksiyon içeriğin düşüncesiyle karşıtlaştıktan sonra, bu dil felsefesince hazırlanan ve Mantığın zemini olan diyalektik özdeşliğe götürecektir; refleksiyonun, varlığın düşüncedeki yansıması olduğunu, düşüncenin de varlığın düşüncesi olduğunu gösterecek bir özdeşliğe götürecektir. *Fenomenoloji*, bunun aksine, bu refleksiyonun insansal koşullarını irdeler; insana özgü, tam anlamıyla öznel bir etkinlik olan refleksiyondan yola çıkar ve onu aşmayı amaçlar; bu *Fenomenoloji*'nin, insanlığın izlediği bu güzergâhın, mutlak bilgiye, *Fenomenoloji*'nin

[39] *Ansiklopedi*, §. 465.

en baştan itibaren varsaydığı ontolojik refleksiyona götüreceğini göstermeyi amaçlar. Eğer *Fenomonoloji*'yle yetinilecek olsaydı, eğer onun önsöz ve sonuç kısımları bir yana bırakılacak olsaydı, ondan geriye sadece bir İnsancılık, bir felsefi antropoloji kalırdı ve ne Mantık ne de Hegel'in çok önem verdiği şu Varlığın Logos'u kavranabilirdi. *Ansiklopedi*'de –ki orada *Fenomenoloji*'nin yerini "Düşüncenin Nesnellik Karşısında Benimsediği Muhtelif Tutumlar Üzerine" başlıklı bir giriş çalışması alır– bu mutlak bilgi doğrudan doğruya işe karışır. Fakat Hegel bu çalışmada zikrettiği *Fenomenoloji*'yi tekzip etmez. İki çalışma birbiriyle uyuşur: *Tinin Fenomenolojisi*, bir deneyim kuramıdır; kendi içeriğinin bilgiye yabancı, harici bir kaynağı olduğunu ileri süren deneyimin aslında mutlak bilgiyi baştan varsaydığını ortaya koyar. *Fenomenoloji*, mutlak bilgiye zemin hazırlar, insan deneyiminden ve bu deneyimin sonluluğundan hareketle, varlığın tümel bilincini kurar. Diğeri ise *düşündükçe var* olan, dili de bu varlık ile bu refleksiyonun özdeşliği olan, tümel özbilinçten yola çıkar. Deneyimin hakikat ile kesinlik arasında yaptığı ıralayıcı ayrımı artık sürdürmez. Kavram, bu diyalektik söylemde ortaya çıktığı haliyle, aynı anda hem hakikattir hem de kesinliktir, hem varlıktır hem de anlamdır; kendini dile getiren bu varlığa içkindir ve bu nedenledir ki Mantığın sonunda, sadece refleksiyonun dolayımı aracılığıyla anlam olan varlık olarak değil, aynı zamanda varolan anlam olarak da görünür. Fakat bu dolaylayıcı refleksiyon, bundan böyle dışsal veya öznel bir refleksiyon değildir, varlığın ta kendisinin refleksiyonudur. *Fenomenoloji*'de deneyim, bilincin figürleriyle birlikte ve somut bir biçim altında, belirlenmiş uğrakları keşfeder ve bu uğraklar *Mantık*'ın diyalektik söylemi içinde tekrar karşımıza çıkar. Fakat bu söylem, öznellikle lekelenmiş, daima kendi öznelliğini yansıtan bir deneyim hakkında olmayacaktır, insani düzeyde kalan bir söylem olmayacaktır; kendinde ve kendisi için tümel varlığı dile getiren bir söylem olacaktır, tümel özbilinç olarak dile gelen Mutlak'ın bizzat kendisi olacaktır. Hegel, deneyim

kuramı ile felsefi mantık arasındaki bu uyuşmayı, *Fenomenoloji*'nin önsözünde ve mutlak bilgiyle ilgili kesiminde belirtir: "*Tinin Fenomenolojisi*'nin her uğrağı hem bilgi ile hakikat arasında ortaya çıkan bir ayrımdır hem de bu ayrımın kapsanarak aşıldığı bir devinimdir. Oysa bilim (mutlak bilgi veya mutlak olanı bilme) bu ayrımı ve onun aşılmasını içermez; aksine, hakikatin ve bilen benliğin nesnel biçimini dolaysız bir birlikte birleştirir, çünkü uğrak, kavramın biçimine sahiptir. Demek ki uğrak, bilinçten veya tasarımdan özbilince doğru veya tersi yönde gerçekleşen bir ileri bir geri devinim olarak ortaya çıkmaz. Uğrağın bilinçteki görünüşünden kurtulmuş saf şekli, yani saf kavram ve onun ilerleyişi, yalnızca onun saf belirlenimine bağlıdır. Karşılıklı olarak, bilimin her soyut uğrağına genelde fenomenal tinin bir figürü uygun düşer."[40] Mutlak bilgi, bizzat refleksiyon olan, kendi üzerine dönen, dolaysız bilgidir, tümel özbilinç olan varlıktır ve varlık olarak tümel özbilinçtir. İşte tam da bu nedenle dolaysız bilgi olmaktan çıkıp dolaysız olan *hakkındaki* bilgi haline geldiği ve kavramın, Logos'un, kendi içsel uğraklarına, yani kendinde olanın hakikati ile kendisi-için olanın kesinliğine bölündüğü bir *Fenomenoloji*'de kendisine görünebilir. "Bilim gerçekten de saf kavramın biçiminin dışsallaşmasının zorunluluğunu ve kavramın bilince geçişini barındırır." Kendini bilen tin, ayrım olarak, dolaysız olan *hakkındaki* kesinlik haline gelir[41]. Demek ki *Mantık*, *Fenomenoloji*'yi açıklamaktadır. Hegel, felsefenin kendine yabancılaşmak zorunda olduğunu söylemiştir. Deneyim ile Logos birbirine karşıt değillerdir. Deneyimin söylemi ile varlığın söylemi, *a posteriori* ile *a priori*, birbiriyle uygunluk içindedir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Mutlak bilgi baştan itibaren varsayılmıyor olsaydı deneyim de olanaklı olmazdı, oysa deneyimin yürüdüğü yol her adımda mutlak bilgiyi işaret etmektedir. Fakat şu da bir gerçektir ki, bu

---

[40] *Fenomenoloji*, II, s. 310

[41] *a.g.e.*, s. 311

mutlak bilginin tarihsel olması, Hegelciliğin bağrında yeni ve çözülmesi belki de imkânsız sorunlar doğurmaktadır.

Bu mutlak bilgi, belirlenmiş düşüncelerin ve sırf onlara derinlik kazandırıp onların olagelişlerini görmek için kendisini onlarda sabitleyip bu belirlenimlerde durarak düşünen düşüncenin, dil içindeki özdeşliği olan diyalektik söyleme içkin anlıksal görüdür. Bu söylemde varlığın bizzat kendisi, kendisi üzerinde düşünür ve kendisini anlaşılır söz olarak serimler. O halde bu felsefi mantık, orada, dilde varolan düşüncenin aynı zamanda düşüncenin düşüncesi olduğunu, varlığın söylemi içindeki kendiliğin söylemi olduğunu ve kendiliğin bu söyleminin, bu refleksiyonun, aynı zamanda varlığın söylemi olarak kaldığını da varsayar. Eğer bu birlik sağlanmazsa, geriye ancak kendisini mevcut içerikle karşıtlaştıran biçimsel bir refleksiyon kalır. Dogmatizm, Görgülcülük, Kuşkuculuk, Hegel'in betimlediği ve *Fenomenoloji*'nin farklı aşamalarında gösterdiği bu türden çeşitli tavırlardır. Düşünce bazen yoluna devam etmez ve duyulur deneyime saplanıp kalır; bazen de kendi öznelliğine kapanır ve hakkında konuştuğu şeyin daima üzerine yükselir. "Biçimsel düşünce, etkin gerçekliği olmayan düşüncelerle başıboş şekilde akıl yürütür... bu, içerikle bağını koparmış, ona tepeden bakan bir özgürlüktür."[42] Saf görgülcülük ile boş konuşan biçimselcilik birbirini tamamlar. Mantığın diyalektik söylemi, ne deneyimin söylemidir (insansal özbilinçlerin somut ilişkisini varsayan refleksiyonuyla) ne de içi boş veya yavan bir karşılıklı konuşma olan, söylem hakkındaki biçimsel söylemdir. Hakkında konuşulanın ve onun hakkında konuşanın, varlık ile kendiliğin, halis birliğidir; ancak anlaşılabilir bir dil ortamında ortaya çıkan anlamdır. "Hakkında konuşulan" ile onun "hakkında konuşan" arasındaki sıkı birlikteliği, duyulur olanın 'ben'e diyalektik yolla aktarılmasını ve 'Ben'in dışsallaşmasını, Hegel' le beraber, göstermeyi denedik. Gelgelelim bu birliktelik *Feno-*

[42] *Fenomenoloji*, I, s. 51

menoloji'de başka, *Mantık*'ta başka şekilde ifade bulur. *Fenomenoloji* seviyesinde bakıldıkta, konuşan kişi ile hakkında konuştuğu dünya arasında, kendini duyan ile onu duyan ve konuştuğu kişiler arasında bir tartışma var gibidir. İşte bu tartışma insan deneyiminin diyalektiğinin ta kendisini teşkil eder. Yine de iki terimin değişken sınırının ne olduğu konusunda sürekli bir belirsizlik vardır. Konuşan kişi, hakkında konuştuğu şeyi, kendi insansal öznelliğine indirger veya onu bir 'kendinde'ye, fakat ilerde sadece onun [konuşan kişi] için olduğu ortaya çıkacak bir 'kendinde'ye yansıtır. Biçimselcilik ve boş konuşma düzeyinde bakıldıkta, konuşan kişi, kendisini, hakkında konuştuğu şeyden daima ayırır; tüm nesnel içerikten kaçınarak öznelliğini korumaya çabalar. Bu boş konuşma, felsefi diyalektikle kıyaslandığında halis olmayışın [inauthenticité] ta kendisidir, artık ne dünyayla yahut başkalarıyla tartışmaktır ne de Hegel'in Mantığında göstermeyi denediği gibi varlığın hakiki dilidir.

Bu mantık, yalın tasarımsal düşüncenin yerine kavramın kesinliğini koyarak varlığı dile getirir – bu biraz da epik şairin kendi iptidai dilini kullanarak dünyayı dile getirmesine benzer. Peki kavramın bu dilinin diğer iki temel dille, şairin ve matematikçinin diliyle, ilişkisi nedir?

Felsefi Diyalektik, Şiir Sanatı, Matematik Simgecilik

"Daha saf bir anlam verdi halkın sözlerine..."*

Varlık, insandan geçerek dilde söze dökülür, ama her dil halis değildir. Felsefe, kendini deneyimin dilinden yahut öznel ve tutarsız boş konuşmanın dilinden ayırdığı gibi, şiirin ve matematik simgeciliğin dilinden de ayırmak zorundadır. Fakat birinden kaçınmak uğruna hep diğerine yakın olmuştur. Şair, duyulur olan ile kavram arasında bir orta gibi iş gören tasarımın dilini konuşur. Şiir, dilin doğuşudur, düşünceye yükselmedir. Tasarımlama, konuşulan ile konuşanı, öznel olan ile nesnel olanı birbirine karıştırır. Hakiki bir dolayım değildir, dolayısıyla ikircikli bir konumda bulunur, o da tıpkı imge veya muamma gibi, büsbütün açığa çıkmadan kendini sadece belli belirsiz gösteren yabancı bir 'kendinde'ye göndermede bulunur. Tikel varlık ile tümel anlamı birbirine katar, karıştırır. Hegel'in asıl birlik olarak gördüğü kurgusal birliği aklı almaz, fakat anlığın kuru ve keskin ayrımlarını önceler. Cervantes'in anlığın soğuk ve arındırılmış dünyasıyla Don Kişot'un nesnesiz imgelemini karşı karşıya koyarak gösterdiği yapıtında çok iyi betimlediği şu düzyazının, yani *dünyanın düzyazısının* aksine, şiirsel dünya soyut tümel ile seçik tikelin henüz birbirinden ayrılmadığı bir dünyadır. Tümel ile tekilin, nesnel ile öznelin bu iptidai birliği şair tarafından hissedilir ve önceden sezilir. Şair ona özlem duyar. Hegel'in nazarında genel olarak edebiyatı kuşatan şiir sanatı (roman, Hegel'e göre destanın modern biçimidir ve romansı olan da, dünyanın düzyazısı içinde şiirin hayatta kalması, varlığını sürdürmesidir.), dil ortamında yaşamını sürdürür, gelgelelim tıpkı hakikati şiir olan önceki sanatlar gibi, anlam olarak varolacak bir anlam karşısında, bir çeşit düş gibi de

---

* Stéphane Mallermé'nin *le Tombeau d'Edgar Poe* [Edgar Poe'nun Mezarı] şiirinden: "Donner un sens plus pur aux mots de la tribu." (çev.)

görünür. Şiirin varoluşu bu anlama göndermede bulunur, ama bu anlam, olduğu gibi açığa çıktığında, şiir de şiir olmaktan çıkar. Mantığın diyalektik söylemi, anlığın kuru söyleminden ziyade şiire daha yakın olsa da artık şiir değildir. Deneysel bir hakikati ve öznel bir yanılsamayı kesin olarak belirleme iddiasındaki dünyanın düzyazısı, anlamayla başlar. Deney bilimleri anlığın ürünleridir ve –bir zamanlar anı olarak şiirsel olan– tarih de kesin bir bilim haline gelir ya da en azından öyle olmak ister[43]. Şiir, dilin iptidai büyüsünü yeniden keşfetmeye yönelir. Anlık ise somut tasarımı sabit ve belirli öğelere ayrıştırır. Şiirsel karışım ve müebbet simgecilik böylece çözünürler. Demek ki dil, dikkate alınan her belirlemede 'ben'in sarsılmaz sabitliğiyle teminat altına alınacak bir düşüncenin ifadesi haline gelmek ister. Konuşan kişi bu belirlenimlerin kalıcılığını da temin eder. O, bizzat bu biçimsel kalıcılıktır; seçik, ayrı belirleniminin tikelliğinde zapt edilen içeriğin bu soyut totolojisidir. Görgülcülük ile biçimselcilik burada her zamanki gibi birbirini tamamlamaktadır. Anlık, belirlenimleri belirlenimlerin altına koyar ve onları bu şekilde bir düzene sokar. O, bütün bu belirlenimleri birbirine bağlayan biçimsel 'ben'dir, dış düzendir, ama tam da bu nedenle, soyut birliğin çeşitliliğe yabancı olması gibi, o da onlara yabancıdır. Bu şekilde ıralanan anlık, hakkında konuşulanı (içeriği) onun hakkında konuşandan (biçimden) daima ayırır. Anlık sonludur, çünkü kökeni aşkın olan bir içeriğe başvurur ve gerek onunla deney bilimlerini kurmak gerekse onun hakkında boş konuşmak için bu içeriği yukarıdan seyreder ve böyle yapmakla 'ben'i de daima içeriğin dışında, saf halde, kendi çoraklığı içinde tutar.

Filozof, şiirsel söylemde ve anlıksal söylemde, halis halde bulunmaz, fakat bu halis olmayışın nedeni, onun insanlık halinde, yani doğal varoluşunda ve tümel özbilincinde aranmalı-

---

[43] Karş. Bu konuyla ilgili olarak ve tarihin farklı biçimleri hakkında, Hegel'in *Tarih Felsefesine Giriş*'ine bakınız.

dır. Bu hal içinde, tasarım konuşan ile konuşulanın ikircikli bir karışımı olarak tanımlandığı gibi, anlık da biçimi ve çeşitlenmiş içeriği birbirinden koparan bir ayrım olarak tanımlanır. Şiirde konuşan, hem hakkında konuştuğu şeyin hem de şiiri okuyanın tümel yazgısıdır. Tasarım, insanı aştıktan sonra, tekrar ona döner ve onun doğal orada-olmaklığından adeta bir kâhinin kehanetleri gibi fışkırarak ilk birliği anlatmaya veya onu tekrar aramaya koyulur; dolaysız bilgiye, anlığa olduğundan daha yakındır. Hegel *Fenomenoloji*'de demek ki –daha sonra estetik derslerinde tekrar ele alacağı bir konu olan– şiir sanatının epos'tan başlayan ve tragedya üzerinden geçerek komedyaya ulaşan gelişimi sürecini takip eder[44]. Komedyada maske artık çıkarılır ve tümel olan, insana geri döner. Gelgelgelim, her aşkınlığın bu şekilde ortadan kalkması ancak dünyanın düzyazısının yavanlığına vardırır. İnsan, doğal orada-olmaklığı içinde merkezinde bulunduğu bu düzyazıda, yeni bir diyalektiğin, kurbanı eğlendirmekten ziyade onu seyredeni eğlendiren bir diyalektiğin avı haline gelir. Hiç kuşku yok ki antik komedya, "tümel olan her şeyin öz-kesinliğe geri dönüşü"nü[45] temsil ettiği için, mutlu bir bilinçti. Fakat bu kesinlik, kendisini doğal orada-olmaklığa bağlamak ve ona keyfi bir sabitlik kazandırmak istediğinden, seyirciye gülünç gelmektedir. Modern komedya işte bu diyalektiğin kendisidir; sevdiği bir kadına, mülke, şahsi anlaşmalara, yani sonlu olana sonlu olduğu halde Mutlak damgasını vuran ve emin olduğu, güvendiği her şey elinden kayıp giderken hiçbir şey yapamayan insanın bu trajik halinin, başkalarına komik geldiği bir diyalektiktir.

Kurgulayıcı felsefe dahi, mutlak bilgi içinde göründüğü haliyle, her aşkınlığın ortadan kayboluşu olacaktır; yani sırf insanın kendiliği olarak değil, içeriğin de kendiliği olarak, tümel kendilik olarak, "öz-kesinliğe" geri dönüş olacaktır. Gene de

---

[44] *Fenomenoloji*, II, s. 242'den s. 257'ye kadar.
[45] *a.g.e.*, s. 257

kurgulayıcı felsefe bir insanbiçimcilik yahut insancılık olmayacaktır. Dil içinde ancak Logos olarak varolan Mutlak'ın felsefesi olacaktır. Hakkında konuşulanın ve onun hakkında konuşanın, hakikatin ve kesinliğin sahici birliğini, duyulur imin imlemde son nefesini verip çözünmesine benzer şekilde insanın aşılmasının ardından, düşünüp dile getirecektir. İnsanlık halinin *indirgenmesi* olacaktır. Mantığın diyalektik söylemi, *Fenomenoloji* insanın doğal orada-olmaklık olarak ayraç içine alınabilirliğini gösterdikten sonra, bizzat Varlığın söylemi de olacaktır. Beri yandan, anlığın söylemi, içeriği 'ben'e yabancı bir şey olarak kavradığından ve bu biçimsel 'ben' ile görgül bir 'ben'in tikel belirlenimleri fiilen örtüştüğünden, varlık hakkında insansal bir söylemdir. Soyut kişi ile olumsal birey sadece görünüşte birbirine zıttır, çünkü temelde birbiriyle örtüşürler ve biri diğerinin yalnızca biçimsel kılıfından ibarettir. Bununla birlikte, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin önsözünde gösterdiği gibi, anlık, özsel bir uğraktır. Felsefe, şiir sanatının ilkel kehanetlerinde, ayrış[tırıl]maya direnen bu iptidai birlikte takılıp kalamaz, anlığın çözümlemesine geçmek zorundadır. *Fenomenoloji*'nin önsözü, bu anlığın kusurlarını gösterdikten sonra, onun gücünü, yani bölme ve ayrıştırma becerisini yüceltmekten de geri kalmaz. Fakat matematikte büyük başarılara ulaşan bu anlık, hakkında konuştuğu şeye yabancı kalan, dışsal bir refleksiyondur. Onun dili işte bu nedenle matematik simgecilik haline gelir. Anlam –ki kavramın bizzat kendisidir– bir kalkülüs uğruna ortadan kaldırılır. Oysa felsefi tanıtlama, yani diyalektik söylem, tamamen farklı bir düzene sahiptir. Diyalektik söylem, tanıtlanan şeyin kendi devinimidir ve içeriğe dışarıdan uygulanan kurallarla gerçekleştirilmez. O durumda Ben, yani konuşan, kendini her bir belirlenim içinde yahut biçimsel tüm belirlenimlerin ötesinde bir biçimsel Ben olarak sabitlemez, fakat daha ziyade kendisi haline gelecek bir içeriğin yaşamına kendini teslim eder. Böylece belirlenimler Ben'e yabancı olmaktan çıkarlar, çünkü Ben onlara içkindir ve bizzat o bu belirlenimlerden ayrı olmayı bırakır. Şii-

rin iptidai dilinde olduğu gibi, tümel ile tikel bir araya toplanır, ama bu sefer belirsiz bir karışım oluşturmazlar, çünkü belirlenimlerin her biri, gidimli bir işlem olan anlamanın tüm kesinliği vasıtasıyla kendisi için koyulmuştur ve böylelikle, belirlenim kendi üzerine döndüğü için olagelir. Akıl yürütme işte bu dolayımı ifade eder. Onun anlamı budur, dolayısıyla Hegel, nasıl ki şiir sanatına ve edebiyata her geri dönüşü kavramsal kesinliğin terk edilmesi olarak görüyorsa, akıl yürütmenin bir kalkülüse indirgenmesini de kavramın doğasının yanlış anlaşılması olarak görür. Filozofun diyalektik söylemi, iki uçurumun, şiirin ve matematik yaratımın, üzerinden aşar. Özsel olan, 'ben' ile belirlenimlerinin dolayım ve anlam olarak birliğidir. "Düşünceler, ancak saf düşünme, bu iç dolaysızlık, kendisini saf bir uğrak olarak tanıdığında veya kendi salt kesinliğini kendinden soyutladığında akışkan hale gelirler; bunun için kendisini dışarıda bırakması veya bir kenara koyması gerekmez, aksine, kendini-koymanın getirdiği durağanlığı terk ederek, yani hem farklılaşmış içerikle karşıtlık içindeki 'ben'in kendisi olan saf somutun, hem de saf düşünme öğesinde koyulan farklılaşmış uğrakların durağanlığını terk ederek 'ben'in, koşulsuzluğuna iştirak ederler. Saf düşünceler işte bu devinim aracılığıyla kavramlar haline gelirler ve ilk kez o zaman hakikaten oldukları gibi olurlar, yani kendiliğinden devinimler, döngüler, tözleri olan şeyler, tinsel özler olurlar."[46]

Dil bu diyalektik söylemin ortamı haline nasıl gelebilir? Dil, tam da Hegel'in bu terime yüklediği belirli anlamda, *düşünceden önce gelir*, tasarımın en üst uğrağıdır ve bu yüzden şiir, düzyazıdan, hem dünyanın düzyazısından hem de anlığın düzyazısından önce gelir, fakat sırf onda tanınan veya üzerinde düşünülen düşünceyi de *ifade eder*. Düşünce, dilde, imlem olarak, doğrudan doğruya bulunur, bir şey olarak varolur. Kendi dışında varolur. Mantıksal diyalektik bu yüzden varlığın da di-

[46] *Fenomenoloji*, I, s. 30

yalektiği olacaktır. Özü dile getirmeden önce dolaysız varlığı dile getirecektir ki, bu refleksiyondur, tıpkı imlemin imle ilişkisinde bir refleksiyon olması gibi. Fakat bu refleksiyon da sırası geldiğinde varolur, söylemin bütünlüğü içinde anlam olarak, dolaysızca varolur. Yukarıda betimlediğimiz üzere dil, varlığın dile gelmesini, özbilinç olmasını sağlayan, duyulur olandan anlama geçişi sergiler. Bununla birlikte, bu geçiş düşüncenin dilde gerçekleşen bu refleksiyonu gibi, şiirsel söylemi anlamanın yanı sıra, sorunları çözmek veya ortadan kaldırmak için imlerin uygun bir dizgesini meydana getirebileceğine inanan anlığın yanılsamasını da idrak etme olanağı verir. Dil, *düşünceyi önceler ve ifade eder.* Simgesel kalkülüsün aşırılıklarının (Hegel onun gelişimini yalnızca öngörebiliyordu ve onun kavramsal anlamın yerini alma hevesinin mesnetsizliğini Leibniz'de gösterebiliyordu) ve şiirin kaynağı da bu çelişkidir. Dilin düşünceyi öncelemesi demek, düşünce görünüşün ötesinde kalan bir öz misali başka bir yerde, ifade edildiği yerin dışında var olabilecek saf bir anlam değildir demektir. Düşünce, ancak doğaya ve kendi sessel malzemesi vasıtasıyla antropolojiye başvuran şu konuşma içinde, dilbilgisel yapısı aracılığıyla anlığın biçimlerinin kimileyin bereketli, fakat çoğu kez çorak, yetersiz taslağını sunan şu konuşma içinde, önceden hazır bulunarak, yani kendini önceleyerek varolur. İmlemi işitebilelim diye duyulur imin ortadan kalktığı bu konuşma, halen duyulur olana batmış biçimi içindedir, ama derinlerine inildiğinde, konuşulan ile konuşanı birbirinden alenen ayırmaksızın bir araya topladığı görülür. Hegel'in öğrencilerinden biri olan B. Croce, ilk sözün şiirsel bir söz olduğunu ve dili, kuramsal etkinliğin ilk estetik uğrağı olan görüsel-ifadeye çevirdiğini söylemiştir ve bu şekilde betimlediğimiz dilin bu diyalektik türeyişinin kimi yanlarını geliştirmiştir. Şiir felsefeden önce gelir; Hegelci güzel sanatlar dizgesi içinde müziğin haklı olarak şiirden önce geldiği gibi. Fakat müzik de her sanat gibi imlemin saf tezahürüdür; şiir, onu bir şey[ler] söyleyerek açığa çıkarır. "Orpheus'un mucizelerinde, ses-

ler ve bu seslerin devinimi, onun etrafında toplanıp istirahat etmeye gelen vahşi hayvanları uysallaştırmak için yeterliydiler, oysa insanlar için daha yüksek düzeyli bir öğretinin içeriği gereklidir." Yine de şiir, imlem içinde bu müzikaliteyi, bir hatıra olarak korur. İçeriği bakımından, düzyazıya muhalefet eden refleksif şiirden ayrılması gereken bu şiir, bu iptidai dil, bu epos, anlığın aksine doğruluk-kesinlik iddiası taşımaz; büyük bir safdillikle, hakkında konuşulan ile onun hakkında konuşanı harmanlar, gerçeği ve hayali, şiirsel anlatıyı ve anlayışı birbirinden ayırmaz; bu ayrım veya imlemi, tinsel anlamı bir yana, onu örneklendiren tikel içeriği diğer yana koymaya gerçekten de özen gösteren bu kıyaslama, fabl'la birlikte ortaya çıkar, Dünyanın düzyazısı doğmuş ve onunla beraber, anlık vasıtasıyla özsel bir iç ile özsel olmayan bir dış arasında kurulan ayrım da doğmuştur. Kurmaca anlatıyı ve hakiki anlatıyı sınırlandırma iddiasında olan halen anlıktır. Demek ki şiir, filozof için geçmişe yönelik bir özlem olarak, varlığın halis fakat kayıp dilini çağıran, dolaysız bir dil olarak varolur. Zaten doğal imlem içindeki haliyle dolaysız değildi; çünkü öncelikle ifadenin ifade olarak taşıdığı sanatsal kaygıyı, insan belleğinin kalıpları kullanılarak hazırlanmış bir söylemin inceltilmesini varsaymaktaydı.[47]

Hegel, dilin sırf şiirsel olduğun düşünmez; dil tasarımda anlığı zaten bildirmektedir. Mevcut imlem olduğu için, dil, duyulur olanın, aynı im içinde yadsınması olarak görünür; konuşmada işittiğim, yazıda gördüğüm şey, imlemin bizzat kendisidir. Dilin, tasarımın bağrında ilerleyişi, onu ifşa eden duyulurluk öğesinin ortadan kalkışıdır. Ses taklitleri [onomatopées] gözden kaybolur, dilbilgisi yalınlaşıp daha da genelleşir, doğrudan simgecilikten doğan bütün bu kaba ayrımlar öbeği, simge salt im haline geldiğinde silikleştir. Aynısı yazılı dil için de geçerli-

[47] Hegel, refleksiyonu önceleyen şiiri göz önünde bulundurur; Oysa refleksiyondan sonra iptidai dili yeniden inşa etmeye çalışan bir şiir akımı da mevcuttur.

dir; hiyeroglifler, sadece ilksellerdir. Hegel'e göre, simgesel bir yazıya geri dönüş de tıpkı Leibniz'in evrensel karakteristik düşü gibi, sırf bir ütopya olmakla kalmaz, aynı zamanda saçmadır da; çünkü düşüncenin ilerleyişi, düşüncenin nesnelerinin doğasını ve bağlantılarını sürekli değiştirir. Demek ki daima düşüncenin yeni keşiflerine ve yeni bağlantılarına uygun düşen, yeni simgeler gerekecektir. Şeylerin görgül olarak çözümlenmesini gerektiren bu evrensel karakteristik, bu ilerlemeler karşısında hep bir adım geride kalacaktır. Gelgelelim, anlığın yanılsaması dirençlidir; duyulur olanın yadsınmasını uç noktalara götürür ve sanki, imlem dışsallığı olmayan bir içsellik olabilirmiş gibi, düşüncenin sırf dildeki *ifadesini* dikkate alır. O zaman, bir imler veya daha ziyade imlemlere sözlü dilden daha iyi uyarlanmış bir simgeler dizgesinin saf yaratımını imgeler. Yalıtılabilir bir düşünceden başlayarak dili onarmaya başlar, dilin ve sözün kaypaklıklarını ve belirsizliklerini, sanki düşünce kendini öncelemiyormuş gibi veya varlıkta kendini önceden varsaymıyormuş gibi, bu şekilde dışarıda bırakmayı ister. Bu önceden varsayma, çelişkili görünür; kimi yönleri itibarıyla gerçekten de öyledir; bundan ötürü dil kurgusaldır. Gelgelelim anlık kurgusal olanı tanımazlıktan gelir. Onun dil eleştirisi, ancak belli bir noktaya kadar geçerli olabilir, o noktadan sonra ise iç ile dış birbirinden ayrılır, düşünce upuygun şekilde ifade edilme bahanesiyle, her anlamı yitirir ve simgelerin dışarıdan manipülasyonu olan bir kalkülüse indirgenir. Bu simgeler hakikaten bir şeyleri belirtebilirler veya imleyebilirler, fakat sadece birbirinin dışında ve birbirine kayıtsız duyulur öğeler olarak ele alınırlar. Böylelikle Hegel'e göre, bu saflık ihtiyacı, dışarıdan gerçekleştirilen bir manipülasyona, yerine bir makinenin de koyulabileceği, kör bir düşünceye varır. Ne var ki bu yanılsama, filozofu imrendiren matematikteki sıkı tanıtlamalar ve kesin hesaplamalar örneğiyle desteklenir. Matematikte bir algoritma mevcuttur. Peki o halde felsefi düşünce niçin matematik tanıtlamaların bu kesinliğine öykünemiyor, mantık niçin cebirin kullan-

dığı simgelere benzer simgelerle gerçekleştirilen bir hesaplama işlemi olarak kendini göstermesin? Bunu yapabilirse, doğal dilin kaypaklığından da kaçınabilecektir. Hegel, matematik ile felsefe arasında tam bir ayrım yapmaya çaba gösterir. Diyalektiğin matematik tanıtlamayla, halis mantığın ise cebirsel hesapla hiçbir ilişkisi yoktur. Hegel her ne kadar biçimselciliğin ve çağdaş mantığın gelişimini ve matematik ile mantığı tek bir disiplinde birleştirmeye meyilli biçimselciliğin önemini öngörememişse de, onun bilimselciliğin felsefenin sorunlarını ifade etmek için sözlü dilin yerini almaya yönelik kibirli iddiasına karşı daha en baştan getirdiği eleştiri yine de değerlidir. Hegelci mantık, bu biçimselciliğin karşıtıdır, biçimin bizzat anlamını araştırır. Hegelci mantık açısından, dilin sözcüklerinin yerine simgeleri geçirip bu simgelere dışarıdan birtakım işlem kuralları tatbik ederek kavramı, yargıyı ve akıl yürütmeyi ele alıp işlemek, onlara içkin olan anlamdan önceki/ aşağıdaki bir alana tekrar düşmek, dolaysız varlığa geri dönmek demektir. Hegel'e göre matematik, ancak doğada farklılaşmamış çokluk olarak ifade bulan, nicelik kategorisinden ibarettir. Ne var ki *logoi*, *mathemata*'dan farklıdır. Felsefi diyalektik Logos'tur; sözün varlığında dışsal halde bulunan ve sözcüklerin söylem oluşturmaya yönelik gelişimlerinde ifade bulan anlamın ona daima içkin olduğu bir söylemdir. *Varlık*, *refleksiyon* ve *anlam*, dilin üç uğrağıdır. Dolaysız varlıkla yetinmek, duyulur olanı dilin kendisinde aşmamaktır, anlamı dolaysız olanda sezinleyen şiire geri dönmektir; oysa refleksiyona geçmek, dilin tözsel öğesini yadsıyıp ona anlamlı bir dil olma imkânı tanımaktır.

O halde, refleksif anlık, duyulur olanın, sözel im tarafından önceden gerçekleştirilmiş olan olumsuzlanmasını devam ettirir. İmlemin duyulur imden yalıtılabileceğini, dışta olmaya son vereceğini gerçekten de bir an için varsayalım. Dil işte o zaman bir bedene giydirilen kıyafet gibi görünecektir ve nasıl ki kıyafet bedeni örtüp gizleyebiliyorsa, dilin dışsal biçimi de düşünceyi gizleyebilecektir. Dil, daha münasip bir kıyafeti giyebilecek

bir düşünceyi örter. Dolayısıyla, bir sorunu, o sorunun ifade edildiği dilden ayırabiliriz, onu dile getirmek için daha uygun imler arayabilir, imlemin bağlamdan doğan çeşitlenmelerinden, sözcüklerin anlamının sürekli ikircikliğinden ve belirsizliğinden kaçınabiliriz. Anlık, mevcut dilde bulamadığı bir değişmezliği, bir kesinliği talep eder; dolayısıyla saf bir dil oluşturma tasarısı, yani farklı kombinasyonlar halinde birbirilerine iliştirildiklerinde mutlak anlamda sabit kalacak bir simgeler dizgesi yaratma fikri de buradan kaynaklanır. Böylelikle belki de felsefe sorunları başka bir biçimde ortaya konabilecekti veya birçoğu sözel karışıklıklardan, yanlış anlamalardan, söylemde çok sık meydana gelen anlam kaymalarından doğdukları için eriyip gideceklerdi. Simgesel bir dil, bir sözcüğün imleminde meydana gelen bu değişikliklerden kaçınabilecekti. Anlığın 'ben'i, imler dizgesinin saf ve yegâne yaratıcısı haline geleceği için, karşısında hazır imlemler bulmayacaktı; hayatın içinde ve canlı olunduğu sürece yapıldığı gibi onlara fazla bağlanmayacaktı, kendini onlarda kaybetmeyecekti. Böylece, imleri ve imlemleri temellerinden itibaren ele alabilir, bu konudaki mevcut uzlaşımın yerine, yani kendi içselliğinin yabancılaşması olarak gördüğü şeyin yerine, daha açık bir uzlaşımı ikame edebilirdi. Oysa dilin sözcükleri, fiilen orada olmadan önce orada olan, kendisinin dışındaki 'ben'dir. 'Ben', onların karşılıklı bağlantılarında, geçmişteki düzenlenişlerinde olduğu gibi şimdiki dönüşümlerinde de varolmayı sürdürür. Ona kendi yabancılaşması olarak görünen ve geçmişte de mevcut olan sözcüklerle ona daha evvel hiç söylememiş olduğu şeyleri şimdi söyleten dile kucak açar. Kendini-anlatım ilerler, çünkü anlatılan içerik boyunca, yani hâlihazırda orada olanda, anlam kendisini ilan eder, kendisini tümel biçimde bildirir; kendilik, hiçbir zaman bu dilden, kendi dışsallığı içinde gene de refleksiyon ve anlam olarak kalmaya devam eden bu evrensel başvuru kaynağından, kendisini geri çekemez. Filozofun yazdıklarını okuduğumuzda, sözlerini önce alışıldık anlamlarıyla anlarız, fakat yavaş yavaş

bağlam bizi onlar üzerinde önemsiz birtakım değişiklikler yapmaya mecbur bırakır ve filozofun bağlamı kullanma biçimi, sözcükleri, filozofa has yeni bir imlemle etkiler; filozofa ait olmasına rağmen biz de onu anlayabildiğimiz için tümel olan bir imlemle etkiler. Hegel, dilin kendilik olarak varolan kendilik olduğunu, tekil kendiliğin ve tümel kendilik olarak dilden başka bir yerde aynı anda var olamayacağını söyler.

O halde anlık, bir sorunu o sorunun dile getirilişinden ayırmaya çalıştığında, kendini aldatıyor demektir. Bu durum, bizi kaçınılmaz olarak şu soruyu sormaya iter: Sorunun üzerindeki kıyafeti çıkarabilseydik, sorun nasıl görünürdü? Ne var ki felsefe sorunları söz konusu olduğunda, çıplak sorun diye bir şey yoktur, Platon'un sorularını, onları kökten değiştirmeden, yani başka sorunlara meydan vermeden farklı şekilde ortaya koymak mümkün değildir; düşüncenin ilerleyişi, düşüncenin ifade edilişinin ilerleyişiyle koşuttur, ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Çeviri yapmanın güçlüğü –ki çeviri yapmak, çıplak bir anlama temas etmeksizin, ona uğramaksızın, tümel dilin ortamında icra edilen bir aktarım işlemidir– bir anlamın başka bir dildeki kabaca eşdeğerini bulmak için o anlamın doğuşunu bizzat ifade bulduğu kaynak dilde takip etmenin zorunlu olmasından ileri gelir. Öyleyse diyalektik söylem için vazgeçilmez olan, keyfi olarak yaratılmış simgelerle ikame edilemeyen, fakat bütün bir söylem boyunca değişmeyen bir imlemin sabitliğini koruyan, şu sözcük nedir? Sözcük, somut tümeldir, bütünsellik demeye gelen Hegelci kavramdır. Bundan dolayı, sözcük, tohumu olduğu önerme olmaksızın varolmaz ve önerme de bu bütünlüğü bir sonuç olarak yeniden kuran bir önermeler kümesi olmaksızın varolamaz. Mutlak olanın özne olduğunu söylemek, sözcük-kavramın, ancak ona içeriğini veren yüklemlerde, ancak kendi bağlantıları içinde olduğu şey olduğunu söylemektir, fakat bu, söz konusu bağlantıların bir bütünlük teşkil ettiğini, değişmez ve hareketsiz bir varlık değil, *taşıyıcı* [support] olan bir anlam oluşturduğunu da söylemektir. Dil henüz

tam olarak bu felsefi diyalektik haline gelmemişken bile bu diyalektiği bildirir, onun hakkında önceden bir fikir verir. Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde, önermeyi anlamanın farklı yollarını ve önermelerin kendi aralarındaki ilişkilerini irdelemek suretiyle, avamın söylemiyle veya anlığın söylemiyle ilişkisinde felsefi söylemi ıralayabilir. Sözcük, yani sözel im, imin ilkece keyfi, nedensiz oluşuna rağmen, ilk başta keyfi değildir. 'Ben' onu bulur ve tekil bir bilinçte var olduğu izlenimini uyandıran şeyi aşan içkin bir imlem olarak sahiplenir. Leibniz, vaktiyle, *Altın* sözcüğünün, sırf avamın ona yüklediği belirlenimlerin dayanağı olmadığını, aynı zamanda bilginin betimlediği şeylerin de dayanağı olduğunu söylemiştir. Sözcük, hâlihazırda orada olan, yine de asla olduğu şey olarak, yani evrensel bir uyum olarak kurulmamış, bir evrensel uyumu ifade eder; sözcük de tıpkı im gibi değişmeden kalır, fakat sözcüğün belirlenimleri dilin bağrında kurulan çeşitli bağlantılar vasıtasıyla belirgin hale gelir. Bu itibarla bir ad da farklı bağlamlarda özdeş kalan bir şeydir, fakat bu özdeşlik cansız bir özdeşlik değildir; anlığın özdeşliği değildir. İm aynı kalır, imlem bağlam aracılığıyla değişikliğe uğrar, bu olageliş hiç kuşku yok ki anlam ikircikliğinin kaynağıdır ve kişi kendini bu ikircikliğe kaptırabilir, hatta şair "sözcüklerin arasından yayılan dostane benzerliklerin parıltısı" içinde kendini kaybedebilir; Ama öte yandan, söylemin tutarlılığı da pekâlâ araştırılabilir, kolay olanın çekiciliğine direnilebilir, belirlenimlere tekrar hâkim olunabilir. Anlığın asıl işlevi de zaten budur. Fakat bu tutarlılık sınırlara kadar genişletilemez. Anlık, sözcüğe içeriğini veren ve o içerik olmaksızın sözcüğün sadece basit bir addan, bir *flatus vocis*'ten* ibaret olacağı imlemi önermede tecrit eder, sınırlar ve dolaysızca onaylanan bu imlemin kendini sürekli zenginleştirdiğini ve dönüştürdüğünü görür; yine de, birliği ve değişmezliği korumak esas olmakla birlikte bu değişmezlik ancak bir dolayım olarak, anlam

* *Lat.* "Boş ses." (çev.)

bütünlüğü olarak korunabilir. Sözcük işte bundan ötürü somut tümeldir ve hâlihazırda, söylem, kavram, yargı, akıl yürütmedir; düşüncenin dolaysız varlığı, refleksiyon, dolayım, sözcüğün zenginliğini dışarıdan kazanıyor göründüğü avam söylemde ve görgül söylemde, safdil halde mevcuttur. Buna karşın biçimsel anlık, biçimselciliği ve deneyimin heterolojisini uzlaştırmak suretiyle, çelişkiden olabildiğince kaçınır. "Eğer 'bütün hayvanlar' diyorsam, bu sözcüklerin karşılığı bir hayvanbilim değildir."[48] Sözcük, kendi gelişimini beklemeye devam eden, ancak o gelişimin sonunda gerçekte olduğu şey olabilecek bir tümeldir. Bununla birlikte, diyalektik söylemde, felsefi Mantık içinde, Mutlak kendini sonuç olarak, dolayım olarak gösterir. "Bir önermeye yegâne geçiş, tekrar özümlenmesi gereken bir başka oluşu barındırır ya da bir dolayımdır." Dil, Logos olarak alındığında, ancak söylemde, düşüncenin onun gelişimine tamamen içkin olduğu, kendini belirlenimlerinin refleksiyonuna doğru genişleyen bir anlam olarak gösterdiği bir söylemde, olduğu şey olabilen bu bütünselliktir.

İmlemlerin çeşitliliği içinde anlamın bu olagelişi, kaba bir tespitten ibarettir. "Aristoteles'in fihristinde 'eidos' sözcüğü incelediğinde," diyor Bergson, "bu sözcüğün çok farklı anlamlarda kullanıldığı görülür. Bunlardan anlamca birbirinden yeterince uzak olanları seçilip incelenecek olursa, bu anlamların birbirleriyle bağdaşmadıkları, hatta bazen birbirlerini adeta dışladıkları da görülecektir. Ama aslında birbirlerini gerçekten dışlamazlar, çünkü ara anlamlar zinciri onları birbirine bağlar. Bu anlamların hepsini kuşatmak gibi bir çaba içine girildiğinde, tek bir formüle sığdırılabilecek matematik bir özün karşısında değil, gerçeğin içinde olunduğu fark edilecektir." Gelgelelim, Bergson bu gerçeği, bir söylemde, imlemin gelişiminde kavramak yerine, bir görüde ele geçirmek, bir imge –ki aslında görüye geri dönüştür– vasıtasıyla ifade etmek isteyecektir. Ona

[48] *Fenomenoloji*, I, s. 19

göre, sözlü dil hâlihazırda matematik simgeciliğin başlangıcıdır, daha az saftır, ama aynı zamanda yapaydır, hatta kendini dilden ayırabilecek bir düşüncenin gelişiminin dışındadır. Bergson, "nesnelerin yerine koyduğu imlerle uğraşmak, bilimin özüne aittir. Bu imler hiç kuşku yok ki daha kesin ve verimli olmaları bakımından dilin imlerinden ayrılırlar, fakat gene de imin koşuluna, yani gerçekliğin sabit bir yanını istikrarlı bir biçim altında belirtmeye bağımlıdırlar."[49] Anlık tarafından bu imlerin yaratılması (ya da daha ziyade, bu simgelerin yaratılması diyelim, çünkü sözcüğün dar anlamında öyledir), doğal dilde bulunmayan bir kalıcılığa, mutlak sabitliğe ve kesinliğe imkân verir, ama buradaki kazanım, devingen bir imlemin kaybedilmesi, anlamın yitirilmesi pahasına gerçekleşir. Dilin imi, imlem olarak varolur, im olarak ortadan kalkar. Oysa simge, herhangi bir şeyi tasarımlayan duyulur görü sayesinde değere sahipti, ama o zaman anlık hem imlem hem de duyulur olan üzerinde işlem yapıyordu. Bundan dolayı Hegel simgeciliği –bu anlamda– bir geriye dönüş, bir geri adım olarak görür: "İnsan, dilde zaten akla özgü bir imleme aracına sahip olduğu için, daha yetersiz bir tasarım aracı bulma arayışına girmek tuhaf olacaktır... Fakat eğer kavramı açığa vurmak ve bilmek için simgeler kullanma yoluna başvurulması ciddi ciddi önerilecek olursa, simgelerin dışsal doğasının bu konuda hiçbir yardımı olmayacağı hemen fark edilecektir – bağlantı hakkındaki hakikat tamamen tersidir, yani simgelerde bulunan, daha yüksek bir belirlenimin yankısıdır ve ancak kavram aracılığıyla gerçekten bilinebilir ve ancak onu ifade edeceğine inanılan duyulur süslerinden kurtarıldıktan sonra kavrama yaklaştırılabilir."[50] Dilden simgeye geri dönmek, imlemleri manipüle ettiğine inanarak aslında duyulur olanı duyulur olarak manipüle etmektir ve bundan bir çeşit diyalektik tersine dönüş meydana gelir. Anlık daha saf bir dil ya-

---

[49] *Évolution créatrice* [Yaratıcı Evrim], s. 356

[50] *Mantık*, II, s. 259

ratmak için, dahası duyulur olanı olumsuzlamak için, sadece duyulur olanı göz önüne alır ve onu o haliyle manipüle eder. Dil içinde, imlem orada-olduğu halde, imgelemin simgesi içinde (örneğin Descartes *Kurallar*'ında tüm büyüklükleri doğrularla temsil ettiğinde) imlem bir iç olduğu halde, sınırlarına götürülen simgecilikte simgenin neyi temsil ettiği artık bir önem taşımaz, dikkate alınmaz. Elbette yine de simgeden söz edilir, fakat bu noktada düşünce artık hiçbir şeyi kastetmez, imi im olarak değil de hareketsiz, duyulur bir içerik olarak dikkate alır. İmlerin, aksiyomlarda temsil edilen [figurent] imlemi, dikkate alınmaz. Önceden ihdas edilmiş kurallar vasıtasıyla yalnızca bu içeriğin manipüle edilmesiyle yetinilir, onunla herhangi bir nesne türü eşgüdümlenmez; bu, kendini totoloji olarak sergileyen, içeriğinin sabitliğini ve değişmezliğini daima anlığın koruduğu bir manipülasyondur. Varsayımdan hareketle kurulan kombinasyonlar, kendilerinden çıkmış olduklarına hiçbir şey eklemezler. İmlem sorunu hiç kuşku yok ki hem başlangıçta hem de sonda ortaya çıkar, ama ikisinin ortasında ortaya çıkmaz; orada, konuşan kişi ile hakkında konuştuğu belirlenmiş içeriğin birbirinden tamamen ayrılması gerçekleşir; bu içerik, belirlenmiştir ve sabittir, çünkü salt nesneldir, konuşan kişi, içeriğe, onu farklı şekilde koymalarına rağmen hiçbir şey katmayan biçimsel işlemleri gerçekleştirmekle yetinir; çünkü konuşan kişi, nesneden ayrı olan ve onu dışarıdan etkileyen, hakkında konuştuğu şeyin aynı anda anlamı da olmayan, saf ve tamamıyla öznedir. Buna karşın Hegel'in felsefi diyalektik bağlamında sözünü ettiği kendilik, içeriğin anlamının ta kendisidir, belirlenimleri mesken tutar; o, olagelişleri içindeki bu belirlenimlerin bizzat kendisidir. Hegel için mesele bu simgeciliğin, mantığın bu cebirinin inkâr edilmesi olmayacaktır, o bu cebirin deney bilimleri için neler yapabileceğini yadsıyamayacaktır, felsefenin, bu biçimselleştirmenin ta kendisinde keşfedebileceği anlamın önemini –belki de güçlüklerle karşılaştığında, biçim-

selleşme vasıtasıyla asla üstesinden gelinemeyen engellerle karşı karşıya kaldığında bile– yadsıyamayacaktır. Bu biçimselleştirmenin ilkesini keşfetmekle, mesele sadece, onun, Hegel için hem bir dolayım hem de dilin de yardımıyla kavram ve anlam olan felsefi söyleme olası uygulanışına karşı çıkmaktan ibaret olacaktır. Burada Hegel'in gerçekleştirdiği anlam araştırmasının yerini alma iddiasıyla ortaya çıkan kalkülüsün eleştirisinin yapılması söz konusudur. "Matematikte yapılan her işlem, mekanik olarak yürütülür, hatta bugün bu işlemleri yapan hesap makineleri bile icat edilmiştir. Sarsıcı olan şey, kavramların, yani tasımın biçiminin bu belirlenimlerinin, kavramsız boş bir içerik olarak incelenmiş olmalarıdır."[51] Hegel'e göre "kalkülüs, haricen gerçekleştirilen bir birleştirme veya ayrıştırma işlemine indirgenir." "Leibniz sırf tasımın biçimlerini bulmak için değil, aynı zamanda başka kavramların kombinasyonlarını bulmak için de kombinatorya çözümlemesinin yararı üzerinde ısrar eder. Bunları bulduğu o işlem, zar oyunundaki kombinasyonların sayısını hesaplamaya imkân tanıyan işlemin aynısıdır. Akılsal olan, ölü bir şey ve boş bir kavram olarak düşünülmüştür; kavramın ve onun belirlenimlerinin özniteliğini, yani bağıntılarının tinsel ırasını teşkil eden şey, yani bu bağıntılar vasıtasıyla kendi dolaysız belirlenimlerini aşmak, tamamen göz ardı edilmiştir." Hegel'in, Leibniz'in bir *evrensel karakteristik* oluşturma tasarısına yönelttiği eleştiri gerçekten de Hegel için belirlenimlerin bir olageliş olduğunu, anlamsız, nesnel bir içerik gibi değişmeden kalamayacaklarını açıkça gösterir. "Kavramların bu evrensel karakteristiği, her kavramın diğer kavramlarla bağlantıları içinde, diğerlerinin de onunla bağlantıları içinde tasarlandığı ve özü itibarıyla diyalektik bir akılsal bağlantı içinde içeriğin tecrit edilip değişmez hale getirildiğinde bile eski belirlenimlerini aynen koruyacağı bir dil olacaktır."[52] Demek ki

---

[51] *Mantık*, II, s. 331-332
[52] *Mantık*, II, s. 332

Hegel için felsefi diyalektik, Leibnizci anlamda bir tümmantıkçılığa indirgenemez, çünkü o, anlamın dolayımda kendini gösterdiği, dil olarak dile içkin bir yaşamdır. Ontolojik mantık, biçimselciliğin antitezidir. Dolaysız varlıkta, varlığın ona içkin düşüncesini keşfeder, keza refleksiyonda da kendini ortadan kaldıran ve orada dolaysızca anlam olarak varolan bir uğrak görür. Bu kendini koyan ve söylem boyunca dile gelen varlığın bizzat kendisidir ve bu söylemin biçimleri, içeriklerinin dışında bulunan biçimsel kurallar olarak yalıtılmayıp, kendi anlamlarıyla düşünüleceklerdir. Düşüncenin düşüncesi, kurgusal olarak, varlığın düşüncesidir, varlığın düşüncesi de düşüncenin düşüncesidir.

Hegel bu diyalektik söylemi, matematiğin karşısına koyar, yani *logoi*'yi *mathemata*'nın karşısına koyar. Kant için olduğu gibi Hegel için de matematik, "büyüse de küçülse de hep kendiyle aynı kalan" uzay olarak alındığı ölçüde duyulur dünyayla ve nicelik kategorisi gibi [birbirine] kayıtsız farklılıkların senteziyle ilgilenir. Bu matematik anlayışı, Hegel'in, matematik tanıtlamada, şeyin kendisinin dışında gerçekleştirilen bir işlem, ona yabancı kalan bir refleksiyon görmesine imkân tanır. [Matematik tanıtlamada,] Şeyin kendisi, tanıtlanmaz, onun hakkında dile getirdiklerimize dönüşmez. Refleksiyon, şeye eklediği yapılarla, onun özelliklerini görmemize izin verir, fakat bu yapılar çıplak sonuçta bulunmaz. Kuşkusuz bu çıplak sonuç doğru ve zorunlu görünür, fakat kendi kökenini sergilemekten acizdir. Zorunluluk burada tanıtlayan özne aracılığıyla tesis edilir; demek ki zorunluluk gerçekten de orada mevcuttur, fakat dolayım orada mevcut değildir, çünkü öznede kalır. [Matematik] tanıtlama süreci, nesnesinden ayrı bir bilme sürecidir, nesnenin kendisinin devinimi değildir. Bu yüzden, şeyin kendisine içsel olan diyalektik, [matematik] tanıtlamanın karşıtıdır. Hegel, *mathemata* karşısında *logoi*'nin değerini yükseltir. *Mathemata* yalnızca *logoi*'nin bir uğrağından ibarettir, varlığın (yani

dolaysız olanın) mantığı dâhilindeki nicelik kategorisinin uğrağıdır.[53]

---

[53] Matematiğin Hegelci kavranışı, yani büyüklüklerin ve genel olarak niceliğin bilimi, İdenin özerk gelişimini sergileyen ve bilincin kendi nesnesinde kaybolduğu mantığın diyalektiğinin, ne denli kendine özgü olduğunu yine açıkça ortaya koymaktadır. Fakat belki de matematiğin içsel gelişimi, böylesi bir diyalektik mantığa, göründüğü kadar aykırı olmayabilir. İlginçtir, Jean Cavaillès, *Logique et la theorie de la science* [Mantık ve Bilim Kuramı] başlıklı çalışmasında, *mathemata*'nın gelişimini neredeyse Hegelci denilebilecek terimlerle ele almaktadır. Husserl'e atfettiği bir aşkınsal öznellik anlayışına karşı çıkan müellif, eserinde şunları yazıyor: "Eğer aşkınsal mantık hakikaten mutlak mantığı (yani mutlak öznel etkinliği yöneten mantığı) temellendiriyorsa, mutlak mantık diye bir şey yok demektir. Fakat eğer bir mutlak mantık varsa, yetkesini kendisinden alıyor demektir ki bu durumda aşkınsal olamaz." Ardından, matematikteki biçimselciliğin sınırlarını da şöyle ortaya koymaktadır: "Matematik, aceleye getirilmemesi gereken, iyi anlaşılması gereken bir kavramsal yapıya sahiptir ve özü gereği adım adım *ilerler*. Bu nokta iyi anlaşılmaz yahut göz ardı edilire, boşa kürek çekilmiş olur." Son olarak, matematiksel dizgelerin totolojik biçimde kavranmasını da şiddetle eleştirir: "Yalnızca yarı-sonlular cebri gibi aritmetikten daha küçük kuramlar yasa-bağımlı [nomologique] olabilirler. Bunların ilerleyişi hakikaten kombinatoryal düzendedir ve sırf aksiyomlardan hareketle kolayca ve etkili şekilde üzerlerinde hâkimiyet sağlanabilir. Oysa halis matematik sonsuzla başlar." Hegel, bunun aksine, "hakiki kavramsal bağlantının, matematik belirlenimlerden kurtulan bir sonsuzun" *kavranışından* matematiği men eder. Jean Cavaillès, içerikleri ve ulaştığı sonuçları kendisi yaratan bir tümdengelimli yapıdan da söz ediyor: "İstisnai kimi önesürümlerin başta bir araya toplanabiliyor olması, onlara anlamlarını verenin işlem kuralları olduğu unutulduğu zaman, yanılsamanın kaynağını teşkil etmektedir." Demek ki Hegelci diyalektikte olduğu gibi burada da tekil içerikten tekil içeriğe doğru içsel olarak gerçekleşen bir ilerleyiş var. "Kendi ürünlerini oluşturan veya onlara içkin bir bilinç yoktur. Bilinç her durumda kavramın [idée] dolaysızlığında ikamet eder, kavramda kaybolur ve kendisini onda kaybetmekle, başka bilinçlerle –ki buna bilincin başka uğrakları demek isteyenler olabilir– ancak bu bilinçlerin ikamet ettikleri kavramların kendi aralarındaki bağlar aracılığıyla bağlantı kurabilir. Bu ilerleyiş içeriklidir, tekil özler arasında gerçekleşir ve itici gücünü, onların her birinin aşılmasının zorunluluğu teşkil eder.

O halde felsefi söylemin özgün ortamı, doğal dil olarak görünüyor. Bu mutlak olageliş ancak onda, yani doğal dilde ifade edilebilecektir. Bu da ancak, halen tasarıma ait olan şiir dilinin aşılmasıyla, anlığın belirlenimlerini ve saptamalarını elde tuttuğu halde onları çözündürmek veya daha ziyade onların kendi kendilerine içerden çözünmelerini takip etmek suretiyle anlamın bütünlüğünü doğuran bir diyalektik söylemde gerçekleştirilebilir. Bu felsefi söylem elbette anlığı tanır ve onaylar, fakat bir yandan da bu anlığın çelişkilerini ve o çelişkilerin nasıl ortadan kaldırılıp aşıldığını da göstermekten geri kalmaz. "Nitekim anlık, bir olageliştir ve öyle olmakla, bir akılsallıktır da."[54] Neticede, bu felsefi dilin, şiirdeki bütünsel itilimi, yaratıcı gücü, bütünün içkinliğini muhafaza ettiği, anlıktan da, tüm devinimi sınırlayarak dağınık uzama tek ve esaslı bir yönelimi serbest bırakmasına engel olan ağırlığı ve kuvveti alıkoyduğu, söylenebilir. Böylece, Logos olan anlıksal görü, hem bu bütünsel itilimdir hem de bu itilimi dizginleyip sabit kılarak, onun kesintisiz bir ilerleyiş içinde gerçekleşmesine imkân tanıyan kalıcı ağırlıktır. İşte bu yüzden o aynı zamanda söylemdir de.

Fakat bu bir bilinç felsefesi değildir, bir bilim kuramı da sağlayabilecek olan bir kavran felsefesidir. Oluşturucu zorunluluk, bir [bilinç] etkinliğin[in] zorunluluğu değildir, bir diyalektiğin zorunluluğudur." Peki matematiğe has böyle bir diyalektik gerçekten varsa, Hegel'inki gibi bir varlık mantığı içindeki yeri ne olabilir? Gelgelelim belki de Hegel'deki kendilik, Cavaillès'in diyalektiğindeki bilince nazaran, içeriğe daha içkindir. Cavaillès'in bu noktada Hegel'den ziyade Spinoza'ya daha yakın durduğu söylenebilir. Cavaillès'in kavramsal diyalektiği bize, özne ile nesnenin anlam olarak açığa çıkan birliğinden ziyade, Spinoza'daki Tanrı'nın sonsuz anlığını ve doğru tasarımdan doğru tasarıma geçişi düşündürtüyor. Bununla birlikte, matematiğin ilerleyişi diyalektik terimlerle betimlenebilecek olsa dahi, *mathemata* (Platon'daki ortalar/aracılar) ile *logoi* arasındaki bağlantı sorununun halen bir yanıt beklediği unutulmamalıdır. Her halükarda Cavaillès'in *mathemata*'dan Hegelci terimlerle söz ediyor olması dikkate değerdir.

[54] *Fenomenoloji*, I, s. 49

II. Bölüm:
Kurgusal Düşünce ve Refleksiyon

Metafiziğin Mantığa Dönüştürülmesi

Zerdüşt, dağdan inerken, insanların dünyasıyla ilişkisini tamamen kesmiş olan yalnız bir keşişle karşılaşır ve onun yanından ayrılırken, kendi kendine şöyle mırıldanır: "Bu ihtiyar, Tanrı'nın öldüğünü henüz bilmiyor." Hegel de *Mantık*'ın hemen başında, metafiziğin ölümünü tescil eder ve bu durumu, Ebedi olanın seyrine kendilerini bırakabilmek için vaktiyle dünyadan elini eteğini çekmiş olan bu keşişlerin ortadan kaybolmasıyla kıyaslar: "Akli ilahiyat bugün kimin umurunda? Tanrı'nın varlığına ilişkin o eski kanıtlamalar, bugün ancak tarihsel faydalarından ötürü veya ruhun aydınlanmasına yahut yüceltilmesine yardımcı oldukları için aktarılmaktadır. Eski metafiziğin gerek içeriği, gerek biçimi bakımından her yararının artık ortadan kalkmış olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir."[1]

Kantçı felsefe, yaygın ve bugün revaçta olan bir yorumuna göre, tinin deneyimi aşamayacağını ilan eder. Bu yoruma göre, hakikatleri ancak deneyimin topraklarında ele geçirmeyi tasarlayabiliriz. Ne var ki bu hakikatler de yalnızca fenomenlere ilişkindir; dolayısıyla onlar mutlak bir hakikat için ayrılan yeri doldurmazlar. En azından Kant bu yeri boş bırakmıştır. 1772 yılında, fenomenoloji ile metafizik olarak iki kısma ayrılacak kuramsal bir felsefe yazmaya niyetlenen Kant, bu felsefenin fenomenoloji kısmını, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'ni, yazmayı başarmıştır, fakat geliştirdiği bu fenomenoloji ona bir metafizik kaleme almanın imkânsız olduğunu göstermiştir. Fenomenin hakikati, çelişkiye düşülmeksizin mutlak hakikate yükseltilemez. Bu durumda geriye asla bilgi *nesne*si olamayacak, gizemli bir 'kendinde *şey*' kalır. "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırladım," der, Kant.

Gene de Kantçı felsefe, henüz bu adla nitelenmeden evvelki haliyle alındıkta, bir pozitivizm değildir. Kant'ın felsefesi bir aş-

---

[1] *Mantık*, I, s. 3

kınsal felsefedir. Bu felsefe, akıl tarafından bilinmesi mümkün olan şeylerin varlıksal temelini açığa çıkarmıyorsa bile fenomenlerin bilgisel temelini inceler. Bu temelin araştırılması ise kategorilerin gün ışığına çıkarılması demektir, mantığın varlığının yerine varlığın mantıksallığının geçirilmesi demektir. İkinci dünya sorunu, yani düşünülür dünya hakkındaki soru saklı tutulur, ama bir yandan da fenomenler dünyası anlığımıza uygun olarak kurulur; deneyimin koşulları, deneyimin nesnelerinin de koşulları olarak alınır. Bu kategoriler yalnızca deneyimde geçerlidir, Mutlak'ın kategorileri değillerdir. Yine de bu aşkınsal mantık, Hegel'in, 'kendinde şey'i bir sınır olarak tanımayan kurgulayıcı mantığının tohumunu teşkil eder. Varlık hakkındaki bu mantık, aşkın bir dünyaya açılan eski metafiziğin yerini alır. Hegel, önceki dogmatizme geri dönmez; aşkınsal mantığı, kurgulayıcı mantığa doğru genişletir. Bu mantıkta kategoriler Mutlak'm da kategorileri haline gelirler. Bu mantıkta varlık, anlam olarak yaşanır ve bilginin ötesinde kalmaz, çünkü bilginin ta kendisidir. Logos, kurgusal yaşam olarak, dogmatik metafiziğin yerini alır. Eski ilahiyatın nesnesinde bu yaşam, yabancılaşmış bir varoluşa mahkumdu. Hegel varlığın bu diyalektik söyleminin içkinliğinde, onu yeniden bulur.

Eski metafiziğin Mantığa dönüştürülmesi, aklın bilebileceği, ama bu aklın üzerinde ve karşısında bir anlaşılır dünya olarak varolan bir aşkın varlık anlayışının yadsınmasına işaret eder. "Mutlak, öznedir," töz değildir. Mutlak, Mantığın kurgusal bilgisidir. "Tanrı'ya ancak salt kurgusal bilgi vasıtasıyla erişilebilir ve Tanrı ancak o bilgide varolur, hatta o bilginin bizzat kendisidir."[2] İlahiyat, düşünülebilir olanı [insan] idrakın[ın] ötesine koyuyordu. Oysa Hegelci mantık ne 'kendinde şey' ne de düşünülür dünya tanır. Mutlak, fenomenler dünyasından başka bir yerde düşünülmez. Mutlak düşünce kendisini bizim düşüncemizde düşünür; bizim düşüncemizde varlık kendini düşünce

[2] *Fenomenoloji*, II, s. 268

ve anlam olarak gösterir. Dolayısıyla Hegel'in diyalektik mantığı, felsefenin mantığı olarak, Spinoza'nin hayata geçiremediği tam içkinlik öğretisinin ifadesidir.

Metafiziğin mantığa bu şekilde indirgenmesi üzerinde yoğunlaşan, birbiriyle bağdaşması güç, iki önerme şunlardır: *İkinci bir dünya yoktur, ama yine de bir Logos ve bir mutlak kurgusal yaşam vardır. Fenomenoloji*, birinci dünyanın arkasında ikinci bir dünyanın bulunduğunu savunan anlayışın tüm görünüşlerinin bir eleştirisini sunar. Aydınlanma, "inanan bilincin iki ağırlık noktası ve iki ölçüsü vardır; iki gözü, iki kulağı ve iki dili vardır. Onun her tasarımı, kıyaslanması mümkün olmayan çiftler olarak vardır... İnanç iki tür algıda yaşamını sürdürür, bunlardan biri uyuyan bilincin algısıdır, diğeri ise uyanık bilincin algısıdır."[3] diyerek inanca karşı çıktığında haklıdır. Mutlak olanın bir uğrağı olarak din, "mevcudiyetin tinsel ışığının altında" henüz bizzat bulunmamasına rağmen, "duyulur beri tarafın renkli görüntüleri ile duyulur olanı aşan öte tarafın solgun gecesi arasında"[4] gider gelir. "Vahiy dininin bildirdiği birliğin 'kendinde'si gerçekleşmemiştir veya henüz kendisi-için-varlık haline gelmemiştir."[5] İkinci dünya anlayışını hedef tahtasına oturtan bu eleştiri, haliyle, Nietzsche'nin ötedünya eleştirisini akla getirmektedir, yalnız şu farkla ki Nietzsche tam da yönelttiği bu eleştiri dolayısıyla her türlü öz felsefesinin amansız düşmanıdır. Oysa Hegel, Logos'tan söz eder ve bu Logos, bu kurgusal yaşam, deneysel bilgiden olduğu kadar doğadan veya sonlu tinden de farklıdır. O halde ikinci dünyanın bu eleştirisi, Logos ile doğa arasındaki ayrımla yahut ontoloji (Mantığın) ile Fenomenoloji arasındaki ayrımla nasıl uzlaştırılabilir? Logos, doğada ve tarihte gerçekleşen bu varoluşun özü olarak görünmüyor mu? Fenomenlerin veya deneysel bilginin özü, kurgusal mantık veya mutlak bilgi olarak görünmüyor mu?

---

[3] *Fenomenoloji*, II, s. 120
[4] *a.g.e.*, I, s. 154
[5] *a.g.e.*, II, s. 290

Fenomenoloji, anlık aşamasında, ikinci dünyayı özün dünyası olmakla eleştirir. Anlık, duyulur fenomeni kapsayıp aşar ve onu kendi hakikatine göre kavrar. Fakat bu hakikati fenomenin ötesinde bulunan bir varlığa dönüştürürken bir yandan da onu hakikat hakkında yürüttüğü kendi araştırmasından, kendi öznel kesinliğinden de ayırır. Tek bir refleksiyonun söz konusu olduğu ve o refleksiyonun da Fenomen hakkında olduğu yerde – ki Fenomen hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bütüncül fenomendir, çünkü "duyulurüstü olan, duyulan ile algılananın, hakikaten oldukları gibi, yani nasıllarsa öyle koyulmuş halidir, buna karşın duyulan ile algılananın hakikati, fenomen olmaktır. O halde duyulurüstü olan, fenomen olarak fenomendir."[6]–, anlık kendi öznel refleksiyonunu hakikatin kendisinden ayırır. Anlık, onun için henüz nesnel olan bir fenomende kendisini tanımaz. Fenomenin, kendi kendisini, kendisi için ve anlığın ta kendisinde ifade ettiğini görmez. Anlık işte bu yüzden hakikati görünüşten ve anlığın kendisinden ayrı olan bir özde yansıtır – tıpkı bir serap gibi. Fenomen, Fenomen olarak, kavramdır; ama anlık, bu aşamada kavramın doğasını henüz bilmemektedir: "Bu iç, bilinç için hem bir uçtur hem de hakiki olandır, çünkü [bilinç] içte, 'kendinde'de olduğu gibi, aynı anda hem kendi kesinliğine hem de kendi kendisi-için-varlık olma uğrağına sahiptir. Fakat bu temelin henüz farkında değildir, çünkü bu iç'in kendinde sahip olması gereken kendisi-için-varlık, olumsuz bir devinimden başka bir şey olmayacaktır; oysa bu olumsuz devinim, bilinçte halen *nesnel* olarak ortadan kalkan fenomendir; henüz kendine has, kendisi-için-varlığı değildir. Demek ki, iç onun için hakikaten kavram olsa da bilinç henüz kavramın doğasını tanıyacak halde değildir."[7] Anlık ancak özbilinç olarak akıl haline geldiğinde bilir ki "içeriyi örtmesi gereken perdenin arkasında hiçbir şey yoktur; tabii eğer oraya biz kendimiz gir-

---

[6] *Fenomenoloji*, I, s. 122

[7] *a.g.e.*, s. 120

mezsek."[8] Kantçı felsefe, aşkınsal refleksiyon vasıtasıyla, fenomenin hakikatinin, bilincin kendisi-için oluşunda, yani kategorilerinde bulunduğunu gerçekten de anlamıştır, fakat bu İç'i boş bir yer olarak korur ve refleksiyonunu, aşkınsal olabilmek için öznel, hatta insansal kalan bir öznelliğin üzerine doğru yeniden katlar. Bu boş İç, bir hayalden ibarettir: "Eğer İç konusunda ve fenomen (yani anlık) aracılığıyla onunla kurduğumuz bağ konusunda yapılabilecek daha fazla bir şey yoksa, geriye tek çözüm kalır: fenomenle yetinmek, yani hakiki olmadığını bildiğimiz bir şeyi hakiki saymak veya önce nesnellikten yoksun olarak alınan, ama daha sonra kendinde boşluk olarak, tinsel bağlantılardan ve bilincin bilinç olarak kurduğu bağlantılardan ve ayrımlardan da yoksunluk olarak alınmak zorunda kalındığı için kimilerinin kutsal olan diye adlandırdığı bu tam boşluğu, hayallerle, bilincin kendisinden doğan fenomenlerle doldurmak kalır."[9]

Gelgelelim, fenomenin özbilinçte ifade bulan bu hakikati, görünüşe kıyasla öz olarak görünür. Bu hakikat, Logos içinde doğanın ve sonlu tinin özüdür; görgül bilginin veya fenomenlere ilişkinin bilginin, mutlak bilgi olarak görünen özüdür. Hegel bu sonucu külliyen reddetmez; sadece, anlığa ait bu ikilikle yetinmeyi reddeder. Çünkü bu durumda bir yanda öz, diğer yanda varoluş; bir yanda Logos, diğer yanda doğa; bir yanda mutlak bilgi, diğer yanda görgül bilgi olacaktır. Bu ayrım, her terimi [bir tez olarak] koyan ve birini diğerinde yansıtan canlı ilişkiyi ihmal eder. Oysa Mutlak, dolayımdır. Hegel'in özgünlüğü, refleksiyonu Mutlak'ta mevzilendirmesi ve ikiliği, ortadan kaldırmaksızın aşmasıdır. *Akılsal asgari*, üçlü bir yapıdadır: *tez*, *antitez*, *sentez*. Tezin, tek başına alınmasını haklı çıkaracak herhangi bir olumlu üstünlüğü yoktur. Hem tezin antitezdeki, hem de antitezin tezdeki *refleksiyonu* düşünülmelidir ve sentez

[8] *Fenomenoloji*, I, s. 141
[9] *a.g.e.*, s. 121

de bu karşıtlığın ölü bir birlik içinde ortadan kaldırılması değildir. Böyle bir şey, yani ölü bir birlik, olsa olsa soyut bir teze geri dönüş olacaktır, "bu sonsuzluk veya bu saf özdevinimin mutlak devamlılığı"[10] olmayacaktır. Mutlak, tezin antitezde, antitezin de tezde *görünmesidir* (yani yansımasıdır) ve bu sonsuz refleksiyonun kendine benzerliğidir, dolaysızlığıdır. Bundan ötürü, akılsal asgari ancak bütün bir üçleme olarak düşünülebilir. Anlık, terimleri birbirinden ayırır, örneğin Logos ile doğayı birbirinden ayırır, çünkü çelişkiyi kabul etmez; oysa akıl, Mutlak olanın temelinde çelişkinin bulunduğunu varsayan somut özdeşliği düşünür. Logos, kendisini doğa olarak yadsıyan Mutlak'tır, dolayısıyla kendi içinde çelişir ve onsuz var olamayacağı şu ötekiyi, yani *kendi* ötekisini kendinde taşır. O halde Doğa, mutlak İdenin başkalığı [altérité] olarak, Logos'ta görünür. Fakat doğa, Logos'un görünüşü olduğu kadar, tinin olagelişidir de. Onların özdeşlikleri, çelişmeleri sayesinde ortaya çıkar ve ortaya çıkan bu özdeşlik mutlak tindir. Logos ile doğanın, öz ile varoluş olarak birbirinden ayrılması, demek ki iki dünyanın örtüşmesi yahut çakışması değildir; dolayım olarak, özdeşlik ve çelişki olarak, Mutlaktır. "Varlıklarını birlikte sürdüren iki farklı terim mevcuttur, bunlar kendilerindedir, karşıt olarak kendilerindedir, yani her biri bizzat kendinin karşıtıdır, kendilerinde ötekidirler ve sadece tek bir birliktirler." Hegel'e, güçlüğü görmediği için değil, sırf dile getirmekle yetindiği için serzenişte bulunulabilir. Hegel, mantığı, bu ikiliği birlik, birliği de ikilik içinde ifade edebilsin diye eğip büker. Bu yüzden mantık sırf dolaysız varlığın mantığı değildir, aynı zamanda özün ve görünen [videtur] varlığın refleksiyonunun mantığı da olmaya devam eder. Nihayetinde, kavram ile anlamın, yani dolaysız varlık ile onun refleksiyonunun özdeşliğinin de mantığıdır. Mutlak, dolayımdır veya içsel refleksiyondur, kendi çelişkisi içinde kendisiyle özdeşliğidir.

---

[10] *Fenomenoloji*, I, s. 138

Hegelci dizgenin kuruluşunda Logos ile doğa arasındaki ilişki (bu konuya sonra geri döneceğiz), Hegel'in aklını ne kadar meşgul etmişse, görgül bilgi ile mutlak bilgi arasındaki ilişki meselesi de onu *Tinin Fenomenolojisi*'nde o kadar meşgul etmiştir. Bu sorun, iki tür bilginin, yani bir bilinç olduğu ölçüde deneyimin dışsallığına gömülmüş olan safdil veya doğal bilinç ile varlığın ve kendiliğin özdeşliğini bilen mutlak bilginin, bir arada varolması sorunudur. Bilinç, kendisini nasıl aşabilir? Kendisini varlıktan ayırmaksızın, varlıktan nasıl söz edebilir? Kendiliğin üzerine dönmeyen bir refleksiyon, şeylerin dışında gerçekleşen bir refleksiyon olmaktan çıkan ve bunun yerine dolaysız olanla özdeş hale gelen bir saf refleksiyonu nasıl yaşayabilir? *Mutlak bilgi, gerçekten de tümel özbilinç olarak dolaysız bilgidir*, fakat bu, dolaysız olan *hakkındaki* bilgi, yani doğal veya duyulur bilinç, değildir; kendisini, kesinlik olarak anlaşılan bilinç için bir deneyim nesnesi haline getirip kavramın genel biçimine göre (öznel) kesinlik ile (nesnel) hakikat şeklinde ikiye bölmemiştir. Uyanıklığın uykuyu anlamaya imkân vermesi gibi, Mutlak bilgi de duyulur bilgiyi anlamaya olanak tanır. Fakat bu yine de yetmez, duyulur bilginin, mutlak bilginin olagelişi olduğunun, mantığın halis (*a priori* denilen) biçimleriyle sergileyeceği kategorileri, deneyimin (*a posteriori* denilen) biçimi altında sergilediği için, kendisini mutlak bilgiyle özdeş gösterdiğinin ortaya konması gerekirdi. Bu iki bilginin felsefi bilinç –ki Hegel buna Bilim der– ile görgül bilinç olarak karşıtlaştıkları görülür. "Eğer bilincin bakış açısı –kendisinin karşıtı olan nesnel şeylerin bilgisinden ve kendisinin bu şeylere olan karşıtlığının bilgisinden ibaret olan bu nokta– bilimin Ötekisi ise –ki bu durumda bilincin kendine yakın bulduğu şey, Bilim açısından tinden yoksun görünecektir– Bilim öğesi de bilinç için bir öte olacaktır; dolayısıyla bilinç artık ona kendisinde sahip olmayacaktır."[11] Mutlak bilgi, görgül bilgiye kendisini zorla kabul etti-

[11] *Fenomenoloji*, Önsöz, I, s. 24

remez: "Bilim, hakiki olmayan bir bilgiyi, onun sırf şeylere yönelik sıradan bir bakış tarzı olduğu gerekçesiyle yok sayamaz. Bilimin, sıradan bilgiden tamamen faklı bir düzlemde bulunduğu ve sıradan bilginin onun karşısında zerre kadar değeri olmadığı yollu sözü, bir teminat olarak alınamaz. Ama sıradan bilgi içinde bulunan daha tam bir bilginin sırf gölgesine de başvuramaz. Bu tür bir teminat verdiğinde bilim aslında gücünün varlığından ileri geldiğini bildirmektedir. Gelgelelim hakiki olmayan bilgi de aynı şeyi yapar ve o da kendi varlığına başvurur ve Bilimin onun karşısında bir hiç olduğu konusunda güvence verir. Ne de olsa, kendisinden başka dayanağı olmayan her teminat en az diğeri kadar değerlidir. Bilimin hakiki olmayan bilginin seviyesine inip daha tam bir bilginin ondaki gölgelerine başvurması da yeterli olmayacaktır, çünkü bu durumda, bir yandan sıradan bilgide dile gelenin sırf varlığına bel bağlıyor olacaktır; diğer yandan, o şey hakkındaki sıradan bilgi hakiki olmadığı için, Bilim ona başvurmakla bu kez de hakikatsiz bir bilme tarzı içinde bulunacaktır; yani şeyi kendinde ve kendisi için değil de yalnızca fenomen olarak bildiği, daha yoksul bir varlık tarzı içindeki kendisine dayanıyor olacaktır."[12]

Fenomenoloji'de bu şekilde betimlenip ele alınan görgül bilgi, kendi gelişimiyle birlikte genel olarak deneyim, Mutlak bilginin Fenomenidir, *göründüğü haliyle* mutlak bilgidir ve mutlak bilgi de ona görünen şeyin aslında kendisi olduğunu henüz bilmediği ölçüde fenomendir ve onun tezahürü tümel özbilinçtir: "Bu nedenle, sırf başka bir bilgiyle birlikte sahneye giriyor diye Bilimi fenomen olarak düşünmek veya bu başka bilgiyi onun hakiki olmayan, asılsız bir görünme tarzı olarak saymak arasında bir fark yoktur." Felsefi bilinç, fenomenal bilincin attığı adımları takip ederek, daha evvel geçtiği yoldan geçer, mutlak bilginin deneyimde önceden beri kendini belli belirsiz gösterdiğini, fakat deneyimin ancak kendini mutlak bilgi diye bildiğinde

[12] *a.g.e.*, s. 68

mutlak bilgi haline geldiğini ortaya koyar. Fark şudur ki, mutlak bilginin, deneyimin ötesine ve bilinmeyen saklı bir öze, art alanda duran bir uyuyan bilince ulaşmaya çalışmasına artık gerek yoktur, Logos'taki tümel özbilinç, Anlam ile Varlığın, kendinde olan ile kendisi-için olanın, varılmaya çalışılan özdeşliğidir ve refleksiyon orada varlıkla özdeştir.

Öyleyse kurgulayıcı mantık, kendisini varlığın dili olarak kurduğu ölçüde, dogmatik Metafiziğin –özün mutlak dünyasının, düşünülür bir dünyanın– yerini alır. Bununla birlikte, bir noktayı ısrarla vurgulamak gerekir: Düşünülür dünya yanılsaması, kaçınılmaz türden bir yanılsamadır, çünkü tüm diyalektiğin bir uğrağına karşılık gelir – fakat yine de sadece bir uğraktan ibarettir. *Varlık kendisini yadsır ve öz haline gelir, görünür*. Logos'un doğadan (ve sonlu tinden) veya mutlak bilginin görgül bilgiden ayrı olması gibi, fenomenden ayrı olan öz de, söz konusu Logos'un doğada, doğanın da Logos'ta (başkalık olarak) veya mutlak bilginin görgül bilgide *göründüğü* ölçüde, kapsanıp aşılmış bir görünüştür; her halükarda, *görünür*. Aslında öz uğrağını belirleyen tam da bu *görünmedir* –bilince karşılık gelen bu ontolojik kavramdır. Her *görünme*, bir terimden diğerine gönderen bir refleksiyondur, ama refleksiyon salt öznel değildir, kendinde olanla, özne olarak varlıkla ilgilidir. Gelgelelim bu ayrım, refleksiyon kendi kendisini tam da bu görünme hareketinde ve dışsal değil de içsel bir refleksiyon, bir dolayım veya mutlak bir refleksiyon olarak gösterdiğinde aşılır. Dolayısıyla görünüş, özün karşıtı değildir, özün ta kendisidir. Görünüş özün görünüşü olduğu ölçüde, öz bir görünüştür. Logos, kurgusal yaşam olarak, üç uğrağıyla birlikte *Selbst-bewusst-sein*'dır: dolaysızlık olarak varlıktır (*sein*), varlığın görünmesidir (*bewusst*) ve anlam veya kendiliktir (*selbt*).

Hegel, Logos'tan söz ederken dışrak, herkese açık bir dil kullanır: "Mantık, yani saf aklın dizgesi, saf düşüncenin krallığı olarak anlaşılmalıdır. Bu krallık, maskesiz ve örtüsüz halde, olduğu gibi olan, yani kendinde ve kendisi için varolan, hakikat-

tir. Dolayısıyla bu içeriğin, doğanın ve sonlu tinin yaratılmasından evvel kendi ebedi özü içinde bulunan Tanrı'nın tecellisi olduğu söylenebilir."[13] Bu dilin herkese açık, dışrak karakteri, *"dolayısıyla... söylenebilir"* ifadesinin yanı sıra Logos'un doğa ve sonlu tin karşısında sahip olduğu ikircikli öncelikte de kendini gösterir. Aslında Hegel için önce bir tanrısal düşünce, sonra da doğa ve yaratılmış, sonlu bir tin yoktur. Yaratım sözcüğü, tasarıma ait bir sözcüktür. Basitçe, doğanın ve sonlu tinin (bilinç olarak bilincin) daima başkalık öğesi olarak koyulduğunu bildirir. Doğa da tıpkı Logos gibi kendi başına tanrısaldır, bütünlüğü içinde alındıkta Mutlaktır, fakat bu bütünlük ancak doğayı Logos ile özdeşleştirip onların somut bütünlüğünü kavrayan Tin için mevcuttur. Mantığı eski metafiziğin yerine geçirmek, aynı zamanda, yüklemlerini önceleyen bir dayanağın [substrat], örneğin aşkın bir Tanrı'nın, bakış açışını aşmaktır. "Bu sebepten ötürü, örneğin 'Tanrı' adını kullanmaktan kaçınmak daha münasip olacaktır, çünkü bu sözcük doğrudan doğruya bir kavramı akla getirmekten ziyade, belli bir özne/konu için sabit bir nokta teşkil eden bir özel addır. Oysa varlık, Bir, tekillik, özne gibi sözcükler, doğrudan doğruya kavramları göstermektedirler." Mantığın diyalektik söylemi, tek bir şey hakkında, önceden varolan bir Mutlak hakkında bir söylem değildir, somut Tümel olarak varolduğu sürece, doğa veya görgül bilgi olan bu kendi dışsallığından kendisini kurtarmış olarak gösterdiği sürece ve bu dışsallığın ta kendisinin kavramını, yani görünüşünün temelini kendisinde taşıdığı sürece, Mutlak'ın bizzat kendisidir. Bu görünüş mevcut olduğu için, bu uğrak, kendini, duyulur imin imlemde tamamen görünmez hale geldiğinden daha fazla silemez; im olarak ortadan kalkar, fakat o zaman imlem görünür; imlem orada duyulur yolla varolur ve kendi görünüşünü bizzat kendisi kavrar. Bu dolayım hareketi, onun, görünüşün arkasında yer alan ve kendi görünüşünden *önce var olacak* tam-

[13] *Mantık*, I, s.31

lığı içindeki bir öz biçimi içinde bulunmasına gerek kalmaksızın varolmasını sağlar. İşte bu bir tür zorunlu yanılsamadır, bir çeşit ontolojik mutsuz bilinçtir. "Sözgelimi din, düşünen tindir, fakat kendisi *hakkında* düşünmediği gibi kendisini de düşünmez. Dolayısıyla bu tin ne kendiyle-özdeşliktir, ne de dolaysızlıktır."[14] Felsefe ise, aksine, "yeniden tesis edilmiş dolaysızlıktır." Kendisini ve yabancılaşmasını, doğada ve sonlu tinde kavrar, fakat bu kavrayış, aşkın bir öteye göndermez; kendisi için, "doğa ile tinin onda tek bir varlık oldukları" fakat sadece 'kendilerinde' öyle oldukları kesinlik olan bu mutlak bilgiden başka yerde bulunmaz. Tin, işte bu kendinde olanın kendisi için bilgisi haline gelir. Bu 'kendinde', görünür, kendisini koyar; refleksiyonun bu şekilde dolaysızlıkta koyulması, kendini önceden varsaymayla eşdeğerdir. Logos, [nihai olarak] konulabilmek için, kendisini, kendini-önceden-varsayan olarak koyar. Mutlak kendisini önceden varsayar, ama bu haliyle yalnızca kendini-koyma olarak varolur. "Mutlak hakkında söylenebilecek olan şey, onun bir sonuç olduğudur, yani ancak sonda hakikaten olduğu şey olur." Görünme, görünen bu 'kendinde'ye gönderir. Bu kaçınılmaz serap, yani anlığın indirgenemez bir ikilikte katılaşıp kalması, işte bu yüzden ortaya çıkar. Gelgelelim, mantık bu serabı anlamakla, Mutlak'ın, terimlerden birinin diğerinde görünmesinin ta kendisi olduğunu kavrar ve aynı zamanda bu görünmenin, bu mutlak refleksiyonun, anlamın refleksiyon hareketi içinde yeniden bulunan dolaysızlığı olduğunu da kavrar. Katılaşmış, donmuş ikilik işte o zaman çözülür ve aşılır.

Demek ki mutlak bilgi, kendisini doğada ve sonlu tinde baştan varsayan bir sonuçtur. Keza Logos da sağlıklı insanın anlığına öncelikle bir "gölgeler diyarı" gibi görünür. Gerçeğin bilimlerinin somut zenginliklerinin ona eklendikleri görülür. Yine de anlık, gerçeği ele alan bu bilimlerden Logos'a geri dönerek,

---

[14] *Jenenser Realphilosophie*, Lasson-Hoffmeister edisyonu, 1805-1806, s. 272.

bu Logos'un her tikel hakikati aydınlatan, hatta onları hakikat kılan ışık olduğunu keşfeder. "Felsefenin genellikle içerikten yoksun biçimsel bir bilgi olduğu kabul edilir. Oysa içerikte hakikat adına her ne varsa, ancak felsefe tarafından açığa çıkarılırsa hakikat adını almaya hak kazanabilir. Diğer bilimler felsefeyi bir kenara bırakarak, kılı kırk yaran akıl yürütmeler yoluyla ilerleme kaydetmeye çalışsalar da, felsefe olmaksızın, onlarda ne yaşam ne tin ne de hakikat bulunabilir."[15] Tüm eylemlerimizde ve bilgimizde örtük olarak var olan bu kategorileri göz önüne almaksızın, adeta bir mağarada yaşıyoruz. Onları refleksiyonlarımızın konuları haline getirmiyoruz. "Bir şey herkes tarafından iyi biliniyorsa, iyi bilinmiyor demektir." Fakat düşüncenin nihai hedefi, bu duyulur dolaysızlığı kapsayarak aşıp anlığın belirlenimlerine yükselmek ve bu tikel belirlenimleri, düşüncenin yahut Tümel olanın mutlak biçiminin birer uğrağı olarak kavramaktır. "İtkiler ve içgüdüler olarak etkide bulunan bu kategoriler çeşitlilik gösterirler ve bu nedenle zihne ilk olarak karışık bir halde nüfuz ederler ve ona ancak bölük pörçük bir gerçeklik sunarlar. Onları bu saf olmayan, karışık hallerinden kurtarıp açık kılarak tini özgürlüğe ve hakikate ulaştırmak, mantığın en yüce ödevidir."[16] Ne var ki mevzubahis hakikat ile özgürlüğün, günlük hayatta düşündüğümüz ve tikel bilimlerde karşımıza çıkan görgül hakikat ve özgürlükle artık ilgisi yoktur. Söz konusu özgürlük ile hakikat, mutlak biçimdir, "kendisinde dolaysız olarak varlığı ve o varlıkta da bütün gerçekliği barındıran"[17] ve belirlenimleri artık dolaysız belirlenimler olmaktan çıkıp bu biricik biçimin uğrakları haline gelmiş olan, belirlenimlerin onda çözündükleri, onun da belirlenimlerde kendini açınladığı, kendinde tümeldir. "Mademki kendi başına devinen tümellik, bölünmüş yalın kavramdır (kendisi ve kendi ötekisi olarak bölünmüş tümeldir, varlıktır), bu kavram

---

[15] *Fenomenoloji*, I, s. 53
[16] *Mantık Bilimi*, I, s. 16
[17] *Fenomenoloji*, I, s. 250

bu haliyle, kendinde tam bir içeriğe sahiptir ve her içerik gibi, duyulur varlık olmaksızın vardır. Bu içerik, biçimle çelişmez ve ondan ayrı da değildir: Bu içerik her şeyden evvel biçimin ta kendisidir, çünkü söz konusu biçim, kendini saf uğraklarına ayıran tümelden başka bir şey değildir."[18] Bu uğraklar genellikle mantıksal yasalar ve biçimsel yasalar diye anlaşılmaktadır, bu yüzden yabancı, dışsal bir gerçeklikle ilgililerdir. Aslında belirli bir içerikleri vardır, yalıtılmış halde gözlemlenirler, fakat onları sabitleyip yalıtan gözlem, onları bütüncül biçimin uğrakları olarak tanımaz; onların diyalektik ırasını göz önüne almaz, onları kendini düşünmekle varlığı düşünen düşünce ile varlığı düşünmekle kendini düşünen düşüncenin ortaya çıkışın sürecinde, olagelişinde mevzilendiren, konumlandıran şeyi bilmez. "Gözlemlemek, bilmenin kendisi değildir ve bunun da farkında değildir; aksine, bilginin doğasını ona varlığın biçimini vermek suretiyle dönüştürür."

Demek ki kurgulayıcı mantık, deneyimlenen tümel belirlenimleri yalıtılmışlıkları içinde ele alır, fakat onlardan kurallar yahut araçlar oluşturmaz. Onları kendinde ve kendisi için kavrar, yani gelişimlerinin temeli ve zemini olan tümelin uğrakları olarak kavrar. Bu belirlenimler artık, *deneyimin a posteriori'si olan* duyulur dünyada oldukları gibi birer nesne (*Gegenstand*) değillerdir, mutlak bir türeyişin/olagelişin (*Ensthehen*) evreleridir. Onların zorunlu ve *apriori* karakteri bu mutlak olagelişte bulunmaktadır. Fakat bu *a priori*, *a posteriori* ile özdeştir. Bu *a priori*, duyulur olmaksızın, kendisinde başkalığı ve belirlenimi kapsar, kendi tümelliğinde, duyulur olan her şeye dayanak teşkil eden anlıksal yapıyı barındır, onun kendisi için hakikatidir. Hegel bu felsefi mantığı, dışarıdan gerçekleştirilen bir hesaplamaya dayanan matematiğin karşısına koyar, fakat matematiğin kendi gelişimi ile bu kategorilerin bağlantısını kıyaslamaktan da geri kalmaz. "Başka hiçbir konu yoktur ki düşünce kadar

[18] *Fenomenoloji*, I, s. 250

kendini zorunlu gelişimi içinde aynı anda hem kesin hem de esnek olarak sergileyebilsin. Dolayısıyla mantık biliminin, matematiği dahi aşması gerekecektir, çünkü başka hiçbir konuda aynı ölçüde özgürlük ve bağımsızlık söz konusu olamaz. Bu tür bir tasarının hayata geçirilebilmesi için, tıpkı matematiksel tanıtlamalarda olduğu gibi, tanıtlamanın aşamalarının hiçbirinde o aşamaya sıkı sıkıya bağlı olmayan ve ondan önceki aşamadan devşirilmeyen hiçbir kategorinin veya refleksiyonun ortaya çıkmamasını gerekir." O halde bu görevin insansal bakımdan yarattığı güçlüğü görmek gerek; bu mantığı açınlayacak olan filozof, ona sürekli tarihsel yorumlar, şeyin kendisinin dışında kalan refleksiyonlar ekleyecektir. Kategoriler zincirinin halkalarını onların içkin düzenleri içinde yeniden açığa çıkarmaya çalışacaktır. Gelgelelim bu bakımdan onun yapıtı yetkinleştirebilir, çünkü bu halkalar, sınırsız (ama henüz kendi üstüne kapalı) bir ağın uğraklarıdır. Filozof, bu diyalektiğe, kendi bireysel refleksiyonlarını ona katmaksızın, katkıda bulunmak zorunda kalacaktır, fakat bu diyalektik ile mevzubahis refleksiyonlar arasındaki mesafeyi korumak daima zahmetli bir iştir. Bundan dolayı bu kurgulayıcı mantığı, onun hayata geçirilmesi sırasında gerçekleşen insansal hatalardan kesin olarak ayırmak gerekecektir. "Yeni ve bir çeşit bağımsız felsefe kurmaya çalışanlara Platoncu deneyimle ilgili olarak, Platon'un, *Devlet* kitabını yedi kez elden geçirmiş olduğu efsanesi hatırlatılabilir. Aynı şeyi daha esaslı bir ilke üzerine temellendirilmiş, daha güç bir konu ve daha zengin bir içerikle karşı karşıya bulunan modern bir çalışma için de söyleyecek olursak, çalışmanın yedi değil, yetmiş kez elden geçirilmesi gerekir, dolayısıyla yazarın bunu yapabileceği boş vaktinin de olması gerekir. Dolayısıyla, yazar, üstlendiği görevin büyüklüğü karşında, dış koşulların baskısına rağmen muvaffak olduğu şeyle avunmalıdır; içinde yaşadığı zamanın ilgilerinin bölünmüşlüğü, muazzamlığı ve çeşitliliği karşısında, gelişmelerin baş döndürücü hızı ve enginliği karşısında, meşgalesinin faydasız yahut nafile olduğu konusunda herhangi bir

vesveseye kapılmadan, ona az da olsa yer açmayı, bilgiyi arayan düşüncenin dinginliğine sığınmaya devam etmeyi ihmal etmemelidir."[19]

Her halükarda, Hegel bu mantığın mutlak olduğundan kuşku duymaz. Onun hayata geçirilmesiyle ilgili kusurlar diyalektik sunumun yeterince esnek olmayışına veya belirlenmiş kategorileri teşkil eden tek tek şu ya da bu düğüme bağlanabilir, fakat mantığın özgül ırasına bağlanamaz. Logos gerçekten de tek ve biricik kavramın uğrakları oldukları ölçüde bütün belirlenimlerde düşünen kavrayıştır; bu belirlenimleri uğraklar haline getiren şey, tümel olanın içsel refleksiyonudur, onun töz değil, dolayım olarak sergilenişidir. Bu yüzden, bu tümel bir yaşamdır; belirlenimlerle karşıtlaşmak yerine onları uğraklar haline getiren, kendi üzerine dönük bir yaşamdır. Mantığın yöntemini onun kendi gelişiminden ayırmamıza engel olan şey, işte bu içkin refleksiyondur. Bu refleksiyon, her belirlenimin içeriğini, o içeriği özümseyen biçimle özdeşleştirir. Bu özdeşleşim, mutlak bilgiyi diğer bütün bilgi türlerinden ayırmamıza izin verir –yöntem ile içerik birbirinden ayrılmaz– ve şu ya da açımlamanın olası eksikliklerine rağmen, ona hangi anlamda mutlak bilgi dendiğini ortaya koyar. Beri yandan, *mutlak bilginin önceden mevcut bir temeli yoktur*. Öte yandan, bu bilgi zorunlu olarak döngüseldir ve bu iki ayırt edici özellik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.

Her görgül bilim öncelikle bir içeriğe ihtiyaç duyar; bu içeriği dışarıdan alır ve onu tikel, belli bir yönteme göre inceler. Matematik de bu özel köken gereksiniminden kaçamaz. Tanımlardan ve aksiyomlardan hareket eder, bu aksiyomlar tarafından belirlenmiş belli bir içerikten yola çıkar ve bu aksiyomlar aynı zamanda konunun temelleri hakkında gerçekleştirilen bir refleksiyonun ürünleri olamazlar. Oysa mantık veya kurgusal felsefe için bu mümkün değildir, çünkü onun sabit yahut özel

[19] *Mantık*, I, s. 7

bir temeli yoktur, buna sahip olamaz, çünkü böyle bir temel, onun hakkındaki refleksiyona yabancı olacaktır, dışsal kalacaktır. Dolayısıyla, Mantığın başlangıcı başka hiçbir şeyin başlangıcına benzemez, kendi başına saf refleksiyondur ki o da aynı zamanda varlıktır; dolayım, kökeninin dolaysızlığı içinde hâlihazırda oradadır. "Diyeceğimiz yalnızca şudur ki, gökte, doğada veya tinde yahut başka herhangi bir yerde dolaysızlığı barındırdığı kadar dolayımı da barındırmayan hiçbir şey yoktur; bu ikisi görünüşte birbirinden ayrılmaz ve onların karşıtlıkları hiçliğe tekabül eder."[20] Bu aşılmış karşıtlık, kendinden başka temeli olmayan, gerekçelendirilmesi gerekecek başka bir şeye başvurmayan, fakat kendi başına dolaysızlık olduğu kadar bölünme ve refleksiyon da olan mutlak bilgiye götüren, bilincin sonlu bilgisinin sonucudur, yani *Fenomenoloji*'nin sonucudur. Bir başlangıca duyulan gereksinim, eğer mutlak bir başlangıca, kendisi de dolayım olmayan bir dolaysıza varmayı hedefliyorsa, aldatıcı bir gereksinim olacaktır. Bununla birlikte, mutlak bilgi varlıktan başlar, fakat bu varlık aynı zamanda örtük olarak, varlığın bilgisidir de. Dolayım kendisini varlıktan hiçliğe, hiçlikten de varlığa geçiş, yani birinin diğeri aracılığıyla belirlenmesi olarak sunar. Öyleyse bir kökenden hareket etmez, başlama hareketinin ta kendisinden yola çıkar, *akılsal asgari* olan *Varlık*, *Hiçlik* ve *Oluş* üçlüsünden, yani bir dolayım olarak Mutlak'tan, fakat onun dolayımsız halinden, yani olageliş biçiminden, başlar. Bununla birlikte, refleksiyon olan bu köken, özgün gelişim süreci içinde kendi kendisini gerekçelendirir: "Bilim için lazım gelen, başlangıcının saf dolaysızlık olması değildir, bütününde bakıldıkta ilk olanın son haline geldiği, son olanın da ilk olduğunun açığa çıktığı, kapalı bir çember olmasıdır."[21] Varlığın aynı zamanda kendi kendisinin anlamı olması, yani varlığın bilgisi olması, önceden varsayılmıştır, fakat başlangıç noktasına koyulmamıştır. Varlık, kendinde, varlığın bil-

---

20 *Mantık*, I, s. 52

21 *Mantık*, I, s. 56 ve devamı.

gisidir. Onun anlaşılabilirliği ilk olarak onun kendi hiçliğidir, yani temeli olmayan varlık olarak, başlangıca koyulmaksızın orada olan dayanak olarak, saf ve yalın ortadan kalkışıdır. İşte bu sabit temelin yadsınması, mutlak bilginin öğesidir. Demek ki bu bilginin bir temeli yoktur, fakat o yine de vardır ve onu hareket ettiren de bu iç çelişkidir. Gelgelelim onun varlığı sadece kendini baştan varsaymaktan ibarettir, hakikaten olduğu şeyi ancak sonda olacaktır. O, Tümel olanın belirlenimlerinin bütünlüğünü anlam öğesinde, *a priori* öğede koyan bu mutlak olagelişten –betimlenmeye ilk kez Parmenides tarafından başlanmış olan bu kurgusal yaşamdan– ibarettir. Nitekim Tümel olan kendisinden başka hiçbir şeyi bilmez ve kendisinde tüm varlığı bilir, dolayısıyla merkezden dışa doğru giden sonsuz bir refleksiyondur. Orada olmadan önce orada vardır, bu onun çelişkisidir, varlığı ile refleksiyonunun onun kendi dışına çıkmaksızın hareket etmesine izin veren çelişkisidir (dolayısıyla hem analitik hem de sentetik olarak kendini geliştirmesine izin verir). O, kendi kendisini düşünür, yani kendisini koyar, fakat varlığı bu içsel refleksiyondan ibarettir, yani kendisini önceden varsayan olarak koyar, kendisini düşünerek kendi üzerine döner. Onun ilerleyişi, kendi üzerine kıvrılmadır, geleceğe yönelik varlığının, geçmişe dönük olarak gerekçelendirilmesidir. Bu öğe, bu dolaysız refleksiyon ortamı, kurgusal bilgidir, yani tüm *a posteriori*'nin, mutlak olagelişin *a priori*'sine aktarılmasıdır. Bu aktarım Mantık olarak metafiziğin bizzat kendisidir, uzayda ve zamanda tikelleşmiş her varolanın ışığı olan kurgusal hayattır. İnsan, hakikatin onda dile geldiği varlık olması bakımından, iki şekilde yanılabilir. Birincisi, tikel nesnelere yakın durup onlar tarafından büyülenir ve bu nedenle onları aşan tümele, yani bu nesnelerin anlaşılmasını tek başına olanaklı kılan bu açık ortama ulaşamaz. İkincisi, bu belirlenimlerden sıyrılmakla, onları yadsımakla, bu tümelde kalır, biçimi olmayan bir görüde, örneğin "bütün inekler siyahtır"da kalır. Bu Tümel o zaman tüm varolanların hiçliğinden ibaret olur. Oysa Varlığı Hiçlik içinde, belirlenimi Tümel içinde düşünmek gerekir. Kurgulayıcı man-

tık, tüm belirlenimlerin kendilerini çözündürdükleri ve belirgin hale getirdikleri sürecin merkezinde bulunan somut Tümeldir. Kurgulayıcı mantık, Kant'ın hem tanrıya yüklediği görüsel anlıktır hem de insana atfettiği gidimli anlıktır; bu üç uğrağı kendisinde kapsayan diyalektik söylemdir.

"Mantıksal olanın üç yönü vardır: 1) soyut görünümü veya anlıksal yönü, 2) diyalektik görünümü veya olumsuz anlamda akılsal yönü, 3) kurgulayıcı görünümü veya olumlu anlamda akılsal yönü."[22] Bu görünümlerden ilki, anlığın kavradığı ve soyutladığı seçik belirlenime ilişkindir, bir olumsuzlanma olarak, olumsuzluğunun bilincinde değildir; ikincisi, belirlenimleri ortadan kaldırana ilişkindir, ilk uğrağı bir olumsuzlanma, ama sırf olumsuzlanma olarak kavrar. Her belirlenme, kendinde bir yadsınmadır. Belirlenim, hiçlik zemininde ortaya çıkar. Eğer varlıkla hiçlik arasındaki karşıtlık –ki bu yine de anlığa ait bir karşıtlıktır– kalıcı olsaydı, kuşkuculuk bu ikinci diyalektik uğrağın aşikâr sonucu olacaktı. Oysa Mutlak dolayımdır ve her "hiçlik, onu doğuran şeyin hiçliğidir", dolayısıyla üçüncü uğrak, diyalektiğin olumlu yanını açığa çıkarır. O, tek mutlak olumlanmadır yahut koyulmadır, çünkü olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır ve varlığı hiçlikte, tikeli de mutlak bilginin Tümelliğinde kavrar.

Mutlak bilginin bu öğesi, doğa ile sonlu tin olmaksızın var olamaz –çünkü felsefe kendi kendisine yabancılaşmalıdır– fakat kendi yabancılaşmasını kavrar; kendisini kapsayarak her başkalığı da kapsar, fakat onları gerçekleşmiş mutlak İde olarak uzay ve zamanda da var olan Tümelin bağlantısı içinde kapsar. Buradan Mutlak'ın, Logos, Doğa, Tin olarak diyalektiğine geri dönüyoruz. Fakat bu diyalektik bile kurgulayıcı felsefeye aittir.

---

[22] *Ansiklopedi*, § 79

Refleksiyon ve Refleksiyonlar

"Seni ilk geldiğin yere tertemiz yolluyorum.
Bak kendine..."*

Mutlak, refleksiyondur; başka bir deyişle Hegel'e göre felsefi bilgi, varlığın bilgisi olduğu ölçüde kendiliğin bilgisidir. Fichte'nin en azından ilk haliyle bir Ben felsefesi olan felsefesi ile Schelling'in Doğa felsefesi, bazı bakımlardan Hegel'in felsefesinin tarihsel dayanaklarını oluştururlar. Dizgeleri sınıflandırıp bir öznel idealizmden, bir nesnel idealizmden ve bir mutlak idealizmden söz eden, tarihin şematik vizyonu, yüzeysel ve yetersiz olmakla birlikte, Hegel'in kurgusal bilgiden ne anladığını kavramak için uygundur. Bizzat Hegel *Fenomenoloji*'nin önsözünde ve mutlak bilgi hakkındaki son kesiminde, bu öznel ve nesnel idealizme başvurmuştur.

Öznellik olarak, 'ben'in devinimi olarak, sadece kendi etkinliğini bilmek isteyen ve kendi etkinliğini o etkinliğin ürünlerinden ayırmaya çalışan, koyma edimini koyulandan ayırmanın yollarını arayan refleksiyon, indirgenemez olan bir antitezi yürürlükte bırakan bir tezin üstünlüğüne vardığı sürece, Hegel'in kabul etmediği bir tutumdur. Bu idealizm, ilkece 'ben'den başka hiçbir şeyin var olmadığını, *'ben'in her şey olduğunu* ileri sürer; aslında sınırlarını sürekli değiştirecek olursa, onları görmezden gelemez, 'ben'in sürekli karşılaştığı ve sürekli yeniden doğduklarını müşahede ettiği engeller olarak kalırlar. Kendisini kendisiyle karşıtlaşarak koyar, olumlar, fakat bu karşıtlık indirgenemez bir karşıtlıktır. "Bu idealizm de tıpkı Kuşkuculuk gibi kendisiyle çelişen bir ikirciklik haline gelir, yalnız şu farkla ki Kuşkuculuk kendisini olumsuz olarak ifade ettiği halde, bu idealizm kendisini olumlu olarak ifade eder. Yine de çelişkili

---

* Paul Valéry, *Le cimetière marin* [Deniz Mezarlığı] şiirinden: "Je te rends pure à ta place première, Regarde-toi..." (çev.)

düşüncelerini –saf bilincin tüm gerçeklik olduğu düşüncesi ile harici etkilerin, duyumsamanın ve duyumsananlarm tasarımlarının aynı ölçüde gerçek oldukları düşüncesini– birleştirmek konusunda en az Kuşkuculuk kadar başarısızdır. Onları birleştirmek yerine, ikisinin arasında gider gelir, yani kötü olana, duyulur sonsuzluğa saplanıp kalır."[23] Bu idealizmin hatası, 'ben'in içeriğe saplanıp kalacağını, kendi ürününde boğulacağını görmekten korkarak, onun etkinliğini sınırlandırmasıdır. Bu yüzden "benim ["bu bana ait"]" dediğinde karşısında hep Ötekiyi bulur; doğadan, yalnızca doğa hakkındaki bilgiyi korur, çünkü o bilgide 'ben', kendisini bulur, kendisi üzerinde düşünür. Fakat onun derinlerinde, bu doğa içinde, kendi üzerine düşünen ben'den kurtulan bir kalıntı, onun kendini-koyma etkinliğinin bir sınırı vardır. Soyut 'Benim'de akıl tüm gerçeklik olduğu için ve Öteki de bu 'Benim'e kayıtsız, yabancı bir şey olduğu için, burada açığa çıkan şey, daha evvel duyum [visée] olarak, algı olarak ve duyumu algılayıp anlayan anlık olarak karşımıza çıkan aklın, Ötekiyi bilme tarzıdır."

"Bu idealizm," diyor Hegel, "aklın soyut kavramını hakiki saydığı ve onayladığı için bu çelişkiye düşer. Bundan dolayı gerçeklik ona aklın gerçekliği değilmiş gibi görünür, dolaysız görünür; oysa akıl aynı zamanda tüm gerçeklik olmak zorundaydı."[24] Bu soyut kavram, kendisini 'ben' olarak koruyan, çelişkiye düşmeden kendisiyle özdeşleşen 'ben' kavramıdır. Gerçekten de 'ben'i veya Kendiliği ıralayan şey, bu kendini-koyma, kendi üzerinde düşünme, kendini kendinde yeniden bulma hareketidir. 'Ben', 'ben'dir: Hegel'in, "Hakikatin doğum yeri" olarak kabul ettiği özbilinci ifade eden formül budur. Gelgelelim, bu soyut biçimi altında bu özbilinç, kendi bağımlılığını sınamalıdır. Bu özbilinç "kendi bütünlüğünde tümel gücü ve nesnel özü yeniden tanımalıdır."[25] Buna karşın nesnel idea-

---

[23] *Fenomenoloji*, I, s. 202
[24] *a.g.e.*, s. 203
[25] *Fenomenoloji*, I, s. 166

lizm –eğer bundan Schelling'in idealizmi anlaşılacak olursa– soyut 'ben'i ve bilgi felsefesini, 'ben'in her şey olduğunu değil, her şeyin 'ben' olduğunu göstermek için aşar, yani doğanın var olduğu yerde 'ben' de dolaysız olarak vardır. Schelling, Ben felsefesini bir doğa felsefesiyle dengeler, içinde bilginin ve doğanın, düşüncenin ve varlığın, Spinoza'nın tözü içinde olduğu gibi birbirlerini aştıkları, bir Mutlak felsefesine ulaşır.

Hegel, Ben felsefesini reddettiği gibi bu Mutlak felsefesini de reddeder. "'Ben', tözselliğin ve nesnelliğin biçimi karşısında, özbilinç biçimi içinde, kendisine yabancılaşmaktan korkuyormuşçasına kendisini korumak zorunda değildir. Tinin gücü, kendi yabancılaşmasında aynı tin olarak kalabilmesinde ve hem kendinde hem de kendisi için olmasında, yani kendisi-için-varlığını kendi uğrağı olarak koyduğu gibi, kendinde-varlığını da kendi uğrağı olarak koyabilmesinde saklıdır. 'Ben', farklılıkları Mutlak'ın dipsiz derinliklerine atan ve orada onların aynı olduklarını ifade eden bir *tertium quid* de değildir. Bilme, daha çok, farklılaşan şeyin kendi başına hareket edip kendi birliğine geri dönüşünü seyreden bu görünüşte etkinsizlikten ibarettir."[26] Kurgusal bilgi elbette özbilinçtir, ama varlığın tümel özbilincidir ve varlık da her türlü refleksiyonun ötesinde kalan bir Mutlak değildir, kendi üzerine dönenin, kendi hakkında düşünenin bizzat kendisidir. *Varlık ve kendilik özdeştir ve onların özdeşliği diyalektiktir*, tezin baskınlığını, antitezin madunluğunu ve bu yüzden sentezin teze ulaşmak için sürdürmek zorunda kalacağı sonu belirsiz çabayı dışarıda bırakır. Mutlak, öznedir; onun kendisiyle özdeşliğidir, kendi üzerine dönüşüdür; keza onun çelişkisidir de. Kendilik, tüm gerçeklikte kendini bulur. *Her şey 'ben'dir*, fakat orada olan, bulunacak bir şeydir; orada, kendi dışındaki yabancı bir içerikte bulunur, kendine yabancılaşma olarak bulunur. Tersine gidildikte, bu içerik kendisini aydınlatır, kendi kendisinin üzerinde düşünür. Kendisini kur-

[26] *a.g.e.*, s. 309

gusal bilgi olarak aydınlatan, kendi üzerinde düşünen bu Evren, felsefenin ilgilendiği başlıca şeydir. Gelgelelim bu refleksiyon dışsal değildir, kendi refleksiyonundan önce varolan bir Mutlak hakkında düşünmez, kendisini düşündüğü şeyden ayıran bir benliğin gerçekleştirdiği bir işlemi değildir. Mutlak, refleksiyonsa, refleksiyonun kendisi de mutlak olur; varlığa dışarıdan eklenmiş öznel bir işlem olmadığı gibi, refleksiyondaki kendilik de bir antropoloji veya fenomenoloji tarafından hesaba katılan insansal nitelikli kendilik değildir artık. *Tinin Fenomenolojisi*'nde özbilincin refleksiyonu, yine de insansal bir refleksiyondur; 'ben'in kendisini bir başka 'ben'de görmesine, kendi varlığı olmasına rağmen yine de ona bağlı olmayan bir yaşamda ve iktidar ile servet olarak cisimleşen bir toplumsal kuvvette kendini keşfetmesine imkân tanır. Ne var ki bu refleksiyon, Mutlak'ın refleksiyonu değildir, yani Mutlak'ın refleksiyonu olarak kurgusal bilgi değildir. Kendilik, Varlığın Kendisi olabilmek için, merkeze salt ve yalnızca insanı almayı bırakmalıdır. Varlığı ileri süren, ortaya koyan formülde Varlığın kendilik olduğu dile getirilmiştir, çünkü "Varlık varlıktır" önermesinde varlık kendisini koyar, ikiye böler ve kendisiyle bağlantı kurar. Bu somut özdeşlik, kendiliğin ta kendisidir ve kendi-olmadır (terimin iki anlamında αὐτος'tur yahut *ipse*'dir). "Mutlak, öznedir" demek (Hegelcilik sonrası bazı yorumlara karşın) Mutlak'ın insan olduğu anlamına gelmez, insanın, doğanın çözülmemiş çelişkisinin (hem Logos oluşunun hem de Logos-olmayan oluşunun) açık kılınıp aşıldığı orada-olmaklık olduğu anlamına gelir. İnsan, Logos'un ve kendisine dönen, kendini düşünen varlığın yuvasıdır. İnsan, insan olduğu için, insan olarak da kendi üzerinde düşünür ve *Fenomeoloji*'nin insanlığı, antropolojik bir güzergâh boyunca bir yuva olarak kendini gösteren tümel özbilinci doğurur. Fakat ulaştığı refleksiyon, varlık olarak kendi Logos'u içinde temel bulan Mutlak'ın kendi refleksiyonudur. Mutlak bilginin ve sonsuz bir dolayım olarak Mutlak'ın bu ırası, varolanın söz konusu temelinin bir sonuç

olmasında, varolanda kendisini önceden varsayan bir sonuç olmasında gösterir. Kurgusal bilgi, bu paradoksu doğanın ve tinin bilgisi ile Logos arasında kurduğu ilişkilerde yeniden bulur. Kurgulayıcı mantığın dizge içindeki yerinden, çelişkiye düşmeden söz edilemez, çünkü bu mantık bir bakıma her şeydir, varolan her şeyin varlığıdır. Başka bir bakıma ise bir doğa ve bir tin felsefesine kadar kapsamını genişleten bir dizgenin parçasıdır. Fakat bu çelişme, Logos'un zorunlu olarak kendisinden fazla bir şey olmasıyla bağlantılıdır. O, kendisinin ve kendi ötekisinin birliğidir. Onu bir parça olarak ele aldığımızda, bir gölgeler diyarı olarak görebiliriz; ama sonra, kendisine bütünsellik olarak geri döndüğünde, orada, doğayı ve sonlu tini anlamaya tek başına imkân veren ve onları kendinde barındıran ışığı da görebiliriz.

Plotinos, V. Ennead'ında Aristoteles'in şu tezini inceler: "Akıl (*νους*) ya kendisini düşünür ya da kendisinden başka bir şeyi düşünür. Eğer kendisinden başka bir şeyi düşünürse, düşündüğü şey ya hep aynıdır ya da başkadır (çeşitlidir, değişkendir)." Aristoteles, onun için dünya anlamına gelen değişen bu şeyi kaderine terk eder ve ilk seçeneği tercih eder – kendisini düşünmeyen düşünce, kendisini düşünen düşünce tarafından askıya alınır. Oysa Plotinos'ta aynı durum söz konusu değildir. Akıl, düşünülebilir olanları düşünmekle kendini düşünür. O, kendisini her düşüncede düşünen bu [tanrısal] anlıktır. Yine de kuşkucular bu kendini bilmeye ilişkin, belirleyici olduğunu düşündükleri bir itiraz geliştirmişlerdir ve Plotinos bu itiraza *Enneadlar*'ın V. kitabının 3. bölümünde yeniden cevap verir. Bu itiraz, Sekstus Empirikus tarafından şu sözlerle dile getirilir: "Akıl kendisini düşünürse, kendisini ya bütünüyle idrak eder ya da kısmen idrak eder. İlki mümkün değildir, çünkü kendisini bütünüyle idrak ederse, hem idrakın kendisi olacaktır hem de idrak edilen olacaktır; tümüyle idrak eden olursa, artık idrak edeceği başka bir şey olmayacaktır. Akıl, kendisini idrak etmek, tanımak için, bir parçasından yararlanamaz, çünkü o durumda

bu parçanın kendisini nasıl idrak edeceği sorusu yanıt bekler. Eğer bu parça kendisini tamamen idrak ederse, idrak edeceği başka bir şey olmaz. Bunu kendi parçası vasıtasıyla yapmaya kalksa, o zaman da bu parçasının nasıl idrak edileceği sorulacaktır; dolayısıyla bu böyle sonsuza dek sürer." Bu çıkmaz [aporie], kendisini düşünen düşüncenin içine düştüğü çelişkiyi aydınlatır; neticede akıl Ötekiyi kendi yönelimsel yapısının dışında asla bilemez ve kendi üzerinde düşündüğü zaman ya kendini değil ancak ötekini bilebilir ya da *biçimsel kalır*. Plotinos daha sonra Bergson'un da vereceği yanıta benzer biçimde bu itiraza ruhun bükülmesinden, akla yükselmesinden ve orada dilegelmezi yani 'Bir'i seyre dalmasından söz ederek karşılık verir. Oysa Hegel çelişkiyi kabul eder ve bu çelişkiyi, kendi özdeşliğine varmak için kendisiyle çelişen düşüncenin bir uğrağı haline getirir. Kendini bilmek, kendiyle çelişmektir; çünkü kendini bilmek, kendine yabancılaşmaktır, Ötekiye yönelmek ve ondan dolanarak kendine geri dönmek, [Ötekinin üzerinden] kendini düşünmektir. Bu Öteki de bu somut özdeşlik içinde kendini ifşa eder ve kendi kendisi olur. Kendilik, içeriğin kendisi olduğu kadar, düşüncenin de kendisidir.

Yine de dünyanın görgül olarak gözlemlenmesi, daima çoraklığı içinde 'ben'e takılıp kalan biçimsel idealizme tercih edilir: "Bilinç, gözlemler; yani akıl, kendisini bir nesne olarak, etkin tarzda varolan duyulur bir mevcudiyet olarak bulmayı ve kendisine bu şekilde malik olmayı ister. Gözlemleyen bilinç bu şekilde aslında kendisini değil, eşyanın, eşya *olarak* özünü yakalamak istediğini düşünmekte ve söylemektedir."[27] Bu görgül tutum, refleksif kendiliğin ve varlığın özdeşliğinden bihaberdir, yalnızca Hegel'in *aklın itkisi* dediği şey tarafından yönetilmektedir. Ne var ki, kendisini bilen bu akıl, saf ve soyut 'ben' değildir; kendisini düşünmek için kendisiyle çelişkiye düşen varlığın düşüncesidir ve kendisini düşünmekle, kendi tümelliğinin için-

[27] *Fenomenoloji*, I, s. 205

de tüm belirlenimlerini de düşünür. Kendisini düşünen ve kendisiyle çelişen bu akıl, Logos'tur. "Bu (gözlemleyen) bilincin bunu kastettiği ve dile getirdiği, onun akıl olmasından ileri gelmektedir, fakat böyle bir akıl olarak, henüz bu bilincin nesnesi değildir. Eğer bu bilinç, onun hem eşyanın hem de bilincin kendisinin özünü aynı ölçüde teşkil ettiğini ve aklın halis biçimiyle ancak bilinçte açığa çıkarılabileceğini bilseydi, onu eşyada aramaktan vazgeçip kendi varlığının derinliklerinde arardı." Fakat bu tümel bilgi –Logos– de sırası geldiğinde ancak doğa ve tin felsefesini aydınlatabilir. "Eğer akıl orada bulunsaydı, tekrar dışarıdaki fiili dünyaya yöneltilirdi, böylece orada aklın duyulur dışavurumu temaşa edilebileceği gibi bu duyulur dışavurum özünde kavram olarak da yakalanırdı."[28]

Kurgusal bilgi, ancak hem varlığın bilgisi hem de kendiliğin bilgisi olabilir, çünkü kendini bilmek, kendiyle çelişeni dile getirmektir, çünkü çoğu zaman birini nesneye diğerini özneye yüklemek amacıyla birbirinden ayırdığımız hakikat ile refleksiyon ve varlık ile kendilik, özdeştir. Onların çelişkileri içinde ortaya çıkan özdeşlikleri, Mutlak'ın diyalektiğinin ta kendisidir. Mutlak'ın diyalektiği, dogmatik (veya safdil görgül) tavır ile bir örneğini Kant'ın aşkınsal felsefesinde görebileceğimiz eleştirel tavrın bir sentezini içerir. Önceden varolan bir varlığa yönelen ve refleksiyonu kendi öznelliğine havale eden *yönelimsellik* ile varlığı bir 'kendinde şey'e havale ederek bilgide kendiliğin üzerine dönen *aşkınsal refleksiyon*, kurgusal bilgi içinde örtüşmek zorundadır. Bu kurgusal bilgi, kendiliğin içerikteki bilgisidir, kendilik olarak içeriğin bilgisidir; dolayısıyla, varlığa baktığında kendisine bakan ve aynı şekilde kendisine baktığında varlığa bakan, ruhun bükülmesi, çelişkili bir özdeşliği ve özdeşlik olan bir çelişkiyi kabul eden yeni bir mantık vasıtasıyla –bükülmenin mantığıyla– ifade edilir. Bu kurgusal bilgi, kendisinden önceki iki uğrağın bireşiminden mekanik bir biçimde sonuç olarak

[28] *Fenomenoloji*, I, s. 205

çıkmaz; onların hâlihazırda varsaydıkları ve ancak o temelde onlarda açığa çıkan *a priori kendiliğindenliktir.* Bu *a priori* kendiliğindenlik, kendini koyan ve kendi ışığıyla kendini aydınlatan Mutlak'm kendiliğindenliğidir. Tümel özbilinç işte bu yüzden "hakikatin doğum yeri"dir.

§ I. Görgül Refleksiyon ve Varlık Dogmatizmi

Doğal bilgi, varolanı algılar veya gözlemler. Gözlem, duyulur olanı derler ve onun süreklilik sergileyen belirlenimlerini araştırması itibarıyla algıyı aşar. Ama yanılsama ve hata denilen rezaletler ile karşı karşıya gelmeseydi asla kendisi üzerinde düşünmezdi. Dünyadaki nesneleri, dünyadaki nesneler olarak koyuluşlarından soyutlayarak, varlığı kavrayışı içinde kavrar. Fakat bu koyma, konulan içerikten kendisini ayıracak olan hakikatin biçimidir, çünkü içerik çokbiçimli varlıktır, belirlidir ve değişkendir. Oysa koyma veya onaylama tümeldir. Doğal yahut görgül bilgi, nesneleri betimlemek, çözümlemek ve onların çeşitli bağlantılarını tesis etmek suretiyle, nesnesinin kendi kendisine benzerliğini [égalite soi-même] daima korumak zorundadır. Fakat bağlantılarının tesis edilebilmesi için karşılaştırılmaya ihtiyaç duyan bu çeşitlilik, yanılsamanın ve hatanin kaynağıdır. Nitekim çeşitlilik olarak, başkalığı ve olumsuzlanmayı kendinde barındırır. Oysa görgül bilgi nesnesinin yalnızca olumlanışını veya koyuluşunu tanımak ister; dolayısıyla yanılsamayı ve hatayı kendisine, dünyasının ekonomisi içinde nereye koyacağını bilemediği görgül bir öznelliğe yükleyecektir. Dünya, onun varlığını koymadan önce de orada vardır ve önceden-orada-olmaklık, onun dolaysızlığıdır. "Ben sadece nesneyi almak ve kendimi onun saf kavranışına vakfetmek zorundayım."[29] Hata ortaya çıkarsa, yani deneyimin çeşitli öğeleri arasında tesis edilmiş ilişkilerde bir benzemezlik, bir bağdaşmazlık ken-

[29] *Fenomenoloji*, I, s. 97

dini gösterirse, bu çelişkinin faili ancak ben olabilirim, dolayısıyla onu özsel olmayan bir öznelliğe, nesnenin kendisiyle ilgili olmayan bir tarihe yüklemeliyim. Böylece bu görgül bilgi kendisi üzerinde düşünmeye, nesnelerini kavrarken bile zaten bilmeden kendisini düşünmekte olduğunu ortaya çıkarmaya itilir. Zaten kendisi üzerinde düşünmekteydi, çünkü yanılmıştı, yani refleksiyonunu ve varlığı kavrayışım birbirine karıştırmıştı. Çubuk aynı anda hem düz hem kırık olamaz; benim için kırıktır, oysa kendi başına düzdür. Demek ki hata, benim bakış açımdan, benim kendime özgü dünyaya yöneliş tarzımdan kaynaklanır; Bu görgül bir öznelliktir, kaçınılması ve ardından da nesnel olarak açıklanması gereken bir öznelliktir. Bu açıklama kuşkusuz mümkündür, fakat bana, başkalığın olanağını, idrak ettiğim çeşitli öğeler arasında karşıma çıkan bir çelişkiyi gösterir. Bundan dolayı, kendisinden bihaber ilk refleksiyonun bu keşfi, beni varlığın tümel koyuluşunu, yani dogmatik tezi açığa çıkaran ve onu, üzerinde hatanın olanaklı hale geldiği çokbiçimli içerikle karşıtlaştıran ikinci bir refleksiyona götürür. Bu bilinçli refleksiyon, halis biçimsel refleksiyondur; *çelişkinin çelişkisini* dile getirdiği gibi, bu yolla bir hakikati, yani algılayan ve gözlemleyen öznelliğin çelişkiyi üstlenmesi halinde, kendine benzer kalacak bir varlığın olumlanışını da açığa çıkarmış olur. Tüm görgül bilgiye egemen olan çelişmezlik yasası, işte bu şekilde adeta mutlak bir karşı koyuş, bir savunma olarak ortaya çıkar. Yanlış olan çelişkilidir. Hatanın yeri, hem görgül hem de biçimsel olan bu öznel 'ben'dir. Bu 'ben', varlık üzerindeki ilk refleksiyonunun hatalı olmasına sebep olan özel durumundan ötürü görgüldür; çelişkiyi dışarıda bırakmak suretiyle, dolaysız idrakta örtük halde bulunan, varlığın kendine benzer olduğu yollu dogmatik savı, açık bilince yükselttiği için de biçimseldir. "Algıya bel bağlayan tutum, idrakın çeşitli uğraklarını birbiriyle ilişkilendirme edimidir ve onun görüş açısından, hakikatin ölçütü, nesnenin kendine benzerliğidir. Eğer bu karşılaştırma sırasında bir benzemezlik ortaya çıkacak olursa, bu, nesnenin

hakikatsiz olduğu anlamına gelmez, çünkü nesne kendisi gibidir, kendine benzerdir; dolayısıyla, algıya bel bağlayan tutumun kendisinin hakikatsiz olduğu anlamına gelir." Bu benzemezlik kendini gösterdiğinde, "bilinç, kendi algılama edimini esasen nasıl kurduğunu belirlemiştir. Bu idrakın yalnızca saf ve yalın bir idraktan ibaret olmadığını, aynı zamanda bilincin hakiki olandan kendisine geri dönmesiyle sonuçlanan bir refleksiyon olduğunu da görür. Bu geri dönüş, kendisini algının olmazsa olmazı olarak gösterdiği için, nesnenin saf idrakının ve bilincin, kaçınılmaz olarak birbirine karışmasına, dolayısıyla algıdaki hakikatin değişmesine, tahrif olmasına sebep olur. Bilinç bunu fark ettiğinde, nesneyi hakikatinin saflığı içinde muhafaza edebilmek için derhal idrakın bu yönünün sorumluluğunu üstlenecek, ondaki hatayı kendi hesabıma geçirecektir."[30] Her halükarda, hatanın, yanılsamanın keşfi ve içeriğe bel bağlayan görgül düşüncenin aldatıcılığı, bilinci elbette bir eleştiriye, ama gerçeği idrak ettiği sınırlar içinde kalan biçimsel bir eleştiriye yöneltir. Bilinç, varolanı yargılayandır, ölçü odur, ama kendini öyle bilmez, kendini hakikat-olmayan sanır, "[bilinç,] kendi algısında ortaya çıkan hakikat-olmayanın, kendisinde olduğunu bilir. Ama işte tam da bu bilgi vasıtasıyla bu hakikat-olmayanı aşabilecek kabiliyete sahiptir. Hakikatin idrakını, algısının hakikatsizliğinden ayırır, onu düzeltir ve bu düzeltme işini üstlendiği için de, hakikat, algının hakikati olarak, bilincin kendisinde ortaya çıkar."[31] Demek ki bu bilinç, aslında hakikatin yerini, hatanın yerinden daha fazla biliyor değildir. Nesneyi ve dünyadaki nesnelerin bütünlüğünü kendilerine benzer halde tutabilmek için, sürekli hata giderir, düzeltmelerde bulunur ve bunun için de benzemezliği kendisine atfeder. Ne var ki ortaya çıkan bu kendine benzerlik, bilinç için içeriksiz bir biçimden ibarettir.

---

[30] *Fenomenoloji*, I, s. 99
[31] *a.g.e.*, s. 99

Böylece bilinç, varolanların var olduğunu en baştan tasdik eden safdil önkabulden hareket edip tikel bilimlerin görgülcülüğü üzerinden geçerek varlığın dogmatik olarak koyuluşuna/olumlanışma varır. Bu aşamada bilincin refleksiyonu ancak biçimsel olabilir. Bu refleksiyon, olumlamanın, çelişkiyi dışarıda bırakan ve çelişkiyle bu şekilde çelişmekle özdeşliği ortaya koyan ya da en azından çelişkiden sakınırken içeriğe de razı olmak suretiyle başkalığı da koruyan tümel olumlanma olarak refleksiyonudur.

Varlık dogmatizminde olduğu gibi görgülcülükte de içerik veya varlık esasen olumludur. Olumsuz yargı ise yanlışı defeden, gideren öznel bir yargıdır ve bir şeyin ne olduğunu söylemez, sadece onun hakkında ne söylenebileceğini öngörmekle yetinir: "Su, 1 atmosfer hava basıncı altındayken 50°C sıcaklıkta kaynamaz." Bu ifade bana bir şey öğretmiyor. Ancak onaylayıcı bir yargı hakikatin biçimi olabilir ve bir şeyin ne olduğunu dile getirir. Çelişki ve olumsuzlama ise "hiç olan", varlığın sınırları içinde kalan, bir öznellikle ilgilidir. Nesneye yüklenen çelişki, bir kendine benzemezlik, bir kendinde olumsuzlanma olacaktır. Suyun sıcak olduğu kadar soğuk da olduğunu söylemek, ancak ne ise o olabilen nesneye bir kendine benzemezlik, kendiliğe de kendinden farklı oluş yükleyecektir ki onun [kendiliğin] mutlak konumundan dolayı bu mümkün değildir. Dolayısıyla görgül düşünce, çelişki içinde kendisini artık nesne olarak değil, bir öznellik olarak kavrar, diyalektik hale gelir, kendisiyle karşı karşıya gelir, koymak yerine, yansıtır, kendi üzerine döner. Tutarsızlığa düştüğü zaman içeriğin bilgisi olmaktan çıkar, yalnızca biçimsel bir bilgiden ibaret hale gelir; kendisini yadsır, içeriksizdir, görgül bakımdan hiçtir ve sonuçta hakikati yoktur. Elbette kendi çelişkileriyle oynamaya devam edebilir, ama o zaman görgül dogmatizmin yerini alan biçimsel bir kuşkuculuk haline gelir. Bu görgül bilginin kuralı, ele alınan nesnede çelişkiye düşmemektir ve bu kural bu anlamıyla sırf olumsuz olduğu için hakikati içerikte aramak anlamına gelir ki bu da

kendi başına olumlu sayılır. Ne var ki A, B'dir demek, hâlihazırda bir çelişkidir, çünkü bu, A hakkında bir şeyi onaylamak için A'nın dışına çıkmaktır; A'nın sırf A değil, aynı zamanda A-olmayan olduğunu da söylemektir. Ya bizim için bilginin bir tarihi vardır ve fakat kendi başına alındıkta varlık kendisiyle özdeş olarak vardır, *praedicatum inest subjecto** ya da Megaralılar gibi birbiriyle bağlantısı olmayan özler içine kapanıp kalmaktan başka yapılacak bir şey yoktur. Bir çeşitlilik elbette vardır, fakat bu çeşitlilik karşılıklı bağlantı içinde var değildir.

Hatayı ve yanılsamayı keşfettikten sonra kendisi hakkında düşünmeye başlayan görgül düşünce, biçimselciliğe düşer; biçimsel refleksiyondan başka bir refleksiyon, ona sunulan içerikten başka olumlu bir ölçüt tanımaz. Bu biçimselcilik onu içi boş bir özdeşliğe götürebilir; bu yüzden genellikle çelişkiden kaçınmakla ve kendi hakikatini içerikte aramakla yetinir. Çelişkiyle karşılaşmak onun için hatanın ve öznelliğin bir göstergesidir; zaten başka türlü de olamaz, çünkü o kendisini bu içerikte tanımamaktadır; içeriğe kendisini yansıtmamakta ve içerik de ondan yansımamaktadır. Görgül bilgi, varlık veya karşılıklı ilişki içinde olmayan varlıkların dogmatizminde olduğu gibi, içeriğin koyuluşunu 'ben'in öznelliğiyle karşıtlaştırır. Bundan dolayı, daima biçimsiz bir içerik ile biçimsel bir refleksiyon arasında yalpalar durur. Bununla birlikte, sentetik yargılar ortaya koyan ve doğayı anlık düzeyine yükselten deney bilimleri, anlığın biçiminin içeriğe içkin olduğunu sergileyen bir refleksiyonu açığa çıkarmayı gerektirirler ve bu vesileyle söz konusu biçimin salt biçimsel değil, aşkınsal bir ırası olduğu da açığa çıkar. Görgül düşünce aslına uygun hale gelip eleştirel düşünce olmalıdır, biçimsel refleksiyon ise aşkınsal refleksiyon haline gelmelidir.

---

* *Lat.* Leibniz'den alıntı: "Yüklem özneye *aittir*." veya "Yüklem öznede *bulunur*." (çev.)

§ 2. Aşkınsal Refleksiyon ve Görgül Düşünce

Görgül düşünce, safdil dogmatik düşüncedir. Onun için içerik, daima onu idrak eden düşünceye *yabancı bir içeriktir*. Görgül düşünce, sırf olumludur; kendi üzerinde düşündüğünde, karşılaştığı hatanın yarattığı sarsıntıyla kendisini eleştirdiğinde, sadece nesnesinden çelişkiyi uzak tutmaya çalışan biçimsel bir düşünmeden ibarettir. Kendiyle çelişmek, ancak özneye ve onun her türlü içeriğe yabancı kalan aldatıcı diyalektiğine özgüdür. Biçimsel olanın sırf biçimsel olarak, sırf içerik olan içeriğin karşıtı olması, bu düşünme tarzının ayırt edici özelliğidir.

Fakat Kantçı eleştiri –aşkınsal felsefe– sırf biçimsel olan bu refleksiyonu aşar. Aşkınsal refleksiyon, içerik hakkındaki refleksiyondur, "bilginin her içeriğini soyutlayan" biçimsel refleksiyonun karşıtıdır; bu içeriği anlığın kategorileri aracılığıyla belirler. Deneyim içinde, biçim ile içeriğin, *a priori* olan ile *a posteriori* olanın göreli özdeşliğini kavrar. Kant, kategorilerin üçlü yapısının aşkınsal bir anlamı olması gerektiğini itiraf eder, çünkü biçimsel düşünce sadece "evet"i ve "hayır"ı tanır. Duyarlığın belirlenebilir dolaysızlığı, anlığın saf kavramları tarafından belirlenmiş görünür. Nesne bize gerçekten hâlihazırda kurulu görünür, görgül bilgi onu sadece bulduğunu sanır. Fakat aşkınsal refleksiyon bu kuruluşun kaynağına kadar yükselir (ve Kant için bu kaynağın psikolojik olması söz konusu bile değildir). Demek ki Kant'ın Fenomen adını verdiği şey, deneyimin içeriği *hakkındaki* refleksiyonu önceden varsayar. Bu Fenomen, görünüş değildir, tutarlı bir bütünselliğe ilkece dâhil edilir ve orada nesnel değer kazanır. Tek tek algıları aşan ve onları özgün bir bağlam içinde konuşlandıran deneyim, temelini bu aşkınsal refleksiyonda bulur. Bu bağlam, doğadır ve ilkelerin analitiğinin sonunda şöyle tanımlanır: "[doğa,] varoluşları açısından zorunlu kurallara, yani yasalara göre birbirine bağlanmış fenomenlerin bağlantılılığıdır. Demek ki öncelikle bir doğayı olanaklı kılan belli *a priori* yasalar vardır. Deneysel yasalar

ancak deneyim aracılığıyla ve aslında bizzat deneyimi olanaklı kılan o kökensel yasaların neticesinde varolabilir ve saptanabilirler." Tüm sentetik *a priori* yargıların temelinde yer alan ilke, deneyimin nesnelerinin olanaklılık koşullarıyla deneyimin olanaklılık koşullarını özdeşleştirir. Dolayısıyla, doğada *tanınan*, anlığın kendisidir ve bu doğa aşkınsal anlığı gerçek kılar ve aynı zamanda sınırlar. Aşkınsal olan, sırf görgül insansal bir öznellik olmadığı gibi, nesnel bir öz de değildir; deneyimin olanağı ve temeli olarak, varlığın mantıksal yapısını dışavurur; özne ile nesne kavramlarının ötesindedir, onların deney yargısı içinde *görünen kökensel özdeşliğidir*. "Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır? Bu sorun, sentetik yargının birbirinden ayrı olan öznesi ile yükleminin *a priori* olarak özdeş oldukları fikrinden başka bir şeyi ifade etmez. Başka bir deyişle, varlığın biçimi tarafından belirlenmiş olan tikel özne ile düşüncenin biçimi tarafından belirlenmiş olan tümel yüklem, mutlak anlamda birbiriyle özdeştir." Kant'ı yorumlayan Hegel açısından, hakiki anlamda ancak aşkınsal imgelem tarafından geliştirilen bu özdeşlik, kökensel sentetik birliktir ve soyut 'ben'den tamamıyla farklıdır. "Kant böylelikle soyut 'ben'i veya anlığın özdeşliğini, mutlak özdeşlik olan hakiki 'ben'den ayırır." "Kant' ın, tamalgının kökensel sentetik birliği yetisi dediği şey ile özne veya tasarımlama etkinliği olarak 'ben' –ki Kant bu 'ben'in işinin tüm tasarımlara eşlik etmekten ibaret olduğunu söylüyor– birbirinden ayrılmadıkça, bu imgelem öznel 'ben' ile nesnel dünyanın zorunlu şekilde görünüş ile ürün olarak ikiye ayrıldıkları varlıksal temel, yani ilk ve kökensel olan diye görülmeyip de varolan mutlak bir özne ile varolan mutlak bir dünya arasına [sonradan] sokulan bir orta terim, bir aracı olarak görüldükçe, görünün biçimlerinin ve genel olarak kategorilerin aşkınsal türetimi anlaşılamaz."[32] Hegel, Kant'ın felsefesini ken-

[32] *İnanma ve Bilme*, Kant. s. 236'dan s. 262'ye kadar. (Kant'a ait bu parçalar, Hegel'in Kant hakkındaki incelemesinden alınmışlardır.)

di tarzında yeniden düşünür. "Aklın soyut 'ben'den daha esaslı olduğundan" kuşkulanır, fakat eleştirel düşünceyi Kant'ın işaret ettiği bir yönde devam ettirir.

Yine de Kantçı felsefe, sırf eleştirel bir felsefe, sırf soyut 'ben'i ve onun içi boş özdeşliğini saptayan bir görgül refleksiyondan daha az dışsal olan bir *dışsal refleksiyon* felsefesi olarak kalmaya devam eder. Aşkınsal olanı, kurgusal olana yükseltmeye cesaret edemediği için, bir antropolojiye indirmekle sona erer. Onun ulaştığı özdeşlik, sırf aşkınsal türetimde [örtük biçimde] varsayılan fakat aşkınsal diyalektikte [açık biçimde] reddedilen bir mutlak özdeşlik değildir; deney yargısında kendini gösteren, göreli bir özdeşliktir. İde, yani koşulların ve koşullu olanların bütünlüğü, çelişkiye düşülmeden bir nesne olarak düşünülemediği için, gerçekdışılığa mahkûm edilen bir idealdir. Tözsel ruh, dünya ve tanrı biçiminde bir nesne olarak düşünülen bu bütünselliğin çelişkisi, 'kendinde şey'i tamamen kendi dışında bırakan öznel bir çelişkidir. Kant'ın, sıradan diyalektik yanılsamalardan tamamen ayrı, doğal bir tür yanılsamanın var olduğundan söz etmesi nafiledir, çünkü Kant her türlü aşkınsallığı, aşılması imkânsız bir öznelliğin üzerine doğru katlar. Onun idealizmi, ruhsal ve biçimsel bir idealizm olarak kalır. Yine de Kant, "kurgusal olanın tohumunu bu üçlü yapıyla atmıştır, çünkü kökensel yargı veya ikilik de onda bulunur, dolayısıyla *a posteriori*'nin ta kendisinin olanağı da ondadır. Bu şekilde hem *a posteriori* olan, *a priori* olanın mutlak anlamda karşıtı olmaktan çıkar hem de *a priori* olan, biçimsel bir özdeşlik olmaktan çıkar. Aynı zamanda *a posteriori* de olan daha saf bir anlığın idesine, mutlak bir ortam olarak görüsel bir anlığın idesine ise daha sonra değineceğiz."[33] Aşkınsal bir boyuta sahip olması sebebiyle kendini varlığın mutlak refleksiyonu gibi sunan Kant'ın eleştirel refleksiyonu, en az Locke'un refleksiyonu kadar öznel kalan bir refleksiyonla sona erer. Ken-

[33] *İnanma ve Bilme*; Kant

dini-bilme biçimsel olabilir, çünkü varlığın bilgisi değildir.

Hegel bunun böyle olmasını, Kant'ın kendi eleştirisi söz konusu olduğunda safdil bir tavır takınmasına bağlar. Kant, kendi refleksiyonu üzerinde düşünmez, eleştirinin aynı zamanda bir olumlama edimi olduğunu görmez; onda Mantık olarak açığa çıkan yeni metafiziği fark etmez. Bu yüzden, kendi refleksiyonunu (aşkınsal olmakla birlikte, yine de öznel kalan aşkınsal refleksiyonunu) metafizikten ayırır. Kendinde şeyi –bilginin ötesinde– muhafaza eder ve bilgiyi öznelliğin üzerine doğru katlar. Fakat sadece kendi refleksiyonuna özgü olan, görgül ve biçimsel refleksiyonun bilmediği bir güçlükle karşılaşır. Görgül ve biçimsel refleksiyon, tüm içeriğe yabancıdır, oysa aşkınsal refleksiyon deneyimi temellendirir, onu baştan itibaren varsayan bir içeriği kurar. Sırf analitik (soyut kendini-bilme) değildir, aynı zamanda sentetiktir (varlığın bilgisidir). Sırf biçimsel değildir, aynı zamanda aşkınsaldır. Üzerinde düşündüğü özdeşlik (somut özdeşlik olarak, bizzat refleksiyon olarak özdeşlik), artık analitik bir özdeşlik değildir, aşkınsal bir özdeşliktir, tümel kendiliğin (düşüncenin) ve deneyimin özdeşliğidir. Demek ki aşkınsal refleksiyon, içerik hakkında bir refleksiyondur; işte tam da bu yüzden birbirinden ayrılmaz bir kendini-bilme ile kendi ile çelişme halidir. Aşkınsal refleksiyon deneyimi temellendirdiği için, kendiliğin içerikteki bilgisidir, nesnelliğin ortasında yer alan öznelliktir. Bu refleksiyonun, aşkınsal bir refleksiyon olmakla sahip olduğu çelişkileri de, aksine, kendiliğin bilgisi oldukları ölçüde varlığın bilgisidir. Başka bir deyişle, görgül refleksiyon çelişkiye düştüğünde biçimsel olur, hiçbir şey dile getirmez, buna karşın Kantçı refleksiyon çelişkiye düştüğünde, Mutlak'ı dile getirir. O halde bu refleksiyon aynı anda hem analitik hem de sentetik olacaktır. Anlığın deneyde kendini tanıması olan aşkınsal analitik, bir yandan da aşkınsal bir diyalektik, yani kendiyle çelişme olacaktır. Gerçekten de bu kategoriler insan deneyiminin kategorileri olmaktan çıkıp varlığın kategorileri haline gelmekle, onları kuran kendiliğin tikel olarak

olumlanışında kendi sınırlarını ifşa edeceklerdir ve bu olumlanışları içinde kendileriyle çelişeceklerdir. Diyalektik, devinim ve kategorilerin olagelişi olarak, analitiğin merkezinde yer alacaktır, çatışkıların [antinomie] ortaya çıktığı mahal olduğu ölçüde de bir analitik olacaktır, kendini-bilme olduğu kadar Mutlak'ın da bilgisi olacaktır.

Kant kendi refleksiyonu üzerinde düşünmediği için, safdil dogmatik konuma, yani 'kendinde şey' ile öznelliğin karşıtlığına geri döner. Hatta aşkınsal refleksiyon, antropolojik bir refleksiyona indirilir. Kendiliğin koyulmuş içerikteki bilgisi, aşkınsal refleksiyonun ilkesi olarak, deneyimin insansal yanının bilgisinden ibarettir. İlkelerin analitiğinin sonunda ortaya çıkan bu kurulmuş deneyimin ikircikli olduğu hususunda bizzat Kant ısrar etmiştir. Bu deneyim, gerçekten de duyarlığın biçimleri insana özgü oldukları için –ki başka türlü de olabilirdi– ve görgül içerik *hic et nunc** duyumsandığı için, bizim deneyimimizdir. Elbette kategoriler insanı aşarlar; onların Kant tarafından sadece işaret edilmekle yetinilen kurgusal dizgesi, aşkınsal bir anlığa karşılık gelir. Çeşitliliğin birliği olarak nesne üzerinde kullanılmayı talep ederler, fakat gerçekte ancak duyarlığın çerçevesi ve malzemesi üzerinde meşru bir kullanıma sahiptirler. Aynı sebepten ötürü bizim deneyim adını verdiğimiz şey dahi, hem insanın deneyimi hem de insanüstü bir anlık tarafından koşullandırılmış bir deneyim olması hasebiyle, bu ikircikliği sergiler. Bu anlığa gelince, o da aşkınsal kullanımı sırasında bile sonlu bir anlık olarak kalmaya devam eder, çünkü kategoriler, kendilerinin oluşturmadığı bir çeşitliliğin birliğinin koşullarından ibarettir. Gerçekten de biz ancak bizimki olmayan ve onun için belirleyen ile belirlenenin, birin ve çokun birbirinden ayrı olmadığı bir anlık düşünebiliriz.

Böylece deneyim bize kesin bir hakikat verir, fakat bu hakikat mutlak değildir (o halde hakikatin anlamı ne?). Bizim gi-

* *Lat.* Burada ve şimdi (çev.)

dimli anlığımız, temelini teşkil ettiği doğada kendisini yeterince bilir, fakat bu doğa bir yandan da düşünce tarafından tam anlamıyla belirlenmiş olmayan, dolaysız bir karakter de sergiler. Koşullayanın ve koşullananın bütünlüğünü düşünemeyeceğimiz gibi, sırf kendisinden başka bir şeye göre koşul olması bakımından değil, aynı zamanda mutlak, koşulsuz bütünlük olması bakımından da kategoriden belirgin şekilde ayrılan ideyi de düşünemeyiz: Gelgelelim bu ide nesne olarak koyulduğunda, kendi çelişkisini sergiler ve Kant'a göre çelişki ancak öznelliğimize ait olabilir. Buna karşın kurgulayıcı refleksiyon, bu çelişkide, özneye ait olduğu kadar nesneye de ait bir çelişki, varlığın diyalektiğinin ta kendisi olan bir diyalektik görecektir. Hegel bu aşkınsal eleştirinin doğurduğu güçlükler üzerinde ısrarla durur. Ona göre Kant, kökensel birliği, iki terimin, yani duyarlık ile anlığın 'kendinde'sini ifade eden kategorilerin aşkınsal türetiminde, anlığı akılla vaftiz etmiş, fakat aşkınsal diyalektikte aklı anlık aracılığıyla incelemiştir. Demek ki Kantçılığın aşkınsal olanı tamamen antropolojik olana indiren –ve kapısını bizzat Kant'ın araladığı– bir yorumu vardır. Hegel bunu şöyle özetler: "Duyarlıktaki çeşitlilik, görü ve duyum olarak bilinç, kendi başlarına alındıkta bağlantısız şeylerdir, dünya kendi başına alındıkta parça parçadır, bir bütünlükten yoksundur. Ona nesnel bir bütünlük ve istikrar kazandıran, ona tözsellik, çokluk, hatta gerçeklik ve olanaklılık, yani insanın algılayıp eşyada yansıttığı nesnel bir belirlenim bahşeden, ancak anlıkla donatılmış insanların özbilincidir." Burada asıl önemli nokta, aşkınsal olanın insansal olana indirgenmesidir. Başka bir deyişle, Kantçı düşünce kendi üzerinde düşünen varlığın düşüncesi değildir de nedir?

Kant, görgül kullanımı aşmamakla ve *bir kâhinin hayallerine* kapılmamakla övünür. Varlığın insanın bilgisini kat ederek gerçekleştirdiği mutlak refleksiyon fikrinin temsil ettiği metafizik kibrin, yerini eleştirel bir tevazuya bırakması gerekli görünmüyor mu? Oysa Hegel'e göre mutlak bilgi kavramı aşkınsal ref-

leksiyonda baştan varsayılmaktadır; bu refleksiyona girişilir girişilmez, o kaçınılmaz bir varsayım olarak vardır zaten. "Kendini bilme" ve "kendiyle çelişme" uğraklarını yeniden birleştiren kurgulayıcı düşünme, içeriğin düşüncesi olarak görgül düşünceyi hem eleştirel düşünce olarak aşkınsal düşünceyi barındırır. Kurgusal düşünce, deneyim ve onun nasıl kurulduğu hakkında ancak insansal bir refleksiyon olarak kalacak düşünceyi aşar; refleksiyon olarak, içeriğin bizzat kendisini kavrar; varlık üzerinde düşünen, insan değildir, insan aracılığıyla kendini bilen varlıktır. Bu kurgulayıcı –ya da mutlak– refleksiyon, eski dogmatik refleksiyonun yerini alır. Antropoloji böylece aşılmakla birlikte, öz, ilk dünyayı açıklayan ve temellendiren ikinci bir dünya olarak karşımıza çıkmaz. Bu, kendini düşünen dolaysızın bizzat kendisidir ve refleksiyon ile dolaysız olanın bu özdeşliği felsefi bilginin ta kendisidir.

Hegel, öznel refleksiyonu, genel anlamda refleksiyonun özel bir hali olarak ele almıştı. Refleksiyon teriminin taşıdığı salt ruhbilimsel anlamı aşmak istemişti. *Fenomenoloji*'de refleksiyon önce öznel refleksiyon olarak gösterir. Fakat daha sonra, şeyin kendisi hakkında bir refleksiyon olarak, içsel refleksiyon olarak gösterir: "Bu deneyimde şey, onu idrak eden bilince kendisini belli bir tarzda sunar ve bu sunuluş tarzı içinde derhal ondan yansıyarak kendisine geri döner; dolayısıyla bu deneyimin birbirine karşıt iki hakikati aynı anda barındırdığı söylenebilir."[34] Bununla birlikte Hegel'e göre bu iki refleksiyon, öznel ve nesnel refleksiyon, tek bir refleksiyondur, "bizim için, bilincin devinimi aracılığıyla bu nesnenin oluşu öyle bir yapıdadır ki bilincin kendisi bu oluşta içerilmiştir ve refleksiyon iki tarafta da aynı refleksiyondur veya tek bir refleksiyondur."[35] Neticede Hegel, refleksiyonu varlığın kendi refleksiyonu olarak ele alır. Varlık, kendini dolaysız olarak yadsıdığı için görünüşe gelir;

---

[34] *Fenomenoloji*, I, s. 102
[35] *Fenomenoloji*, I, s. 110

görünüş ise yadsınmış varlıktır, yani özdür. Varlığın özdeki bu refleksiyonu, sözcüğün ruhbilimsel anlamında refleksiyona karşılık gelir ve bu mantıksal refleksiyonda Hegel'in bilincin refleksiyonuna iç ve dış refleksiyon olarak verdiği çeşitli anlamları yeniden buluruz. Belki Hegel'in *Fenomenoloji*'de özbilinç ile yaşam arasında yaptığı ayrım, bu refleksiyonun hangi anlama geldiğini aydınlatabilir. Yaşam özbilinçle aynı şeydir, fakat özbilincin kendisi için olduğu yerde, yaşam, kendinde olandır. Kant'ın da *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde görmüş olduğu gibi, yaşam zaten kendinde refleksiyondur, çünkü sürekli bir kendi-üzerine-dönüştür, başlangıçta olduğu şeyi sonda hayata geçiren, gerçekleştiren devinimdir, içkin ereksselliktir. Özbilinç bu yaşamın hakikatidir: "Bu tümel birlik, yani yaşamın birliği, yaşamın devinimi içinde kendisi için henüz böylesi bir yalınlık olarak varolmayan yalın cinstir. Fakat bu sonuç içinde yaşam, olduğundan başka bir şeye, yaşamın onun için bir cins veya bu birlik olarak varolduğu bilince işaret eder."[36] Bu yaşam insansal özbilinçte kendisini bilir ve kendisiyle karşıtlaşır. Yaşam, özü varsayan dolaysızlık olarak, yani özbilinç olarak görünür; başka bir deyişle özbilinç, yaşamı koyan refleksiyon olarak zuhur eder. Biri diğerine gönderdiği için, özbilinç yaşamda kendini bulur; işte dolaysızlık uğrağı tam da bu *kendini bulma* anıdır. O halde özbilincin yaşam hakkındaki refleksiyonu, yaşamın kendisinin özbilinçte gerçekleştirdiği refleksiyondur. Ne ki "sadece tek bir refleksiyonun" varolduğunu anlamak için, bu dışsal refleksiyonun üzerinden, Özün Mantığında serimlenen içsel refleksiyona geçmek gerekir.

Kant'ın eleştiri felsefesi, biçimsel refleksiyon üzerine inşa ettiği ilerlemeye karşın yine de bir "...hakkında refleksiyon" veya hâlihazırda içsel olan ama öyle olduğunu bilmeyen bir refleksiyon olarak kalır. Aşkınsal *Estetik*'te duyulur bir dolaysızdan yola çıkar, ardından *Analitik*'te bu duyarlığın, refleksiyo-

[36] *a.g.e.*, s. 152

nun aşkınsal koşullarına uygunluğunu gösterir. Bu adımların sonucunda, söz konusu dolaysızlık halis Fenomen haline gelmekte ve kategorilerin özselliği içinde temellendirilmekteyse de bir indirgenemezliğe sahip olmaya devam etmektedir, onda varlığın halen çözülmemiş bir olumlanışı, onun temellendirilebilmesi için refleksiyonun yine ondan başlamak zorunda kaldığı yabancı bir şey vardır. Kant, bu görünüşü bu haliyle, yani refleksiyonun kendi yapısı olarak anlamaz. Hegel, Özün Mantığında, görünenin, kendisini yansıtan ve temellendiren varlığın ta kendisi olduğunu gösterir; görünüş işte bu yüzden sanki kendisinden başka bir şeye gönderiyormuş gibi görünür. Oysa bu başka, görünme hareketinin, kendini ikiye bölme hareketinin ta kendisidir. "Refleksiyon o halde kendi başına mutlak etki ve tepki hareketidir, çünkü geri dönüş varsayımı (ki özün başlangıç noktasıdır ve yalnızca dönüşün kendisi olarak vardır) bu hareketin içinde vardır. Dolaysız olanın aşılması ki refleksiyonun başlangıcıdır, hem aşmadır hem de dolaysız olana geri dönüştür. Bu hareket ilerledikçe daima kendi başlangıç noktasına geri döner ve bu yüzden özerktir; kendisiyle başlayan ve kendisinde biten harekettir; koyucu yahut olumlayıcı olduğu ölçüde önceden varsayılmış harekettir ve önceden varsayıldığı ölçüde koyucu veya olumlayıcı harekettir, öz-devinimdir."[37] Fakat Kantçı refleksiyon, varlığın bu devinimine yabancı kalır; "Kant'ın, belirli bir tikelin tümelini arama görevini yüklediği bu refleksiyonun, aynı zamanda sadece bir dolaysız olanla ve bir verilmiş olanla bağlantısı bulunan, dışsal refleksiyon olduğu apaçıktır. Yine de bu dışsal refleksiyonda mutlak refleksiyonun kavramı da içersenmiştir, çünkü [dışsal refleksiyonun] daha belirli hale geldikçe yakınlaştığı tümel, kural, ilke veya yasa, başlangıç noktasını teşkil eden dolaysızın özü sayılır ve bu yüzden bir varolmayandır, oysa ancak bu özden kendisine geri dönüşü, refleksiyon tarafından belirlenişi sayesindedir ki dolaysız

[37] *Mantık*, II, s. 16.

olan kendisini hakiki varlığının altına konulmuş olarak bulur. Dolayısıyla refleksiyonun dolaysız olana verdiği şey ile bu refleksiyon hareketinden doğan belirlenimler, dolaysız olanın dışında olmak şöyle dursun, onun asıl varlığını oluşturur."[38]

Kurgusal düşünce, refleksiyonu, varlığın mutlak refleksiyonu olarak kavrar; dolaysız içerikten yola çıktığı için kendisini baştan varsaydığını ve içeriğin, içeriği temellendiren şeyde yansıdığını görmeyen dışsal refleksiyonun kurban gittiği yanılsamayı da kavrar. Demek ki kurgusal düşünce, her türlü refleksiyondan önce gelen biçimden ayırdığı bir içerikten hareket eden görgül felsefenin pozitif düşüncesi ile sırf öznel bir düşünce olmakla kalmayıp aynı zamanda içeriğin koyuluşunda kendisini tanıyan ve kendisini bu dolaysız olumlanışı içinde tanıdığı için kendiyle çelişen eleştirel düşünceyi birleştirir. Kurgulayıcı düşünme, safdil düşünme gibi dogmatiktir, aynı zamanda aşkınsal düşünme gibi eleştireldir. O, kendi üzerinde düşünür, ama onda kendisini düşünen ve kendisine geri dönen, varlıktır.

§ 3. Kurgulayıcı Refleksiyon

Varlık, kendi kendisinin aydınlatıcı ışığıdır, kendi kendisinin refleksiyonudur. Böyle olmakla birlikte eleştiri, varlıkla ilgisinde bilginin gücüne, bu bilginin sınırlarını göstermek suretiyle dışarıdan sınır koyan bir işlem değildir. Bu dışsal eleştiri yalnızca bir görünüştür. "Refleksiyon," diyor Hegel, "duyum, görü ve tasarım aşamalarında içeriğin üzerinde belli değişiklikler yapar ve nesne hakiki doğasını bilince ancak bu değişiklikler *aracılığıyla* gösterir. İmdi, refleksiyon hakiki doğayı gösterir ve bu düşünme benim etkinliğimdir; o halde bu doğa, düşünen bir özne olarak benim zihnimin ürünüdür; yalın tümelliğime göre, kendinde kalan 'ben' olarak, bizzat bana aittir veya benim öz-

[38] *Mantık*, II, s. 19

gürlüğümün ürünüdür."[39] Gelgelelim, hakiki doğayı yansıtan bu düşünce, kelimenin alışıldık anlamında öznel bir düşünce olmadığı gibi, bu özgürlük de bireysel bir düşlem değildir. "Düşünmede doğrudan doğruya özgürlük bulunur. Çünkü düşünme, tümel olanın etkinliğidir, kendiyle bağlantı kurmadır ki bu itibarla soyuttur; öznellik bakımından, belirlenmemiş bir kendiyle-olmaklıktır; içeriği bakımından, aynı anda hem şeyin kendisinde hem de belirlenimlerinde bulunmaktır. Demek ki felsefenin tevazusundan veya gösterişsizliğinden yahut kibrinden söz açıldıkta, eğer ki tevazu ya da gösterişsizlik denilen şey, öznelliğe hususiyet, tikel bir nitelik veya tikel bir etkinlik atfetmemekten geçiyorsa, felsefe en azından kibirli olmakla itham edilemez, çünkü düşünme, içeriği itibarıyla ancak şeye derinlik kazandırdığı ölçüde; biçimi itibarıyla da, ancak öznenin tikel bir işi, oluşu olmaktan çıktığında, yani tam olarak, bilinç tüm tikel niteliklerinden, hallerinden soyunup, tüm bireylerle özdeş hale gelen bir soyut 'ben' olarak Tümeli gerçekleyebildiği ölçüde halis olabilir."[40] Bu özgürlük, düşüncenin, içeriğin tüm belirlenimlerini kendinde ve kendisi için düşünmesine imkân tanıyan Tümelin özgürlüğüdür. Düşünce, mat, ışık geçirmez belirlenimleri aydınlatan saf ışık olarak davranır. Yine de düşüncenin sınırlılığı kendini çoğunlukla iki yanıyla gösterir: "Düşüncenin belirlenimlerinin sonluluğu özellikle iki şekilde anlaşılmalıdır. Birincileyin, bunlar sırf özneldir ve nesnel olanın sürekli karşıtıdır. İkincileyin, bunlar sınırlı birer içerik oldukları için birbirine karşıttır, hatta Mutlak'ın karşıtı olarak da kalırlar."[41] Hegel'in bütün çabası, birinci yanı ikincisine indirgemektir. Mantığa giriş görevi gören *Tinin Fenomenolojisi* ile "düşüncenin nesnellik karşısında benimsediği muhtelif tutumlar"ı inceleyen *Ansiklopedi'nin Mantık*'ının önsözü, bir ve aynı görevi üstlenirler: Sıradan bilincin çıkış noktasını teşkil eden öznellik

[39] *Ansiklopedi*, §22 ve §23
[40] *a.g.e.*, § 23
[41] *a.g.e.*, § 25

ile nesnellik, kesinlik ile hakikat gibi ayrımların aşılabileceğini, aşıldıktan sonra da zorunlu görünüşler olarak yine de gerekçelendirilebileceğini göstermek. Eleştirel refleksiyon işte bu ayrımın aşılabileceği sınırın tam üzerinde durur, fakat o çizgiyi aşmadığı için dışsal bir refleksiyon olarak kalır; doğayı bilen düşüncenin nesnelliğini gösterdikten sonra, bu nesnelliği yeniden bir öznelliğe indirger; bilinemez bir 'kendinde şey'i, olduğu gibi bırakır. Buna karşın Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve *Ansiklopedi*'nin *Mantık*'ının önsözünde, düşüncenin kendinde Tümel olduğunu ve Tümel içinde varlık olduğu göstermeye çalışır. O halde bu bütünsel düşünce kendisini ancak, biçimin uğrakları olan kendi belirlenimlerinde bilir. Bu belirlenimlerden her biri sonludur. Fakat bunun nedeni bu belirlenimlerin öznel olmaları değildir; sınırlı bir içeriğe sahip olduklarından dolayı sadece birbirlerinin karşıtı olmakla kalmayıp aynı zamanda biçimin mutlak özdeşliğiyle de karşıtlık içinde bulunmalarıdır. Kurgulayıcı mantık, mutlak bilme, belirlenimlerin, tümelin ortamında gerçekleşen refleksiyonudur; bilincin öznel refleksiyon olarak gerçekleştirdiği bir refleksiyon değildir. "Bu bilim dâhilinde, tinin devinimlerinin uğrakları, artık kendilerini bilincin belirli figürleri olarak sergilemezler; bilincin farklılığı, Kendi olana artık geri döndüğü için bu uğraklar kendilerini bundan böyle belirli kavramlar ve onların kendini-temellendiren organik devinimi olarak sergilerler... Öyleyse uğrak, bilinçten veya tasarımdan özbilince doğru veya aksi yönde, ama bir o tarafa bir bu tarafa doğru gerçekleşen bir devinim, bir geçiş hareketi olarak kendini göstermez. Fakat uğrağın, bilinçteki görünüşünden kurtulmuş saf figürü, yani kavram ve onun ilerleyişi, uğrağın yalnızca saf belirlenimine bağlıdır."[42]

Dışsal refleksiyondan içsel refleksiyona geçiş olarak bu öznel refleksiyondan nesnel refleksiyona geçiş, Hegelciliğin buluşudur. Kendi belirlenimlerinde, kendi aldığı konumlarda, kendini

[42] *Fenomenoloji*, II, s. 310

eleştiren, varlığın bizzat kendisidir. Demek ki kurgulayıcı refleksiyon, aynı zamanda bir eleştirel refleksiyondur, fakat bu eleştiri içkindir, içerden gerçekleştirilir. İşte bu eleştirinin, içeriğe içkin bu diyalektiğin açınlanışı olarak kurgulayıcı mantık, metafizik dogmatizmden ayrıldığı gibi safdil görgül düşünceden de ayrılır; çünkü anlığın belirlenimlerini gerçekleştirmez, özgül içerikle soyut biçimi birbirinin karşısına koymaz; o, 'kendinde ve kendisi için hakikat'in yaşamının ta kendisidir, kendi kendini düşünen ve böyle yapmakla kendini yansıtıp koyan, kendini kendilik olarak sergileyen varlıktır.

Dolayısıyla içsel refleksiyon, dışsal refleksiyonu, öznel refleksiyonu ifade eder; bunun aksi söz konusu değildir. Kıyaslayan, soyutlayan, kavram altına alıp sınıflandıran dışsal refleksiyondan hareket edildiğinde, mutlak refleksiyon olarak varlığın refleksiyonuna gerçekten erişilemez. "Dışsal refleksiyona tutunan ve ondan başka bir düşünme tarzı tanımayan düşünce, az evvel gösterdiğimize benzer bir özdeşliği veya onunla aynı şey demeye gelen Özü kavrayamaz Bu tür bir düşünme, soyut özdeşlik üzerinden yürür, farklılık onun dışında ama yanı başındadır. Bu düşünme biçimi, aklı, üzerinde kendisinin çözgü (özdeşlik) ile atkıyı (farklılık) dışarıdan düzenleyip örmek için kullandığı bir dokuma tezgâhı olarak görür."[43] Hegel'e göre özdeşlik, kendisini koyan, kendisini kendisinden yansıtan, dolayısıyla kendisiyle çelişen ve kendisini kendi yabancılaşmasında da koymak için kendi dışına çıkan, kendisine yabancılaşan varlıktır. "Kendisiyle bir başkası (*kendi* ötekisi) olarak, bu başkayla da kendisi olarak bağlantı içinde" bulunan mutlak refleksiyon işte böyle bir şeydir. Demek ki o, öznel refleksiyonu da içermektedir, çünkü öznel refleksiyon, varlığın bu refleksiyonundan doğar ve kendisini kendinde anlamak için ona geri dönmelidir. Varlık görünür; bu görünme onun bizzat kendisidir, kendisiyle özdeşliği ve kendisinden farklılığıdır, onun kendi

[43] *Mantık*, II, s. 26

zemininde –bu görünüşten önce varolmayan bir zeminde– çözülen çelişkisidir. Bundan dolayı, görünüşü bir dolaysız varlık olarak kavramayı bıraktığımızda refleksiyon ile görünüş özdeşleşir. "Görünüş, refleksiyonla aynı şeydir, fakat onun dolaysız halidir. Kendisine geri giden görünüş için, kendi dolaysızlığına yabancılaşmış görünüş için, başka bir dilden ödünç aldığımız '*refleksiyon*' sözcüğünü kullanıyoruz."

Öyleyse, görünüşü, gizlenmiş bir varlığın görünmesi olarak değil, olduğu gibi, yani görünüş olarak almak gerekir. Hegel tarafından Özün Mantığı olarak adlandırılan şey, refleksiyonun, bir ikiliği, bir ikileşmeyi, kendi üzerine katlanan varlığın ikileşmesini barındıran bir görünme hareketi olarak kavranmasıdır. Fakat bu ikilik yalnızca görünme hareketi içinde varolur; onun ötesinde varolan bir şey değildir. Böylece dolaysızlık kendisini refleksiyonda, gerçeklik olarak kendilik veya kavram olarak, yani dolayımın somut birliği olarak, yeniden kurar. Öz, görünüşün gizi gibi olacaktır, fakat bu gizin kendisi de yalnızca bir görünüşten ibarettir. Mutlak bilgi, ontolojik gizin ortadan kalkması demektir: "Bilinç için, kendi nesnesinde gizli bir yan vardır – eğer bu nesne onun için bir öteki veya yabancı bir varlıksa ve onu kendisi olarak tanımıyorsa." Ne ki aslında tek giz, giz diye bir şeyin olmayışıdır. Dolaysız olan kendi üzerinde düşünür ve üzerindeki örtüyü kaldırıp kendilik olarak ortaya çıkar. "Kendilik, yabancı bir şey değildir; o kendi kendisinin bölünmez birliğidir, dolaysız olarak tümeldir." O halde kurgusal yaşam, varlığın kendini kavrayışıdır; bu elbette bir yaşamdır, fakat bizzat Mutlak'ın yaşamıdır; Mutlak'ın seyredilmesi değildir, Mutlak'ın kendi kendisini kavramasıdır, "sırf ilahi olanın görüsü değildir, ilahi olanın kendi kendisinin görüsüdür de."[44] "Töz, her içeriğin onun dışında kalacağı ve refleksiyona –tözle ilgili olmayan bir sürece– konu olacağı mutlak birlik değildir, çünkü töz, özne olarak, kendini kendinde düşünen öğe olarak

[44] *Fenomenoloji*, II, s. 299

veya tin olarak kavranamazdı."[45] Mantığın ulaştığı ve hâlihazırda kendinde kavram olan mutlak gerçeklik, yani Anlam, öz ile varoluşun, iç ile dış'ın birliğidir. Gerçeğin olanağı temellendirdiği gibi, olanak da gerçeği temellendirir. Varlık, kendisinin kendini-koymasıdır; onun dışsallık olacak ötekideki refleksiyonu ile içsellik olacak kendisindeki refleksiyonu, kendisinin kendini-kavrayışı olan bu etkin gerçekliğin içinde çakışırlar.

Mutlak biçimin tümelliği içinde gerçekleşen bu kendini kavrayış, varlık olarak varlığın bu ışığı, Mantıktır veya kurgulayıcı felsefedir. Bu felsefe içinde biçim ile içerik özdeştir. Görgül refleksiyonda biçim, belirlenmiş her içeriği dışarıda bırakan soyut özdeşlikti. Aşkınsal refleksiyonda ise bu biçim, başından itibaren soyut özdeşlikten fazlasıydı; içeriğin kategorilere göre belirlenimiydi ve duyulur içerik kendisini onda ancak belirlenmiş olarak sergileyebiliyordu. Gelgelelim biçim ile içerik arasındaki bu karşıtlık ortadan kalkar. Belirlenimin, kendi belirsiz temeliyle, kendi tözüyle zıtlaştığı gibi biçim de öncelikle özle karşıtlaşır. "Fakat öz, sırf öz olarak değil... aynı zamanda biçim olarak ve yetkinleşmiş biçimin tüm zenginliği içinde de kavranmalıdır ve açıklanmalıdır."[46] Bu biçim sadece tikel bir belirlenim değildir, aynı zamanda tam belirlenimdir, yani olumsuzluktur; tam hale gelmek, kendi özdeşliğini tam anlamıyla tesis etmek amacıyla belirlenimlerinin soyutlanmasını kapsayıp aşan devinimdir. Bu yüzden, biçim aynı zamanda özdür, çünkü öz aynı zamanda biçimdir. Mutlak biçim, özdeşlik olarak Tümeldir fakat soyut değildir, kendi bölünmesinden doğan çelişkiyi aştığı için somuttur. "Çünkü kendi başına devinen Tümellik, bölünmüş yalın kavramdır. Bu kavram bu haliyle, kendinde, bir içeriğe sahiptir, fakat o içerik tüm içerik olmakla birlikte duyulur bir varlığa sahip değildir."[47] Önceden malumat sahibi olunan [informée] töz olan içerik, biçimle çelişir çünkü onun bir

[45] *a.g.e.*, s. 308
[46] *a.g.e.*, s. 18
[47] *Fenomenoloji*, I, s. 250

uğrağıdır. Bu yüzden içeriğin tüm belirlenimleri bütünsel olan –kendiliğin kendisiyle özdeşliği olan– biçimin içindeki evreler olarak düşünülmelidir. Bu biçim, özdür, kendini koyduğu tüm belirlenimlerinde edimselleşip onları kendisine indirgeyen Tümeldir; ama bu öz aynı zamanda biçimdir, çünkü ancak bu devinimde, bu mutlak olageliş içinde kendi kendisi olur. Mutlak, bir biçim veya bir içerik değildir. Bu ayrım ancak her düşünce içeriğini kendi tümleşiğinin [integralinin] ayrışığı [diferansiyeli] olarak kavrayan görgül bilinç için bir değer taşır. Onu bir uğrak haline getiren, belirlenmemiş içeriğin upuygun olmayışıdır; bundan dolayı, kendi kendisiyle çelişir. Biçim gerçekten de varlığın veya kendiliğin özdeşliğidir ve klasik akılcılar bu özdeşliği ontolojinin tepesine yerleştirmişlerdir. Fakat bu özdeşlik aynı zamanda çelişkidir ve bölünmedir; sırf analitik değildir, aynı zamanda sentetiktir de. Spinoza yahut Leibniz gibi klasik akılcı filozoflar, yüklemin öznede bulunmasına/tekrarlanmasına takılıp kaldılar. Bundan ötürü Varlık, özdeş olmakla birlikte, kendilik değildi. Kendisiyle çelişmiyordu; dolayısıyla, kendisini belirlenim olarak –bir olumsuzlama olan ve sırası geldiğinde kendini veya kendi olumsuzlanmasını olumsuzlayan, fakat her halükarda bir kendini-olumsuzlama olarak kalmaya devam eden belirlenim olarak– koyuyordu; Mutlak'ı özne olarak tanımlayan sonsuz olumsuzluk değildi; kendisini koyabilmek için kendisini kendilik içinde düşünen bir yaşam olarak hakikat de değildi. Logos, yani biçim ile içeriğin diyalektik özdeşliği, felsefenin öğesi haline gelir ve düşüncenin tüm belirlenimlerinin gerçekten de bu öğe içinde kendi yerlerini bulmaları gerekir. Bu öğe, Logos, bu biricik kategori, kendi olan varlıktır ve her biri kendisini hem kendini-koyma olarak hem de bir olumsuzlama ve çelişme olarak sergileyen kategorilerin çoğulluğunda, kendisini belirgin hale getirir. Bu kategorilerin, bu düğümlerin her biri, diğerlerinde çözülür. Diyalektik söylem, kendinde ve kendisi için hakiki olan, "sanki katılan her üyenin sarhoş olup kendinden geçtiği, taşkınlıkta bulunduğu Bakkhos şenlikleri gibidir ve

bu taşkınlık hali, kendini o bütünden ayırmaya yönelen her uğrağı derhal kendi içinde çözdüğü için, aslında berrak ve yalın durgunluk halidir." Bu Logos, *a priori* kendiliğindenliktir, ama bu *a priori*, varlığın bir filozofun kafasında keyfi şekilde yeniden kurulması anlamına gelmez. Felsefe, deneyimde kendisini nesne olarak göstereni olageliş olarak düşünür. *Fenomenoloji*'de yahut *Tarih Felsefesi*'nde, varoluşun tümel tüm belirlenimleri kendilerini bilincin figürleri olarak gösterirler. Logos, onları, kendisini kendi tümelliği içinde düşünen ve böyle yapmakla kendisini kendi yabancılaşması içinde, yani doğa ve sonlu tin olarak da düşünen varlık olarak kavrar.

Görgül düşünce içinde çelişki ve olumsuzlanma sırf öznel görünüyorlardı. Çelişkiden mutlak surette kaçınılmalıydı. Fakat bu durum kurgusal çelişki için artık geçerli değildir, çünkü varlığın bilgisi aynı zamanda kendiliğin de bilgisiyse, çelişme kaçınılmazdır. Bu çelişme, o zaman müspet bilgideki bir sapmadan ileri gelmemektedir, bir yanılsama değildir, zorunlu bir uğraktır. Gerçekten de, kurgusal bilgi sadece koyulmuş içeriğe ulaşıp orada kalmaz, içerikte kendi kendisine de yönelir, çünkü kurgusal bilgi, içerikte kendini-bilmedir, kendinin bilgisi olarak içeriğin bilgisidir, aynı zamanda hem varlıktır hem de anlamdır, bir taraftan yönelimseldir, diğer taraftan refleksiftir. Çelişki, soyut özdeşliği korumak uğrunda içeriğin koyuluşunu ortadan kaldırmaz, fakat bunun yerine, içeriğin soyut özdeşliğini, yani sadece koyuluşu, bir karşıtlığa çevirmek suretiyle, ortadan kaldırır. Bu koyulmuş içerik kendi kendisiyle karşıtlaşır ve kurgulayıcı düşünme böylelikle özdeşliğe yeniden ulaşır, fakat bu özdeşlik bundan böyle kendiliğin somut özdeşliğidir. Kurgulayıcı çelişme, hakikatin görgül ölçütünü (sırf içeriği) aynı anda biçimsel, mantıksal ve kurgusal olan bir ölçüte dönüştürmenin aracıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kavramakta ve gerekçelendirmekte başarısız olduğu şeyi, yani analitik düşüncenin sentetik bir ırasının olduğunu (mutlak akıl kendisini bilir, o halde varlığı da bilir) ve sentetik düşüncenin de analitik bir ırasının olduğunu (varlığı bilmekle kendisini bilir), sadece o kav-

rar ve gerekçelendirir. Kurgusal bilgi hem biçimsel düşünce gibi *totolojiktir* hem de görgül düşünce gibi *heterolojiktir*. Görgül düşünce heterolojiktir, sentetiktir, farklı öğeleri birbirine bağlar. Buna karşın kurgusal düşünce, üzerinde düşünülmüş heterolojiktir, dolayısıyla başkalık kendisini ona Aynı olanın refleksiyonu [yahut yansıması] olarak, karşıtlık olarak sunar. Kurgulayıcı düşünme, farklılığı, üzerinde düşünülmüş farklılık olarak, özsel farklılık olarak, kendisinin kendisinden farklılığı olarak düşünür. Oysa görgül düşünce, sentetik yargının olumsuzlanmayı ve çelişkiyi içerdiğini fark etmez: (terimlere yabancı kalan bir refleksiyon için) dışsal ayrımda takılır kalır. Kurgulayıcı düşünme, *heteron*'u *tauton*'un karşısına *enantion* olarak, karşıt olarak koymalıdır. Dışsal çeşitliliği çelişkiye dönüştürür, çünkü Mutlak'ın her biri kendilik olan kategorilerini belirlenim olarak ve dolayısıyla olumsuzlama olarak düşünür.

Kurgusal çelişki, kendisini koymak suretiyle kendisini kaldıran Mutlak'ın kendi çelişkisidir ve sırf öznel olmayan, aynı zamanda varlığa da içkin olan bu olumsuzlanmanın buradaki anlamı, Hegelci diyalektiğin dönüm noktasını, görgül düşünceyle ilgisinde kurgusal düşüncenin ıralayıcı özelliğini teşkil eder. Görgül düşünce, tümel kendiliğin her koyuluşunun düşüncesi olduğunda kurgusal düşünce haline gelir ve aynı zamanda, dilegelmez görü olarak değil, diyalektik düşünce olarak kalmaya da devam eder. Olumsuzlanmanın ve çelişmenin bu ontolojik anlamını, şimdi dizgenin üç uğrağı –Logos, Doğa ve Tin– ile bağlantısı içinde aydınlatmaya çalışacağız.

Özdeşlik ve Çelişki Olarak Mutlak Bilgi Logos, Doğa, Tin

Mutlak bilgi diğer bilgilere benzemez, dışsal refleksiyondan varlığın içsel refleksiyonuna kesintisiz şekilde geçilmez. Açığa çıkarılan bu yeni boyut, varlığın bizzat kendi boyutudur. Hiç kuşku yok ki Hegel *Fenomenoloji*'yi, özbilinci bu esirin içine yerleştirmek ve ona orada hayat bulma imkânı tanımak için yazmıştır. *Mantık*'ında bu mutlak bilgiyi varlığın söylemi, Logos'u olarak sunmaya çalışmıştır. Felsefe kendisini iki tehlikeden sakınmalıdır: Görgül refleksiyonu, hatta nesnesinin dışında kalmayı sürdüren aşkınsal refleksiyonu aşmalı, ama bir yandan da Mutlak'm sırf geceden ibaret olan dolaysız görüsünde kendini kaybetmekten sakınmalıdır. Hegel, diyalektiğin, varlığın kendi diyalektiği olduğunu ortaya koyduğu bir Mantık kaleme almakla, refleksiyon ile mutlak görüyü bağdaştırmak ve onun, varlığın kendi kendisi hakkındaki refleksiyonu olduğunu göstermek istemiştir. "Şu halde refleksiyon, hakiki olanın dışında bırakılıp Mutlak'm olumlu bir uğrağı olarak kavranmadığında, aklın ne olduğu da anlaşılamaz"[48]

Kant, diyalektiği, saf görünüşü bertaraf etmek için kullanmıştı. Ona göre diyalektik, bir yanılsama olarak, analitiğe ve deneyimin hakikatine ters düşüyordu. Fichte ise diyalektiği, hakikatin bilinebilir olması ölçüsünde hakikati bilmeye yönelen bir yöntem haline getirdi. Oysa Schelling'le birlikte diyalektik yeniden görünüş haline gelir; görgül bilginin ve refleksiyonun üstesinden gelmeye imkân tanır; onların eleştirisi olur. Diyalektik, halis anlıksal görüye nazaran estetik görüyle çakışan bir Mutlak bilgiye götüren bir kapı aralığıdır. Schelling bundan dolayı görgül bilginin veya refleksif bilginin mutlak bilgiyle ölçüştürülemezliği konusunda ısrar etme meziyetine sahiptir. "Mutlak olanı ifade etmek için kullanılan tüm biçimler, Mutlak-

[48] *Fenomenoloji*, I, s. 19

'ın refleksiyonda kendini sergileme tarzını dışavururlar. Bu konuda herkes hemfikirdir. Fakat hiçbir açıklama tarzı yoktur ki mutlak olanın ideal olmasına rağmen dolaysızca gerçek de olan kendi özünü bilinir hale getirebilsin. Bu öz ancak görü aracılığıyla bilinebilir. Betimleme yoluyla sadece bileşik halde olan bilinebilir; yalın halde olan ise ancak görü aracılığıyla kavranabilir. İdeal bir öğe olarak, ama aynı zamanda gerçek de olan ideal bir öğe olarak ışığı (ki başka hiçbir şey bu tanımlamaya daha uygun olamaz), doğayla olan bağlantıları içinde betimlemeye çalışmak nafile bir çaba olacaktır, doğuştan kör olan birisi bu betimleme vasıtasıyla ışığın ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyecektir. Keza Mutlak'ın, sonlu olanın karşıtı olarak (ki onu başka türlü betimlemek pek mümkün değildir) betimlenmesi de tinsel gözleri kör olanlara Mutlak'ın hakiki özünün görüsünü asla sağlamayacaktır. Bu görüye, geometrik bir şeklin görüsüne atfedildiği gibi evrensel bir değer atfedilemediği için –çünkü tıpkı ışığın, çarptığı göze özgü olması gibi, o da her tek ruha özgüdür– bir yandan sırf bireysel kalan ama diğer yandan da tıpkı ışığın görme duyusu için taşıdığı değer gibi tümel bir değer taşıyan bir vahiye şahitlik edilir." Schelling, Mutlak'ın bu İdesinin betimlenmesi konusunda insan dilinin kifayetsiz kaldığına dikkat çeker.

Sonlu olanı ortadan kaldırmak için diyalektikten yararlanan ve bizim, insansal olanı aşarak her üretkenliğin kaynağıyla örtüşmemizi sağlayan bu anlıksal görünün koşullarını kendimizden türetmek isteyen Schelling'in felsefesi, her refleksiyonu aşan bir felsefedir; sonlu olanın sonsuzdan nasıl çıkabileceğini ve Mutlak olanın bağrında farklılığın nasıl ortaya çıktığını kavramsal yolla ele alamayan bir felsefedir. Bu felsefe sadece imgelerden yararlanabilir, analojileri, mitleri ve simgeleri kullanabilir. Görüye başvuran bu felsefenin kendine has yönü, sırf kavramsal dilin dışına çıkıp kavramın yerine imgeyi geçirmek suretiyle ileti[şi]mde bulunmasıdır; imge, simgesel ırası vasıtasıyla bizi hem duyulur olana hem de duyulur olanı kapsayıp aşana

gönderir; bir şeyi doğrudan söylemektense ima eder. Bergson gibi çoğunlukla Schelling'e yakın duran bir filozof, imgede görünün olanaklı yegâne dolayımını; fiilen kullanıma sokulan imgelerde de, tinin, duyulur olanın yükünden kurtulabilme imkânını görür. Gelgelelim kavramsal dilden bu şekilde feragat etmek, felsefeyi yeni bir öğede mevzilendirir; felsefenin şiirle, hatta şiiri de önceleyen güzel sanatlarla, çok fazla yakınlaşması ile sonuçlanır. Peki, kendisini dile getiremeyen bir görü, yine de anlam mıdır? Aslında, tin o zaman, görgül olan ile refleksiyonun aydınlığından önce gelen bir gece gibi olduğu halde ışığı doğurmaya elverişli olmadığı ortaya çıkan Mutlak arasında, salınır durur. Hegel, *Fichte'nin ve Schelling'in Dizgelerinin Farklılığı Üzerine* başlıklı çalışmasında, "Mutlak, gecedir ve ışık ondan daha gençtir. Bu ikisi arasındaki fark, mutlak bir farklılıktır; tıpkı günün ilk ışıklarının geceden doğuşuna benzer. Hiçlik, her varlığın, her sonlu çeşitliliğin ortaya çıktığı yerde, daima ilk terimi teşkil eder." diyen bir felsefe tipine karşı çıkarken aklından belki de Schelling'in felsefesini geçiriyordu. Demek ki Mutlak olanın kendisi, felsefenin bir diğer önkabulü olacaktır: "Akıl, bilinci sadece sınırlarından kurtarmakla, Mutlak olanı üretir. Sınırların bu şekilde aşılması, bir sınırsızlığın baştan varsayılmasını şart koşar." Fakat Hegel buna felsefenin özgül görevinin ne olduğunu eklemeyi de ihmal etmez: "Felsefenin görevi bu önkabulleri bağdaştırmaktır; varlığı, varlık-olmayanda, oluş olarak; bölünmeyi, Mutlak olanda, onun Fenomeni olarak; sonlu olanı sonsuzda, yaşam olarak, koymaktan ibarettir."[49] Dolayımın bu üç veçhesi Mantığın üç uğrağına da tekabül etmektedir. Dolaysız varlık içinde o, varlık-olmayandır, yani tikel varolanların ortadan kalktıkları veya ortaya çıktıkları zemindir. Öz içinde o, varlığın görünüşe gelmesi ölçüsünde kendini yansıtandır, yani varlığın bizzat kendisidir. Varoluş, bu görünmenin kendisidir: "Çünkü görünmek ve bölünmek, tamamen birdir."

---

[49] *İlk baskı*, Lasson edisyonu, s. 16

Nihayet, kavram içinde o, bir ve aynı şey olan yaşam ile düşüncedir. Kurgusal yaşam, anlamın yaşamının ta kendisidir. Kurgusal yaşam, koyar, olumlar, belirlenimde sabitlenip derinleşen anlığın ağırlığıyla alıkonur ve bu koyulanların her birini aynı anda aşar, onları diyalektik olarak çözündürür, çünkü her koyma/olumlama bir refleksiyondur, bir çelişkidir, fakat bu yolla yeni bir koymaya/olumlamaya götürür. Kurgusal yaşamın kendisi, kendi deviniminin Anlamıdır. Kurgulayıcı olumsuzlama yaratıcıdır; koyduğu ölçüde kaldırır da. Anlamın veya düşüncenin bu yaşamı, varlığın Logos olarak mutlak yaşamıdır. Gelgelelim bu Logos'un kurgusal yaşam olarak, yaşamı (biyolojik anlamda yaşamı, bir doğa felsefesi anlamında yaşamı) yansıtmaktan uzak görünmesinin sebebi, bu biyolojik yaşamın ve yaşamın bu olumsuzluğunun, aslında, anlamın mutlak yaşamının bir yansıması olmasındandır. Hegel'in en kendine özgü yanı, kavramsal dilden vazgeçmemiş olması değildir, eski biçimsel mantıkla tıpkı ceset ile canlı beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki içinde bulunacak bir kurgulayıcı Mantık yaratmış olmasıdır. Hegel'in *Mantık*'mda bize sunduğu düşüncenin bu yaşamı ki bu yapıtı dâhilinde düşünme hareketinin yaşanmış betimlemesi olarak görünür, herhangi bir varolan hakkında insanın sahip olduğu tikel bir düşünce değildir, mutlak düşüncedir, insan bilincini adım adım kat eden varlığın, kendisi hakkındaki refleksiyonudur. İşte o tam da bu yüzden mutlak bilgidir ve görgül düşüncenin kendi başına yeniden bulamadığı bir öğeyi de barındırır. Fakat görgül düşünce mutlak düşünceyi kavrayamıyorsa bile, mutlak düşünce görgül düşünceyi kendi ötekisi olarak kavrayabilir, çünkü mutlak düşünce, başkalığı kendinde barındırır; tümel olmakla tikeli kendi altında kapsamaz, kendi sürekli gelişimi içinde, kendi söylemi içinde, onu ifade eder ve onda kendi ifadesini bulur. Bu başkalık, mutlak bilginin, "felsefenin kendisine yabancılaşmak zorunda olduğunu" kavramasına ve bir antropolojinin varlığına bu mutlak bilgi zemininden hareketle kucak açılabileceğinin, fakat bu ant-

ropolojiden hareketle, herhangi bir kopuş yaşanmadan, mutlak bilgiye hiçbir zaman ulaşılamayacağının anlaşılmasına izin verir.

Hegel, sırf görüsel ve dinsel nitelikli felsefelerin karşısında olduğunu, *Fenomenoloji*'nin önsözünde kesin bir dille şöyle ifade eder: "Peygamberane söylemler, derinlikli olduklarına, şeyin derinliği içinde bulunduklarına inanırlar, belirlenime (*Horos*) küçümsemeyle bakarlar, yalnızca sonlu olanda barınabilen bir refleksiyondan olduğu gibi, kavramdan ve zorunluluktan da bile bile uzak dururlar. Fakat içi boş bir genişlik olduğu gibi, içi boş bir derinlik de vardır. Tözün sonlu çoklukta yayılan fakat bu çokluğu bir araya getirip koruyacak kuvvetten yoksun bir uzamı olduğu gibi, kendini yayılmaktan alıkoyan bir salt kuvvet olarak davranan ve bu yüzden yüzeysellikle bir ve aynı şey demeye gelen, içeriksiz bir yoğunluk da vardır. Tinin kuvveti, dışsallaşması ne kadarsa ancak o kadar büyüktür; derinliği ise ancak kendi serimlenişi sırasında yayılmak suretiyle açığa çıkmayı göze aldığı ölçüde derindir. Dahası, bu kavramsız tözsel bilme yahut bilgi, kendiliğin hususiyetini öze yedirdiğini ve hakiki ve kutsal bir tarzda felsefe yaptığını ileri sürdüğü zaman, aslında hakikati kendinden gizlemiş olur, çünkü kendisini Tanrı'ya vakfedecek yerde ölçüyü ve belirlenimi küçümsemekle, kendisinde bazen içeriğin olumsallığının bazen de kendi kaprisinin dizginleri ele almasına izin vermiş olur. Kendilerini tözün aşırı mayalanmasına terk edenler, özbilinci gizleyerek ve anlıktan vazgeçerek, Tanrı'nın seçilmiş kulları olduklarına inanırlar ve Tanrı onlara bilgeliği uykuda ihsan eder. Ama uykuda onlara ihsan edilen ve gerçekte ortaya çıkan şey, sadece düşlerdir."[50]

Hegel, refleksiyon karşısında dolaysız bilgi olacak bu dilegelmez görüyü reddettiği gibi, dışsal bir refleksiyon olan görgül bilgiyi de reddeder. Jena Mantığında (1801-1802) onun Mutlak'ı içsel refleksiyon olarak kavramak için, anlığı kapsayıp aşan şeyi

[50] *Fenomenoloji*, I, s. 12

kavramsal dile tercüme etmek için sergilediği çaba görülebilir. Buradaki mesele, birliği, sonsuz olanı ve tümeli bir yana, çokluğu, sonlu olanı ve tikeli de diğer yana koymamaktır. Fakat bunun için düşünceyi bükmek, onu çelişkinin doğrudan doğruya yüzüne bakmaya ve anlığın üzerlerinde direttiği ayrımların üstesinden gelecek bir araç olmaya zorlamak gerekir. Sonsuz olan, sonlu olanın ötesinde kalmaz; eğer sonsuz olan, sonlu olanın dışında, ötesinde kalsaydı, sonlu olan sonsuz olan için bir sınır teşkil ederdi ve bu yüzden sonsuz olan da aslında sonlu olurdu. Benzer şekilde, sonlu olan da bizzat kendisini yadsır, kendi ötekisi haline gelir. Fakat bu olumsuzlanma, sonsuza doğru giden, asla tamamlanmayacak, hep eksik kalacak bir ilerleyiş değildir – bu çözüm, anlığın, sorunun tamamen farkında olduğu halde, çelişkiyi örtbas etmesine imkân tanır. Hegel, Frankfurt'taki son yıllarına tekabül eden gençlik döneminin sonunda, sonlu olandan sonsuz olana geçişin, yaşanır ama anlaşılmaz bir gizem olduğunu düşünmekteydi. Oysa şimdi, bu geçişi söze dökebilen yeni bir mantık oluşturmaya çabalamaktadır. Bu çabanın merkezinde yer alan izlek bize, Mutlak'ın ancak kendisiyle karşıtlaşarak, kendisinden yansıyarak kendisini koyduğu ya da olumladığı bu refleksiyonun birliği fikriymiş gibi görünüyor, fakat bu birlik kendisini *prior natura suis affectionibus** bir töz gibi refleksiyondan ayıran bir birlik olmayacaktır. Refleksiyonun devinimi, dolayımı olan bu birlik, özdeş-olmayanın özdeş hale gelişi olduğu kadar, özdeş olanın özdeş-olmayan haline gelişidir. "Mutlak olanın kendi dışında çıkmasından söz edilemez; bir çıkış olarak görünen şey ancak çelişki olabilir ve çelişki onun varlığında durup kalamaz, çünkü onun özü, kendini aşma hareketinin getirdiği mutlak kaygıdır. Onun varlığı, kendi öğeleri olacaktır, fakat bu öğeler artık kendileri için alınmazlar; birbirleriyle bağlantıları içinde, yani kapsanıp

---

* *Lat.* Spinoza'dan alıntı: "Doğası itibarıyla kendi duygulanımlarını önceleyen..." (çev.)

aşılmış öğeler olarak alınırlar; Kendileri için oldukları şey, artık kendileri için olmamalarıdır. İmdi, eğer mutlak karşıtlık, birlikten ayrıysa, karşıtlık ne kadar kendi dışında olmaksa birlik de o kadar kendisi için olmak anlamına gelecektir, fakat böyle bir durumda karşıtlığın sadece ifadesi değişmiş demektir."[51] Birlik, karşıtlığın ötesinde bulunmaz, eğer öyle olsaydı bir birlik olmazdı, karşıt terimlerden sadece biri olurdu. Karşıtlık da birbirinin dışında kalan iki terim arasmda ortaya çıkan bir ikilik değildir, eğer öyle olsaydı artık mutlak bir karşıtlık olmazdı, çünkü birliğini kendinde taşımıyor olurdu. "Sonsuzluk, kavramına uygun olarak alındıkta, karşıtlığı kapsayıp aşmanın bölünmez devinimidir, kapsanıp aşılmış olma değildir; beriki, karşıtlığın karşı durduğu, zıtlaştığı hiçliğin (boşluğun) ta kendisidir."[52] Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Sonsuzluk, aşkınlık değildir, aşma edimidir; bir terimin diğerine geçiş hareketi olarak dolayımdır, terimlerin karşılıklı refleksiyonudur veya birbirlerinde yansıması, kendilerine dönmesidir. Bununla birlikte bu işlem, ancak sınırlı olanı ortadan kaldırdığı ölçüde ortaya koyarsa mümkündür. "Sonsuz olanın yok edici tedirginliği, ancak yok ettiği şeyin varlığı aracılığıyla ortaya çıkar. Kapsanıp aşılmış olan, kapsanıp aşıldığı ölçüde mutlaktır, kendi ortadan kalkışından doğar, çünkü ortadan kalkma, ancak ortadan kalkacak bir şey varsa gerçekleşebilir." Sonsuz olan, Tümel olan, ancak kendisini ortadan kaldırdığı ölçüde vardır, o kendi sınırlanışını ve bölünüşünü kendinde barındırır. Her olumlama bir olumsuzlamadır, fakat bu olumsuzlama içsel bir olumsuzlamadır, kendiliğin kendi kendisi tarafından olumsuzlanmasıdır. Sınırla[n]manın kurgusal bir kategori olarak taşıdığı anlam budur. Tümel olan, kendi kendisini sınırlar; öyleyse kendiliğin kendi dışında yine kendisi vardır ve bu özdeşlik bir çifte olumsuzlamaya götürür. "Evet" soyuttur, çünkü kendisini "Hayır"ın

---

[51] *Ienenser Logik*, Lasson edisyonu, s. 32
[52] *a.g.e.*, s. 32

karşısına koyar – tıpkı birliğin kendisini çokluğun karşısına; tümelin kendisini tikelin karşısına; sonlu olanın kendisini sonsuz olanın karşısına koyduğu gibi. Fakat olumsuzlanmanın olumsuzlanması, kendisine özgü sınırını aşarak, kendisini kendisiyle karşıtlığı içinde, kendiliğin kendisiyle karşıtlığı olarak onaylayan ve böylece kendi haline gelen somut "Evet"tir: "Sonsuzluk, bu dolaysızlığın içindedir, yani bu öteki-varlığın (veya ilk varlığın) benzemezliğinin dolaysızlığı içindedir, yine bir onaylama olan çifte olumsuzlamanın dolaysızlığı içindedir; mutlak benzemezliği içinde kendine-benzerliktir. Çünkü, benzemez veya öteki olan, dolaysızlığı içinde kendi kendisinin ötekisi olduğu kadar, özüne göre de bir ötekidir."[53]

Temel çelişki, kendisini sınırlayan ve bu yolla kendisine karşıt hale gelen Mutlak'ın çelişkisidir. Fakat o böylelikle kendisini belirler (her olumsuzlanma bir belirlenme olduğu gibi, her belirlenme de bir olumsuzlanmadır), bu belirlenmede, olumsuzlanma olan bu öz-sınırlanmada, yeniden kendisini yadsır, dolayısıyla kendisini kendi karşıtında somut şekilde kendisi olarak koyar. Sonsuz olan, kendi kendisini belirlemek için kendisini sınırlamak suretiyle kendisiyle çelişiyorsa, sonlu olan, belirlenmiş olan, bunun aksine, kendi olumsuzlanmasını kendinde barındırır, kendisini kendi ötekisi olarak, kendi karşıtı olarak belirlemek suretiyle, sonsuz olur: "Sonlu olanın hakiki doğası işte budur: O sonsuzdur; kendisini kendi varlığında kapsayarak aşar. Belirli olanın belirli olarak özü, olduğu şey olmamaktan ibarettir, mutlak tedirginliktir; bu, hiç[lik] değildir, çünkü kendi ötekisidir ve bu öteki, hâlihazırda onun kendi karşıtı olduğu için, yeniden ilk olandır."[54]

Mutlak olan demek ki ancak –olumsuzlanma olan– bu bölünme, her bir terimin bir belirlenim olduğu, ama bu haliyle ancak bir ötekiyle, *kendi* ötekisiyle bağlantısı içinde varolabildiği

---

[53] *Ienenser Logik*, Lasson edisyonu, s. 31
[54] *a.g.e.*, s. 31

karşıtlaştırıcı bir ikileşme vasıtasıyla var olur. Öyle ki, Mutlak, kendisini belirlenimlerinin her biri vasıtasıyla koyarak, her biri içinde tamamen kendisi olarak açığa çıkar (çünkü her belirlenim ötekine gönderir). Mutlak olan, onların dolayımıdır, bir belirlenimin diğerinde yansımasıdır, bu yansıma aynı anda hem içsel (kendiyle kurduğu bağlantı olarak) hem de dışsal (birinin diğeriyle kurduğu bağlantı olarak) refleksiyondur. Mutlak olan, kendi özdeşliğine ulaşabilmek için kendisiyle çelişir; somut özdeşliktir; ikiliğe açılan birliktir; kendi dışındaki varlığın içinde olan kendi içindeki varlıktır; kendi içindeki varlığın içinde olan kendi dışındaki varlıktır. Bu mutlak özdeşlik, hem biçimdir hem de içeriktir; hem analitiktir hem de sentetiktir; hem totolojiktir hem de çelişiktir. Hegel'in felsefesinde tezin herhangi bir önceliğinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü diyalektik üçlü, "akılsal asgari"yi teşkil eder. Hakikaten, sentez, tezin kendi antitezi, yani bir karşıtı olmazsa, varolamaz. Mutlak olan, üç terim olmaksızın kavranamaz. Daha doğrusu, Mutlak olan bu terimleri birbirinden ayıran ve daha sonra onları yeniden bir araya getiren dolayımın ta kendisidir; kendisini bölen ve bu bölünme hareketi içinde kendisini birleştirendir. Karşıtlıktan koparılan bir sentez, bir dolaysızlık olacaktır ve bu haliyle yeni oluşan bir karşıtlığın terimlerinden biri haline gelecektir.

O halde, Mutlak, sadece bu kendini bölme ve bölümlerini kapsayıp aşma hareketi içinde, yani karşıt terimlerin özdeşliği içinde bizzat kendisi olandır. Dolayısıyla, Mutlak, Logos'tur ve Doğadır; bütünüyle Logos içindedir ve bütünüyle Doğa içindedir; bu mutlak karşıtlık içinde, kendisinin kendisindeki refleksiyonu içinde kendine görünür ve bu dolayım hareketi olarak, Mutlak olan Tindir.

Mutlak'ın Logos ile Doğa olarak ikiye bölünmesi, belirlenme ve olumsuzlanma anıdır veya anlık uğrağıdır. "Bölme etkinliği anlığın kuvveti ve faaliyetidir, varolan en hayret verici ve azametli gücün ya da daha doğrusu, mutlak gücün bir faaliyeti-

dir."[55] Fakat anlık sırf bizim anlığımız değildir, eşyanın, doğanın ve Mutlak olanın da anlığıdır. Hegel'e bakılacak olursa, dolaysız Bütün hiçbir hayret uyandırmaz, oysa sadece Bütünle bağlantısı içinde varolabilen şeylere ayrı bir orada-olmaklık kazandıran ve olumsuzlanmanın bizzat kendisi olan çözümleme: işte o, mutlak gücün ta kendisidir. Bu bölünme, gerçekten de olumsuzlanmadır; birbirinin dışında bulunan bölümlerin birbirinden ayrılması değildir, çünkü bölümler birbirinin dışında olurlarsa Bütün diye bir şey olmaz. Bölünme en başta gerçekleşmiştir. O halde bölünme, kendisini Bütün olarak yadsıyan, kendini olumsuzlayarak kendisini koyan, Bütündür. Bu olumsuzlanma, belirlenme denilen şeydir. Belirlenimler doğada ve deneyimde bakıldıkta uzaya ve zamana yayılmış olarak görünürler; birbirinin dışındaymış gibi görünürler; bağlantıları onları birbirine dışarıdan bağlıyormuş gibi görünür. Bu belirlenimler, bilen 'ben'in dışsal refleksiyonu vasıtasıyla özdeşleşirler, ayrışırlar veya karşıtlaşırlar, Fakat aynı şey düşünmede söz konusu değildir. "Belirlenimin ilk başta sırf öyle görünmesinin sebebi, başka bir şeyle bağlantı kurması ve kendi devinimlerinin ona yabancı bir güç tarafından dayatılıyormuş gibi görünmesidir. Fakat düşünmenin kendisi, tam da bu yalınlığı içinde, kendi ötekisini ve kendi devinimini kendinde barındırır. Gerçekten de düşünmenin bu yalınlığı, hareket eden ve farklılaşan düşünmedir, o, özgül içselliktir, saf kavramdır. Dolayısıyla anlık, bir oluştur ve bir oluş olarak akılsallıktır."[56]

Mutlak, kendisini Logos ve Doğa olarak belirler ve yadsır. Bu karşıtlık mutlak bir karşıtlıktır. Terimlerden her biri hem olumludur hem de olumsuzdur. Her biri, kendisiyle karşıtlaşan Bütündür. Her biri kendisiyle karşıtlaştığı için kendisinde ötekiyi temsil eder ve onu, kendi öğesinde, kapsayıp aştığı kendi belirleniminde sergiler. "O, kendisinin ve karşıtının birliğidir.

---

[55] *Fenomenoloji*, I, s. 29
[56] *a.g.e.*, s. 49

Farklılığın onun içsel farklılığı yahut kendinde farklılığı veya bir çeşit sonsuzluk olması, ancak bu şekilde söz konusudur. Kapsanıp aşılan iki terimin de varlığını bu şekilde devam ettirdiği bellidir, onlar kendi içlerinde karşıtlardır. Her biri kendi kendisinin karşıtıdır, kendi kendisinin ötekisidir, ama yine de tek bir birlik oluştururlar."[57] Bu karşıtlık, görgül bir karşıtlık değildir. Logos ve Doğa, onların her ikisini de kapsayan ve onlara birbirlerinden ayrılabilecekleri zemini sağlayan bir cinsin türleri değillerdir. Bu ayrım artık onlara içkin olmayacaktır; sadece, onları karşılaştıran, onları eşit oldukları ve eşit olmadıkları yönleri itibarıyla göz önünde bulunduracak bir bakış açısından değerlendiren, bir üçüncü [terim] için varolacaktır: "Benzerlik ve Benzemezlik de tıpkı özdeşlik veya özdeşsizlik gibi, onların dışında kalan bir üçüncünün bakış açısıdır." Örneğin elipsi ve parabolü birbirinden ayırıyorsam, onlar benim için ancak ikinci dereceden eğriler veya bir koninin kesitleri oldukları zaman benzer olurlar; benim için biri kapalı diğeri açık bir eğri vesaire oldukları zaman, benzer olmazlar. Bu hallerde onları ben karşılaştırıyorum demektir, dolayısıyla onların benzerlikleri veya benzemezlikleri bendedir. Bu benzerlik ile benzemezliği birlikte kavramak istersem, o zaman kendi benliğim üzerinde düşünürüm. Bu, her ikisini de aynı anda kendisinde taşıyan benliktir; 'ben'i karşısına alan ve 'beni', 'ben'in bizzat kendisinden ayıran benliktir. Kendilik, böylece, ayrımı içinde kendine özdeş olan ve özdeşliği içinde kendini ayıran hakiki somut özdeşliktir. Kendi üzerinde düşünen odur. Fakat bu refleksiyon, görgül ayrımlarla ilgisinde dışsal bir refleksiyon olarak kaldığı gibi, mevzubahis eğrilerle ilgisinde de dışsal bir refleksiyon olarak kalır. A = A şeklinde ifade edilen özdeşlik, hakiki özdeşlik değildir, çünkü biçimin ve içeriğin ayrı olduğunu varsayar. Tikel bir A içeriğinin kendisiyle eşitliğini olumlar. Fichte, bu olumlamayı ve içerik ile biçimin ayrılığını sürdürenin 'ben' olduğunu gös-

[57] *Fenomenoloji*, I, s. 136

termiştir. Oysa kurgusal karşıtlık, dışsal refleksiyon için var değildir. O, kendisiyle karşıtlaşan ve kendisini kendisinden ayıran kendiliğin bizzat kendisidir; kendi üzerinde düşünen kendiliktir. Logos'un ve Doğanın hiçbir ortak yanı yoktur, onlar mutlak anlamda ayrıdırlar ve tam da bundan dolayı özdeştirler, birbirlerini yansıtırlar ve her biri zorunlu olarak ötekini kendisinde taşır, çünkü ancak onun olumsuzu olduğu ölçüde vardır. Doğayı *ve* Logos'u üzerinde taşıyan ortak bir zemin veya önceden varolan bir temel yoktur. Böyle bir temel olsaydı, o tümel kendilik olurdu; fakat kendilik bölünmezdir, tamamen Logos'tadır, tamamen Doğadadır. Bu yüzden, eğer Logos bir tarafa ayrılacak olursa, onda onun kendi farklılığının, öz-farklılık olduğunu, kendisinin kendisine benzemezliği olduğunu buluruz; aynı şey Doğa için de geçerlidir. Her biri kendisiyle çelişir, ötekiyi, *kendi* ötekisini kendisinde yansıtır; her biri kendi kendisinden fazlasıdır, kendi birliğinin olagelişidir, olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır, dolayım olarak yeniden kurulan Bütünün onaylanmasıdır. Hegel'in Tin adını verdiği şey, işte bu karşılıklı refleksiyondur. O halde Logos *ve* Doğa dememek gerekir, Logos Doğa*dır*, Doğa Logos'*tur* demek gerekir. Yargı (*Urteil*), kökensel bölünmeyi bildirir, göreli özdeşliktir, halen dolaysız olan dolayımdır. Bu *-dır* koşacının diyalektik ırasını ancak, aynı anda hem terimlerin karşıtlığını, hem çelişkilerini ve özdeşliklerini göstermek suretiyle ilerleyen akıl yürütme, yani dolayım geliştirebilir, serimleyebilir. Logos ve Doğa içinde tini ancak akıl yürütme gösterir.

Mutlak'ın karşıtlık yaratan bu ikilenişi (ki o ancak bu ikiye bölünme sayesinde varolur) çerçevesinde olumsuzlanmanın ontolojik bir anlam taşıdığının altı çizilmelidir. Koyma/olumlama ve olumsuzlama, birbirlerini dengeler ve özdeş hale gelirler. Her kurgulayıcı koyma veya olumlama bir olumsuzlama olduğu gibi, her kurgulayıcı olumsuzlama da koyma veya olumlamadır. Oysa görgül olumsuzlamada durum böyle değildir. Elipsi değillersem, bu değilleme sonucu elde ettiğim eğriyi

belirlemiş olmam – hatta ortada bir eğri söz konusu olsa bile. A'nın değillenmesi, olanaklar alanını açık bırakır. Oysa Logos'u olumsuzluyorsam, ancak Doğayı elde edebilirim, çünkü Doğa, Logos'un *kendi* ötekisidir; keza Logos da Doğanın *kendi* ötekisidir: Olumsuz olanın kendinde esasen olumlu da olması, bir şeyin karşıtı olmanın, bir öteki olmak, o şeyin *kendi* ötekisi olmak anlamına geldiği bu belirlemenin bir sonucudur." demektedir Hegel. Demek ki kurgulayıcı olumsuzlama, belirleyen bir olumsuzlamadır, onun bir yaratıcı değeri vardır. Mutlak, kendini Logos olarak yadsıyarak, kendini Doğa olarak koyar; böylece Logos'un karşıtı olarak ortaya çıkar; bunun tersi de aynen geçerlidir. Mutlak kendini yadsıdığı zaman, kendini olumlu ve olumsuz olarak, yani Varlık ile Hiçlik olarak, Varlık ile Öz olarak ve Logos ile Doğa olarak koyar; fakat olumlu olan, olumsuz olduğu kadar, olumsuz olan da olumludur. Öyleyse, olumsuzlamada olumlamayı, olumlamada da olumsuzlamayı kavramak gerekir. Olumlama veya koyma, bölünmez kendilik olduğu için, sanki bu noktada bir ayrıcalığa sahipmiş gibi görünmektedir, fakat o tam da bu ayrıcalığı gerekçelendirmek için kendisini olumsuzlama olarak da tanıdığı ve bu olumsuzlamayı olumsuzladığı zaman olduğunu iddia ettiği şey haline gelir. Demek ki Mutlak koyma/olumlama, olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır, onda onun kendi ötekisini düşünmek suretiyle yani onu, dolayım olarak kendiliğin mutlak olumluluğu içinde düşünmek suretiyle, belirlenmeyi tamamına erdiren devinimdir.

Mutlak, Logos'ta kendisini önceden varsayar, Doğada kendisiyle karşıtlaşır, karşıtların özdeşliği olan tinde kendisini somut olarak koyar ve bu tin bizzat Logos olur, kendisini, kendini önceden varsayan şey olarak kavrar. Logos, Doğanın ötekisidir, kendi belirlenimi içinde bir olumsuzlanmadır; öyleyse o, bu ötekiye gönderir ve onun üzerinden kendisine döner. "Sadece ideler var olsaydı, ideler var olmazdı." Logos, kendi olumsuzlanışı olan Doğa içinde kendisini kapsayarak aşar, artık kendisinden fazlasıdır, kendisinin kendisinden farklılığı olan bu

olumsuzlanmanın üzerine yükselir. Bundan dolayı Logos, kavramın veya anlamın belirlenimi içindeki Bütündür, kendine has sınırlanışı içinde kendisini aşar, kendisini yadsır, Doğayı kendinde kavrar, Doğayla karşıtlığını, kendi belirlenimine tercüme eder; *çelişki, bu karşıtlığın mantıksal tercümesidir.* Logos, kendisiyle çelişir; o, doğa olarak varlıktır, ama varlığın tümel belirlenimi olarak, aynı zamanda bu belirlenimin hiçliğidir de. Özün çelişkisi, çelişki olarak koyulmuş doğanın çelişkisidir, aynı anda hem kendisi hem kendi karşıtı olan varlığın, yani Doğa ile Logos'un, varlık ile anlamın çelişkisidir.

Bu noktada, belki de Hegelciliğin dönüm noktası olan ve Hegel'i gelmiş geçmiş en büyük akılcı ve akıldışıcı filozof yapan şeye ulaşmış oluyoruz: düşünülemez olanı kavramsal olarak düşünebilmek için düşünmenin bükülmesi. Logos'un dışında çıkamayız, fakat Logos, Mutlak olduğu için, bölünmez kendilik olduğu için, kendi dışına çıktığı halde kendisi olarak kalır; düşünülmemiş olanı düşünür; anlamı anlam-olmayanla, doğanın mat, ışık geçirmez varlığıyla bağlantısı içinde düşünür; bu matlığı kendi çelişkisi içinde düşünür. Yalnızca düşünce olarak kalacak düşünceyi, kendisiyle çelişmeye zorlayarak kendi üzerine yükseltir; bu çelişkiyi Mutlak'ın kendisini düşünmeye izin verecek kurgulayıcı bir araca dönüştürür.

Doğa gerçekten de Logos'un olumsuzlanmasıdır ve bu olumsuzlanma yaratıcıdır. Doğa, düşüncenin karşıtıdır, ham varolanların ışık geçirmezliğidir. Logos kendisini yadsımış olmasaydı, kendisini kendi karşıtına yansıtmış olmasaydı, Mutlak da kendisi olamazdı. Elbette Doğa bir yandan kendi ötekisini yansıtan şeydir de; o halde doğa kendi içinde öz-farklılığı taşır, Logos'a, anlama işaret eder, anlam-olmayışının içinde kayıp anlam olarak görünür. O, "gizlenmiş tindir, ancak onu bilen tin için tindir." Demek ki Doğada, Logos'un düşündüğü, çözülmemiş bir çelişki mevcuttur; o aynı zamanda hem Doğadır hem de Logos'tur. İşte bundan dolayı doğa bilimleri ve bir doğa felsefesi vardır. Doğa, mutlak İdedir de. Bu bütünlüğü içinde o

tanrısaldır, ama kendi kendisine öyle görünmez. O kendisini kavramaz, onu tin kavrar. Doğanın, kavrandığı ölçüde, Logos olduğu, yani kendi ötekisi olduğu söylenebilir; gelgelelim, doğa kendisini kavramadığı için, onu idenin karşıtına [l'anti-idée] dönüştüren kendisine özgü matlığını korumaya devam eder. Kimi yorumcular Hegel'e "doğanın bir zayıflığı"ndan söz ettiği için ve ham halde varolanın Logos'a direnç gösterdiğini ifade ettiği için serzenişte bulunmuşlardır, fakat biz bunun aksini düşünüyoruz; hatta bu serzenişin, Hegel'in düşüncesinin özgün yanını açığa çıkardığı kanaatindeyiz. Hegel, dünyayı okul felsefelerinin sahte kavramlarıyla kurmaz; "olumsuz olanın çektiği çileyi, saf ettiği emeği ve gösterdiği sabrı" ciddiye alır. Onun kavramı, terimin alışılageldik anlamında akılsal değildir; kendisinin sırf soyut bir düşünmeden, çorak bir anlıktan ibaret olmadığını keşfeden aklın, düşünme etkinliğinin menzilini soyut düşüncenin ötesine doğru genişletmiş olması anlamında akılsaldır. Logos, tini boydan boya kat ederek, kendi kendisini ve kendi karşıtını düşünür; bundan dolayı üçlü varlığın uğraklarını, yani Logos'u, Doğayı, Tini, birbirine bağlayan akıl yürütme zinciri içinde, mutlak dolayım olarak kendini gösterir.

Logos Doğadır ve *Doğa Logos'tur* yargıları, kurgulayıcı düşünmeyi eksik ifade ederler. Ne karşıtlığı, ne terimlerin kurgusal özdeşliğini ne de onları önce karşıtlaştırıp sonra kendisinde bağdaştıran tini gösterirler. Bu sentetik *a priori* yargılar, onların sentezini temellendirmezler. Üstelik Hegel, tini, yani üçüncü terimi, iki farklı anlamda kullanır. Tarihte ifade bulan öznel tin ile nesnel tin sonludur, oysa mutlak tin, Mutlak'ın ta kendisidir; onun hakiki ifadesi ise felsefedir ve felsefede kendini gösteren kurgusal yaşam olarak Logos'tur. Hegel, *Ansiklopedi*'nin sonunda, bu üç uğrağı birbiriyle yeniden bağdaştırmanın farklı yollarını inceler; Mutlak, dolayım olduğuna göre, onlardan her biri bir dolayım olarak ortaya koyulabilmelidir; oysa sonuç olarak ortaya koyulan üç tasım birbiriyle eşdeğer değildir.

Bu tasımlardan ilkinde, orta terim görevini doğa görür. Tin, doğanın bağrından çıkar ve Logos, doğa aracılığıyla görünüşe

gelir. Kavram burada "geçişin dışsal biçimine sahiptir." Bu süreç, bir olay olarak tezahür eder. Burada dolayım, doğa öğesi içinde bulunan dolaysız zorunluluk olarak tasarımlanmıştır. Tin aşamasında kendisi için haline gelen tümelin, özgürlüğü, uçlardan birinde ortaya çıkan bir üründen ibaret görünür.

Bu dolaysız yan, orta terim görevini tinin gördüğü ikinci tasımda ortadan kalkar. Bu dolayım, bir uğrağın diğerindeki –Logos'un doğadaki, doğanın da Logos'taki– refleksiyonunun dolayımıdır. Tindir, ama *sonlu olarak kalan* bir tindir, doğal varlıkların matlığını anlamın ışığıyla aydınlatan tindir. Oysa refleksiyon dolaysız olanla kendisini bağdaştırmaz. Uğrakların karşıtlığı ve özdeşliği tam olarak birbirlerine kavuşmazlar.

İşte bundan dolayı halis dolayım, Logos'un –kendini kavrayan aklın– dolayımıdır, Logos, kendisini böler, tin ve doğa olur, kendisini bilgi ve nesnellik içinde onaylar. O, doğanın baştan varsaydığıydı. Artık felsefeyle birlikte, önceden varsaydığını olumlayan ve kendisini ve kendi ötekisini kavrayan bir olumlayış haline gelir. Logos'un bu kurgusal yaşamı işte bu şekilde kendisini aydınlatan ışık haline gelir, doğayı ve sonlu tini de aydınlatır; o hem dolaysızlık hem de refleksiyon olan ışıktır. Logos'un varoluşu, böylece doğada ve tinde yansır.[58]

Dolayım olarak, içsel refleksiyon olarak düşünülen Mutlak, köken hakkındaki her sahte sorunu bertaraf eder. Uğraklardan her biri diğerlerine gönderir; uğraklardan hiçbiri diğerlerinden yalıtılamaz. Gene de Mutlak'm bu refleksiyonunun kendi kendisini düşünmesi, ancak Logos'un varoluşu içinde gerçekleşebilir. Logos, kendisini kendisi olarak ve kendi karşıtı olarak dile getirir. Kendisini kendisi olarak, kendine özgü olumsuzlanışı içinde bilir, "olumsuzun gücünü" düşünür, bu güç aracılığıyla kendisini böler ve bu belirlenimlerden her birini kapsayarak aşar. İşte, kurgulayıcı düşünme içinde olumsuzlanmanın sahip olduğu bu gücü, görgül düşünce içinde olumsuzlanmanın sahip olduğu kullanımın ve anlamın karşısına koymamız gerekmektedir.

---

[58] Bu üç dolayım için, bak. *Ansiklopedi*, § 575, 576, 577

Görgül Olumsuzlama ve Kurgulayıcı Olumsuzlama

"Aykırı olanı,
Hiçliğin her şeye yeten gücünü,
Varlığa kadar yüceltiyor!"*

Hegel'in felsefesi, bir olumsuzlama ve olumsuzluk felsefesidir. Mutlak ancak kendisini belirleyerek, kendisini sınırlayarak, kendisini yadsıyarak varolur. Logos, kendi dışına çıkan, kendisini kendisinden doğa olarak ayıran Mutlak'tır ve kendisini düşünür. Fakat bu düşünme sırasında düşünce kendi kendisini aşar, çünkü o kendisinden fazlasıdır; olumsuzlanışını ve sınırlanışını çelişki aracılığıyla aşarak bizzat kendi ötekisinin düşüncesi haline gelir. İçsel olarak gerçekleşen bu aşma hareketi, Mutlak'ın, yani artık dolaysız olmayanın, hakiki anlamda onaylanmasıdır. Bu onaylanma, olumsuzluktur yahut olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır. Başka bir deyişle, Hegel'in felsefesi iki anlamda bir olumsuzlama felsefesidir: Bir taraftan, Spinoza'nın *her belirleme bir yadsımadır* diyerek dile getirdiği "kıyas kabul etmeyecek denli mühim" izleği derinleştirir ve olumlu olan içinde sunulanın eksikliğini ya da yetersizliğini idrak eder. Diğer taraftan, bu yadsımanın bağrında olumsuzlanmanın tekrarlandığını, yani olumsuzlanmanın da olumsuzlandığını ve halis yegâne olumluluğun ancak bu şekilde tesis edildiğini gösterir. Olumsuz olan, bu şekilde işler ve ilk başta sadece çözülme ve ölüm olarak görünürken, daha sonra onun, "özne olarak Mutlak"ı açınlayan şey olduğu açığa çıkar. Böyle bir önerme, bütünü ayakta tutanın herhangi bir dolaysız temel değil, tek başına dolayım olduğunu bildirir. Hegel'in aşağıdaki satırlarda değineceğimiz metni, onun bu konudaki tüm düşüncesinin

---

* Paul Valéry'nin *Ébauche d'un serpent* [Bir Yılanın Silueti] şiirinden:
"Jusqu'à l'Être exalte l'étrange,
Toute-Puissance du Néant !" (çev.)

adeta yoğunlaşmış halidir. Söz konusu metin, belirlenimi var kılan ve onu kendinden ayrılışı içinde, bir çeşit ölüm olarak, sınırlanışı içinde, kendi olmadığı şey olarak koruyan olumsuzun, olağanüstü gücünü (bizim anlığımızı ve varlığın anlığını) ifşa eder. Dolaysızlık veya masumiyet elbette bu soyutlamaya tercih edilebilir, fakat dolaysız olan, bu haliyle, varlığı kavrayamadan ortadan kalkarak hiçliğe geçer; çünkü o, kendisinin farkında olmayan dolayımdır. Safdil düşünce, görünür haldeki olumlu olana inandığı için, yaşamın ve düşüncenin en yüce kaynağı olan olumsuz olana sırtını döner. Dolayımı kendi dışında bıraktığı ve aslında dolayımın masum bir kurbanı olduğu için hiçlikte ortadan kalkan dolaysız olan, hiçlikte ortadan kalkmamak için olumsuzlanma olan bu soyutlamadan geçer. Dolaysız olan dolayımla uzlaşır, keza dolayım da dolaysız olmak için dışsal bir refleksiyon olmayı bırakır. Hegel'in metni, insanın varoluşunda ve yaşamında kendini gösteren gerçek olumsuzlukla ilgili olduğu kadar, kurgulayıcı düşünmeden mutlak anlamda kendi üzerine dönük bir yaşam meydana getiren mantıksal olumsuzlukla da ilgilidir. Peki Hegel her iki durumda da aynı olumsuzluktan mı söz etmektedir, yoksa bu konuda bir ikirciklik mi söz konusudur? Bu soruyu sormadan edemeyiz, çünkü burada asıl mesele Hegel'in, ontik olumsuzluğu öyle ya da böyle ontolojik bir olumsuzluğa, gerçek karşıtlığı da mantıksal bir karşıtlığa aktarıp aktarmadığıdır. Verilecek yanıt, Logos ile Doğa arasındaki ilişki konusunda verdiğimiz yanıta benzer olacaktır; düşüncenin kendi kendisini aşmak için sergilediği çabayı, Logos'un kendi kendisini ve kendi ötekisini kavramasına imkân veren çelişkinin mantıksal olarak bükülmesini akla getirecektir. Ama eğer, az çok yaşamsal ve insansal çatışmayı yansıtan kurgusal yaşam, *Fenomenoloji*'nin metinlerine dayanılarak, Hegel'de bir üstyapı olarak düşünülmek isteniyorsa, Hegel'in bize "her defasında İdenin dolaysızlığı içinde yiten ve onunla birlikte kendisini de yitiren ve idelerin, hakkında oldukları

şeyle kurdukları içsel bağlantılar aracılığıyla başka bilinçlerle (bilincin başka uğrakları demeye daha meyilli olduğumuz şeyle) ilgi kuran" düşüncenin esrimesini gösterdiği, Jena'daki Mantık derslerinin hatırlanması gerekir. Keza *Mantık Bilimi*'ni ve Logos üzerine *Ansiklopedi*'nin sonuç kısmını da akla getirmek gerekir. Aşağıda aktaracağımız metin şüphesiz duygusal bir renge sahiptir. Hegelci düşünce –ona sadık kalmayan tilmizleri tarafından geliştirilecek olan– saf insancılık ile mutlak kurgusal yaşam arasındaki ayrımı aşar. İnsancılık konusunu ve onu gerekçelendirmek için kullanılabilecek Hegelci metinleri kesinlikle göz ardı etmiyoruz, fakat diyoruz ki Hegel kurgulayıcı kavrayışı insancılığa tercih etmiştir, insanın kendiliği yerine varlığın kendiliğini seçmiştir.

"Temelini kendinde bulan, kendi üzerine kapanan ve töz olarak, tüm uğraklarını bir arada tutan bu çember, dolaysız bir ilişkidir ve bu yüzden hiçbir hayret uyandırmaz. Oysa ilineksel olan, ilineksel olarak, kendi çeperinden ayrılmıştır, bağı onun sadece başka bir şeyle bağlantısı içinde gerçekten vardır ve kendine has bir belirli varoluş, orada-olmaklık kazanmalıdır. İşte bu, olumsuz olanın olağanüstü gücüdür, düşünmenin, saf 'ben'in enerjisidir. Ölüm –eğer gerçekdışılığı bu şekilde adlandırmamıza izin verilirse– en korkulan şeydir, dolayısıyla ölü olanı kucaklamak en büyük kuvveti gerektirir. Güzellik, herhangi bir kuvveti olmadığı için, anlıktan ölesiye nefret eder, çünkü anlık ondan yapamayacağı bir şeyi bekler. Oysa tinin yaşamı, ölümün karşısında dehşete kapılıp geri çekilen ve yıkımdan uzak durarak kendisini saf halde muhafaza eden bir yaşamdan çok, ölümü kendisinde taşıyan ve kendisini ölümde bile devam ettiren bir yaşamdır. Tin, hakikatini, mutlak anlamda çözülerek, parçalara ayrılarak yeniden doğmak, yeniden ortaya çıkmak koşuluyla kazanır. Tin öyle bir güçtür ki, olumsuz olana sırtını dönen olumluya (bir şeyin yok hükmünde olduğu veya yanlış olduğu kabul edilip derhal başka bir konuya

geçildiğinde işte böyle bir şey söz konusudur) benzemez, olumsuz olanla yüzleşir ve onunla mukimdir. İşte bu ikamet, olumsuz olanı varlığa çeviren sihirli güçtür. Bu güç, yukarıda özne olarak adlandırdığımız şeyle bir ve aynıdır. O özne ki kendi özgün öğesi içinde belirlenime bir orada-olmaklık kazandırmak suretiyle soyut dolaysızlığı, yani genel ve belli belirsiz varolma anlamına gelen dolaysızlığı aşar; bu şekilde o, halis töz haline gelir; eş deyişle, dolayımı kendi dışında bir şey olmayan, bizzat kendisi dolayım olan dolaysızlık veya varlık haline gelir."[59]

Bu metin, anlığı tasdik edip boydan boya kat ettikten sonra aşan –ki anlık bu yüzden bir olageliştir ve bu olagelişi içinde akılsallıktır– kurgulayıcı düşünmeyi, olumlu olanın öncelikli olduğuna inandığı için olumsuz olanı "yok hükmünde" sayıp geriye iten safdil ve görgül düşünmenin karşısına koyar. Elimizde güzelseverin [esthète] dolaysız olana sığınmasından ileri gelen sahte bir masumiyeti yahut saflığı da mevcuttur, fakat böylesi bir safdilliğe geri dönüldüğünde, o artık o ana kadar olduğu şey olmaktan çıkar, kendisini o haliyle ortadan kaldırır, çözer. Görgül düşünce, varlıktaki yadsınmayı göz önüne almayı reddeder; bunu yapamadığı zaman, onu dışarıda bırakır, "hiçlik olan" bir öznelliğe indirger; olumsuz yargıyı, insansal bilincin benimsediği bir tavırla, pişmanlık veya umutla açıklar. Bu tavır, kelimenin olumsuz anlamında bir diyalektiktir, yani söyleşi vasıtasıyla sırf başka insanları olası hatalara karşı uyarma veya onları yapmış oldukları hatalardan kurtarıp doğru yola sevk etme çabasıdır. Demek ki olumsuz olan, eğer bu gözle değerlendirilseydi, sadece insanı ilgilendiren bir şey olurdu ve herhangi bir ontik veya ontolojik değer taşımazdı. Hakikatin yegâne biçimi, bu durumda, onaylayıcı yargı olurdu. "Varolan vardır, varolmayan yoktur." Anlıksalcı bir filozof, olumsuz düşünceye değerini teslim ettiğinde dahi, onu sadece düşüncenin sahip olduğu bir değer olarak, düşüncenin özgürleşmek ve tali

[59] *Fenomenoloji*, I, s. 29

yoldan varlığa ulaşmak için kullandığı bir araç olarak görür, oysa bu tarz bir olumsuzluk ancak düşünceyi ilgilendirir, varlığın kendisini ilgilendirmez. "Düşünmenin genellemek olduğu söylenebiliyorsa, aynı hakla, düşünmenin karşı çıkmak olduğu da söylenemez mi? Hatta bu daha esaslı bir tespit değil midir? Düşünmenin ayırt edici özelliği, evetlemeyi ve değillemeyi koşut olarak koyabilme yetisi olmasıdır. Varlık, şey, bir anlamda daima olumludur. Düşünme, varlığa anlam vererek kendisini varlık-olmayandan kurtarır, Var olmayan da en az var olan kadar, düşünmenin nesnesi olmayı hak eder."[60]

Hegel'in özgünlüğü, olumsuzlanmanın sırf insansal nitelikli bir açıklamasını –ki bu açıklamanın bir örneğini de Bergson'da buluruz– reddetmesinin yanı sıra düşünceye, "Varlık, şey, bir anlamda daima olumludur." iddiasını sürdürmesine imkân verecek bir ayrıcalık tanınmasını da reddetmesinde saklıdır. Oysa varolanın bağrında bir olumsuzlanmadan söz etmek, görgül düşünce için bir paradoks teşkil eder. Her halükarda, şeyler kendilerini birbirlerinden *ayırmaktadırlar* ve hem varlıkta hem de düşüncede olumsuzlanmanın ne olduğunun anlaşılabilmesi için, olumsuz yargının görgül düşüncede ve kurgusal düşüncede taşıdığı anlamı bile incelemeden önce, bu ayrımdan başlamak gerekir.

Duyulur olanın dolaysız görüsü, oluşun saf biçimi altında olumsuzlanmayı zaten içerir. Duyulur kesinliğin en temel betimlemesiyle yetinilecek olursa, duyulur 'bu'nun ortadan kalktığı, gündüzün gündüz olmayı bıraktığı, geceye döndüğü gözlemlenir, bir duyulur 'bu'dan başka bir duyulur 'bu'ya doğru gerçekleşen bu sürekli geçiş, bir gözden kaybolmadır ve bir göze görünmedir. İşte bu yüzden, gözden kaybolma, kaçınılmaz olarak bir olumsuzlanmadır. Bunun gözlemlenebilmesi için, anımsayan ve geçmişi, geçmişin terimleri aracılığıyla şimdiyle kıyaslayabilen bir varlığın varolduğunu kabul etmek gerektiği

[60] L. Brunschvicg, *La modalité du jugement* [Yargı Tarzları] 1897, s.12

doğrudur. "Gözden kaybolmuş, ortadan kalkmış bir şeyi tasarımlayabilmek için, geçmiş ile şimdi arasındaki karşıtlığın farkında olmak yetmez; şimdiye tamamen sırt çevirmek, geçmişte ikamet etmek ve geçmiş ile şimdi arasındaki karşıtlığı, şimdiyi işin içine hiç katmadan sırf geçmişin terimleriyle düşünmek de gerekir."[61] Gecenin daha evvel orada olduğunu, demek ki şimdi orada olmadığını söyleyebilmek gerekir. Bergson'un, deneyimin akışını kayıtsız şartsız seyredecek bir zihin için boşluğun, hiçliğin, hatta nispi veya kısmı hiçliğin ve olumsuzlanmanın var olamayacağını düşündüğü doğrudur; fakat Bergson bu düşüncesine şunu eklemeyi de ihmal etmez: "Bu zihni, bir bellekle, özellikle de geçmişte kalmakta ısrar eden bir bellekle donatın. Ona çözme ve ayırma yeteneği verin. İşte o zaman, akıp giden gerçekliğin, sırf edimselliğini, yani sırf şimdiki halini, dikkate almayı bırakacaktır. Geçişi bir değişme olarak, dolayısıyla da olmuş ile olan arasındaki bir karşıtlık olarak tasarlayacaktır. Anımsanan bir geçmiş ile imgelenen bir geçmiş arasında özü bakımından herhangi bir fark olmadığı için de derhal, genel anlamda olanağın bir tasarımına ulaşacaktır."

Hiç kuşku yok ki burada asıl önemli olan nokta, geçişin "bir değişme olarak" tasarlanması ve zihnin "çözme ve ayırma" yetisine sahip olmasıdır. Bu iki ayırt edici özellik aslında eşdeğerdir. Parmenides'in saf varlığının yahut Bergson'un kesintisiz süresinin yerine, varolanlardan oluşan bir çokluk veya biri bizim için şimdiki evre olurken diğeri ondan ayrılıp geçmişte kalacak bir ardışık evreler silsilesi geçirilecek olursa, işte o zaman değişimden, daha evvel orada olan fakat şimdi orada olmayan bir geceden söz etmek gerekecektir. Bu demektir ki gözden kayboluş, çözme ve ayırma edimini varsaymaktadır. Peki Bergson, bu çözme ve ayırma yetisini yalnızca bizim zihnimizde mi bulmaktadır? Ona göre, gerçek olanın sürekliliği içinde az veya çok bireysellik kazanan canlı cisimler ve bu cisimleri başlan-

[61] Bergson, *Yaratıcı Evrim*, IV. Kısım

gıçtaki karışık hallerinden çıkarıp gitgide farklılaştıran ve onları hem birbirinin bütünleyicisi hem de kendi içinde bütün kılan, örneğin bitkilerin torporunda, böceklerin içgüdüsünde, omurgalıların zekâsında izi sürülebilecek olan, evrimin yürüdüğü farklı yönler yok mudur? Son olarak, Bergson'un tanımladığı haliyle madde, parçaların dışsallığında, zihnimizin son sınırlarına vardırdığı bir parçalama işleminde, tam anlamıyla gerçekleşmeyen bir eğilimle ıralanmıyor mu? Dolayısıyla, eğer Bergson, çözmenin ve ayırmanın, şeylerde, varlıkta, sürede, hatta belki de mutlak ilkede de bulunduğu konusunda bizimle aynı fikirdeyse, olumsuzlanmayı evrene ve Mutlak'ın bizzat kendisine de dâhil etmek zorundadır, çünkü Hegel'in göstermeye çalışmış olduğu üzere, olumsuzlama ile ayırma birbirini içerser.

Geçiş, aynı zamanda bir değişmeyse, demek ki en safdil haliyle bilinç, olumsuzlanmayı değişmenin dolaysız biçimi altında bilir. Varlığın hiçliğini ve varlığın kalıcılığını, bizzat onun ortadan kalkışında, yokluğa geçişinde bilir; zamansal dolayım olan ve geçmişe yönelik özlemler ile geleceğe yönelik umutlar olarak görünen dolaysız dolayımı bilir. Ne var ki duyulur olanda ortaya çıkan bu olumsuzlanma hayret uyandırmaz, çünkü o dolaysızdır, çünkü algılayan anlık ilk fırsatta onun üstesinden gelmeye çalışır; gerçekten de anlık, bu rengârenk olagelişin yerine değişimi devam ettiren belirlenimleri ve belirli şeyleri ikame eder. Saf duyusal kesinlikten algıya ve anlığa geçiş kaçınılmazdır. Bu geçiş, bizi cisimlerin, şeylerin ve belirlenimlerin varolduğu bir evrene taşır; varolanların ve belirlenimlerin çokluğunu barındıran bir evrene taşır. Hiç kuşku yok ki bellek, dolaysız olanın başka bir bağlama aktarılabilmesi, belirlenimlerin yeniden bulunabilmesi, bilmenin tanımaya [reconnaissance] çevrilebilmesi için olmazsa olmazdır. Ama Hegel için, dünyanın içselleştirilmesi demek olan bu bellek, varlığın özselleştirilmesine tekabül eder. Varlık görünür; onu nasıl yansıtıyorsak öyle yansır. Bergson, zekânın ve maddeselliğin kaynağının or-

tak olduğundan söz eder; Hegel ise anlıktan söz ederken, onun sırf bizim anlığımız olmadığını, belirlenimler üzerinde düşünmek için başvurulan sırf öznel bir çözme ve ayırma yetisinden ibaret olmadığını, aynı zamanda doğanın da anlığı olduğunu vurgular. "Oysa belirlenmiş ve katılaşmış düşünceleri yeniden akışkan hale getirmek, duyulur nitelikli belirli varoluşu yahut orada-olmaklığı akışkan hale getirmekten çok daha güçtür... [D]uyulur belirlenimler, tözsel bakımdan güçsüz ve soyut dolaysızlıktır veya varlık olarak varlıktır."[62] Başka bir deyişle, değişme, olumsuzlanma, duyulur dolaysızlık içinde aşikâr haldedir. Fakat anlık tarafından yahut –öznel açıdan bakıldıkta– kendisini onlarda konumlayıp onları kendi özdeşlikleri içinde muhafaza eden 'ben' tarafından desteklendikleri için sabitliklerini ve bağımsızlıklarını koruyabilen, üzerlerinde düşünülmüş belirlenimlerde, bunlar artık kendilerini aynı şekilde sergilemezler. Çeşitli varlıkların ve bu varlıklar arasındaki ilişkilerin bulunduğu bir evrende, dolaysız olanın bu refleksiyonu, bizi doğrudan doğruya çeşitliliğin ve olumsuzlanmanın karşılıklı olarak sahip oldukları içermeye ve görgül düşüncenin bu içermeyi tanımayı inatla reddetmesine götürür, oysa kurgusal düşünce o içermeyi benimser ve onun varlığın refleksiyonu ile düşüncenin refleksiyonu arasında kurduğu özdeşliği gerekçelendirerek hedefine ulaşır.

Sorunu tüm genelliği içinde ortaya koymadan önce, hiçlik ve olumsuzlanma düşüncelerini sadece insana özgü birer yanılsama oldukları gerekçesiyle eleştiren Bergson'un, olumsuzlanmanın sırf şeylerde, sırf yaşamda değil de aynı zamanda yaratıcı evrimin kaynağına koyduğu mutlak ilkenin bizzat kendisinde bile bulunduğunu açıkça itiraf ettiğini göstermek ilginç olacaktır. Bu ilke aslında kesintiye uğradığı zaman tersine döner. Dolayısıyla iki farklı devinim vardır, iki olanaklı düzen vardır, sadece iki yol vardır, çünkü bunlardan biri diğerinin ter-

[62] *Fenomenoloji*, I, s. 30

sinden ibarettir. Buna rağmen Bergson tezin öncelikli olduğu kabulünden hareket eder. Bu düzenlerden biri olan yaratıcı ve canlı düzen, kendinde olumlu olan düzendir; bu düzenin kesintiye uğramasından doğan ve onun tam tersi olan diğeri ise, kendinde olumsuz olan düzendir. Şu halde olanaklı tek dolayım, ilk düzeni yeniden bulmak için ikinci düzenin bağrında sergilenen bir çaba olarak tezahür eder. Fakat bu çaba, yaşamın ta kendisi olan, olumsuzlanmanın bu olumsuzlanması, Bergson'a göre, olumsuz olan karşısında olumlu olanın üstünlüğünü onaylayan ve tek başına olumlu olan, tek başına dolaysız onaylama olan tezden daha aşağı seviyeli bir sentez olduğu için, olumlu olanın olumsuz olan karşısındaki önceliğini gerekçelendirir. Fakat sırf bu yüzden Bergson'da olumsuz olan diye bir şey yoktur denemez, çünkü yaratıcı düzenin tersi olan düzeni belirleyen şey, bu tersine dönüştür, yani olumsuzlanmadır. Bergson bunu açık bir dille ifade eder: "Fizikçiye ve geometriciye olumlu olarak görünen her şey, bu yeni görüş noktasından bakıldığı zaman, hakiki olumluluğun, psikolojik terimlerle tanımlanması gerekecek kesintiye uğrayışıdır veya tersine dönüşüdür. Hiç kuşku yok ki matematiğin düzeni hayranlık uyandıran bir düzendir; uğraştığı nesnelerle tam bir uygunluk içinde olması, sayıların ve şekillerin içkin bir mantığının olması, aynı konu üzerinde doğru akıl yürütmelerimizin, ne denli çeşitli ve karmaşık olurlarsa olsunlar, bizi kesinlikle aynı sonuca ulaştıracak olması gibi etkenler göz önünde tutulduğunda, pek olumlu görünen bu özelliklerin arasında bir *olumsuzlanmalar dizgesi* görmekte, hakiki bir gerçekliğin mevcudiyetinin yerine *namevcudiyet* [absence] görmekte elbette tereddüt edilecektir."[63]

Bergson, olumsuz yargının ontolojik bir imlemi olduğunu reddediyorsa dahi, demek ki olumsuzlanmayı, yani gerçek olandaki olumsuzu, tanımazlıktan gelmemektedir. Bir düzenin, anlığın düzeninin, yadsınma olan bir belirlenme olduğunu; bu

[63] *Yaratıcı Evrim*, III. Kısım: "İki Düzen". Vurgular eklenmiştir.

nedenle, yaratıcı devinimi, yaratıcı devinimin bizzat kendi namevcudiyetinde gerçek anlamda olumsuz bir belirlenim bulabilmek için aşmanın, yadsımanın, yeterli olduğunu kabul eder. Fakat bu belirlenimin, kendisini olumlu olarak gösterdiği halde olumsuz da olduğunu anladığı zaman, bir adım daha ileri gitmiş olur; olumlu olanın, tersine dönerek olumsuz olana geçtiğini kavradığı anda, kurgulayıcı düşünmeyi başlatmış olur, çünkü görgül düşünce sadece olumluluğu tanır. Görgül düşünce, şeylerin ve belirlenimlerin bir çeşitlilik sergilediğini kabul etmesine rağmen, çeşitliliğin bu varlığında olumsuzlanmayı açığa çıkarmayı reddeder. Hegel, görgül düşüncenin bakış tarzını şöyle açıklar: "Farklı şeyler, varlıklarını, birbirlerine kayıtsız kaldıkları bir farklılık içinde sürdürürler, çünkü onların temelini ve öğesini sırf kendiyle özdeşlik teşkil eder."[64] "Buradan çıkan sonuç şudur ki, onlardan hiçbiri farklılığı kendisinde taşımaz; farkları içsel değildir, dışsaldır." Ne ki bu dışsal farklılık, deneyimde, kendisini arada sırada şeylerden birindeki bir eksiklik olarak, sayesinde bu olumsuzlanmanın olumsuzlanışının ve bir olumsuzluğun ifşa olduğu bir namevcudiyet olarak sergiler. Bir yaşam felsefesi olan Bergson'un felsefesinde de bu olumsuzlanma ve olumsuzluk kendisini gösterir. İçgüdü, zekâdan yoksundur, kendi koymadığı sorunları çözebilir; fakat özellikle zekâ, içgüdüden, sezgiden de yoksundur ve bu eksikliği gidermeye çalışır. Nitekim arzu bir yoksunluktur. Hegel *Fenomenoloji*'de bize, canlının, yoksun kaldığı bir ötekinin peşinde olduğunu gösterir. "Arzunun özünü, özbilincin ötekisi teşkil eder." Bununla beraber, özbilinç kendi kesinliğini de bu ötekinin ortadan kaldırılışında, arzunun tatmin edilişinde arar, fakat ötekilik, hayat devam ettikçe daima yeniden ortaya çıkacaktır; dolayısıyla arzu, yaşanan ve hayat boyunca süren bir çelişkidir: "Seni devleştiren şey, susamışlığındı."

Yukarıda verdiğimiz örnekler halen fazla özel kalmaktadır-

---

[64] *Mantık*, II, s. 36

lar. Bu örnekler özellikle bir yaşam ve bilinç felsefesi açısından önem taşırlar. Bu tip bir felsefede belirlenim, aslında bir olumsuzlanma olarak, herhangi bir şeyin boşluğu olan belirlenmiş bir boşluk olarak görülür. Peki ama belirlenimin bir olumsuzlanma olarak bu kavranışı, ilk bakışta olumlu olarak görünen her şeyi kapsayacak şekilde nasıl genişletilebilir? Şeyleri görgül düşüncede ortaya çıktıkları halleriyle, sırf olumlulukları içinde dikkate almak yerine, olumsuz olanı, dolayısıyla da olumsuzluğu dikkate almak, şeyleri düzünden almak varken tersinden almak anlamına gelmez mi? "Fakat deneyime mekanik olarak ayak uydurmakla yetinen ve gerçek olanın akışının ne önünden ne de ardından giden bu edilgin zekânın, yadsımak gibi bir isteği olmayacaktır. Olumsuzlama damgasına sahip olmayacaktır, çünkü ancak varolan bir şey kayıt altına alınabilir, oysa varolmayan bir şeyin varolmayışı kayıt altına alınamaz." Yine de edilgin zekâ, demektedir Bergson, gerçek olanın örtük sınırlarında, onaylayacaktır. Fakat yineleyelim: Bu sınırlar varsa, bunun sebebi doğada sadece varlığın veya kesintisiz sürenin olması değildir, aynı zamanda varolanlardan oluşan bir çokluğun, birbirinden az çok ayrılan belirlenimlerden oluşan bir çokluğun da olmasıdır.

Şeylerin birbirinden ayrılması ve çeşitlilik hakkındaki bu sorun, öteki hakkındaki sorunun ta kendisidir: "Bir şey, ne ise odur, ne değilse o değildir."[65] Şeyde ortadan kaldırılamayacak olumsuz bir yanın varolduğu işte bu şekilde ifade edilmiştir. "O halde, her biçime, çok sayıda varolan, ama sonsuz sayıda da varolmayan eşlik eder." Platon bu sorunu *Sofist*'te, yüklemeyi [prédication], cinsler ile varolanların ahenkli karışımını, çözülmez bir karışıklığa düşmeksizin, bir çıkmaza saplanmaksızın olanaklı kılacak şekilde, öteki olmayı varolmanın karşıtı sayarak çözmeye çalışmıştır; olumsuzlanmayı kabul ederek, karşı olumdan ve çelişkiden kaçınmaya çabalamıştır: "Demek ki de-

[65] Platon, *Sofist*

ğillemeden söz edildiğinde eğer karşı olma kast ediliyorsa bunu kabul edemeyiz. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: Bu 'olmayan' ile 'değil', onları önceleyen deyimlerden yahut daha ziyade bu deyimlerin karşılık geldiği şeylerden, ayrı bir şeyi gösterir." A-değil, A olmayan her şeyi gösterir. Platon, varolanlar arasındaki bağlantıları ve bağlantısızlıkları soruşturur ve doğru söylemi bu yolla tanımlayabileceğini düşünür. Müzisyen için sesler neyse, diyalektikçi için de bağlantılar odur: "Hem ince ve kalın tonlar için de böyle değil midir zaten? Bunlardan hangilerinin birleşip hangilerinin birleşmeyeceğini bilme sanatına sahip olan kimseye müzisyen denir." Platon, başkalığı tanıyarak, farklı cinslerin hakiki bir düzen içinde birbirlerinden pay almalarına izin verecek ebedi ölçüyü ortaya çıkarmayı umut eder; kendince, çelişkiyi, karşılıklı kurulan bu bağlantıların dışında bırakır. Buna karşın Hegelci diyalektik, bu başkalığı çelişkiye vardıracaktır. Olumsuzlama, şeylerle *ilgilidir*, *birbir*lerinden ayrı belirlenimlerle, birbirlerinden ayrı oldukları ölçüde ilgilidir. Ama bu, onların görünüşteki olumluluklarının aslında bir olumsuzluk olduğu anlamına gelir. İşte bu olumsuzluk, karşıtlığı kendisinde, yani olumsuzlukta yoğunlaştıracaktır, mantıksal diyalektiğin gücü olduğu kadar, gerçeğin diyalektiğinin gücü de olacaktır. Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde, 'ben' ile nesnesi arasındaki ayrımdan bahsederken şunları yazar: "Bilinçte, 'ben' ve onun nesnesi olan töz arasında ortaya çıkan benzemezlik, onların farklılığıdır; genel anlamda *olumsuz olan*dır. Bu farklılık her ikisinin bir kusuru olarak görünebilir, ama aslında onların ruhudur ve her ikisini de devindiren şeydir. İşte bu yüzden kimi kadim filozoflar, haklı olarak, boşluğu devindirici ilke saymışlardı; çünkü onu, olumsuz olan olarak tasarlıyorlardı. Fakat bu olumsuz olanın, kendilik olduğunu henüz kavrayamamışlardı."[66] Bu olumsuz düşüncenin anlamı, bu parçada iyice aydınlığa kavuşturulmuştur. Platoncu başkalık, devinmeyen bir

[66] *Fenomenoloji*, I, s. 32

diyalektiğe, kendiliğin henüz onun devindirici gücü olmadığı bir diyalektiğe olanak tanır. Oysa Hegelci diyalektik, başkalığı karşıtlıkta, karşıtlığı da çelişkide derinleştirir. Bu yüzden, yalnızca varlığın senfonisinden, yani ölçüsü ve uyumu içindeki varlıktan ibaret değildir, o aynı zamanda bu senfoninin yaratıcı devinimidir, mutlak kaynağıdır; varlığın kendilik olarak koyulmasıdır. Demek ki Platoncu diyalektik ile Hegelci diyalektik arasında fark, tıpkı işitilen senfoni ile o senfoninin yaratılması arasındaki fark gibidir. Biri, uyumu ve düzeni içinde seyredilen varlıktır; diğeri ise kendisini koyan ve bu kendini koyma devinimi vasıtasıyla kendi iç çelişkisinde kendisiyle özdeşleşmek suretiyle kendisini kavrayan varlığın, ilerleyişidir. Bu devinim, çeşitliliğin karşıtlığa, karşıtlığın da çelişkiye dönüşmesini ifade eder.

Görgül düşünce, birbirinden ayrı ve her biri en az bir diğeri kadar olumlu olan şeyler görür; çeşitliliği temaşa eder. Bu şeylerden her birinin bir diğerinden ve diğerlerinin tümünden farklı olduğunun idrak edilebilmesi için o şeyin olumsuzlamayı da içerdiğinin zaten düşünülmüş olması gerekir. Bu yüzden, görgül düşünce, özdeşliğin yanı sıra farklılığın da bilincindedir, fakat somut özdeşliğin ve içsel ya da özsel farklılığın henüz bilincinde değildir. Demek ki farklılık, görgül düşünce için, şeylerin birbirlerine kayıtsız kaldıkları bir çeşitlilikten ibarettir. Bu, "dolaysız farklılıktır. Bu farklılık içinde her terim, bir diğerinden ayrıdır ve tek başınadır; ne ise odur. Her bir terim bir diğer terimle olan ilişkisi karşısında kayıtsızdır. Dolayısıyla bu ilişki dışsaldır."[67] Bu farklılık içinde, tıpkı ışığın prizmadan geçerken kırılıp dağılması gibi, varlık da kırılıp çok sayıda parçaya bölünmüş gibi görünür; dolayısıyla özdeşliğin farklılığı olan farklılık, birbirinin dışında kalan terimlerden oluşan bir çokluk halinde dağılır. Böylece kendisini gerçeğe döker. Mantık, doğanın aşırı bolluk içinde gerçek kıldığı bir çeşitliliğin Logos'u olarak, bu dağılmayı bilir.

---

[67] *Ansiklopedi*, § 117

"O ilk dağıtan oldu,
İlkesini sonuçlara
Birliğini yıldızlara"*

Bu çeşitlilik, özdeşliğin ve farklılığın birliğidir; farklılık, ona zemin teşkil eden özdeşliğe kök salar. Her şey ne ise odur, bununla beraber belirli bir şeydir. Oysa görgül bilinç bu birliği dolaysız olarak alır: "Farklılık bu haliyle kendisinin ve özdeşliğin birliğidir, kendinde belirli farktır. Ne bir başkasına dönüşmektir ne de dışsal bir ötekiyle kurulan bağlantıdır. Kendi ötekisini, özdeşliği, kendinde taşır, tıpkı özdeşliğin, farklılığın belirlenimini alıp kendisini onda onun ötekisi olarak kaybetmeden koruyarak, kendi üzerine dönmesi ve onun uğrağı olması gibi."[68]

Şu halde, her varolan kendisi için vardır, kendisiyle özdeştir ve farklıdır, ama diğer varolanlardan farklıdır. Uğraklar, "aynı şey içinde değil, çok sayıda şey içinde dağılmış olarak bulunurlar; genel olarak nesnel özde bulunan çelişki, iki nesneye bölünür. Demek ki şey, kendinde ve kendisi için, kendisiyle özdeştir, ama onun bu birliği onun dışında bulunan başka şeyler tarafından bulandırılır. Bu şekilde şeyin birliği korunmuş olur, ama böylece ötekilik de hem bilincin dışında hem de şeyin dışında bırakılmış olur."[69] Hegel'in tüm çabası, işte bu kayıtsız çeşitliliğin, karşıtlığa ve çelişkiye indirgenmesine yöneliktir. Bununla birlikte, Hegelciliğe karşı sık sık dillendirilen, Hegelciliğin ince niteliksel ayrıntıları görmezden gelip her şeyi bir karşıtlığa indirgediği, başkalığı keyfi şekilde çelişkiye çevirdiği yollu eleştiri de, kesinlikle kabul edilemez. "Hegelci düşüncenin özgün yanı ve belki de en büyük kusuru, en canlı haliyle bu noktada

---

* Paul Valéry'nin *Ebauche d'un serpent* [Bir Yılanın Silueti] şiirinden:
"Il se fit celui qui dissipe
En conséquences, son Principe,
En étoiles, son Unité." (çev.)

[68] *Mantık*, II, s. 33

[69] *Fenomenoloji*, I, s.103

yakalanabilir. Hegelci düşünce olumlu olan ile olumsuz olan arasındaki farkı belirlemekle yetinmek ister ve niteliksel farklılığı görmezden gelir. Onları kıyaslar, ama basitçe onların başka başka olduklarını söylemek istemez, onları çelişkili bulmakla yetinir, çünkü özdeş değillerdir."[70] Hegel, uzay ve zaman içinde dağılmanın tamamen farkındadır ve Hegel'in mantığı, kayıtsız çeşitliliği de –ama sadece bir uğrak olarak– kapsar. Karşıtlaşmanın kaçınılmaz olmasının nedeni, şeylerden, sonlu moduslardan ve monadlardan oluşan bir çokluğun varolması değildir, bunlardan her birinin bir diğeriyle veya daha ziyade diğerlerinin tümüyle bir bağlantı içinde varolmasıdır; dolayısıyla her bir şeyin ayrımı, her birini *geri kalanların tamamından* ayırır. Bir şeyin tam ayrımı, o şeyi tüm evrene bağlar; farklılıkları özsel ve içsel farklılığa indirger, bir şey veya belirlenim ile *onun ötekisi* arasındaki farklılığa indirger. Bu ikilik, kurgusal ikiliktir, temel *ikilidir*; sonlu şeylerin ortadan kalkışında, çözülüşünde bir anlığına belli belirsiz sezinlenen şey işte budur. "Doğada hiçbir tekil şey yoktur ki ondan daha güçlü ve sağlam bir başkası da olmasın. Hangi tekil şey verilirse verilsin, ondan daha güçlü ve onu ortadan kaldırabilecek bir başka şey de mutlaka vardır."[71] Bu kurgusal ikiliği, doğa, mutlak İdenin kendisini "öz-kesinlikle olan ilişkisinden" kurtarıp tam özgürlüğünü kazandığı dışsallık öğesi olduğu için, daima tamlıktan uzak olan görgül karşıtlıkta belli belirsiz müşahede ederiz. O halde burada varolanlar arasındaki çeşitli ince ayrımları ve benzemezlikleri reddetmek söz konusu değildir. Doğa bilimi, bu varolanları *gözlemler*, onları sınıflar ve birbirine yeniden bağlar; fakat doğa bilimi tarafından yapılan gözlem, *geçişin kendisini*, dolayımı asla kavrayamaz. Gözlem, olanı ve yapılanı, yani bizzat kendisini kavrayanı, durgun varlığa dönüştürür. Ötekiyle kurulan bağlantıda kendiyle bağlantı kurmanın, farklılık zemi-

---

[70] Andler, *Revue de la Métaphysique*, Hegel üzerine makale, Temmuz-Eylül 1930 sayısı.

[71] Spinoza, *Etika*, IV. Kitaptaki tek aksiyom.

ninde özdeşliğin ortaya çıktığı halis olagelişi yüzeysel olarak sergiler. Görgül düşünce, ancak dışsallığı ve ayrı bir içselliği tanır. "[N]esnenin bir ve aynı görüş noktasından bakıldıkta kendi kendisinin karşıtı olarak göründüğünü, yani kendisi için olduğu ölçüde başkası-için olduğunu ve başkası için olduğu ölçüde kendisi-için olduğunu,"[72] kendisini aşmadıkça kavrayamaz.

Çeşitlilik, her bir terimin kendi ötekisine yeniden bağlandığı ve farklılığın *onların* farklılığı haline geldiği bir ikiliğe indirgendiği ölçüde, karşıtlığa indirgenmiş de olur. Bergson'un, yaratıcı kaynağa bir ikilik koyduğunda bu kurgulayıcı ilkeye benzer bir şeyi kendiliğinden tekrar bulduğunu önceki sayfalarda görmüştük; demek ki yaratıcı ilkenin ötekisi, *onun kendi* ötekisidir, yani olumsuzlanmasıdır. Fakat bu karşılıklılık, Bergson'a göre hakiki değildir; bundan dolayıdır ki onun felsefesi kimileyin bir bircilik, kimileyin de bir ikicilik olarak kendini gösterir ve bu ikisi arasında bir türlü uzlaşma sağlanamaz. Deneyim bize örnekler sunduğu gibi, kurgusal karşıtlığın, olumlu olanın ve olumsuz olanın imgelerini de sağlar ve Kant'ın olumsuz büyüklükler konusundaki denemesinden de şunu biliyoruz ki, olumsuz olan aynı zamanda olumludur ve olumlu olan aynı zamanda olumsuzdur. Fakat gerçek karşıtlık daima kusurludur, çünkü noksandır, tamamlanmış değildir (baba ile oğul, sırf baba ile oğul değildir, onlardan başka da olandır; hatta yukarı ile aşağı da başka şekilde belirlenmiş yerlerdir), deneyimin tümünü hesaba katmayıp bir bölümünü bir yana bırakır. Oysa Logos, bu tamamlanmamışlığın ta kendisi üzerinde düşünür ve çeşitliliği çeşitlilik olarak kavrar; onun yerini tayin eder ve onun zorunlulukla bir karşıtlıklar ve çelişkiler dizisi şeklinde yoğunlaştığını düşünür, çünkü *sadece tek bir kendinde şey vardır*,

---

[72] *Fenomenoloji*, I, s. 105. Varolanın temel nitelikli bir ikilikte dağıtılmasını yoğunlaştıran Hegelci pantrajizm, okuyucunun dikkat çekmiştir. Çeşitlilik, özsel farklılığın bir sonucudur, fakat özsel farklılık daima geri döner.

o da mutlak kendi-olageliştir, kendi özdeşliğini kendi farklılığı içinde koymaktır.

Çeşitliliğin karşıtlığa aktarılması iki şekilde gerçekleşir. Bir yandan, çeşitlilik, karşıtlığın temeli ve zemini haline gelen, bilen öznede yansır; diğer yandan dışsal, niceliksel çeşitlilik, içsel farklılıkta, Leibniz'in *ayırt edilebilir olan* [le discernable] dediği şeyde yoğunlaşır ve bu içsel farklılık, şeyin kendi karşıtı, iç çelişkisi haline gelir. Çeşitlilik ancak çeşitli şeylerin dışında kalan bir özne için böyle olabilir. "Ayrı terimlerin, kendi aralarındaki farklılığa bu şekilde kayıtsız kalmalarından dolayı, onların dışında bulunan ve onları *karşılaştıran* üçüncü bir öğeye taşınır. Bu dışsal farklılık, birbiriyle bağlantılı nesnelerin özdeşliği olarak alındıkta benzerliktir, özdeşsizliği olarak alındıkta benzemezliktir."[73] Özdeşlik, çeşitli şeylerin benzerliğiyle yer değiştirir, farklılık da benzemezlikle yer değiştir, ama bu durumda ölçü onların dışında kalır; bilen kendilik, kendisine yabancılaşmış bir refleksiyonda, bu ölçü haline gelir. "Bir şeyin başka bir şeyle benzer olup olmamasının o şeyler için hiçbir önemi yoktur. Onlardan her biri, kendi kendisiyle ilişki içindedir, kendinde ve kendisi için ne ise odur; özdeşlik ve özdeşsizlik, iki terimin dışında kalan ve onları karşılaştıran bir üçüncü tarafından benzerlik ve benzemezlik olarak dile getirilir."[74] Düşünce, şeylerin, varlıklarını el değmemiş olumlulukları içinde sürdürmelerine izin vermekle, karşılaştırma hareketini üstlenmiş olur: "Dolayısıyla, benzerlik ile benzemezlik, kendisine yabancılaşmış refleksiyonda birbiriyle ilişkisiz görünür. O (refleksiyon), onları bir ve aynı terimle ilişkilendirirken bir yandan da ayrı tutabilmek için geçici çözümlerden medet umar: bir taraf için "oldukları ölçüde"yi, diğer taraf için "hesaba katıldıkta"yı göz önünde bulundurur. Benzerlik ve benzemezlikle ilişkilendirilen farklı şeyler, demek ki bir yanları hesaba katıldıkta benzerdir,

---

[73] *Ansiklopedi*, § 117
[74] *Mantık*, II, s. 35

diğer yanları hesaba katıldıkta benzemezdir ve benzer oldukları ölçüde, benzemez değillerdir. Benzerlik sadece kendisiyle bağlantı kurar, keza benzemezlik de sadece benzemezliktir."[75] Gelgelelim bu durumda dışsal farklılık kendisini ortadan kaldırır, aşar, çünkü benzerlik, benzemezliğe göre benzerliktir ve benzemezlik de benzerliğe göre benzemezliktir. Benzerliğin bakış açısı, benzemezliğin bakış açısıyla asla kesişmez ve bu bakış açılarından ne biri ne de diğeri kendi başına bir anlam taşır. Şeyler, benzemez oldukları ölçüde benzer olabilirler ve benzer oldukları ölçüde benzemez olabilirler. Düşünce, benzerlik ve benzemezlik içinde bir kasılır bir gevşer; bizzat kendi karşıtlığını destekler. Şeylere yasak edilen çelişkinin, onları karşılaştıran salt öznel etkinliğin üzerine doğru geri bükülmesinin nedeni işte budur. "Benzerliğin ve benzemezliğin birliği böylelikle şeyin dışına atılır, şeyin bizzat kendisinin ve kendinde benzerlik ile benzemezliğin refleksiyonu, şeye ilişkin dışsal bir refleksiyon olarak tesis edilir. Nitekim benzerliğin ve benzemezliğin iki yüzünü bir ve aynı etkinlik içinde birbirinden ayıran ve böylelikle onları aynı etkinlikte kapsamak suretiyle birinin diğerinde görünmesini, diğerinden yansımasını, kendisine dönmesini sağlayan, bu dışsal refleksiyondur. Şeylere karşı sergilenen ve tek kaygısı onların kendi içlerinde bir tutarsızlığa düşmemeleri olan bu sıradan özen, başka her yerde olduğu gibi burada da, böyle yapmakla çelişkinin çözülmüş olmadığını, sadece başka bir yere ötelendiğini, öznel veya dışsal bir refleksiyonda varlığını devam ettirdiğini unutur; söz konusu ortadan kaldırma ve yer değiştirme hareketinde sırf koyulan şeyler olarak dile getirilen iki uğrak da bu refleksiyonda aslında tek bir birlik içinde kapsanıp aşılmış halde ve birbiriyle ilişki içinde bulunurlar."[76] Gelgelelim bu dışsal refleksiyon, kendi üzerinde düşünmez, karşılaştırdığı şeylerin ötesinde yer alır, özneldir.

---

[75] *Mantık*, II, s. 36
[76] *Mantık*, II, s. 40

Görgül düşünce, çeşitlenmiş içeriğin dışına çıkmaz, onu olumlu olan diye adlandırmasına rağmen, olumlamaz, yani ne ise o olarak koymaz. Görgül düşüncenin, yaptığı karşılaştırmalar sırasında kurduğu bağlantılar, ya totolojiktir ya da heterolojiktir. Şeyleri açıklayacak noktaya gelip kendi çelişkisini de sezdiğinde ya dilsel araçlar vasıtasıyla (şeyler hakkında konuştuğunda sadece kendisi hakkında konuşur, dolayısıyla ilerlemeden, olduğu yerde kendisini tekrarlamış olur) bu çelişkiyi bastırır, etkisiz hale getirir ya da söz konusu bağlantıları sökerek kuşkuculukta son bulur. Bu son durumda, açığa çıkan çelişki, biçimsel ve öznel bir çelişki olarak kalır. Hegel, *Fenomenoloji*'nin anlık hakkındaki bölümünde açıklamanın saplandığı bu biçimselcilik, düşüncenin kendisine karşı oynayıp tüm itibarını kaybettiği (öznelliğin hiçliğinin açığa çıktığı) bu oyun üzerinde ısrarla durur. Çelişki ancak *şeylerin kendilerinin çelişkisi* olduğu zaman biçimsel ve öznel olmaktan çıkar; içerik ancak o zaman yabancı bir veri gibi dışarıdan alınmış olmaz, koyulmuş olur. Refleksiyondaki kendilik ile içerikteki kendilik o zaman özdeş hale gelir. Düşünce o zaman, içerik hakkında veya onun etrafında oynanan ve kuşkuculuğun daima son hamleyi yapmak için fırsat kolladığı bir oyun olmaktan çıkar, *Şey*in düşüncesinin ta kendisi haline gelir. Açıklama, gerçekliğin kendisiyle örtüşür, gerçekliğin kendi gelişimi olur. Ama böyle olabilmesi için, düşünce, görgül düşünmenin yanı sıra onu tamamlayan biçimselciliği de aşmalıdır, içeriği biçimin bir uğrağı olarak kavradığı gibi biçimi de içeriğin tümel biçimi olarak kavramalıdır, yani daha evvel sırf dışsal bir refleksiyon olan bu karşılaştırma etkinliğinin şeylerin kendilerinde gerçekleştiğinin farkına varmalıdır. Daha evvel benzerliği benzemezlikte tek bir edimde düşünen bu öznel etkinlik, bundan böyle, gerçek olanın etkinliğinin ta kendisi olarak anlaşılmalıdır. Ancak o zaman refleksiyon öznel olmaktan çıkar ve içeriğin refleksiyonu haline gelir. Dışsal refleksiyon, kendi çelişkisini, içeriğin kendisinde kavramalıdır.

Bunu ancak çeşitliliğin karşıtlığa aktarılmasını sırf öznel ola-

rak göz önüne almayı bırakıp aynı zamanda nesnel olarak da göz önünde bulundurmaya başladığında gerçekleştirir. Öznel olarak, benzerliğin benzemezlikteki refleksiyonu ile benzemezliğin benzerlikteki refleksiyonu, kendiliğin kendisine karşı olmasıdır; ama bu karşıtlık aynı zamanda doğrudan doğruya şeyde de ortaya çıkan bir karşıtlıktır, çünkü şey, benzemezliği içinde benzerdir ve benzerliği içinde benzemezdir. Şeyler birbirlerini [kendilerine] yansıtırlar ve bu yansıma onların karşıtlığıdır. "Benzerlik yalnızca *aynı olmayan* şeylerin, birbiriyle özdeş olmayan şeylerin, özdeşliğidir; benzemezlik ise benzer olmayan terimler arasındaki bağlantıdır. Bu iki terim, farklı yönlerine ve onlara yönelik farklı bakış açılarına göre birbirinden ayrılmaz, birbirine kayıtsız değildir, *fakat biri diğerinde görünür*. Demek ki çeşitlilik, refleksif farklılıktır veya kendinde farklılıktır, belirlenmiş farktır."[77] Öznel refleksiyon ile nesnel refleksiyon o zaman örtüşür, çünkü farklılık, artık, içsel veya özsel farklılık haline gelmiştir, bu yüzden olumlu olanın ve olumsuz olanın karşıtlığı olarak görünür.

Her bir şey, diğer şeylerin tümünden farklılaşır; fakat bu fark, sırf niceliksel bir farklılık, yani dışsal bir farklılık değildir. "Felsefe, özsel olmayan belirlenimle ilgilenmez, fakat belirlenimle özsel olduğu ölçüde ilgilenir. Felsefenin öğesi ve içeriği, soyut olan yahut etkin bir gerçeklikten yoksun olan değildir, kendisini koyan ve kendi başına yaşamı olan etkin gerçekliktir, edimselliktir, kendi kavramı içindeki orada-olmaklıktır."[78] Özsel olmayan farklılık sırf niceliksel farklılıktır, varlığın yüzeyidir; şeye *mutlak karakterini* veren şeyi, yani onu o yapan şeyi, ayırt etmeye imkân tanımayan yüzeyidir. Bir şey, *geri kalan her şeyden* ayrılabilir olduğu ölçüde kendisi için olandır, kendi başına düşünülendir. Leibniz'in ayırt edilemezlik ilkesi olarak aydınlığa kavuşturduğu ilke, işte bu ilkedir. Fakat böylesi bir

---

[77] *Ansiklopedi*, § 118
[78] *Fenomenoloji*, I, s. 40

mutlak karakter, artık dışsal bir karşılaştırmanın sonucu olamaz, şeyle zorunlu olarak ilgilidir, çünkü onun varlığını teşkil eder. Leibniz gerçekten de şeyin biricikliğine ulaşabilmek için onun dışsallığını aşmak gerektiğinde ısrar etmiştir: "Her tek şeyin geri kalan her şeyden farklı olduğunu bildiren önerme, fuzuli bir önermedir, çünkü birden fazla olan her şey, çokluğu ve belirlenmemiş bir çeşitliliği zorunlu olarak içerir. Buna karşın, birbirine tamamen eşit iki şey yoktur önermesi, bundan daha fazlasını, belirlenmiş çeşitliliği de dile getirir."[79] Özdeşlik şeylere uygun düşüyorsa, benzemezlik ve içsel farklılık da onlara uygun düşer, çünkü her şey kendisini diğer şeylerin tümünden içsel olarak ayrılmalı, onlardan farklı olmalıdır. Onların kendi içlerinde taşıdıkları bu farklılık, özsel farklılıktır, çünkü bu farklılık şeyin özdeşliği içinde konumlanır ve onu *geri kalan her şeyle* karşıt hale getirir. "Nitekim ancak bir belirlenim altında bu iki uğrak, yani benzerlik ile benzemezlik, bir ve aynı şey içinde farklı olurlar ya da farklılık, şeyin dışmda kalan bir ve aynı bağlantı olur. İşte bu farklılık, karşıtlığa geçer."[80] Ayırt edilemezlik ilkesini dile getiren Leibniz, elbette bu sonuca ulaşamamıştır. Mutlak biçimleri kendiliğindenlik olan monadları ortaya atarken onları hem kendi içlerinde sınırlandırmıştır hem de önceden kurulmuş uyum aracılığıyla dışarıdan sınırlandırmıştır. Ne var ki bu tasarım, kendiliğin monadlar karşısındaki konumuyla uyuşmamaktadır. Her tek şeye, içsel ve niteliksel bir farklılık, tam bir belirlenim yükleyen ilke, aynı zamanda şeyi tümel dolayımda ortadan kaldıran, kendi zemininde çözündüren ilkedir. Böylelikle herhangi bir şeyi, *geri kalan her şeyin* karşısına koyar. "Bir şeyin diğer şeylerle ilişkilendirilmesi ancak onun mutlak karakteri ve karşıtlığı aracılığıyla gerçekleşebilir ve şey, esas olarak bu bağlantı kurma sürecidir. Fakat bağlantı, şeyin bağımsız varoluşunun yadsınması anlamına ge-

[79] *Mantık*, II, s. 38
[80] *a.g.e.*, s. 38-39

lir, dolayısıyla şeyi ortadan kaldıran, onun kendi özniteliğidir."[81] Demek ki birbirinden ayrı her şey, birbirinin karşıtı haline gelir ve fiilen diğerlerinden ayrı olduğu ölçüde, geri kalan her şeye karşı olur. Karşıtlık, şeylerde gerçekleşen bu mutlak ayrımın bir sonucudur ve bu daha evvel, ölçü koyan kendiliğin, benzerlik ile benzemezliğin birliği hakkında gerçekleştirdiği öznel refleksiyonda da söz konusuydu. Tümel kendilik, belirlenimi içinde, kendi kendisine karşıt olandır, hem kendi kendisidir hem de kendi ötekisidir, yani hem tümeldir hem de tikeldir. Leibniz, eğer monadların refleksiyonunu dışarıdan sınırlamış olmasaydı, eğer kendilik mutlak konumunu monadların dışında kalan bir Tanrı'ya devretmiş olmasaydı, bu ayrım ilkesinin karşıtlık olara fiiliyata döküldüğünü ve karşıtlığın da kendi kendini temellendirdiğini görebilecekti. "Belirlenmiş refleksiyon, farklılık, karşıtlıkta tamamına erer. Karşıtlık, özdeşliğin ve farklılığın birliğidir. Onun uğrakları, tek özdeşlik içinde farklılardır ve böyle oldukları için de karşıtlaşırlar."[82] Gelgelelim, birini diğerinin karşısına koyan, yani bir terimi *onun kendi* ötekisiyle koyan, benzerlik uğrağını benzemezlik uğrağından ayırıp her birini diğeriyle, olumlu ve olumsuz olarak koyan karşıtlık, bu terimlerin, bağımsız görünüşlerini korudukları halde tam bir dayanışma içinde oldukları, birbirini destekledikleri birliğini de göstermelidir. "Kendinde farklılık, özsel farklılıktır, olumlu olan ile olumsuz olandır. Olumlu olan, kendiyle kurulan özdeşlik ilişkisidir ve bu anlamda olumsuz değildir. Olumsuz olan ise kendisi için farktır ve bu anlamda olumlu değildir. Bu terimlerden biri, diğeri olmadığı için ve kendisi için olduğundan, diğerinde görünür ve ancak diğeri var olduğu ölçüde vardır. Demek ki özsel farklılık, karşıtlıktır ve ayrı olanların karşısında *herhangi bir* öteki bulunmaz, onların *kendi* ötekileri bulunur, yani bu terimlerde birinin kendine has belirlenimi

---

[81] *Fenomenoloji*, I, s. 104
[82] *Mantık*, II, s. 40

onun ancak diğeriyle, yani kendi ötekisiyle kurduğu bağlantıda varolur ve aynı şey diğer terim için de geçerlidir; dolayısıyla bu terimlerden her biri, diğerinin kendi ötekisi olur."[83] Artık, sırf olumlu varolanları gören görgül düşünce, tamamen tersine döner. Her bir şey, *geri kalan her şeyle* karşıtlaşır, fakat bu karşıtlık, biri ile diğerinin karşıtlığında somut hale gelir. Olumlu olan, ancak ne ise odur, çünkü kendi ötekisini, olumsuz olanı dışarıda bırakır, ama varlığını yine de onun aracılığıyla sürdürür. Olumsuz olan ise olumlu olanı dışarıda bırakır ve aynı şekilde o da varlığını onun aracılığıyla sürdürür. Fakat olumlu olan, karşıtlığın benzerlikte refleksiyonu olarak görünür. Buna karşın, olumsuz olan, benzerlikte kendisinin refleksiyonu olarak görünür. Her terim, kendisinde, kendi karşıtını gösterir. Olumlu olan kendinde olumsuz olandır, "kendi içinde çelişmedir"; olumsuz olan da aynı şekilde, olumludur, ama karşıtlığı karşıtlık olarak yansıtır. "Demek ki olumsuz olan, karşıtlık olarak alındıkta, temelini kendisinde bulan bütün karşıtlığı temsil eder, bir başkası ile bağlantı kurmayan mutlak farklılıktır. Karşıtlık olarak, özdeşliği kendisinin dışında bırakır ve bu yüzden kendi kendisinin dışında kalmış da olur, çünkü kendisiyle kurduğu bağlantıda kendisini, dışarıda bıraktığı bu özdeşliğin ta kendisi olarak belirlemiş olur."[84]

Öyleyse, olumlu olan, karşıtlık olarak, ancak olumsuz olanda bilinebilir. Olumlu olanı kavramak için olumsuz olandan hareket etmek gerekir. Her belirleme bir olumsuzlamadır ve görgül düşüncenin aksi yönünde gidilerek belirlemenin bir olumsuzlama olarak kavranması gerekir, fakat olumsuzlanma burada kendiliğin, kendi karşısında koyulan farklılığıdır; kendisiyle özdeş olmayan, kendisinden farklı olan, belirlenmiş varolanın çelişkisidir. Kendiliğin kendisinden farklılığı, her gerçek karşıtlığın –ontolojik karşıtlığın alameti olan her karşıtlığın–

---

[83] *Ansiklopedi*, § 119
[84] *Mantık*, II, s. 44

saklı devindiricisidir. Bir şeyin, *kendi* ötekisiyle kurduğu dışsal bağlantılar aynı zamanda kendiliğin kendisiyle, kendi yabancılaşmasıyla kurduğu bağlantılardır da (böylece köle kendisini efendiden ayırır ve kendisini efendi olarak da koyar), fakat ayrı içsellik diye bir şey yoktur. Kendilik, kendisini dışsal bağlantısında koyar; sırf başkaları için oluşunda, kendisi için olur. Şu halde gerçek olanın diyalektiği, çeşitliliği geliştirip karşıtlığa, karşıtlığı da geliştirip çelişkiye çevirir, çünkü terimlerden her biri, yani olumlu olan ile olumsuz olan, kendi kendisinin karşıtıdır ve çelişki kendi temelinde çözülür. Belirlenmiş şeyler, kendi temellerini koymakla kendilerini kaldırırlar. Mutlak, vardır; çünkü belirlenmiş sonlu şey var değildir. Gelgelelim, bu "var değildir" özseldir. Mutlak ancak bu değillenme yahut olumsuzlanma aracılığıyla kendini koyabilir yahut olumlayabilir. Çelişki, onu olduğu gibi kavramayan görgül tasarımda zaten mevcuttur: "tasarım, çelişkiyi kendi içeriğinde barındırır, ama onun bilincine varmaz; benzerlikten benzemezliğe geçen veya olumsuz bağlantıdan farklılıkların kendilik üzerinde refleksiyonuna geçen dışsal refleksiyon olarak kalmaya devam eder. Dışarıdan, her iki terimi birbirinin karşısına koyar ve onları sırf o halleriyle görür; görmesi gereken esas noktayı, yani onların dönüşümlerinin çelişkiyi barındırdığını, görmez. Bununla birlikte, düşünen akıl, çeşitliliğin küt kalmış farklılığını adeta bilemek suretiyle, tasarımlanan kaba çeşitliliği keskinleştirip özsel bir farklılığa, bir karşıtlığa çevirir. Çeşitli ve çokbiçimli olan, ancak çelişkinin kucağına zorla itilirse uyanıp canlanır ve çeşitliliğin parçası olan şeyler, kendiliğinden ve canlı devinimin içkin nabız atışlarına, yani olumsuzluğa, ancak o zaman sahip olurlar... Gerçek şeyler arasındaki farklılık daha ileri bir noktaya götürüldüğünde, farklılık karşıtlığa, oradan da çelişkiye geçer; sonuç olarak, tüm gerçekliğin toplamı, kendinde mutlak çelişki olur (Mutlak, kendisiyle çelişir). Tasarım ki kurgusal düşünce değildir, boşluk hissi, yani çelişki karşısında dehşete kapılır ve bu sonucu reddeder; çünkü çelişkinin hiçlikte

ortadan kalkmak suretiyle çözüldüğü yollu dar kavrayışın ötesine geçmez, çelişkinin, kendisini mutlak etkinlik, mutlak temel yahut akıl olarak gösterdiği olumlu yanını tanımaz."[85] Ontolojik düşünce, kendiliğin kendisiyle çelişmesi üzerinden, kendisini geliştirir; Mutlak'ın belirlenimlerini veya kategorileri, olumsuz uğraklar olarak, Mutlak'ın ayrımları olarak kavrar. Fakat Mutlak, ancak bu olumsuzlukta yahut olumsuzlanmanın olumsuzlanmasında kendisi olur; bu şekilde kendi kendisini olumlar veya koyar; sonsuz Dolayımı oluşturan şey, işte bu karşı olumda kendini-koyma hareketidir.

Kurgulayıcı düşünce açısından belirlenimin karakterini, olumsuzlanmanın ve genel olarak olumsuz olanın teşkil ettiğini, böylece görmüş olduk. Peki o halde yargının olumsuzlanması hakkında ne söylenebilir ve görgül düşünce ile kurgusal düşünce açısından olumsuz yargı nedir? Olumsuzlanmanın ta kendisi olan bu farklılık, yargıya nasıl tercüme edilir? Görgül düşünce, şeyleri sadece olumlulukları içinde bilmek ister, onları özdeşliğin farkları olan belirlenimleri içinde kavramaz. Şu halde, görgül düşüncenin, sadece onaylayıcı yargıyı hakikatin ifadesi saydığı açıktır. Yalnızca bu yargı görgül bir içerik alabilir. Onu kuran, yüklemlerini onda dile getiren bir şeyden söz eder. Oysa olumsuz yargı, görgül düşünce için hiçbir şeyi dile getirmez, hiçbir belirli içerik ortaya koymaz. Bu noktadan bakıldıkta, eğer olumsuzlanma, sözgelimi Bergson'un *Yaratıcı Evrim*'inin IV. Kısım'ında çözümlediği gibi çözümlenecek olursa, görgül düşüncenin veya dogmatik düşüncenin olumsuzlanmayı öznelliğin sınırları içinde tutabilmek uğruna varlığın refleksiyonunu saf dışı bırakan tutumu yeniden görülecektir: "Onaylama saf bir zekâ edimi olsa bile," demektedir Bergson, "olumsuzlama söz konusu oldukta işe zekadışı bir öğenin de karıştığını göremiyoruz, oysa olumsuzlama, kendine özgü karakterini tam da yabancı bir öğenin araya bu zorla girişine borçludur." Kant, vak-

[85] *Mantık*, II, s. 61

tiyle buna dikkat çekmiştir: "Genel olarak bilgimizin içeriği söz konusu oldukta... olumsuz önermelerin kendilerine has işlevi, yanılgıyı önlemekten ibarettir. Olumsuzlama, zihnin rastlantısal bir onaylama karşısında benimsediği bir tutumdur... olanaklı yargı hakkında verilen bir yargıdır, doğrudan doğruya gerçek hakkında verilen bir yargı değildir." Olumsuzlamaya yönelik böylesi bir bakış, gerçeğin verili olduğu, yani dışsal bir içerik olduğu yollu görgül koyuta dayanır. Buna rağmen Bergson, gerçeğin bir yaratma süreci olduğu konusunda Hegel'le hemfikirdir. Eğer olumsuzlama tüm sürece içkin olmasaydı, kusurlu ve durgun madde olarak, karşısında hem belirlenim hem de yetersizlik olarak kalacağı yaratıcı atılıma direnç göstermeseydi, yaratma nasıl mümkün olurdu? Gelgelelim Bergson, yaratmayı anlam diye düşünmemiştir; dolayısıyla, Hegel'in aksine, varlığın üretken devinimi olacak bir mantık kurmaya da çalışmamıştır. Eğer böyle bir girişimde bulunmuş olsaydı, herhalde, insanın koşullarıyla bağlantılı olan ve Hegel'in defalarca uyardığı üzere, çoğu zaman temelsiz bir diyalektikte, bir çeşit bilgiçlikte sonlanıp yozlaşan insansal bir eleştiri geliştirmek yerine, olumsuzlamanın ağırlığını ve ciddiyetini yeniden keşfederdi.

Görgül düşünce, yargının değillenmesine olumlu bir anlam veremez, çünkü görgül düşüncenin kendi koyutu onaylayıcı yargıya olumsuz bir anlam verme hakkını ona tanımaz. Gerçek olan daima olumlu olduğu için, olumsuz yargı bu gerçek hakkında hiçbir şey söyleyemez, demek ki o öznel refleksiyondur. "Masa beyaz değildir." demek, onun ne olduğunu söylemek değildir, yalnızca onun ne sanılabileceği konusunda uyarıda bulunmak veya olmuş olduğu yahut olabileceği şey konusunda pişmanlık dile getirmektir. Olumsuz yargı, gerçek olanla ilişkisinde bir yer değiştirmeyi [décalage], olanaklı olana doğru veya koşullu olana doğru bir kaçışı ima eder. Onunla pedagoji başlar; yani beşeri, toplumsal alanda faydalı bir tartışma başlar. Ne ki bu tartışma çabucak yozlaşarak afakî ve tutarsız bir boş ko-

nuşmaya dönüşür; bulunduğu yeri bilmez, şeyin kendisiyle olan bağlantısını koparır. Görgül tavır, olumsuz yargının bu eleştirisini yönetir. Olumsuz yargıya başka bir anlam verilebilmesi için, olumsuz olanın baştan itibaren varlık içinde düşünülmesi gerekecektir: "Olumsuzlama," diyor Bergson, "bir yarısı belirsiz bırakılan zihinsel bir edimin diğer yarısından ibarettir. 'Bu masa beyaz değildir.' biçiminde olumsuz bir yargı dillendirdiğimde, 'Bu masa beyazdır.' biçimindeki yargınızı başka bir yargıyla ikame etmeniz gerektiğini kastediyorum, yani bir ihtarda bulunuyorum demektir ve bu ihtar, sadece ikame zorunluluğunu dile getirmektedir." Gelgelelim bu ikame, ancak yeni deneyimlere gönderen olumsuz yargının kendisinde içerilmez. "Bu şekil koni biçimli değildir." demek, şekillerin belirsizliğine açık kalmak demektir. Olumsuzlamanın bir anlamının olması için, A-değil, tam olarak A'nın *kendi* ötekisi olmalıdır ve bu durum, A'nın, kendi ötekisinin olumsuzlanması olduğunu da ima eder. Eğer öyleyse, A'nın olumlanışı, bir olumsuzlanmayı hâlihazırda barındırıyor demektir; kendi ötekisini hem içeriyor hem de dışarda bırakıyor demektir. Böylelikle, varlıktaki olumsuzlanmayı konu alan önceki çözümlememize geri dönüyoruz.

Görgül düşünce, kurgusal düşüncenin aksine, bu karşıtlığı saf haliyle sergilemez; dolayısıyla olumsuzlamanın faaliyet alanını yanlış anlar. "Olumsuzlamaya, onaylamanın yarattığı idelerin karşı yönünde ve onların simetriği olacak şekilde *sui generis* ideler yaratma gücü yüklemek boşunadır. Olumsuzlamadan hiçbir ide doğmaz; çünkü o, değillediği onaylayıcı yargının içeriğinden başka bir içeriğe sahip değildir." Bergson, işte buradan hareketle, şu sonuca varabilecektir: "Bilginin sırf bilimsel veya felsefi bir karakteri olduğunu kabul edelim; başka bir deyişle, gerçekliğin, sırf eşyayla meşgul olan ve kişilerle ilgilenmeyen bir zihin üzerinde izlenimler bıraktığını varsayalım. Böyle bir durumda, ancak bir şeyin şöyle ve şöyle olduğu onaylanabilecektir, fakat var olmadığı asla onaylanamayacaktır." O halde, hakikatin biçimi olan onaylayıcı yargı ile olanaklı en ya-

lın hatayı ihbar eden olumsuzlayıcı yargıyı aynı kefeye koymakta neden ısrarın ediliyor? Bergson bize bunun nedenini öylesine derinlikli bir şekilde verir ki, bu neden, görgül yargının tikel ırasını, ikircikliğini ve elbette onda gizlenen olumsuzlanmayı da ifşa ederek kendi aleyhine döner. "Peki olumsuzlama ile olumlamayı yahut koymayı aynı kefeye koyup onları aynı nesnellikle donatma ısrarı nereden geliyor? Olumsuz olanın, öznel olduğunu, yapay olmasından ötürü eksik kaldığını ve insan zihnine, özellikle de toplumsal hayata göre şekillenmiş olduğunu teslim etmek, bize neden bu kadar zor geliyor? Hiç kuşku yok ki bunun nedeni, hem olumsuzlamanın hem de onaylamanın önermeler aracılığıyla ifade edilmesi ve her önermenin, kavramları simgeleyen sözcüklerle kurulmasından ötürü, toplumsal yaşama ve insan zekâsına göre şekillenmesidir. "Yer ıslak" veya "Yer ıslak değil" diyelim. Her iki durumda da 'yer' ve 'ıslak' terimleri, insan zihni tarafından az çok yapay şekilde oluşturulmuş, yani deneyimin kesintisiz akışından zihnin serbestçe kesip çıkardığı kısımları ifade eden kavramlara karşılık gelirler." Bununla birlikte, Bergson'da yapay olmayan ayrımlar da aslında mevcuttur. Her yargı, deneyimin kesintisiz akışının, bu tip ayrımlara izin vermeksizin var olamayacağını varsayar. Şu halde, onaylayıcı görgül yargı heterolojiktir; Kantça ifade edildikte, sentetiktir, çünkü A'nın B *olduğunu* onaylar. Kant'a göre, totoloji içi boş bir biçimselcilikten ibarettir, oysa deneyim yeni bir şey öğretir, içeriği zenginleştirir, yinelemeye yahut çelişkiye düşmeden A'dan B'ye gitmeye izin verir. Gelgelelim A ile B arasında kurulan bu bağlantı aslında yapay, insansal, olumsal da olabilir; ne zaman bir yanılgıya düşülse, olumsuzlayıcı görgül yargı ortaya çıkıverip olumlu yargının karşısında yer alır: "A, B değildir." İşte bu karşıtlık, görgül düşünceyi, deneyime geri dönmeye zorlar, çünkü A'nın aynı anda hem B olduğunu hem de B olmadığını söylemek, çelişkiye düşmek anlamına gelecektir ve bu çelişki, yanılgının, mutlak yanlışın belirtisidir. Leibniz, doğruyu ve yanlışı, bu çelişki ara-

cılığıyla tanımlar, doğruyu tanımlamak için yanlıştan dolanır. *Verum index sui et falsi** demez; doğru, yanlışın karşıtıdır ve çelişiğidir, der. "Akıl yürütmelerimizi, çelişkiye dayanan başlıca iki ilkeyle gerçekleştiririz. Çelişki taşıyan şeyi yanlış kabul ederiz ve yanlışla çelişen veya karşıtlaşan şeyi de doğru kabul ederiz."[86] Demek ki çelişki, kendi kendisini ortadan kaldırır ve bizi onaylayıcı görgül yargıya, heterolojik yargıya, geri götürür. Fakat bu yargının kendisi de çelişkili değil midir? "A, B'dir." demek, ya varlığın kendisiyle özdeş kaldığı ve yüklemlerinin de kendisinde kapsandığı bir bakış açısından bakıldığı için hiçbir şey söylememektir ya da A'nın A olmadığını, kendisinden başka olduğunu, kendisinden farklı olduğunu söylemektir. Sentetik deney yargısı, ya yeni hiçbir şey söylemeyen analitik bir yargıya ya da kendi kendisiyle çelişen bir yargıya dönüşür. Gelgelelim, görgül düşünce, bu ikilemden kaçar.

İşte bu andan itibaren görgül, olumsuz yargı, kurgusal bir anlam kazanır. Sentetik yüklemi reddedip terimlerin totolojik refleksiyonuna geri döner. "A, B değildir." önermesi, A'nın A olduğu ve B'nin de B olduğu anlamına gelir; bu refleksiyonda, soyut totoloji bu kez deneyimin heterolojisinin karşıtı olarak tekrar ortaya çıkar. Hegel, onaylayıcı yargı hakkındaki çözümlemesi sırasında, bu biçimin kendi içinde taşıdığı içsel çelişkiyi de gösterir. Bu biçim, *tekilin tümel olduğunu* söyler. Bir cismin ağır olduğunu söylemek, bu tek cismin, sadece diğer tüm cisimlerle birlikte sahip olduğu ortak bir özelliği dile getirmek değildir, aynı zamanda doğanın tümel koşullarınca, yani genel bir çekim alanını olanaklı kılan *a priori* yasalarca belirlenmiş olduğunu da dile getirmektir. Oysa bu cisim, ancak kendisi için tekil bir varolan olduğu ölçüde bu cisimdir. Şu halde olumlu yargı, olumsuz yargıya dönüşür: *Tekil, tümel değildir.* Ama bu yargının iki totolojik anlamı vardır: *Tekil, tekildir* ve *Tümel, tü-*

* *Lat.* Spinoza'dan alıntı: "Doğru, hem kendisinin hem de yanlışın belirtisidir." (Çev.)

[86] *Monadologié* [Monadoloji], § 31

meldir. Bu noktada artık kurgusal uğraklar, yani kavramın uğrakları söz konusu olduğu için, bu totolojiler tam ve somut özdeşliklerdir; bu totolojilerden her biri, bizzat kendisidir. Tekil olan, ancak tekil-olmayan *da* oldukça, yani tümel *de* oldukça kendisi olabilir. Keza tümel olan, ancak tümel-olmayan *da* oldukça, yani tekil *de* oldukça kendisi olabilir. Her biri hem kendi kendisidir hem kendi ötekisidir; her biri, kendi ötekisi olur ve onaylayıcı yargı da işte bu şekilde yeniden kurulur: *Tekil, tümeldir*; ama bunun sebebi, terimlerden her birinin kendisinden yansıyıp kendi olumsuzlanışı içinde, kendisini kapsayarak aşmasıdır; deneyimin heterolojisi, karşıtların birliğine dönüşmek suretiyle, farklılığı, 'kendinden farklı olmak' olarak kavramak suretiyle, totoloji haline gelir. Onun ilerleyişi hem görgül düşüncede olduğu gibi sentetiktir hem de görgül düşünceden farklı olarak analitiktir; kendisinin kendi ötekisi üzerinden sağlanan birliğidir, sırf biçimsel bir özdeşlik olmayan totolojidir. Görgül düşünce, olumsuz yargı vasıtasıyla yalnızca kendi kendisini yadsır, kendi bağlantılarının nesnelliğini yadsır ve Hume' un da gösterdiği gibi, temellerini sırf deneyimde bulan görgül bir özellikte son bulur; bağlantıları vardır, ama sahip olduğu bu bağlantılar imlemsizdir, özneldir, olumsaldır ve yadsınmaya da daima elverişlidir. Oysa görgül düşüncenin bu olumsuzlanışı, sadece boş bir totoloji olarak düşünülür: A, A'dır ve B, B'dir. Bu düşünce tarzı, içeriği dışarıdan edinir, onu kendisi oluşturamaz, varlığın kendilik olarak doğduğu dolayımı düşünemez. Sırf *gözlemlemekle* yetinir ve *geçişi* kavramaz. Onaylayıcı yargı ile olumsuzlayıcı yargı arasında gidip gelirken, sadece kurgusal düşünceden beklenen şeye, yani içerikçe zengin fakat refleksiyonsuz (olumlayıcı yargı) olan görgül bağlantı ile içeriksiz bir refleksiyon (olumsuzlayıcı yargı) olan totolojinin bağdaştırılması gerektiğine işaret etmekle yetinir. Kurgusal yargının ortaya çıkışı şöyle olur: "[Y]argının veya genel anlamda önermenin doğası (ki özne ile yüklem ayrımını gözetir), kurgusal önerme aracılığıyla yıkılır; bu şekilde özdeşlik önermesi ha-

line gelen mevzubahis ilk önerme, özne ile yüklem arasındaki bu bağlantının geri tepilişini ve reddini de içerir hale gelir. Önermenin genel biçimi ile bu biçimi yıkan kavramın birliği arasındaki bu çatışma, ritimde ölçü ile vurgu arasında varolan çatışmaya benzerdir. Ritim, her birinin kendisine has dengeli salınımlarından ama yine de bir birlik oluşturmalarından doğar. Benzer şekilde, felsefi önermede özne ile yüklemin özdeşliği, onların, önermenin genel biçiminde ifade bulan farklılığını ortadan kaldırmamaktadır; özne ile yüklemin özdeşlikleri felsefi önermede uyumlu bir birlik olarak ortaya çıkmaktadır. Önermenin biçimi, belirlenmiş anlamın görünüşüdür veya içerikten ayrılan vurgudur da denilebilir, fakat yüklem tözü ifade ettiği için ve özne de tümel içinde kaldığı için, vurgu bu birlikte son bulur."[87] Mutlak, öznedir; kendisiyle özdeş olandır yahut kavramdır, ama kendisini belirlenimleri aracılığıyla koyan ve kendi olumsuzlanışında kendisiyle özdeşleşen şey, varlığın kendiliğidir. *Logos, doğadır.* Kategorilerin Mutlak'ın, yani Mutlak'ın ta kendisi olan mutlak olagelişin, uğrakları olduklarını ortaya koyabilmek için, şimdi de kurgusal önermenin yapısını ve onun görgül önermeyle bağlantısını irdeleyeceğiz.

[87] *Fenomenoloji*, I, s. 54

III. Bölüm:
Mutlak'ın Kategorileri

Görgül Önerme ve Kurgusal Önerme

Hegel, Kant'ın düşünmek ile bilmek arasında yaptığı ayrımı koruyamayacaktır, çünkü boş düşünce diye bir şey yoktur. Nasıl ki varlığı düşünmek aynı zamanda kendini düşünmek anlamına da geliyorsa, kendini düşünmek de varlığı düşünmek anlamına gelir. Düşünce, istese de varlıktan kaçamaz. Hatta hiçliği düşünmek bile aslında varlığı düşünmektir, çünkü düşünce nasıl ki düşündüğü her varlıkta kendini yeniden buluyorsa, hiçlikte de varlığı yeniden bulur. Dolayısıyla düşünce, biçimin yabancı bir içerikle takviye edilmesine ihtiyaç duymaz. Bu ayrım sadece fenomen aşamasında, yani varlığın görünüşe geldiği aşamada, varlığın bilinç için bölündüğü aşamada geçerli olabilir. Bilinç, bilinç olarak, bu ontolojik bölünmeyi ifade eder, eğer "kendini bölme ve görünmenin özdeş oldukları" doğruysa, yarılmaya tekabül eder.

Kant, bilincin bilinç olarak ortaya çıktığı bu uğrağın ötesine nasıl geçeceğini bilemedi ve bu nedenle onun felsefesi bir Fenomenoloji olarak kaldı. Görü ile tasarım ve tikel ile tümel arasındaki bölünmeyi aşamadı. Kant'ın Beck'le olan mektuplaşmalarının temel tartışma konusunu, eleştirinin aşkınsal estetikten değil de aşkınsal türetimden başlatılıp başlatılamayacağı oluşturmaktadır. Fakat bu sadece bir yöntem meselesi değildir. Duyulur görü ile kavram arasındaki karşıtlık, eleştirel felsefenin ana eksenini oluşturur. Kantçı felsefe aslında bir yargı felsefesidir. "Düşünmek, yargıda bulunmaktır," fakat yargı, tasarımlar arasında az çok keyfi şekilde kurulan bir bağlantı değildir. Aksine, kökeninde bir ve tek olanın ilksel bölünmesini yahut ikilenmesini açığa vurur. Tekil görü ile kavramsal belirlenim, yargı (*Urteil*) seviyesinde birbirinden ayrılır. Kant, yargı verme işleminin genel yapısını dile getiren içeriksiz biçimi, Aristoteles'in biçimsel mantığında bulabileceğine inanıyordu. Yargı her türlü içerikten soyutlandığında, geriye sadece yargının niceliği, niteliği, bağlantısı ve tarzı kalır. Ama bu tablo henüz kategori-

lerin tablosu değildir, olsa olsa kategorilerin tablosuna götüren bir ipucudur, çünkü kategori, çeşitliliğin analitik değil, sentetik birliğidir ve bu sentetik birlik nesnel yönelimi itibarıyla zaten bilgidir.

Hegel, varlığın söyleıni olan Mantığında, bu Kantçı bakış açısını tersine çevirir. Kavramın ve aklın biçimleri gibi, yargının biçimleri de boş biçimler değildir. Düşünce daima aynı anda hem görüseldir hem de gidimlidir. Dolayısıyla bu biçimler, kendi başlarına imlemlidir, düşünceyi dile getirdikleri ölçüde varlığı da dile getirirler; mutlak biçimin mutlak olarak sahip olduğu içeriği, yani tüm içeriği dile getirirler. Düşünce, yargıyı bu genel haliyle alıp "Gül, kırmızıdır." veya "İnsan, ölümlüdür." gibi tek tek yargı örneklerini bir kenara bıraktığında, kendisi üzerinde düşünmeye başlar ve böylelikle, kendisinin, kendiliğin düşüncesi olduğu kadar varlığın düşüncesi de olduğunu anlar. "Düşünce kendi başına tümel olandır ve bundan dolayı da tüm gerçekliği kapsayan varlığı dolaysız olarak kendinde barındıran bilgidir. Demek ki düşüncenin bu yasaları mutlak kavramlardır ve biçim ile şeylerin birbirinden ayrılmaz özsel ilkelerini teşkil ederler."[1]

Hegel, Mantığında, dolaysız varlıktan ve özden söz ettikten sonra, kavramdan ve yargıdan söz ettiği yerde biçimlerden kategorilere, kategorilerden de şematizme doğru ilerleyen Kantçı düzeni tersine çevirir. Anlamı, anlam olarak, düşüncenin biçiminde bulacaktır. Tümel olan, duyulur olanın kendisini onun içinde kavramsal olarak belirlediği düşüncenin soyut ortamı değildir; ilksel hali içindeki sentetik birliktir, henüz gelişmemiş hali içindeki kökensel özdeşliktir. Ne var ki bu, varlık ile düşüncenin özdeş oldukları anlamına gelir. Hegel bu kökensel birlik ile soyut 'ben' arasında bir ayrım yapılması gerektiğinde ısrar eder ve Kantçı felsefede bu birliğin görüntüsünü, imgelemin biçiminde yakalar. "[İmgelem,] varolan mutlak bir özne ile

[1] *Fenomenoloji*, I, s. 250

varolan bir dünya arasına giren bir aracı olarak değil, ilksel ve kökensel varlık olarak, öznel 'ben' ile nesnel dünyanın ilk kez onun zemininde görünüş ve ürün olarak ayrılıp zorunlulukla ikilendikleri birlik olarak anlaşılmalıdır. Bu imgelem, bir yüzünü genel olarak öznenin, diğer yüzünü de nesnenin oluşturduğu mevzubahis ikiliğin kökenindeki özdeşlik olarak, ikiliğin kökensel birliği olarak, idenin kendisiyle tanımlandığı aklın kendisinden başka bir şey değildir. Görgül bilinç alanında tezahür ettiği haliyle, akıldır."[2]

Aklın görgül alandaki bu görünüşü, tam olarak, kökensel bölünmeyi dile getiren yargıdır. Nasıl ki genel anlamda kavram, kavramın kavramı olarak, düşüncenin ve varlığın tümeli olarak, kökensel birliği ifade ediyorsa, yargı da görü (duyulur "bu") ile kavramsal belirlenim, varolan ile tümel yüklem olarak kategori, dayanak ile özellik arasındaki bölünme olarak kendisini muhtelif şekillerde gösteren bölünmeyi ve belirlenmeyi ifade eder. İşte bu yüzden, yargının bu biçiminin anlamı, özne ile yüklemin ne olacağı baştan belirlenmeksizin soruşturulmalıdır. Düşünmenin özünü teşkil eden devinime kendimizi bırakmamız gerekir. Yargı, kavramın uğraklarının koyulmasıdır. Bu yüzden, yargının görgül değil, diyalektik bir tarihi yazılmalıdır. Hegel, *Mantık*'ında, yargıyı ne görgül içerikten yapılan bir soyutlamadan ibaret olacak simgesel dilegetirişlere indirgeyerek ne de bu görgül içeriğin (somut yargı örneklerinin) kendisini hesaba katarak ele alır. İçeriğin, ötekinin, bu namevcudiyeti, diyalektiğin itici gücüdür, çünkü biçim, içeriği içi boşaltılmış bir şey olarak zaten kendinde barındırır; kendi yetersizliğini gidermek ve onu kapsayıp aşmak için devinir. Ama bu biçim, tüm içeriğe içkindir. Bu biçimin anlamı, aynı zamanda varlığın devinimi de olan, genel olarak düşüncenin devinimidir. Demek ki burada söz konusu olan şey sabit biçimsel yasalar –bir doğa tarihine, düşüncenin anlamı ortadan kaldıran dü-

[2] Hegel, *İnanma ve Bilme*, ilk baskı (Lasson edisyonu), s. 235 ve devamı.

zeneklerinin gözlemlenmesine indirgenen bir mantık– değildir, düşüncenin, içeriği kendisinde *kendi* ötekisi olarak taşıdığı için daima bir biçimden daha fazla bir şey olan mutlak biçiminin, özerk gelişimidir; tam olarak yargıda görünen bu bölünme, soyut özdeşliği, somut bir özdeşliğe dönüştürür ve kökene ilişkin bu çözümlemeyi de bir bireşime çevirir.

Yargı, hakikatin kendisini gösterdiği fakat henüz temellendirmediği ikircikli bir mahaldir. İkirciklidir, çünkü şeylerin yargısı olduğu kadar bilincin de yargısıdır. Görgül bilinç, yargıda bulunmak, önermeler dile getirmek ve onları onaylamak suretiyle, kendisini aşar. Fakat onun yargısı hem nesnel, tümel yargı olarak hem de psikolojik bir işlem olarak geçerli olma iddiası taşır. Yargıda bulunan bilinç, varlığı, şeylerin özünü dile getirir, ama artık kendisi üzerinde düşünmeye başladığını da bilir. Nitekim onun şeylere yüklediği belirlenimler, ona çift anlamlı görünürler: Belirlenimler bir yandan şeylerin özellikleridir, diğer yandan şeylerin kavranmasına izin veren düşünsel araçlardır; onlar varlığın hem kendisidir hem de tasarımlarıdır. Yargı, görgül bilincin bağrında –zihinsel bir olay olacak şekilde– mevzilendiği ölçüde ikircikli görünüyorsa da, başka bir sıfatla daha ikirciklidir: Yargı, kavramın uğraklarının göreli özdeşliğini, yani tekili, tikeli ve tümeli, bildirir. Bu iki ikirciklik (öznellik-nesnellik ve tekil-tümel) eleştirel soruda örtüşür: "Sentetik *a priori* önermeler nasıl olanaklıdır?.. Bu sorun, özne ile yüklemin, birbirinden farklı bu iki teriminin –bunlardan ilki tikel, ikincisi tümel olduğu halde, ilki varlığın biçimi altında, ikincisi düşüncenin biçimi altında belirlendiği halde– sentetik yargıda aynı zamanda özdeş de oldukları fikrinden başka bir şeyi ifade etmez."[3] Şeylerin ne olduklarını söylemek yargı vermektir ve şeyler ancak tümel yüklemlere, yani doğanın genel koşullarına da başvurdukları ölçüde oldukları şey olurlar; hatta "Hava ağırdır" gibi bir görgül yargı söz konusu olduğunda bile bu böyle-

[3] *İnanma ve Bilme*, s. 237

dir. Yargı, doğrudan doğruya, varlığın mantıksallığını ifade eder. Oysa Hegel, Kant'ın da Hume'a sitem ettiği konudan mustarip olduğuna dikkati çeker. O da Hume'un ortaya koyduğu sorunun aslında ne denli kapsamlı ve köklü olduğunu doğru kestirememiştir; aradığı yanıtın, özbilinç ile kaynağı daima karanlıkta kalacak bir deneyimin göreli, ikircikli özdeşliğinde bulunabileceğini düşünmüş ve bu yüzden sorunun sırf öznel ve dışsal anlamına takılıp kalmıştır.

Görgül bilinç, yargının, bölünme fenomeninin ve göreli özdeşliğin açığa çıktığı yerdir. Kökenleri itibarıyla özdeş olan düşünce ile varlık orada birbirinden kopar. Bu yüzden yargı, tek bir bilincin verdiği yargı olarak görünür. Yine de onun diğer yüzüne, yani belirlenimlerin bulunduğu yüzüne bakıldıkta, tümelin kendisini tekilde ve tikelde gösterdiği de söylenebilir. Tümel, onlarda dolaysız olarak *görünür*. "Bu cisim ağırdır" yargısında, tekil olan, kavramsal bir tümelliğin altında dile getirildiği gibi, tümel olan da belirlenmiş olur; bu belirlenimde kendisini yadsıyıp aşar. Tümel olan, nasıl verildiği meçhul ışık geçirmez bir varolana dışarıdan zorla yüklenmeye çalışılan soyut ve atıl bir tümellik değildir, kendi belirleniminin devinimidir. Yargının diyalektik tarihi, gözlemlediği her şeyi donduran ve bu yüzden geçişin kendisini bir türlü kavrayamayan gözlemin yerine anlamın olagelişini geçirmekten ibarettir. Kant, yargının biçimlerini *bulur*; ama asıl mevzu bu şekilde bulunanın yeniden bağlantı içine sokulması için bu biçimlerin dışarıdan ve yapay olarak kurulmaması gerektiğidir. Bu biçimlerin zorunluluğu, onların iç diyalektiğidir. "Tümelliğin ve edimselliğin bu birliği, bu gözlemci bilinç için söz konusu değildir, çünkü bu birlik esasen organik varlığın iç devinimidir ve ancak kavram olarak anlaşılabilir. Buna karşın gözlem, uğrakları, varlığın, kalıcılık sergileyen varlığın biçiminde arar."[4], Oysa kategorilerin keşfi, saf kategorinin türlerinin keşfi, farklılığın, özbilincin kökensel

[4] *Fenomenoloji*, I, s. 222

birliğinin bağrında doğduğunun da keşfidir. "Farklılığın doğum yeri, saf 'ben', saf anlık olduğu için, dolaysızlık bir kenara bırakılır, sağlama alma ve bulma çabası sona erdirilir, kavrayış başlar. Kategorilerin çokluğunun –yargılardan hareketle– bulunan bir şey olduğunu düşünmek, üstelik bu şekilde bulunan kategorilerin uygunluklarını sorgusuz sualsiz benimsemek, aslında bilime yönelik bir hakaret olarak görünecektir. Neticede eğer anlık sahip olduğu saf bir zorunluluğu bile kendi içinde tanıtlayamıyorsa, zorunluluğunu başka nerede tanıtlayabilir?"[5]

Yargı, görünür farklılıktır ve baştan varsayılan özdeşliktir, onun temeli kendisinde değildir; terimlerin hem birliğini hem de karşıtlığını ifade eder, ama bunu dolaysızca yapar ve onu ikircikli hale getiren de işte bu dolaysızlıktır; henüz dolayım olarak görünmez; kökensel birliği, terimlerin ikiliğinde korunan ve sürdürülen bir şey olarak koymaz. Düşüncenin ve varlığın Mutlak'ını, dolayım olarak ortaya koymaz; oysa akıl, ancak bu dolayımla yürür (Hegel, Aristoteles'i hatırlatır biçimde, buna tasım adını verir. Çünkü diyalektik akıl yürütme, dolayımı kavrayabilmek için terimlerin karşıtlığını işe katmakla, ontolojik kapsamı bakımından diyalektik akıl yürütmeyi andıran, fakat varlığı doğurmak, türetmek yerine, onu donduran, katılaştıran Aristotelesçi tasımın yerini alır.) Demek ki yargı, anlığı barındıran bir barınaktan ibarettir – öznel olan ile nesnel olan arasında, görgül olan ile aşkınsal olan arasında, algı yargısı ile deney yargısı arasında gidip gelen, derme çatma bir barınaktır. Belirlenimleri sabitler, onların devinimlerini "hakikaten" kavramaz. Hakikat ona musallat olsa da, onu rahat bırakmasa da, yargı hakikati tek başına temellendiremez. Minerva'nın, tam teçhizatlı halde, Jüpiter'in başından doğmuş olmasına benzer şekilde, düşüncenin sessiz etkinliğinin de yargıda kendisini tamlığı ve yetkinliği içinde gösterdiğini söyleyenler de olacaktır. Yargının bu dolaysızlığı, geliştirilmemiş [dolayım olan] koşaçta görünür;

---

[5] *Fenomenoloji*, I, s. 200

yargı aynı anda hem varlık olarak hem de düşüncenin kurduğu bağlantı olarak (belirsizliğin birbirini tamamlayan iki yüzü olarak, yani öznellik ile nesnellik olarak ve tümel ile tikel olarak) görünür. Kant kendi sorusuna gene de bir yanıt vermiştir: "Sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır? Çeşitliliğin kökeninde mutlak bir özdeşliğin bulunması sayesinde olanaklıdır. Bu koşulsuz özdeşlik, kendisini böler ve yargının biçiminde kendisini özne ile yüklem, tikel ile tümel arasındaki ayrım olarak gösterir. Ama bu yargının, akıldan kaynaklanan yahut Kant'ın deyimiyle *a priori* öğesi, orta terim olarak mutlak özdeşlik, yargıda değil ancak çıkarımda kendini gösterir. Yargıda o sadece bir "-dır" ekiyle ifade edilen koşaçtan ibarettir, bilinçsizdir, görünüşüyle yargıya rengini veren farklılıktan ibarettir. Burada, bilgi açısından bakıldıkta, akılsal olan karşıtlığa saplanıp kalmış haldedir, genel anlamda bilinç açısından bakıldıkta ise özdeşlik görüye saplanıp kalmış haldedir. Koşaç, düşünülen bir şey olmadığı gibi, bilinen bir şey de değildir; aksine, tam olarak, akılsal olanın tanınmayışını ifade eder. Gün ışığına çıkan ve bilinçte kendine yer bulan şey, demek ki sadece bir üründür, karşıtlığı teşkil eden terimler olarak ve ancak yargının biçiminde varolan özne ile yüklemdir; bunların birliği, düşüncenin nesnesi olarak koyulmuş değildir."[6] Bu birlik henüz yargının konusu değildir. Hegel *Mantık*'ında bunu tekrar vurgular: "Öznel yargıda bir ve aynı nesne ikilenmiş olarak –önce tekil gerçekliğinin içinde, sonra da özünü teşkil eden özdeşliğinin içinde ya da kavramının altında– görülmek istenir. Başka bir deyişle, bu tekil, kendi tümelliğine yükselmiş halde görülmek istenir yahut aynı şey demeye gelen, bu tümel, tekilleşmiş halde etkin gerçekliğinin içinde görülmek istenir. Yargı işte bu şekilde hakikat olur, çünkü böylece kavram ile gerçeğin bağdaşması haline gelmiştir. Ama yargının başlangıçtaki hali bu değildir, çünkü yargı, başlangıçta, dolayımsızdır, onda henüz bir reflek-

[6] *İnanma ve Bilme*

siyon ortaya çıkmadığı gibi, o aşamada bir belirlenme devinimin kendini göstermesi de söz konusu değildir. "[7] Tümel olan ile gerçek olan arasında dolayım işlevini yerine getiren yargı, bu görünüşü içinde, sadece düşünmenin gerçekleştirdiği bir işlem değildir; aynı zamanda, tümel olanda ortaya çıkan ve yine onda ortadan kalkan, onu belirleyen ve onun, kendi kendisinin sonucu olmasına izin veren, şeylerin kendilerinin de gerçekleştirdiği bir işlemdir de. Yargı, aslında, hakikatin bilinçte *göründüğü* kadar gerçeklikte de *görünmesidir*.

Hegel, *Mantık*'ta, yargının ilerleyişini, tümel ile tikelin dolaysız bağlantısını dile getiren –örn. "Bu gül kırmızıdır"– nitelik yargısından başlayıp koşacın imlemini çerçeve içine alan kiplik yargısına kadar takip eder. Katıksız ve yalın oldukları düşünülen gerçeklik yargısının, o hali içinde aslında yalnızca sorunlu yargı olduğunu tespit eder. Gerçek olan olanaklıdır, olanaklı olan da gerçektir; olumsallık işte böyle bir şeydir. Oysa zorunlu yargıda varoluş ile zorunluluk birbirine eklenir; görgül bilinç onda kendisini aşar, çünkü varoluş ile öz bu yargıda çakışır. Koşaç, zorunlu yargıda, varoluş bildirme işlevini yerine getirmenin yanı sıra zorunlu bağlantı tesis etme işlevini de yerine getirdiğini açığa vurur. İşte o zaman yargı aşılır ve akıl yürütme dolayımın ta kendisini nesne olarak koyar. *Dolayım, nesnedir ve nesne ancak dolayımdır*. Hegel, nitelik yargısını inceleyerek öncelikle olumsuz yargının anlamına işaret eder. Eğer tekil olan, en önemsiz duyulur kavrayışta bile dolaysızca tümel olarak görünüyorsa, bu bağlantının çelişkili olduğu, olumsuz yargı vasıtasıyla hemen ortaya çıkar ve terimlerin mutlak anlamda bağdaşmaz olduklarını ifşa eden sonsuz yargıda her türlü yüklemenin reddedilmesine götürür: "Tin bir kemiktir" veya "Logos, doğadır" gibi. Bu karşıtlığı aslında olumsuz olan doğurur ve dolaysız yargıyı önce refleksiyon yargısına, sonra da zorunluluk yargısına dönüştürür; böylece bu iki uğrak, yargının diya-

[7] *Mantık*, II, s. 272

lektiğinde antitez olurlar. Refleksiyon yargısı, nicelik yargısıdır, tekili, tikeli ve tümeli dile getirir. Ölçüm demeye gelen bir bağlantı vasıtasıyla [öğelerini] yeniden birbirine bağlar. Oysa tikel yargı hâlihazırda olumsuzdur da, çünkü içeriği olumladığı gibi dışarıda da bırakır; bazı insanların bilge olduğunu bildirdiğinde, bazı insanların bilge olmadıklarını da bildirmiş olur. Son olarak, koşulsuz, koşullu ve ayrık olabilen zorunluluk yargısı, cinsin, tümelin, *"ya... ya da..."* önerme eklemi vasıtasıyla bölünmesine vardırdığı gibi, biri ve *onun kendi* ötekisi olarak karşıtlaşan ikilikte kendisini tam olarak ifade eden bütünselliğe de vardırır. Hegel, Kant'ın yargının biçimleri hakkında gerçekleştirdiği refleksiyonu benimser, fakat Kant'tan farklı olarak bu biçimlerin hem öznel hem de nesnel anlam taşıdıklarını açığa çıkarır; başka bir deyişle, biçimi anlam olarak ele alır. Hegel'in, Kant'ın aksi yönünde giderek, nesnel kategorilerden yola çıktığını ve onların hakikati, anlamı olan bu biçimlere adım adım yükseldiğini daha önce belirtmiştik. Nedensellik, karşılıklı etki, koşullu yargıdan veya ayrık yargıdan daha dolaysızdır. Fakat bu yargılar, bağlantıların diyalektik anlamını, kendisini kavrayan varlığın akıl alırlığını veya kavranışını dile getirirler. Hiç kuşku yok ki bu yol, "Kantçı güzergâhın" tam tersidir. Hegel, yargının diyalektiğini, koşaçta başından beri dolaysızca, cansız halde bulunan dolayımın, nihayet dolayım olarak canlandığı noktaya kadar takip etmek istemiştir. Dolaysız hakikatin hakikati, hakikatin devinimidir yahut dolayımdır. Görgül gözlemde dondurulan, dolaysızca "orada" bulunan nesne, aslında bir dayanak değildir, dolayımın bizzat kendisidir. Düşüncede, akıl yürütme olarak görünen bir ve aynı dolayım, nesnede, nesnenin diyalektik devinimi ve olagelişi olarak görünür. Aristoteles, varlığın durgun yapısını tasımda yeniden oluşturmayı denemişti ve orta terimin, yani dolayım öğesinin, akıl olduğunu aslında ta o zaman söylemişti. Hegel, Aristoteles'in bu tasarısını devam ettirmek ister, yalnız şu farkla ki, bu kez dolayım canlanır, terimleri mekân bellediği gibi onları doğurur da; devinme-

yenin, değişmeyenin seyredilmesinin yerini mutlak türeyiş ve olageliş alır. Töz, mutlak hakikat denilen şey, hiç kuşku yok ki sönük ve yalın bir durgunluk hali olmanın yanı sıra Bakkhosvari bir coşkunluk halidir de. Diyalektiğin kurucusu işte bu ikiliktir; bu durgunluk, devingenliğin ötekisidir ve devingenlik de bu durgunluğun ötekisidir, ama yine de bu ikisi özdeştir ve kavranan bu özdeşlik de mutlak İdedir: "Burada saf bilincin kendisini iki yönüyle göstermesine tanık oluyoruz. İlkinde, tüm uğraklarını kat eden ve onları kavrarken onlarda kendini gösteren ötekiliğin de farkına varıp onu kapsayarak aşan, çalkantılı bir gelgit hareketi olarak görünür. İkincisinde ise, daha ziyade, kendi hakikatinden emin durgun bir birlik olarak görünür. Çalkantılı gelgit hareketi, bu durgun birliğin ötekisidir, durgun birlik de bu çalkantılı gelgit hareketinin ötekisidir; hem bilinç hem de nesne, bu karşılıklı belirlenme devinimi içinde karşıtlaşırlar ve birbirinin ötekisi haline gelirler. Başka bir deyişle, bilinç, ilkinde, oradan oraya savrulup duran bir arayıştır ve aradığı şey, yani nesnesi, saf kendinde olandır, özdür. İkincisinde ise kendisini yalın, durgun kategori olarak bilir ve nesnesi de farklılıkların devinimidir."[8]

Yargının kendisi –ki önermelerde dile gelir– ya görgül yargıdır ya da kurgusal yargıdır. O halde görgül yargı ile kurgusal yargı, yapıları bakımından birbirinden nasıl ayrılır? Bu soru, dayanak [substrat] ile dolayımın birbiriyle ne şekilde ilişkili olduğunu sormakla aynı anlama gelir. *Fenomenoloji*'nin önsözü, *Mantık Bilimi*'nin son sayfaları ve *Ansiklopedi*'nin Mantığa giriş kısmı, kurgusal önermenin görgül önermeyle tezat oluşturan ayırt edici özelliklerini betimler. Yine de bu çalışmalar arasında kurgusal önerme hakkındaki en önemli ve en esnek açıklamayı *Fenomenoloji*'nin önsözü barındırmaktadır.

Kurgusal olan, yani mutlak bilgi, nedir ve görgül bilgiden nasıl ayrılır? *Fenomenoloji* mutlak bilgiye sadece bir girişten iba-

[8] *Fenomenoloji*, I, s. 201

rettir ve kendi öznel kesinliğini hakikatten ayıran, hakikatin yabancı bir kaynağı olduğunu varsayan bilincin bakış açısını benimser. Bilincin bu bakış açısı, deneyimde görüneni yansıtır ve öznel olan ile nesnel olanın biçimsel olarak birbirinden ayrılmasına dayanır. Bilinç, tinin kendisinin içeriğini deneyimde adım adım açığa çıkarır, fakat bunu onun kendisi-için olandan ayrı bir kendinde olması ölçüsünde yapar. Felsefe, deneyimin dolaysız bilince dışsal olarak sunduğu her şeyi, öznel ile nesnel arasında, kendinde ile kendisi-için arasında ve kesinlik ile hakikat arasında yapılan biçimsel ayrıma başvurmaksızın, yeniden bulacaktır. Kurgulayıcı düşünme, deneyime karşı çıkıp Mutlak olanı kurmaya yeltenmez, sadece varlığın mantıksallığını sınamakla yetinir, başka bir deyişle, kimilerinin bugün *indirgeme* diye adlandırdıkları şeyi gerçekleştirir. Yabancı bir kaynağın, düşünceden ayrı ve onun ötesinde bulunan bir nesnenin bilgi üzerindeki ipoteğini kaldırdığı gibi, kendi tikel kanılarına ve bakış açısına göre bilen görgül, insansal bir öznenin bilgi üzerindeki ipoteğini de kaldırır. Böylece hem öznel düşünce hem de şeyin kendisinin düşüncesi olan, tam bir düşünceye yükselir. Bu düşünce, bundan böyle varlığa karşı koymaz, bu varlığı anlam olarak yaşar; onu tümel anlama indirger ve bu tümel anlamda, her varlığın, kendisini bir düşünce belirlenimi olarak kurduğunu görür; mutlak düşünce demeye gelen yahut daha doğrusu Mutlak'm ta kendisinin Logos hali olan bu anlamın tümelliği altında, her tikeli aydınlatır. Deneyimin bakış açısı, gözlemin sırf alımlayıcı ve hareketsizleştirici bakış açısıdır. Oysa mutlak bilgi, mutlak olageliştir: "Bilinç için, doğan, ortaya çıkan şey, yalnızca bir nesne (*Gegenstand*) olarak vardır; fakat bizim için, aynı zamanda bir devinim ve bir olageliş (*Entstehen*) olarak da vardır."

Bu Logos, kendisini görüleyen ve insan bilincinden geçerek kendisini dile getiren Mutlak'tır. Bu haliyle ancak dolaysızlığa karşı çıkmayan bir bilgide varolabilir, çünkü o, dolayım ile dolaysızlığın birliğidir. Bu bilginin öznellik olduğunu, anlam ol-

duğunu söylemek, onun, tekil bir şey hakkında sahip olduğu kendi şahsi kanılarıyla yetinen bir bireyin tikel bilgisi olduğunu söylemek değildir. Çünkü düşünce bu haliyle bu tikellikten kendisini kurtarır. Fakat yine de öznelliktir, çünkü anlamdır, kavrayıştır ve kavrama hareketinin kendisidir: "Düşünme, doğrudan doğruya özgürlüğü içerir; çünkü tümel olanın etkinliğidir, dolayısıyla soyut kalan bir 'kendiyle bağlantı kurma' etkinliğidir, yani öznellik bakımından, belirlenmemiş kalan bir 'kendiyle birlikte olmak'tır; içerik bakımından, şeyde ve onun belirleniminde bulunmaktır."[9] Hegel, felsefenin mütevazı ve gösterişsiz olduğunu da ekler, çünkü ona göre felsefe her türlü tikelliğin unutulmasıdır ve tümelin, tümel olarak yaşamasıdır. Demek ki bu felsefe kibirli olmakla itham edilemez, "çünkü düşünme, ancak şeyi derinleştiriyorsa hakiki olabilir ve ne bir varlığın tikel biçimidir ne de öznenin tikel bir edimidir; bilincin, soyut bir 'ben' olarak icraatıdır, tüm tikel niteliklerden, hallerden sıyrılarak, onda tüm bireylerle, teklerle özdeşleştiği tümeli gerçekleştirmesidir."[10] Saf kurgusal yaşam olan tümel özbilince, yani düşüncenin tüm belirlenimlerinde (dolayısıyla, varlığın tüm belirlenimlerinde) kendisini düşünen tümel olana yükselmek, mutlak bilgiye yükselmektir. Gelgelelim görgül düşünce, kendisini aşılmaz olarak gördüğü müddetçe sadece hatalı bir bakış açısı olarak kalır. Oysa düşüncenin belirlenimlerini hareketsiz kılan, donduran ve şeylere ruh, dünya yahut Tanrı olmaklığı yükleyen dogmatik felsefe karşısında haklıdır. "Hakiki olanın, gerçek olması ve algı için varolması gerekir," şeklindeki temel ilkeyi ikrar ettiği için, akla da uygundur. *Fenomenoloji*, deneyim olarak adlandırılanın, yani görünenin, düşünceye yabancı yahut dışsal bir şey olmadığını ve onun arkasında kimileyin kendini gösteren kimileyin de kendini saklayan bir kendinde-varlığın bulunmadığını ortaya koyar. Mutlak, görünür ve

---

[9] *Ansiklopedi*, § 23
[10] *a.g.e*, § 23

bütünüyle bu görünüşü içinde varolur. Görgül bakışın yaşadığı yanılsama onun baktığı yerden kaynaklanır; varlığın ve anlamın, görünüşün ve onda görünenin kökten ayrı olduklarını varsayan, kendine has düşünme tarzından kaynaklanır. Kurgulayıcı felsefe, deneyimin aksi yönünde gitmez; anlamın ışığında her deneyimi geri kazanmanın, kendini kavramanın ve varlığın bir dayanak olduğu kabulünün aslında bir yanılsama olduğunu idrak etmenin başka bir biçimidir. Demek ki mutlak bilgi, gizemli bir şey olmadığı gibi bir çeşit kibir de değildir; varlığın ve –varsayılan– dayanağın, anlama indirgenmesidir; mutlak varlık ile kendini kavrama hareketinin özdeşleştirilmesidir; bu kendini-kavrama, felsefedir, hakikatin yaşamıdır. Düşünce (hem dayanağın hem de benliğin tözsel olduğunu varsayan tasarım değildir), nesnel düşüncedir. Onun düşünceleri, şeyin kendisinin düşünceleridir. "Bu şekilde tanımlanan düşünceler nesnel diye nitelenebilir. Şu halde Mantık, metafizikle –eşyanın özsel niteliklerini ifade ettikleri kabul edilegelmiş ideler aracılığıyla şeyleri kavramaya çalışan bilimle– iç içe geçer."[11] İşte bu yüzden, "nesnel düşünceler" ifadesi, sırf felsefenin sonu yahut ereği değil, aynı zamanda mutlak nesne de olması gereken, hakikati belirtir. Fakat bu düşünceler belirlenmiştir ve sonlu olmaları da (ki bu artık kesinlik ile hakikat asındaki karşıtlıktan ibaret değildir) belirlenmiş olmalarından ileri gelir. O halde onları uğraklar olarak, yetkin biçimin yahut düşünme devinimin düğüm noktaları olarak anlamak gerekir. "Benim görüşüme göre –ki bu görüş ancak dizgenin kendisinin açımlanışıyla doğrulanabilir– her şey hakikatin yalnızca töz olarak değil, özne olarak da kavranmasına ve açıklanmasına dayanır." Fakat tözsellik, dolaysızlık, burada yalnızca düşünceyle karşıtlık içinde olan varlığın tözselliği değildir, soyut tümelde kaldığı sürece, farklılığı reddettiği sürece, düşüncenin de tözselliğidir. Mutlak, ne Spinoza'nın tözü gibi kendi dışavurumlarının ve

[11] *Ansiklopedi*, § 24

refleksiyonunun ötesinde kalan bir tözdür ne de tüm belirlenimlerin saf bilgisidir, yani devinimsiz ve belirsiz düşüncedir: "O, kendisinin öteki oluşu ile kendi kendisi arasındaki dolayımdır." İşte bu dolayım, bu refleksiyon, somut tümeldir, belirlenimlerine karşıt olmayan ve onlara nüfuz edip kendisini onlar aracılığıyla ifade eden ve onları aşan tümeldir. Mutlak biçim, tikel biçimlerden (kendi içeriğinden) kendisini soyutladığı, kurtardığı için değil, çoban Proteus misali onları kucakladığı için, yani onları kapsayıp aştığı için biçimsizdir. Onun mutlaklığının sırrı, tüm belirlenimlerin içselleştirilerek aşılması anlamına gelen bu tam belirlenmede saklıdır. "Hakiki olan, ancak kendisini yeniden kuran bu aynılıktır ya da kendi içinde ötekiliğin bu refleksiyonudur. Kökensel birlik olarak kökensel birlik yahut dolaysız birlik olarak dolaysız birlik, hakiki değildir. Hakiki olan, kendi kendisinin olagelişidir, kendi sonunu kendi ereği olarak baştan varsaymış olan ve böyle yapmakla kendi sonunu kendi başlangıcı haline getirmiş olan bir çemberdir ve ancak geliştirildiğinde ve kendi sonuna götürüldüğünde fiili hakikat olabilir."[12] Hakiki olan, düşünceden ayrı ve onun tarafından yeniden bulunacak, dolaysız ve kökensel bir Mutlak değildir; ancak kendi kendisinin içinde öteki-olmaklığında, yani kendi belirleniminde varolabilir ve onun ne olduğu başta ancak varsayılıp sonda bir sonuç olarak koyulabilir. Kendisini adım adım gerekçelendiren bir hakikatin bu yaşamı, kurgusal yaşamdır. Ne ki bu yaşam görgül önermeler aracılığıyla ifade edilemezdi, çünkü görgül önerme birbirini tamamlayan şu iki hipotezi: tasarımlanan tüm belirlenimleri yeniden birbirine bağlayan bir *görgül kendiliği* ve bu tasarımları destekleyecek devinmeyen bir *dayanağı*, varlığı, varsayar. Mutlak'ın, *özne* olduğunu söylemek, bilginin görgül önermede ifade bulan bu kavranışını kapsayıp aşmaktır. Görgül önerme, yükleme işleminin sabit bir dayanak, önceden varolan bir varlık ve yüklemleri bu

[12] *Fenomenoloji*, I, s. 18

dayanağa az çok keyfi şekilde bağlayan bir özne gerektirdiğini kabul eder. Görgül önermenin yapısı çözümlenecek olursa, onun niçin kurgusal önermenin karşısında bir engel teşkil ettiği de anlaşılabilir. Önerme zaten bir dolayımın ifadesidir: "Soyut sözcüklerden fazlası olan her şey, hatta en yalın önermenin kuruluşu bile, bir dolayımı gerektirir; sözcüğün veya önermenin bizzat kendisinde ortaya çıkan bir ötekileşmenin, onun kendi birliği içinde yeniden özümlenmesini gerektirir. Bu dolayım, ilahi bir korkuyu esinler, çünkü dolayımın mutlak bir şey olmadığını, mutlak olanın tamamen dışında kaldığını kabul etmek yerine onu sürdürmenin, mutlak bilgiden vazgeçmek anlamına geleceği düşünülür." [13] Hegel, Mutlak'm bu gizemci veya estetik görüsünü reddettiği gibi bu görgül refleksiyonu da kabul etmez. Dolayım Mutlak'ın dışında değildir, dışsal değildir. "Aslında bu ilahi korku, dolayımın ve mutlak bilmenin doğası hakkındaki bilgisizlikten ileri gelir; çünkü dolayım, kendisiyle aynı olanın kendi-ilerleyişinden ibarettir... 'Ben' veya genel olarak olageliş, yani dolayım, yalın doğası gereği, dolaysızlığın bizzat kendisi olduğu gibi, olagelişi içindeki dolaysızlıktır da... Demek ki refleksiyon, Mutlak'ın olumlu bir uğrağıdır."[14]

Görgül bilinç, yargı verir; yüklemleri bir özneye yükler; fakat bu özne, anlam ikircikliğinin ta kendisidir. Onun üç önemli anlamını birbirinden ayırmak gerekir:

1) Özne, hakkında konuşulan şeydir, hakkında yargı verilen şeydir. Bu haliyle alındıkta, yargının taşıyıcı temelidir; kendisini yalın algıda gösteren ve deney yargısını önceleyen bir taşıyıcıdır; ὑποκείμενον veya *subjectum*'dur. Bu taşıyıcı temel, bilgiyi önceliyormuş gibi görünür; biz onun hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadan önce bile o oradadır; biz onun hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan önce bile onunla bağlantı içindeyizdir (Hegel bu tezi, şeyin kendi dolayımının *unutulmuş-*

---

[13] *Fenomenoloji*, I, s. 18

[14] *a.g.e.*

luğu olarak anlaşılması koşuluyla, aklayacaktır.). Hegel, *Fenomenoloji*'nin algı hakkındaki bölümünde, görüye dayanan ilk bilginin, şeylerin hâlihazırdaki bilgisinin üzerine nasıl kurulmuş olduğunu gösterir. Bu tuz billurunun, beyaz olduğunu, tadının güzel olduğunu, küp şeklinde olduğunu ve belli bir ağırlığa sahip olduğunu söylediğimizde, aslında şeyleşmiş, cisimleşmiş bir 'bu' hakkında konuşuyoruz demektir. Bilen öznenin, şeyi somut bütünlüğü içinde idrak eden ve onun çeşitli yönlerini irdeleyen devinimi ile şeyin, bu somut idrakını önceleyen hali, birbirinden ayrılmıştır. "Bunlardan biri, yalın olarak belirlenmiş olandır, nesnedir, algılanıp algılanmamasına kayıtsız kalan özdür. Oysa algı bir devinimdir ve nesnenin özüne ait değildir, istikrarsız bir şeydir, olsa da olur, olmasa da olur."[15] Yine de algı, bu şeyin çeşitli özelliklerini, bilen bir 'ben'le bağlantıları içinde idrak ettiği gibi, başka şeylerle bağlantıları içinde de idrak eder. Somut algı, bizi bir özellikten diğerine götürür, benzerlikleri ve değişmez ardışıklıkları açığa çıkarır, fakat tümele, yani hakiki zorunluluğa kadar yükselmez. "Görgülcülük, hiç kuşku yok ki sayısız benzer algının var olduğuna işaret eder, ama tümellik, sayıca büyüklükten başka bir şeydir. Keza görgülcülük, ardışık değişikliklere ve yanaşık nesnelere ilişkin algılar da sağlar, fakat onların arasındaki zorunlu bağlantıyı gösteremez. Demek ki algı, kendisini hakikat denilebilecek şeyin yegâne temeli olarak gördüğünde, tümelliği ve zorunluluğu temellendiremeyecektir; algıyı öznel bir olumsallık, içeriği de başka türlü de oluşturulabilecek yalın bir alışkanlık olarak sergileyecektir."[16] Hegel, Hume'un duyulur algıya dayanan kuşkuculuğunun, Eskiçağ filozoflarının kuşkuculuğundan oldukça farklı olarak, duyulur olanın ortadan kalkışını, çözülüşünü de gösterdiğine işaret eder. Algı aslında düşüncelerin belirlenimleri tarafından, sabit bir dayanakta kaynağını bulan bir

---

[15] *Fenomenoloji*, I, s 94

[16] *Ansiklopedi*, § 39

yapı tarafından, baştan itibaren yönlendirilmektedir (ama bunu bilmez). Bu temel, addır ve ona ancak yüklemler anlam verebilir; fakat görgül önerme daima bu dayanağa başvurur, onu daima temele koyar. Bu dayanak, şeydir veya daha genel biçimde ifade edildikte, hakkında konuşulandır; dolayısıyla herkesçe farklı anlaşılmaya müsaittir. "Bir şey herkes tarafından iyi biliniyorsa, iyi bilinmiyor demektir." Her önerme, her görgül bilgi, dayanağı varsayar.

2) İkinci olarak, özne, bu dayanağa başvuran görgül 'ben'dir; yer kaplayan şeyin karşısında yer alan, düşünen şeydir. Hegel, algıda olduğu gibi dolaysız kesinlikte de, sürekli olarak hakkında konuşlan şeyden onun hakkında konuşan 'ben'e, yani kesinliğin hakikati olacak şeye gider. Öznenin kendiliği nesnenin kendiliğinin karşıtı olur, fakat filozof onlara aynı yolla kuruluyorlar diye bakar: "Bunlardan biri, belirtme hareketidir, diğeri ise bu hareketin yalın bir şey olarak kendisidir, yani ilki algılama edimidir, ikincisi ise nesnedir. Başka bir deyişle, bu nesne, özü itibarıyla, bu hareketin kendisiyle bir ve aynı şeydir."[17] Böylelikle Hegel'in niçin nesnenin *kendiliği* diye bir şeyden söz ettiği de anlaşılmaktadır. Nesne dolayımdır, anlamın varlığıdır, fakat görgül algılama ile anlık, varlık ile anlamın bu özdeşliğini kavrayacak seviyeye yükselemez. Dayanağın ve onun hakkında konuşan görgül öznenin baştan varsayıldıkları seviyede kalır; nitekim deneyim (terimin en belirsiz anlamında alındıkta; örneğin, şahsi deneyimimden söz ettiğim andaki haliyle), bazen nesnel bir dayanağa, bazen de öznel bir dayanağa yüklenir. Görgül benlik, yüklemleri şeye bağlar, çeşitli yüklemler arasında ilgi kurar, onları karşılaştırır ve birbirinden ayırır. Bu işlem, görgül bilginin ta kendisidir; kör ve anlık görüden, genel belirlenimlere kadar yükselir. Hava, çeşitli gazların karışımından oluşur, yoğundur ve saydamdır. Görgül bilgi, belli bir taşıyıcıyla –ki bu taşıyıcı, hava gibi, genel bir temel de olabilir– sı-

[17] *Fenomenoloji*, I, s. 93

nırlandığından, bu taşıyıcıyı çeşitli yüklemlerle bağlantı içine sokmaya çalışır. Görgül önerme, bu bağlantıları dile getirir ve nesnesini somut olarak kuran, bilen bir öznenin eseridir. Hegel *Fenomenoloji*'de, bu bilginin sınıflardan yasalara, bağlantılara kadar nasıl yükseldiğini ve her defasında dayanağın nasıl geri döndüğünü gösterir. Görgül özne, kurulan bu nesnede kendisini tanımaz. Ama kendi üzerinde düşünmeye devam ettiği için deneyimin ya bütününü ya da bir parçasını kendisine mal eder. Yüklemlerin hakikaten tümeller oldukları doğrudur, çünkü onlar artık *sensibilia* değillerdir, düşüncenin fiili belirlenimleridir. O halde bu yüklemler kategorilerdir, önermenin öznesi de, dayanak olarak, her şeydir yahut Bütündür. Böylelikle önermenin öznesi (hakkında konuşulan şey) ile hakiki anlamda tümel olan yüklemler arasındaki bağlantı sorunu bu kez farklı bir şekilde ortaya koyulur. Önerme kurgusal hale gelir ve az çok yapay bir şekilde yalıtılmış olan tasarım, onun temeli olmaktan çıkar. Öznellikten genellikle anlaşılan şey, bu bilen, görgül öznedir ve görgül nesneyle yakından bağlantılıdır; başta biraz zorlansa da kendisini tasarımlarının rastgele akışından kurtarabilir. Hegel, bu öznenin, kendisi hakkında sahip olabileceği bilginin hem olumlu olarak hem de olumsuz olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Olumsuz olarak anlaşıldıkta, bu özne, kendisini içeriğin dışında düşündüğünde, şeyin tasarımları olarak anladığı tasarımların üzerine yükseldiğinde, ancak boş konuşabilir, yavan bir söylem üretebilir. Neyi ve nasıl reddedeceğini bilir, baktığı her yerde neyin eksik olduğunu bilir, ama neyi ve nasıl kavrayacağını, kendi olumsuz değerini nasıl olumlamaya dönüştüreceğini bilmez. Başka bir deyişle, bu düşünce, ancak şeyin ne olmadığını söyleyebilir: "İçeriği reddetmeyi ve onu hiçliğe indirgemeyi bilir, içeriğin sadece ne olmadığını gördüğü için olumsuzdur, bu onun son sınırı olduğu için onun ötesine adım atamaz, dolayısıyla yeni bir içeriğe kendi imkânlarıyla ulaşamaz. Fakat ne pahasına olursa olsun yeni bir içeriğe sahip olmak istediği için, onu başka bir kaynaktan ödünç alır; dolayı-

sıyla bu düşünce, boş bir 'ben'de gerçekleşen refleksiyondur, kendini bilmenin boşunalığıdır. Gelgelelim bu boşunalık yalnızca boş bir içeriği anlatmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekleştirilen incelemenin boşunalığını da anlatır; çünkü bu düşüncenin, kendisindeki olumluluğun farkına varamayan bir olumsuzluk olduğunu da ifade eder."[18] Hegel, her türlü belirli içeriğin üzerine çıkan kendiliğin sırf olumsuz olan bu gücünde ısrar eder. "Bu refleksiyon kendi olumsuzluğunun değerini içeriğe aktarmadığı için, genel olarak şeyde bulunmaz. Daima onun dışında ve ötesinde kalır. Bu yüzden, boşluğu onayladığı için, kendisini içerikçe zengin bir düşünceden daima daha engin sanır."[19] Saf kültür, benliği her şeyin üstünde tutan, ama bunu her şeyden kendi boşunalığı konusunda bir tatmin sağlamak için yapan, karşılıklı konuşmada son bulur. Bu 'ben', "tözsel olan hakkında yargı vermenin ne demek olduğunun pekâlâ farkında olsa da onu anlama kabiliyetini yitirmiştir. İşte bu boşunalık, özbilincin kendilerinden çekip çıkarılabileceği her şeyin boşunalığına da ihtiyaç duyar. Demek ki bu boşunalığı bizzat o yaratır ve onu güçlendiren ruhtur." Görgül özne, içerikle ilgisinde olumlu bir tavır da sergiler: "Kılı kırk yaran akıl yürütme, yukarıda sözünü ettiğimiz olumsuz tavrı içinde, içeriğin kendisine geri döndüğü kendiliğin bizzat kendisidir. Buna karşın kendilik, olumluluğu içinde bilindiğinde, içeriğin ilinek ve yüklem olarak, kendisiyle ilişkilendirildiği bir özneyi temsil eder. Bu özne, içeriğin kendisine bağlandığı temeli teşkil eder ve ileri geri salınım hareketi işte bu temel üzerinde gerçekleşir."[20] Bu dayanağın baştan varsayılması kurgusal önermenin önündeki en büyük engeldir, çünkü bu dayanak, üzerinde düşünülmeyendir. Görgül yüklemlerin yüklenmesi söz konusu olduğunda bu varsayım kaçınılmazdır, fakat kurgusal önermelerde özne, yani Mutlak, artık aynı şekilde anlaşılamaz.

---

[18] *Fenomenoloji*, I, s. 51
[19] *a.g.e.*, s. 52
[20] *Fenomenoloji*, I, s. 52

3) Nihayet bu noktada, özneden, kurgusal önermenin öznesi, yani tam anlamıyla Bütün olan Mutlak anlaşılabilir. Bu özne artık ne görgül önermenin taşıyıcısıdır ne de görgül bendir; hiçbir zaman sabit bir dayanak olarak kavranamayan, oluş veya dolayım olarak kavranması gereken, tümel özne-nesnedir. Bu son durumda, kurgusal önerme, artık görgül önermeyle aynı yapıya sahip değildir. "Mutlak, varlıktır, hiçliktir, özdür, vs. ..." dediğimizde, "Hava ağırdır" veya "İnsan bir omurgalıdır" gibi görgül önermelerden son derece farklı, kurgusal önermeler dile getirmiş oluruz. Düşüncenin bir belirlenimi Mutlak'a yüklendiği zaman, yani halis tümel bir yüklem olduğu zaman, bilen öznenin takınacağı tavır, görgül önermede takındığı tavrın aynısı olamaz.

Görgül önermede, öznenin, sabit olduğu ve bilgiyi önceleyeceği varsayılan bir taşıyıcı olduğunu yukarıda gördük. Bilgi bu taşıyıcıya göndermede bulunur. Bu taşıyıcı üzerinde, deneyim alanında kötü biçimde sınırlandırılmış bir tasarım temellenir. Yüklemlerin ona bağlanması gerekir ve onların bu bağlantıları sentetiktir. Matematik tümdengelimde olduğu gibi, görgül tümevarımda da taşıyıcı sabit kalır, yüklemler ona ancak dışarıdan gerçekleştirilen bir işlemle, bilen öznenin gerçekleştirdiği bir işlemle verilir. Bu taşıyıcı, kanıtta gösterilemez; kanıt ona yabancı kalır. Bütün süreç, bilginin bir sürecidir. Diyalektik olan felsefi tanıtlamada ise aynı durum geçerli değildir. "Önerme, hakiki olanın ne olduğunu dile getirmelidir; ama hakiki olan, özü itibarıyla öznedir ve öyle olmakla, diyalektik devinimden ibarettir, kendi kendisini doğuran ilerleyiştir, kendinden çıkış ve kendine geri dönüş sürecidir. Diğer her bilgi türünde, tanıtlamanın rolü, içselliği ifade etmektir. Ama ne zaman ki diyalektik, tanıtlamadan ayrılmıştır, işte o zaman felsefi tanıtlama kavramı da fiilen kaybedilmiştir."[21] Bundan dolayı hakikat, önermede dile gelmez; dolayımda ifade bulur. Dola-

[21] *Fenomenoloji*, I, s. 56

yım yegâne öznedir ve bir dayanak değildir. "Dogmatik düşünme tarzı, hakikatin, değişmez bir sonuç olan bir önermede dile geldiği veya dolaysızca bilinen bir önerme olduğu kanısından başka bir şey değildir." Demek ki Hegel, görgül önermenin nasıl kurulduğunu ve nesnenin kendiliğinden, bilen kendiliğe geçişin nasıl gerçekleştiğini göstermektedir "Genellikle, özne önce nesnel ve sabit kendilik olarak koyulur; ondan sonra belirlenimlerin veya yüklemlerin çeşitliliğine doğru zorunlu bir geçiş hareketi başlar ve bu noktada öznenin yerini kendini bilen 'ben' alır ve bu benlik, yüklemleri, onları taşıyan özneye bağlar."[22] Sabit taşıyıcı varsayımından, şu sonuç zorunlulukla çıkar: Yüklemlerin özneyle bağlantısı ve kendi aralarındaki bağlantıları, bilen özneye bağımlıdır. Bu özne, sabit taşıyıcının yerini alır ve bilginin faili haline gelir. *Praedicatum inest subjecto*'yu ilkece onaylamayı sürdürür, ama aslında fiilen süregiden devinimden ibarettir. Görgül özne (hatta daha derin bir bakışla, aşkınsal özne), şeyden, "beyazdır", "tatlıdır", "ağırdır", diye söz eder. Ama bu isnatlar *onun kendi* eseridir. İşte bu yüzden, daha evvel de belirttiğimiz gibi, bu öznenin refleksiyonu kuşkuculukta ya da boşunalıkta son bulur. Yüklemlerin bağlantısı, imgeleme bağımlıdır; bu yüzden bu bağlantıda zorunluluk noksandır. Görgül refleksiyon, aşkınsal refleksiyona dönüştüğü anda, dayanak bilinemez hale gelir, erişilemez hale gelir, onun yerini aşkınsal ben'e izafe edilen yüklemlerin birliği alır. Nesne, nesne olarak verilemediği için, onunla ilgi kurmak zorunda olan deneyim, yüklemleri ilgili oldukları bir ve aynı nesneye bağlayan bu birliği sahiplenmekle yetinir sadece: "Bilgilerimiz rastlantısal veya keyfi değildir, *a priori* olarak ve kesin bir tarzda belirlenmiştir, çünkü bir nesneyle ilgili olmaları gerektiği için, bu nesneye göre kendi aralarında bağdaşmaları da gerekir, yani bir nesnenin kavramını kuran birliğe de sahip olmaları gerekir. Ama biz yalnızca tasarımlarımızın çeşitliliğiyle ilgilendi-

[22] *a.g.e.*, s. 53

ğimiz için ve onlara karşılık gelen şu X, yani nesne, tüm tasarımlarımızdan ayrı olması gereken bir şey olarak, bizim açımızdan bir hiçbir anlam taşımadığı için, şurası açıktır ki nesnenin birliği, tasarımların çeşitliliğinin sentetik birliği içinde bilincin biçimsel birliğinden başka bir şey olamaz. Ancak görüdeki çeşitliliğin sentetik birliğini kurduğumuzda nesneyi bildiğimizden söz edebiliriz." Bilen kendilik, nesnenin kendiliğinin yerine daima kendi kendiliğindenliğini geçirir. Görgül düşünce, tutarsız kalan bir bağlantı düzeyinde takılı kalır. Eleştirel düşünce, deneyimin zorunlu birliğine kadar yükselir. Ama her iki durumda da dayanak fikri, öznel kendiliğin ve nesnel kendiliğin özdeşleşmesini imkânsız hale getirdiği için, Mutlak'ın kendisinin özne olarak kavranmasına izin vermez. Bu dayanak, her tasarımdaki aşılmaz sınırı teşkil eder. Leibniz'in monadı bile, refleksiyon olmasına rağmen, kendisinde bu mutlak sınırı, ancak refleksiyonun kendine yabancılaşması olan dinbilimsel bir tasarımda kendisi-için haline gelebilen bu 'kendinde'yi barındırır.

Böyle olmakla birlikte, kurgusal düşünce, içeriğin devingen ve keyfi ilkesi olmayı bırakmalı, "bu özgürlüğü içeriğe yerleştirmeli, bu içeriği onun kendi doğasına göre, yani aslında kendilik olarak ve kendiliğe göre devinmeye bırakmalı, sonra da bu devinimi seyretmelidir."[23] Böylece felsefi diyalektik, filozofun yürüttüğü bir süreç olmaktan çıkar ve şeyin kendisinin filozoftaki devinimi, "tecellisi" [monstration] haline gelir. Bu şekilde tümel kendilik haline gelen filozof da artık "kavramın içkin ritmine müdahale etmekten vazgeçmeli, her yerden edinilmiş olabilecek keyfi bir bilgelikle araya girmemelidir; bu çekimserlik, dikkatin kavram üzerinde yoğunlaştırılabilmesi için olmazsa olmazdır."[24]

Mutlak'ın özne olduğu söylemek, önermenin birliğinin, insansal bir öznenin birliği olmadığını veya dayanağın boş birliği

[23] *Fenomenoloji*, I, s. 51
[24] *Fenomenoloji*, I, s. 51

olmadığını söylemektir; önerme vasıtasıyla görünüşe gelen anlamın birliği olduğunu söylemektir. "Mutlak'ı özne olarak tasarımlama ihtiyacı, "Tanrı ebedidir" veya "Tanrı dünyanın ahlaksal düzenidir" yahut "Tanrı aşktır" gibi çeşitli önermelerde ifade bulmuştur. Böyle önermelerde hakikat, doğrudan doğruya özne olarak koyulur, ama kendisini kendisinde düşünme devinimi olarak sunulmaz. Bu tür bir önermeye 'Tanrı' sözcüğüyle başlanır. Bu sözcük kendi başına alındığında, sadece anlamsız bir sesten, içi boş bir addan ibarettir. Tanrı'nın ne olduğunu ancak yüklem söyleyebilir, ona ancak yüklem bir içerik ve imlem kazandırır. Boş başlangıç ancak sonda fiilen bilgi haline gelir. Hal böyleyken, niçin sadece ebedi olandan, dünyanın ahlaksal düzeninden ya da Eskiçağ filozoflarının yaptığı gibi Varlık, Bir, vesaire saf kavramlardan, yani kendisi yüklem olandan söz edilmediği, niçin ona anlamsız bir sesin, içi boş bir sözcüğün daha eklendiği meselesi sessizce geçiştirilemez. İşte bu sözcük tam olarak, koyulanın bir varlık olmadığını, bir öz yahut genel olarak tümel olmadığını, kendi üzerine dönen veya kendi üzerinde düşünen bir özne olduğunu belirtir."[25] Kuşkusuz, bu özne ne görgüldür ne de aşkınsaldır; bu özne, varlığın tümel kendiliğidir. "Ne var ki bu," diyor Hegel, "henüz sadece bir öngörüdür. Çünkü öznenin sabit bir nokta olduğu varsayılır ve taşıyıcısı olduğu yüklemler bu sabit noktaya, bu özneyi bilenin gerçekleştirdiği bir devinim aracılığıyla iliştirilir, ama aynı devinimin, sabit noktanın kendisine de ait olduğu hesaba katılmaz. Oysa içerik özne olarak sunulabilmişse, bu ancak bu kendine has devinim sayesindedir."[26] Bu devinim burada anlatıldığı haliyle kurulduğunda özneye ait olamaz; dolayısıyla, kurgusal önerme, görgül önerme gibi yorumlandığında yanlışlanır.

Oysa kurgusal önermenin kurgusallığı, ancak görgül öznenin refleksiyonu karşısında sergilediği direnç vasıtasıyla gö-

---

[25] *a.g.e.*, s. 21
[26] *Fenomenoloji*, I, s. 22

rülebilir. Kurgusal önerme yüklemin artık bir sınır, duyulur bir genellik olmadığı, fakat bir kategori, tümel bir belirlenim olduğu önermedir. Demek ki yüklem, tözün, yani hakkında konuşulan şeyin özüdür. Görgül özne, yüklemden önermenin öznesine artık geri dönemez, çünkü özsel belirlenimin ağırlığı onu bundan alıkoyar. Böylece özsel belirlenim, özne haline gelir. "Kavram, nesnenin kendi –kendisinin olagelişi olarak görünen– kendiliği olduğu için, bu kendi[lik], ilinekleri edilgin tarzda taşıyan durgun bir özne değildir, kendi kendine devinen ve belirlenimlerini geri kazanan, bağrına basan kavramdır. Bu devinimde durgun özne ortadan kaybolur, çünkü belirlenime dışarıdan ve karşıdan bakmak yerine farklılıklara ve içeriğe nüfuz etmek suretiyle, daha ziyade belirlenimi kurar, onu hem farklılaşmış içerik olarak hem de bu içeriğin devinimi olarak kurar. Bunun sonucunda, kılı kırk yaran akıl yürütmelerin öznede bulduğunu sandığı sağlam dayanak sarsılır ve bu devinimin sırf kendisi nesne haline gelir. Özne, kendi içeriğini doldurmak için onun ötesine geçmeyi keser, artık başka yüklemler yahut ilinekler edinmez."[27] İmdi, "Hava ağırdır" gibi görgül bir önermede hava sadece ağır değildir, *aynı zamanda* saydamdır *ve* akışkandır; dolayısıyla önermenin öznesi, tikel yüklemlerden taşar. Oysa kurgusal önermede bu durum söz konusu değildir. Kurgusal önermede özne kendisini belirlenimde kaybeder, devinen ve derinlik kazanan belirlenimin ta kendisi haline gelir: "Diğer taraftan, dağılmış içerik, kendiliğin altında bir arada tutulur. Bu içerik, özneden kurtulduğu için artık başkalarına da ait olabilen tümel değildir."[28] Görgül önermede yüklemler, bu özneye ait oldukları gibi başka öznelere de ait olan genel belirlenimlerdir. Akışkanlık yalnızca havanın yüklemi değildir. Kurgusal önermede belirlenim, öznenin belirlenimidir; ancak öznenin onu aştığı ölçüde özneyi aşar. "Nitekim içerik, artık fiilen

[27] *a.g.e.*, s. 52
[28] *Fenomenoloji*, I, s. 53

öznenin yüklemi değildir, tözdür, özdür ve hakkında konuşulan şeyin kavramıdır. Görgül düşünce, işte bu yüzden kurgusal önermenin karşısında dumura uğrar; onun karşısında, her zaman davrandığı gibi davranamaz, ilineklerin ve yüklemlerin ilerisine geçemez; önermede yüklemin biçimine sahip olan şey bizzat tözün kendisi olduğu zaman, görgül düşüncenin olağan akışı kesintiye uğrar; onu bu şekilde imgelemeye çalıştığında yaşadığı şokla geri savrulur. Görgül düşünce, sabit bir dayanak olduğunu varsaydığı özneden yola çıkar; fakat sonra, yüklem töz olduğu için, özneyi yükleme geçmiş halde bulur; kapsanıp aşılmış halde bulur. Böylelikle, yüklem olarak görünen şeyin aslında bağımsız ve bütünsel bir kütle olduğu ortaya çıkar; bu kütlenin ağırlığı, düşünceyi başıboş şekilde hareket etmekten alıkoyar."[29]

Kurgusal önermenin öznesi, belirleniminin veya farklılığının içinde, tam olarak olumlanır; dolayısıyla onu kuran belirlenim de özne haline gelmiştir, fakat kendisini bir soyut tümel olarak değil, bir kendilik olarak gösterir. Demek ki bilen 'ben', artık kendisinden yansımaz; dışarıdan işleyip dışarıdan tanıtlamaz; artık şu veya bu yüklemin birincil özneye yüklenmeye uygun olup olmadığı konusunda keyfi kalan kararlar veremez, "bunun yerine, içerikteki kendi[lik] ile meşgul olur. Kendisi için olmamalı, içeriğin kendisiyle bir olmalıdır."

Hegel'in kavram diye adlandırdığı şeyi dile getiren böyle bir kurgusal önermenin çıkış noktası, kökensel birliktir, yani Mutlak'tır; onun yüklemi, işte bu yüzden, başka herhangi bir şeye yüklenemez. Öte yandan bu özsel nitelik, bir tasarım da değildir, bir kavramsal belirlenimdir; kendi belirlenimiyle özdeş olan Mutlak'ın, ta kendisidir; dolayısıyla, öznenin içini doldurur, onu yetkinleştirir. Spinoza'da öznitelik sadece tözü dışavururken, burada daha fazlasını dışavurur; çünkü töz, kendi özniteliğinde kendisini bütünüyle ortaya koyar, fakat ortadan

---

[29] *a.g.e.*

kalkmaz, çünkü töz, dışavurumlarından sadece biri olmaktan çıkıp aşılması gereken bir uğrağa dönüşen ve bilfiil özne olan bu özniteliğin devinimidir. Hegel, *Mantık*'ının mutlak İde hakkındaki son bölümünde, bu belirlenimin kendisinin özne olarak düşünülmesinin önemini ortaya koyar.

Kant'ın tartıştığı türden bir kurgusal önermeyi alalım: "Dünya sonludur." Bu önerme kurgusaldır, çünkü tümcenin öznesi, yani dünya, kendi başına Bütündür. Gelgelelim, Kant bu önermenin karşısına "Dünya sonsuzdur." önermesini koyar. Bu önermenin taşıyıcısı da ilk önermenin taşıyıcısıyla aynıdır, yani dünyadır, ama yüklemi ilk önermenin yükleminin karşıtıdır. Demek ki Kant burada bir çatışkıdan söz etmektedir. Önermenin öznesi sonuçta sabittir, devinmezdir, hakkında konuşulan şeydir, dünyadır. Ama "sonlu" ve "sonsuz" yüklemleri, bu önermelerde dolaysızlıkları içinde bırakılmışlardır. Şu halde çatışma sadece bu yüklemlerin çelişkiden münezzeh olması gereken bir ve aynı taşıyıcıya atfedilmelerinden kaynaklanmaktadır. Dogmatik düşünce burada, belirlenimleri nasıllarsa öyle aldığını ve yalnızca aralarında bir seçim yapmaya çalıştığını ileri süren düşüncedir: Dünya sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Ruh yalın mıdır, yoksa bileşik midir? Eleştirel düşüncede de belirlenimler nasıllarsa öyle alınırlar, fakat bu düşünce, taşıyıcıyı çelişkiden uzak tutabilmek için onları taşıyıcıya atfetmekten kaçınır; bu yüzden çelişkiyi, düşünen öznenin hesabına geçirir. Oysa kurgusal önerme, belirlenimin devinimlinin özne haline geldiğini göstermek zorundadır. Dünya ne sonludur ya da sonsuzdur ne de hem sonludur hem de sonsuzdur. Gelgelelim çelişki kendisini belirlenimlerin her birinde gösterir. Sonlu olan, soyut sonsuz olanla çeliştiği ölçüde, kendisiyle de çelişir. Dünya ancak bu yolla özne olarak görünür. Kendi belirleniminde koyuluşunda, sabit şekilde, önceden varolan bir şey değildir. Kendiyle özdeşliği içinde, devinimsiz bir şey olarak koyulan taşıyıcı, çelişkiyi nesnesinin dışında tutabilmek için kendi hesabına geçiren bir öznelliğin dışavurumundan ibaret olan diya-

lektik devinimi olanaksız kılar. "Böylece her ikisi –yani nesne ile bilgi– de, yüklemler, hassalar yahut bağımsız tümeller biçiminde, kendi başlarına alındıkta sabit ve uygun oldukları halde ancak bir üçüncü terimin onlarla ve onların aralarında kurduğu dışsal ve olumsal bağlantıda diyalektikle ve çelişkiyle tanışan belirlenimlerin dâhil edildiği, özneler olarak tasarlanırlar"[30] Fakat belirlenim, diyalektik bir yapıda olduğunu –kendi üzerine döndüğünü– ve dolayısıyla özne olduğunu, kendisi göstermelidir. Refleksiyonun sınırı, yani dayanak, onda ortadan kalkmalıdır.

Kurgusal önerme, kendisini görgül bir önerme olarak sunar. Başta, yüklemi özneye dışarıdan bağlayan şu sentetik bilgi tarzını çağrıştırır. Ama sonra, onun bir özdeşlik önermesi olduğu ortaya çıkar. Özne, kendi yüklemi olmuştur; yani artık belirli tümeldir, fakat bunun yanı sıra yüklem de özne olmuştur, ama artık bilginin öznesi değildir, içeriğin öznesidir; daha doğrusu bu iki öznenin –taşıyıcının ve sadece dışsal bir refleksiyonda işe yarayan görgül öznenin ortadan kalkmasıyla açığa çıkan– özdeşliğidir. Hegel açısından, felsefi önermeyi anlamanın güçlüğü işte bu durumdan kaynaklanır, çünkü felsefi önerme, görgül önerme gibi anlaşılmak istenir. Aslında kurgusal olmayan düşüncenin de bir gerekçesi vardır, çünkü kurgusal olmayan biçimin aşılması, yani özdeşliğe geri dönüş, doğrudan doğruya görüye başvurmak suretiyle gerçekleştirilmemelidir. Kavramın, kendisine nasıl geri döndüğü, mutlaka sergilenmelidir. Dolayım görünmelidir. Bu özdeşleşme devinimi, tanıtlamanın değil, diyalektiğin devinimidir. Yüklem kendisini özne olarak göstermek zorundadır ve bunu da ancak kendi diyalektik gelişimi vasıtasıyla yapabilir. Kurgusal olan, işte bu nedenle tek bir önermede tüm zenginliğiyle dile getirilemeyecektir. Şu halde, diyalektik devinimin sürekli önermelerden önermelere geçip duracağı ve bu yüzden iyi bilinen bir güçlüğün tekrar ortaya çı-

[30] *Mantık*, II, s. 494

kacağı yolunda bir itiraz gelebilir: "Bu, sıradan tanıtlamada ortaya çıkan duruma benzer; tanıtlamanın temellendirildiği zeminin kendisinin de temellendirilmesi gerekir ve bu böyle sonsuza kadar gider." Oysa felsefe, bir dayanaktan veya bir varsayımdan değil, kavramdan, yani herhangi bir dayanağa ihtiyaç duymayan, kendi başına tam ve yetkin özne olan içerikten yola çıkar. "Duyusal olarak görülen veya tasarımlanan kendilik bir kenara bırakıldığında, geriye yalnızca saf özneye, içi boş ve kavramdan yoksun bir[im]e işaret eden, ad olarak ad kalır. Dolayısıyla, örneğin 'Tanrı' adından uzak durmak daha uygun olacaktır, çünkü bu ad, doğrudan doğruya bir kavramı göstermez, bir özel addır, taşıyıcı öznenin geri kalanının sabit noktasıdır."[31] Böylece diyalektik mantık, kendisi hakkında refleksiyonda bulunan, fakat kendi refleksiyonunun dışında bulunmayan ve aslında bu refleksiyon hareketinin ta kendisi olan tümel bir öznenin sergilenişi olacaktır ve bu hareket çemberseldir. Onun temelini, kendi ilerleyişi oluşturur. Varlık, öz ve kavram kategorileri, Mutlak olana aittir veya daha doğrusu, bu kategoriler, kendisi hakkındaki refleksiyonunda açığa çıktığı haliyle, Mutlak olandır.

[31] *Fenomenoloji*, I, s. 57

Mutlak'ın Kategorileri Olarak Kategoriler

Kurgusal önermenin çözümlenmesi, bizi Hegelci Mantık ile karşı karşıya bıraktı. Önceden varsayılan bir dayanağın ortadan kalkışı, bizi, tepeden tırnağa refleksiyon olan, ancak kendi kendisi üzerinde düşünen bir özneye vardırdı; fakat bu "kendi kendisi" de yine bir refleksiyondur. Dolaysızlık ve refleksiyon artık birbirinin karşıtı değildir. Artık, kendisi için olmaya elverişsiz bir 'kendinde' var olmadığı gibi, kendinde olana daima yabancı kalacak bir kendisi-için yoktur. Varlığın refleksiyonunun önüne aşılmaz bir sınır çıkamaz, onun önü daima açıktır; eğer kendisine geri dönüyorsa, yani çemberselse, bunun nedeni yeniden bir sınırın ortaya çıkmasına sebep olacak sahte bir sonsuzluğun peşine düşmemesidir. Bu açıklık, Mantığın başından itibaren, varlığın ve hiçliğin özdeşliğinde, dolayımda kendini gösterir. Mutlak'ın dolayım olarak düşünülmesi gerekir, ama bu dolayım aynı zamanda dolaysızlıktır; Mutlak'ı düşünmek için başvurulan bir araç değildir, Mutlak'ın ta kendisidir; varlığı onun anlamıdır, anlamı da onun varlığıdır. Oysa Spinoza'nın töz dediği şey, refleksiyonun bu ilkesinden yoksundu; kendi başına saf etkinlikti, kendi kendisinin nedeniydi, fakat onun bu etkinliği henüz bir dolayım olarak, kendi-olagelişi olarak tezahür etmemişti: "Mutlak, bir ilk, bir dolaysız olan değildir, çünkü ancak kendi kendisinin sonucu olarak koyulabilir." Spinozacı töz, olumlu olanı ve bu nedenle, dolaysız birliği, yani tüm içeriğin birliğini temsil eder, "fakat bu çeşitli ve değişken içerik, bu haliyle tözün kendisinde değil, dışsal bir refleksiyonda bulunur."[32] Leibnizci töz kavramının, dolayımlı olmayan bu olumluluğu, baştan varsayılan bu dolaysızlığı bertaraf ettiği, çünkü monad denilen şeyin, dünyanın içeriğinin olumsuz birliği ve dolayımlı birliği olduğu, yani monadın özne de olduğu ileri sürülebilir; fakat monad aslında böyle bir şey de-

[32] *Mantık*, II, s. 166

ğildir; "monad aynı zamanda belirli olandır ve belirlenimi onu diğerlerinden ayırır... Monadın bu sınırlılığı, kendini koyan yahut kendini tasarımlayan monada ait değildir, onun sırf kendinde-varlığına aittir; dolayısıyla bu sınırın, mutlak bir sınır olduğu, monadın başka bir varlık tarafından önceden belirlenmiş yazgısı olduğu da söylenebilir. Sınırlı varlıklar ancak başka sınırlı varlıklarla bağlantı içinde varolabildiği için, monad, aynı zamanda kendi içine kapalı bir Mutlaktır ve buradan, bu sınırlı, kapalı nesnelerin arasındaki uyumun, yani monadların karşılıklı ilişkilerinin onlara dışarıdan dayatıldığı veya aynı şekilde, başka bir varlık veya başka bir 'kendinde' tarafından önceden kurulduğu sonucu çıkar."[33] Leibniz'in tanrıbilimsel tasarımı, refleksiyonun yabancılaşmış halidir. Mutlak'ın bilfiil özne olmasına engel olur, 'kendinde' ve 'kendisi-için' arasında yapılan ayrımı kutsar; Mutlak anlamda kendisi hakkında refleksiyonda bulunan şey sırf kendinde olandır ve bu yüzden de fiili refleksiyonun ötesinde kalır; bu sadece refleksiyonun bir tasarımından ibarettir. Fiilen kendisi hakkında refleksiyonda bulunan şey ise sadece bir bakış açısından, sınırlı bir kendilikten ibarettir. Leibniz, ilkece her türlü dayanağı dışarıda bırakan bir töz kavramını itinayla oluşturduktan sonra, bu dolaysızlığı, önceden belirlenmiş yazgı, bir kapanış olarak, ona tekrar dâhil eder. Leibniz'in metafiziği, Spinoza'nın metafiziğine kıyasla, teknik anlamda daha ileri bir noktayı temsil etmekle birlikte, kesinlikle daha içine kapalıdır. Tanrıbilimsel tasarım, felsefi açıdan geliştirilmemiş, kurgusal ilkelere kadar yükseltilmemiş olan "tasarımların akışı" anlayışına geri döner. Leibnizci *Théodicée*, kavram olmayan ve olamayacak bu tasarımın bir sonucudur. Hegel'in, Logos'un da izleğini oluşturan bu mutlak özne yahut biricik monad kavramını Monadolojiden ayrı tutup Leibniz'i bu kavrayışından ötürü takdir ettiğini hatırlatmak da yararlı olacaktır. Kurgulayıcı refleksiyon, görgül kendiliği, yani

[33] *Mantık*, II, s. 168

insanı, baştan sona kat eder, ama önceden belirlenmiş hiçbir sınırı tanımaz. Mutlak varlık, kendisini yansıtır ve kendisini düşünür. Görgül bilincin görgül bilinç olarak ayırt edici özelliği olan tasarım, yerini kavrama bırakır. Artık dayanak diye bir şey yoktur.

Demek ki kurgusal önerme, yüklemler yerine düşünce belirlenimlerine, bizzat kendileri özne olan kategorilere sahiptir. Bu kategoriler diyalektik biçimde oluşurlar ve insansal bilincin, kendisi dışında kalan ve hakikate gebe olduğu varsayılagelmiş bir gerçekliğe yönelik bakış açısını artık yansıtmazlar; bundan böyle Mutlak'ın özbilincini yansıtırlar. Hegel, *Mantık*'ında, dayanağın bu eleştirisine geri döner: "Gelgelelim, kavramı veya hiç değilse tümeli ve özü veren, yüklemdir. Yargıda ilgilenilen şey odur. Dolayısıyla, Tanrı, doğa, tin vesaire yargının özneleri olarak başlangıçta yalnızca addan ibarettir. Biz bu öznenin doğasını, yani kavramına göre ne olduğunu, öncelikle yüklem aracılığıyla öğreniriz. Yüklemin bu özneye uygun olup olmadığını soruşturduğumuzda, yargımız hâlihazırda kavramsal bir taşıyıcıya sahip olmak zorundadır. Fakat bu kavram, onu dile getiren bir yüklemden ibarettir, dolayısıyla özneye yüklenen rol ancak tasarımda bulunur, bir ad aracılığıyla sözü açıklayan odur. Bu addan ne anlaşılması gerektiği ise kaderin cilvelerine ve tarihsel durumlara bağlıdır. Hangi yüklemin hangi özneye yüklenmeye uygun olduğu konusunda yapılagelen pek çok tartışma, önemsiz sözcük tartışmalarından ibarettir, çünkü çıkış noktaları yukarıda sözünü ettiğimiz biçimdir. Oysa bu tartışmaların temelinde (*subjectum* veya ὑποκείμενον), addan başka bir şey bulunmaz."[34]

Ama eğer *Mantık*, kendisini en yetkin felsefi söylem olarak sergiliyorsa ve Mutlak'ın belirlenimlerinin ta kendileri olan kategorilerin kendi gelişimi demeye geliyorsa, Hegel'in bu kategorilere verdiği yeni anlamın ve Mutlak'ın kategorisi olarak ka-

[34] *Mantık*, II, s. 206

tegorinin onun için ne anlama geldiğinin de anlaşılması önem taşımaktadır.

Kategorinin bir yüklem olduğunu, terimin eski Yunanca hali olan *κατηγορειν* zaten bildirmektedir. Aristoteles'te bu sözcüğün "yüklemek" anlamı vardır ve kategori bir yüklemdir yahut en azından yüklem olabilen bir tümel kavramdır. Bu tanım, kendileri hiçbir şeye yüklenemeyen şeyler olarak tanımlanan birincil tözler dışındaki her kategoriyi kapsar. Aristoteles'te kategoriler, ortak bir cinsin altında sıralanamayan en üst cinslerdir. Bunlar varlığın türleşmeleri değildir, varlığa ilişkin en genel görüş noktalardır, varlığın, birbiriyle bağdaşmayan cinsleridir. Aristoteles'in varlık görüşünde, varlığın bu görüş noktalarının, her varolanın bu genel ve gerçek belirlenimlerinin arasında, bir aykırılık var gibidir. Kategoriler şeylerin kendilerine ait ilk yüklemler olmakla beraber, aralarında bir geçiş mümkün değildir. Varlığın niceliği veya niteliği kavranabilir, fakat birinden diğerine geçilemez. Varlık, varlık olarak, onun gerçek veçheleri olan kategoriler aracılığıyla bilinebilir. Kategoriler arasındaki bu mutlak ayrım, varlığın cinslerinin bu çokluğu, Aristoteles'in felsefesini Parmenides'in veya Platon'un felsefesinin karşıtı haline getiren şeydir. Hegel, Aristotelesçi dizgenin bütününe çok şey borçlu olsa da, bir mantıkçı olarak, *Parmenides* veya *Sofist* söyleşilerindeki Platoncu diyalektiğe daha çok şey borçludur: "Varlığın cinsleri," diyor Aristoteles, "birbirlerine indirgenemez ve ortak bir cins altında toplanamaz."

Yine de Aristoteles, kategorilerin en az bir ayırt edici özelliği konusunda bizi önceden haberdar eder: Bunlar her varolanın tümel yüklemleridir; hatta töz kategorisi bile her varolana uygun düşer, çünkü özne/konu olmak genel bir varolma tarzıdır. Bu yüzden, henüz *sensibilia* olan diğer yüklemlerden ontolojik olarak ayrılırlar.

Kavramı Mantığın asıl öğesi olarak belirlemiş olan Hegel, kavramın kendi başına alındıkta içinin boş olduğunu, daima duyulur bir malzemeye ihtiyacının olduğunu ve bu malzeme-

nin iminden başka bir şey olmadığını iddia eden görüşe var gücüyle karşı çıkmakla birlikte, kavram olarak kavramı, yani kökensel birliği, görgül kavramlardan ayırır. Bu sahte kavramlar – ki sadece tümelin ortamına ihtiyaçları vardır– duyulur olandan yapılan soyutlamaların ürünleridir: "Bu bakış açısına göre, soyutlamak, somut olandan şu veya bu ıralayıcı özelliği şahsi ve öznel amaçlarımıza göre seçip almak, fakat bunu yaparken gerçek değerinden bir şey kaybolmasın diye onu nasılsa öyle bırakmaktır."[35] Oysa halis kavram, önceden varolan duyulur bir gerçekliğe değil, kendi diyalektiğine bağlıdır. Duyulur olan yadsınır ve temellendirilir: "Kavramlaştırıcı düşünme, duyulur malzemenin bir kenara atılması değildir, onun sırf fenomen olarak alınması ve sadece kavramda kendini gösteren özselliğe indirgenmesidir, yani kapsanarak aşılmasıdır."[36] Demek ki düşüncenin ve varlığın uğrakları olan kategoriler, duyulur olarak kalmaya devam eden ve görgül düşüncenin peşinde olduğu sınıflar veya cinsler değillerdir.

Duyulur şeyleri sınıflandırmak istediğimde, onları duyulur olarak kalan tümellerin altına koyarım, hem belirlenmemiş tümellikten hem de katıksız şekilde duyulur olan duyulurdan pay alan belirlenimlerin altına koyarım. Hegel, *Fenomenoloji*'de, gözlemin şeyleri sınıflandırma çabasından söz ederken şunları yazar: "Bu farklılıkları ve özsellikleri münasip bir nizamda bir arada veya birbirinden ayrı tutan ve başlangıçta onlarda sağlam, değişmez bir yan bulduğunu sanan gözlem, zamanla ilkelerin üst üste bindiğini de müşahede eder (örn. Aristoteles'teki hilkat garibeleri ve talih); kesin çizgilerle ayrıldığını düşündüğü şeylerin arasında geçişlerin olduğunu ve karışmaların meydana geldiğini (hem karada hem denizde yaşayan canlılar), bir arada veya bileşik halde bulunduğunu sandığı şeylerin birbirlerinden ayrıldıklarını da görür. Sonuçta, bu bilinç, değişme-

[35] *Mantık*, II, s. 255 ve devamı.
[36] *a.g.e.*

yen ve devinmeyen varlığa sıkı sıkıya bağlı kalmakla, kendiyle aynı kalan şeyde ısrar etmekle, yani tam da bu en genel belirlenimlerde durduğu için, örneğin hayvan ile bitkinin ayırt edici özelliklerini bilmek söz konusu olduğunda belirlenimleri ondan teker teker çalınır ve yükseldiği tümellik de bu yüzden bir suskunluğa indirgenerek, onun içi boş bir gözlem olarak veya düşünceden yoksun bir betimleme olarak kalmasına neden olur."[37] Doğayı gözlemleyen bu bilinç, eski bilimin kendine özgü sınıflandırmalarından, modern bilime özgü yasalara ve bağlantılara geçer geçmesine, ama bu duyulur dışsallığa başvurmaya da devam eder. İşte bu yüzden, belirlenimleri ya yalıtılmış ya da bir arada ele alır; onların devinimlerini, birbirlerine geçişlerini idrak edemez. Bu tavır, kavrayan tavır değildir, *bulan* tavırdır. Aristoteles, Mantığı işte bu şekilde bir çeşit doğa bilimi olarak görmüş, düşüncenin biçimlerini, yasalarını *bulmuştur*. Kant da, tamamen farklı bir ilkeden hareket etmesine rağmen, kategorileri yalnızca bulmakla yetinen, onların devinimlerini kavramayan bu girişimi sürdürme görevini kendi üzerine almıştır. "Bu biçim veya içerik, gözlem olarak gözlemin konusu olduğunda, bulunmuş, verilmiş bir içerik olarak, yani sırf varlığı bakımından koyulmuş bir içerik olarak belirlenim kazanır. Bağlantılardan müteşekkil durgun bir varlık haline gelir; kendinde ve kendisi için sabit bir içerik olarak, belirlenimleri itibarıyla bir hakikate sahip olmaları gereken ve bu şekilde aslında biçimden kurtulan, birbirinden ayrı zorunluluklardan müteşekkil bir çokluk haline gelir. Ne var ki sabit belirlenimlerin veya muhtelif yasaların çokluğunun bu mutlak hakikati, özbilincin veya düşüncenin birliğiyle çeliştiği gibi, genel olarak biçimle de çelişir."[38] Bununla birlikte, ancak kısmi alanlara, tekil nesnelerin sınıflarına karşılık gelen ve bunların arasındaki bağlantıları tekil nesnelerin kendi aralarındaki bağlantılardan

---

[37] *Fenomenoloji*, I, s. 210
[38] *a.g.e.*, s. 250

farksız şekilde muhafaza eden duyulur kavramları aşmıştık. Bu duyulur kavramların çeşitliliğinin, nispeten genel yüklemlerin (bazısı ıralayıcı özelliklerden ziyade bağlantıları bildirir), kategorilerle hiçbir ilgileri yoktur. Mantığa göre bunlar olsa olsa bir doğa yahut tin felsefesi açısından değer taşıyan belirlenimlerdir.

Kategoriler, öncelikle, her varolana uygulanabilmeleri bakımından duyulur yüklemlerden ayrılırlar; onlar varlığın, tüm varlıktan söz eden yüklemleridir. Töz, nedensellik, karşılıklı etki, duyulur genelliklerden tamamen farklı bir anlamda tümel belirlenimlerdir. Bu yüklemler duyulur şeylere yüklenmelerine rağmen, onları duyulanlar olarak değil, düşünülenler olarak ıralarlar; kendisine yüklendikleri şeyi bir duyulur imge olmaktan çıkarır ve bir düşünce haline getirirler (örneğin, "yeşil" bir niteliktir, "üç metre" ise bir niceliktir). Demek ki kategoriler, Aristoteles'in de önceden belirtmiş olduğu üzere, mutlak anlamda tümel yüklemlerdir; uygulanabilirlikleri kısmı alanlarla sınırlı kalan, muğlâk veya kötü tanımlanmış yüklemler değillerdir. Bu tümellik, onları duyulur olandan koparır. Böyle anlaşıldıklarında, kategorilerin artık duyulur hiçbir yanları kalmaz; onların düşünülebilirlikleri, yine ancak bir duyulur dünya (imgelemde) olabilecek başka bir dünyanın var olduğu anlamına gelmez, bütünselliğin hesaba katılması anlamına gelir. Duyulur olan, kısmi olandır, *geri kalana* karşı sergilenen kayıtsızlıktır, çeşitlilik olarak çeşitliliktir. Düşünülür olan, duyulur her şeye içkin olan bütünselliktir; dolayısıyla, duyulur olanın dayanağıdır. Bu kategoriler, duyulur olanın, duyulur olarak, tümel yapısını, kalıbını teşkil eder. Tasarım ve görgül anlık, bu tümel belirlenimlerin, duyulur olanın kendisini şarta bağladıklarını ve onun nesnelliği temellendirdiklerini bilmez: "Oysa anlık, her türlü malzeme ve içerik arasında kendi yolunu bu öğeler aracılığıyla yapar; çünkü bu öğeler, anlığın bizzat kendisinin bağlantı ve hâkimiyet kurma gücünü teşkil ederler. Tek başlarına, duyulur olanı özbilinç için öz olarak kurarlar, duyulur olan ile bilinç arasındaki bağlantıları belirlerler ve algının devi-

nimi ile hakikati, kendi yoluna onlarda devam eder."[39]

Bu tümel yüklemler, sınıflar değillerdir, ama fenomenleri *özgül işlevler*e göre sınıflamaya ve örgütlemeye izin verirler. Kant, kategorileri varlığın *cinsleri* olarak anlamayı bırakmış, onları tam da böyle işlevler olarak kavramaya çalışmıştır ve bu yalnızca tözü ve nedeni teşkil eden bağlantı çeşitleri için değil, dolaysız varolanın belirlenimlerinin ta kendileri olan nitelik ve nicelik için de böyledir. Bunlar evrenin matematik hale getirilmesinin araçlarıdır. Hegel'in anladığı anlamda düşünce, Kant'ı burada aşar, çünkü duyulur olanda tamlığı içinde bulunmasa bile duyulur olanı özde yeniden bulur (Mantığın en önemli bölümlerinden birini dolaysız varlığın mantığı oluşturur ve Hegel bu dolaysızın, Mantığın kendisinde muhafaza edildiğini söyleyebilecektir: "Yine de felsefe, duyulur varlığın gerçekliğinin neyi temsil ettiği konusunda kavramsal bir fikir verir."). Hegel, kategorinin, varlığın cinsi ve düşüncenin işlevi olarak gösterdiği bu iki yüzünü birleştirecektir.

Aşkınsal idealizm, kategoriyi düşüncenin bir işlevi olarak tanımlamakla, mantığın varlığının yerine varlığın mantıksallığını, tanrısal anlığın yerine de aşkınsal anlığı geçirir. Yeni bir ontoloji icat eder. Kategori, tinin kavrayıcı ve birleştirici bir tavrıdır. Bir kavrama tarzı olmanın yanı sıra kavranan şeyin ayırt edici özelliğidir de; kategorinin, varolandaki ve düşüncedeki özdeşliği, Kant'ın aşkınsal türetim izleğidir ve Hegel bu izleği yeniden ele alır: "Kategori, daha evvel, varolanın –hem genel olarak varolanın hem de bilinç karşısında varolanın– belirlenmemiş kalan özselliği anlamını taşıyorken, şimdi, varolanın –yalnızca düşünen gerçeklik olduğu ölçüde– özsel yahut yalın birliğidir. Başka bir deyişle bu kategori, özbilincin ve varlığın bir ve aynı öz oldukları anlamına gelir; onların bir karşılaştırma içinde değil, kendinde ve kendisi için aynı oldukları anlamına gelir."[40]

---

[39] *Fenomenoloji*, I, s. 107

[40] *Fenomenoloji*, I, s. 199

Ne var ki Hegel'e göre Kant, kategorinin mutlak anlam olarak tanımlandığı bu tanıma ihanet etmiştir: "Bu birliği yeniden bilinç olarak bir yana koymuştur, onun karşısına da 'kendinde şey'i koymuştur."[41] Hegel, varlığın bir cinsini tümel 'ben'in bir uğrağı haline getiren Kantçı dönemecin ne denli önemli olduğunu *Mantık*'ın kavram hakkındaki bölümünde açık biçimde ortaya koyar. Gelgelelim bu 'ben', insansal bir 'ben' değildir: "*Saf Aklın Eleştirisi*'nde bulunabilecek en esaslı ve hakikatli saptamalardan biri, kavramın özünü teşkil eden birliğin, tamalgının sentetik ve kökensel birliği olduğu fikridir, yani *düşünüyorum*'un yahut özbilincin birliği olduğu fikridir... "[42] Bu birlik, 'ben'in birliği olduğu kadar, nesnelliğin kendisinin de birliğidir: "Bu tanıma göre kavramın bu birliği aracılığıyla herhangi bir şey, sırf duygulanım, sırf görü, hatta sırf tasarım olmaktan çıkıp nesne haline gelir ve bu nesnel birlik, aynı zamanda 'ben'in kendi kendisiyle birliğidir. 'Ben', görüde ve tasarımda mevcut olan nesnenin kendinde ve kendisi için varlığını kavrar ve onu koyulmuş bir varlığa dönüştürür; böylece bu varlık düşünceye nüfuz eder, ama bu varlığın kendinde ve kendisi için ne olduğu, yani hakikaten ne olduğu da ancak düşüncede bulunabilir; çünkü görüde ve tasarımda o yalnızca bir fenomenden ibarettir." Bununla birlikte, kategorilerin ona göre uğraklar olduğu bu 'ben' veya belirlenimlerin ona göre türler olduğu bu kategori, yani kavram, dogmatiklerin insansal 'ben'i ya da ruhsal tözü değildir: "'Ben' hakkındaki saf ve yalın tasarımının ötesine geçilmediği müddetçe –ki benlik kendisini sıradan bilince böyle gösterir–, benlik, kavramlara sahip olan, onu kendi malı belleyen yalın bir şey, yani terimin yaygın anlamında bir ruh olarak görünmeye devam edecektir. Kavram veya benlik hakkında esaslı bir fikir edinmeye yönelik hiçbir girişimde bulunmayan bu tasarım, kavramın kavranışına hizmet etmediği gibi bizi ona

---

[41] *a.g.e.*

[42] *Mantık*, II, s. 221 ve devamı

yaklaştırmaz da."[43] Kant açısından kategoriler, öznel bir anlığı ıraladıkları gibi, anlaşılanın özsel yapısını da ıralarlar (ama Kant'a göre, anlaşılan, olanaklı deneyimden ibarettir); bunlar hem belirleyicidir hem de düşünümlüdür (tarz kategorisi ise sırf düşünümlüdür). Hegel, anlığın görüsel ve aynı zamanda gidimli olan ırasını kavrayarak, mutlak düşünceyi, tamamen belirlendiği halde mutlak kalmaya devam eden düşünce diye anlayarak, Kant'ın ilerisine gidecektir. Düşüncenin –ve onunla birlikte tüm varlığın– bu devinimi, felsefi Logos olacaktır. Ama bu noktada Kant'ın kategori anlayışının kendine has başka bir yönü daha açığa çıkar. Kategori, tümel olduğu, duyulur olmadığı ölçüde, anlığın bir işlevidir ve daima *Bütünün* parçayla bağlantısını göz önünde bulundurur; dolayısıyla zorunluluktur, zorunluluk işlevini görür. Bu bütünsellik yahut adeta-bütünsellik idesi (Kant'ta, olanaklı deneyim olarak fenomenlerin birliği), temel niteliğindedir. Kategorilere göre düşünmek –kısacası, düşünmek– daima az çok bütünselliğe ulaşmaya çalışmaktır. Belki de her bilinç en önemsiz algısında bile bu bütünselliğe sahiptir. Kategoriler, yalnızca her tekile, her 'bu'ya uygun düşmekle kalmayıp, Bütünün yüklemleri de oldukları için, hakkında konuşulan şey onlar aracılığıyla Bütün olduğu için ve kategoriler Bütünü parçayla ilgisinde düşünmemize imkân veren işlevler oldukları için, yani duyulur olandaki anlaşılırlık da oldukları için tümellerdir. Duyulur olan, tekil görüdür; anlığın içkinliği de Bütünselliğin ufkudur. Kategoriler tekil deneyimde Bütünü kuşatırlar; dolayısıyla, zorunlu oldukları için evrensellerdir. Düşüncenin nesnesi daima dünyadır; ama izleksel olmayan nesnesi, bir *Bütün* olarak evrendir.

Kantçı felsefenin ikircikliği burada bir kez daha kendini gösterir. Deneyim *varsa*, bu deneyim *varlık* olmak bakımından tikel bir deneyime benzemez. Düşünce, varlıkla bağlantısını koparmaz, fakat varlık onun için artık tikel bir varlık değildir; Bütü-

[43] *Mantık*, II

nün varlığıdır; hem kendisini düşünen hem de kendisinin türleri olan çeşitli kategoriler aracılığıyla kendi kendisini belirleyen mutlak kavram anlamına gelen varlıktır. Ben, en gösterişsiz deneyimde dahi, en azından nesnesi kadar tümel olmalıdır. Aksi halde, monadcılıkta, yani tüm deneyimden tek ve kendine has bir bağlam meydana getiremeyen bir deneyimler çokluğunda kalınır.

Hegel, kategorilerden, düşünce içindeki varlık olan bu Bütünün belirlenimlerini anlar. Demek ki kategoriler, birbirlerine diyalektik olarak zincirlenen uğraklardır ve her biri, diğerlerini yansıtır, kapsanarak aşılmayı talep eden Bütün hakkında görüş bildirir. "Şeylerin saf özsellikleri de tıpkı farklılıkları gibi akla aitlerse, şeylerden, yani bilinç için yalnızca kendi olumsuzu olan bir gerçeklikten doğrusu artık söz edilemez; çünkü kategoriler saf kategorinin türleridir, dolayısıyla saf kategori onların karşıtı değildir. Gelgelelim saf kategorinin aksine kategoriler ikircikliklidir, çünkü çeşitlilikleri içinde alındıkta, kendilerinde bir ötekiliği barındırırlar. Aslında bu çeşitlilikleri yüzünden saf kategoriyle çelişirler. Dolayısıyla saf birlik, kategorilerin bu çokluğunu kendinde kapsayıp aşmalı, böylece kendisini farklılıkların olumsuz birliği olarak kurmalıdır."[44]

Demek ki kategori kendisini Bütünün kategorisi olarak, tümel kendiliğin kategorisi olduğu kadar varlığın kategorisi olarak da gösterir. Bunlardan her birinin, Leibniz'in monadları gibi birer görüş noktası olduğunu söylemiştik; fakat monad dışarıdan sınırlanmış, sonlu bir bireyselliktir, oysa mevzubahis görüş noktası, kendisinin kapsanıp aşılmasını sağlayacak, başka bir görüş noktasına geçmesini sağlayacak devindirici gücü yine kendisinde barındırır. Kategori, monad gibi tözsel bir bireysellik değildir, Mutlak'ın bir dışavurumudur; 'tüm kendisi-içinlerin kendisi-içini'nde çözülen yahut kendisini fesheden bir kendisi-için'dir; yine de Mutlak, bu dışavurumlarının dışında

---

[44] *Fenomenoloji*, I, s. 200

varolmaz; o, baştaki varsayımda –yani hiçlik de olan bir varlık olarak– değil, ancak kendi hareketinin sonunda olduğu şey olan tümel kategoridir.

Şu halde Hegelci Mantığın kategorileri ne Aristoteles'in kategorileri gibi sadece varlığın cinsleridir ne de Kant'taki gibi olanaklı deneyimin adeta-Bütününü düşünmeye yarayan, 'ben-'in işlevleridir; Bu kategoriler, Mutlak'ın kendi dışavurumlarıdır; dolayısıyla, yalnızca fenomenlerin, duyulur olanın veya görgül bilimlerin dayanakları değillerdir, aynı zamanda *Felsefenin Mantığının* uğraklarıdır da. Bu uğraklardan her biri, Mutlak olanı o uğrak vasıtasıyla düşünmeye karar vermiş olan bir filozofta kendi ifadesini bulmuştur. Elbette bu bir tali gözlemdir, Mantığın diyalektiğine ait değildir, olsa olsa Mantık ile felsefe tarihi arasındaki mütekabiliyeti görmemizi kolaylaştırır. Oysa Mantık bir tarih değildir, onun geliştirmeye izin verdiği şey, kategorilerin zincirlenişidir, varlığın mutlak olagelişidir; Aristoteles'in ontik mantığı, Kant'm aşkınsal mantığına dönüşür, Kant'ın aşkınsal mantığı da daha sonra kurgulayıcı mantık, yani Hegel'in *onto-logik*'i (hem ontik hem de ontolojik Mantığı) haline gelir.

O halde kategoriler sadece dünyanın ve dünyayı *hic et nunc** düşünen öznenin değil, Mutlak'ın tanımlarıdır; bilginin devinimini –Varlığı, Özü, Kavramı– yetkin biçimde ifade ederler, fakat bu devinimden bağımsız şekilde, saf Logos olarak kavranmaları gerekir. "Bu devinim, saf varlıktan yola çıkan ve onu ortadan kaldırıp öze dolaysız şekilde ulaşmak isteyen bilginin ilerleyişi olarak tasarlandığında, varlığın dışında kalan ve onun doğasıyla hiçbir ortaklığa sahip olmayan bir bilişsel etkinlik olarak görünür. Oysa bu ilerleyiş, aynı zamanda, doğası gereği içselleşip öze dönüşen varlığın kendi kendisinin de ilerleyişidir. Demek ki bize başta varlık olarak görünmüş olan Mutlak, şimdi

* *Lat.* Burada ve şimdi (çev.)

öz olarak görünmektedir."[45]

Hegel, *Felsefenin Mantığı* aracılığıyla, felsefenin en yüce görevini yerine getirmeyi üstlenir. Sadece deneyimin temel belirlenimlerini, yani deneyimi genelliği ve tutarlılığı içinde düşünmeye izin veren belirlenimleri kavramak istemez, aynı zamanda bu belirlenimlerin her birini Bütünün bir uğrağı olarak görmek de ister. Parmenides, Mutlak'ı varlık olarak kavramıştı, işte bu kavrayış Mutlak'm uğraklarından biridir. Bu uğrak, onun dışındaki başka bir uğrakla kıyaslanmaksızın, yani onda kalınarak derinleştirilmelidir. Mutlak akıl, hiçliğe karşı koymak suretiyle, kendisini dolaysız varlık olarak gösterir. Onun bu görünüşü, duyulur deneyimin de kurucusudur, duyulur olanın ilk düşüncesidir, fakat bu düşünce başka bir düşüncenin, örneğin, varlığın nicelik olarak düşüncesinin yanı başında, ondan ayrı bir şey olarak varolmaz –belirlenimler arasındaki kayıtsızlık sadece doğada söz konusudur–, diyalektik zincirin halkalarından biri olarak varolur ve bu halka da bir başka halkaya bağlanır, kendi kendisinde bu başka halka olur. Hegel'in üstlendiği görevin güçlüğü, felsefenin bu mantığının –tarihi az çok yeniden üretiyorsa bile– felsefenin tarihiyle, yani mutlak İdenin zamanda serpilmesiyle, bir ve aynı şey olmamasından ileri gelir. Bu görev, tarihte birbirini takip eden dünya görüşlerinin yeniden derlenmesi değildir, çünkü bu dünya görüşleri halen öznel görünürler. Felsefenin mantığı, başta dolaysız olarak varken, daha sonra kendi kendisini öz olarak düşünen ve sonda kendisini kendisinin kavramı olarak, yani anlam olarak kavrayan varlığın, ebedi tarihidir. Fakat bu indirgemenin özgünlüğü, Logos'u genel olarak anlamın ve her tek anlamın mutlak öğesi haline getirmesinde saklıdır; anlamlandıran her kavrayış bu Logos içinde, bu sonsuz ve çembersel söylem içinde, kendi yerini bulabilsin diye, varlıkla karşıtlık içinde olmayan bir kavrayışın ontolojik boyutuna kapı aralamak için, görgül 'ben'in ve daya-

[45] *Mantık*, II, s. 3

nağın [felsefeye] koyduğu ipoteği kaldırmasında saklıdır. Felsefenin mantığında, anlam ile anlam-olmayan [non-sens] karşı karşıya gelir. Bu Logos, tikel her biçimin –ki bu noktada özgül içerik demektir– uygunsuzluğu anlamına gelen mutlak biçimden başkası değildir. Logos, Bütündür; Bütün olarak, Logos'un karşıtını, yani anlam-olmayanı da kapsar ve anlam-olmayanın, anlam-olmayan olarak, yani Logos'un yabancılaşmasının ta kendisi olarak kavranmasıdır. Kant doğanın kendisinden bihaberdi ve doğanın hakikati üzerinde ancak kesin bir bilim çerçevesinde düşünüyordu. Onun felsefesi, eleştirel bir epistemolojinin içlerine uzanıyordu ama doğayı doğa olarak, daima dışarıda bırakıyordu. Oysa Hegelci Logos, doğayı da kavrar; başka bir deyişle bilme kendi olumsuzlanışını da tanır. Hegel neticede felsefenin bu mantığı içinde, geçmişin tarihsel dizgelerini yeniden buluyorsa, bunun sebebi onlara öznel dünya görüşleri olarak derinlik kazandırmak istemesi değildir, tarihsel olaylara ve rastlantılara duyduğu kişisel bir merak da değildir; aksine, onları, Mutlak'ın çeşitli yüzlerini açığa çıkarmış olan ve kendi içlerinde belli bir örgütlenmeye sahip olan uğraklar olarak kavramaya çalışmasıdır. Bu çaba elbette mevzubahis dizgelerin küçümsendiği, onların yalnızca birer araç olarak alındıkları anlamına gelmez. Aksine, bu felsefeleri ciddiye almak anlamına gelir, mutlak varlığın onlardan yansıyan görünümlerini araştırmak anlamına gelir. Bu uğraklar reddedileceklerse bile, bu, onların dışına çıkılarak yapılacak bir kıyaslamayla olmayacaktır, onlarda kalınarak ve onlara derinlik kazandırmak suretiyle olacaktır. Diyalektik eğer bir boş konuşmadan ve bir kuruntudan fazlası olmak istiyorsa, varlığın diyalektiğini yeniden üretmelidir.

Mantığın Örgütlenişi: Varlık, Öz, Kavram

Hegelci mantık, anlamın –kendisi kendisinin anlamı olan ve anlamı olduğu varlığa karşıt olmayan, hem anlam de hem varlık olan bir anlamın– mutlak olagelişidir. Bu olageliş, organik bir gelişime benzer; sürekli bir türeyiştir ve kendi kendine büyümedir. Hiçbir dışsal ereğe sahip değildir; tıpkı doğadaki organik yaşam gibi o da kendi ereğini kendinde taşır, içkin bir ereklilige sahiptir. Bu gelişimin çelişkisi –ki onun içkin yönelimidir– nasıl zenginleşir? Sonda ortaya çıkacak her şeyi daha en başta örtük olarak içermiyor mu? Dolaysız varlık, daha en başta, en sonda ortaya çıkacak olanın mutlak İdesi değil midir? Bir ressam aynı yüzleri tekrar tekrar çizer; başlangıçta resimlerinde belli belirsiz halde mevcut olan bir yönelimin, tablolarında zamanla belirgin ve aşikâr hale geldiği görülebilir. Sanatçı aslında çoğu durumda kendisini yinelemez; yaptığı, yeniden üretmektir, yani hem görüsel hem de gidimli bir iştir; yaratmaktır. Bütünsellik daima içkindir, sonda olana başta yalnızca işaret edilir ve başta olan ancak sonda ve geriye dönük olarak kavranabilir. Hegelci mantığı anlamanın başka bir yolu yoktur. Bütün, kendisini daima geliştirendir; daha derinlikli ve belirgin bir biçim altında kendisini yeniden üretendir. Özün döngüsü, Varlığın döngüsünün yerini alır, Kavramın döngüsü de Özün döngüsünün yerini alır. "Bütünde şaşırtıcı olan hiçbir şey yoktur." Asıl şaşırtıcı olan şey, onun bölünmesidir, açımlanmasıdır; bütünsellik olmasına rağmen, hiçbir zaman koyuluşlarının dışında bulunmamasıdır ya da daha ziyade, Logos'un ortamında, Bütünün bu ortadan kalkışını imleyebilen hiçbir sözcüğün olmamasıdır. Bütün, dışarıda tutulduğu, ortadan kaldırıldığı ölçüde orada var olandır, hatta eksikliği "orada" olduğu için orada var olandır; yani olumlamadaki olumsuz olarak ve içsel olumsuzluk olarak orada vardır. Dışarıda bırakılmak istenen Bütün, aslında içeridedir; dışta olduğu ölçüde içtedir. Bu betimleyici sözcükler, yani "iç" ile "dış", mutlak İdenin kayıtsız bir uzamda

kendisini gerçekleştirmesi anlamına gelen doğada kendilerine uygun karşılıklar bulabilirler, fakat mutlak biçim yahut Logos söz konusu oldukta, sadece diyalektik terimlerdir. Hegel'den söz ederken sık sık Bergson'u anarız. Oysa bu iki filozof kadar, felsefi mizaçları bakımından birbirinden farklı iki insan daha bulmak güçtür. Buna rağmen Hegelci Mantıkta ve Bergsoncu dinamik şemada aynı yaratıcı İdenin kendisini gösterdiğini müşahede ediyoruz. Fakat Hegel'deki İde, hakiki anlamda İdedir, anlamdır, oysa Bergson'daki İde, anlamın berisinde bulunur veya ötesinde kalır. Hegelci Logos'ta olageliş, kavrayıcıdır; varlığın, kendi kendisini kavramasıdır, ama kendisini tüm kavrayışın ontik sınırlarının izin verdiği ölçüde kavramasıdır.

Hegelci mantıkta görülmesi gereken nokta, her anlamın yaratıldığı ve kavrandığı, kavrayışın mutlak ortamıdır, çünkü bu ortam kendisinden başkasma göndermez (kendisinde ötekiyi taşır), herhangi bir şeyin kavranması değildir, kendini kavramadır ve kendini kavrama olduğu için de her şeyin kavranmasıdır, varlık ile anlamdır. Bu Hegelci Logos'un dışarıda bıraktığı yegâne şey, aşılamaz bireysel yapıların varolduğunu iddia etmek suretiyle refleksiyonu sınırlandıran bir monadcılıktır. Bütün elbette Tekilliktir, fakat halis Tekillik ancak kendi gelişiminin peşrevindeki Bütündür, somut tümeldir, aynı anda hem görüsel hem de gidimli olan anlıktır. Bu mutlak olagelişe nüfuz edilmezse, içine girilmezse, örneğin L. Brunschvicg'in *Yargı Tarzları* adlı eserinde yaptığı gibi onu çürütmek kolaydır: "Mutlak tin, diyalektiğin bir ürünü olmak şöyle dursun, onun koşulu ve ilkesidir. Diyalektik evrim, devinimini, hareket noktasına değil, bir sona, yani ereğine borçludur; aynı anda varlığın hem dışındadır hem de onunla koşuttur; dolayısıyla, bir ikiciliktir."[46] Oysa Hegel'in özgünlüğü, bir son tarafından belirlenme düşüncesini reddetmesidir. Diyalektik evrim, çekim ile

[46] L. Brunschvicg, *Yargı Tarzları*, s. 73: "Anlığın koşullarının dizgesi, ancak varlığın akılsal bir dizgesini yeniden üretir..."

itilimdir, dolaysız varlıktan yola çıkar ve dolaysız varlığa geri döner; onun hakikati doğurulmuş, türetilmiş bir hakikattir; *keza* ikicidir *de*, fakat bu ikicilik, Spinoza'nın felsefesindeki gibi yolları asla kesişmeyen Logos ile doğanın paralelizmi değildir, dolayımın ikiciliğidir. Doğa ile Logos aynı anda hem karşıttır hem özdeştir. Dolayısıyla Logos, kendi kendisini ve başkasını düşünebilir; kendi kendisiyle çelişebilir ve bu yüzden Logos'un karşıtı olan Doğa, Logos olarak da görünebilir

Logos, kendi-olagelişi içindeki mutlak hakikattir. Peki ama bir biçimin hakikatinden nasıl söz edilebilir? Mutlak biçimin bilimi olarak mantık, kendisi için hakikattir, ayrıca diğer felsefi bilimlerin, yani doğa ve tin bilimlerinin karşıtı olduğu için *saf* hakikattir: "O halde bu biçimin doğası, genellikle mantıksal biçim olarak adlandırılan şeyin doğasından tamamen farklıdır. Nitekim bu biçim, kendisi için hakikattir, çünkü bu içerik, biçimiyle yahut gerçeklik, kavramıyla uygunluk içindedir ve *saf* hakikattir; çünkü bu içeriğin belirlenimlerinde başka bir mutlak ötekilik veya mutlak dolaysızlık artık yoktur."[47] Kant'ın da tekrar dikkat çektiği gibi: Hakikat, bilginin nesnesiyle bağdaşmasıdır [accord]. Bu tanımın paha biçilmez bir değere sahip olduğuna kuşku yok, fakat bu tanımdan hareket edecek olursak, şeylerin kendilerinin akılla kavranamayacaklarını, bilgi konusu olamayacaklarını, gerçekliğin kavrama yabancı olduğunu ileri süren Kantçılık hakkında ne düşüneceğiz? "Nesnesiyle –kendinde şeylerle– bağdaşmayan böylesi bir aklın, aklın kavramlarıyla bağdaşmayan kendinde şeylerin, gerçeklikle bağdaşmayan kavramın ve kavramla bağdaşmayan gerçekliğin, hakikatsiz tasarımlar oldukları aşikârdır. Kant, görüsel bir anlığın idesini, hakikatin yukarıdaki tanımının ışığında değerlendirmiş olsaydı, ihtiyaç duyduğu bağdaşmayı ifade eden bu idenin aklın bir icadı değil, hakikatin ta kendisi olduğunu görecekti"[48] Mutlak

[47] *Mantık*, II, s. 231
[48] *Mantık*, II, s. 232

biçim aslında içeriksiz değildir. O, kendi kendisinin içeriğidir ve varlığı da kendisindedir; çünkü tümeldir, görüsel düşüncedir. Oysa Kant, bu *a priori* sentez ilkesini dile getirmiştir (ikilik, bu ilke aracılığıyla birlik olarak bilinebilir). Demek ki biçimselciliğe kıyasla kendi eleştirel felsefesinin menzilinin niye kısa kaldığını –ölçütün, her türlü bilgi açısından değer taşıyacak bir eleştirisini yapmadığını– fark edebilirdi. "Bu noktada, bilginin içeriğini hakikati bakımından değerlendirmeye izin verecek bir ölçüt aramanın saçma olacağı bize söylenecektir; fakat tanıma göre, hakikat sırf içerikte bulunamaz, kavram ile içeriğin bağdaşmasında bulunabilir."[49] İçeriği, yabancı bir varlık olarak bu şekilde ayırmak ve böylesi bir içeriğin *hakikatini*, hakikatin *bağdaşma* demeye geldiğini göz ardı ederek araştırmak, doğal olarak bu içeriği anlaşılmaz hale getirmekte, ruhsuz ve anlamsız bir içeriğe dönüştürmektedir. İmdi, bu ayırma işleminden hareket edilip mantığın kendisi sırf soyut ve düşünce de sıradan biçimselcilikteki anlamıyla içi boş olarak anlaşılırsa, bağdaşmadan söz etmek boşuna olacaktır (çünkü bağdaşmanın söz konusu olabilmesi için bağdaşacak iki şey olmalıdır); dolayısıyla hakikatten söz etmek de boşuna olacaktır. Hakikat sorunu Kant tarafından, *a priori* sentetik bir düşünce, yani kendi kendisinin içeriği olabilen bir düşünce fikriyle oldukça esaslı biçimde ortaya konulmuştur. "Mademki mantık sırf biçimsel bir bilimdir, bu biçimsel bilim, hakiki olabilmek için, bu haliyle, kendi biçimiyle uygun bir içeriğe sahip olmalıdır; demek ki bu biçimsel mantık saf biçim olduğu için, hakiki mantık da saf hakikat olmalıdır."[50] Mantıksal öğenin ıralayıcı özelliği, gerçeklik ile kavram arasındaki bu uyuşmadır [adéquation] ve bu uyuşma, biçimin içeriden-bütünleyici gelişimini [le développement intégrale] imler. Mantık, somut hakikat değildir, yani İdenin doğadaki yahut tindeki hakikati değildir; saf hakikattir, kavramın

[49] *a.g.e.*, s. 232
[50] *a.g.e.*, s. 233

kendi gerçekliğinde, gerçekliğin de kendi kavramında gelişmesidir, kavramın yaşamıdır. Mantıksal biçimler düşünülecek olursa, onların, yalıtılmış haldeyken hakikatten yoksun oldukları fark edilir, çünkü biçim*ler* oldukları müddetçe, yani tikel kaldıkları müddetçe, düşünme hareketinin bütününe –kavrayışın kendisine– uygun olmayan bir içeriğe sahiplerdir. Sözgelimi, onaylayıcı yargının, biçimi itibarıyla doğru olduğu, hakikati dile getirdiği düşünülür, çünkü bu yargı sırf içeriğe başvurur. Oysa biçimi bakımından diyalektiktir; tekilin tümel, varlığın kavram olduğunu bildirir; kendisiyle ve kendi içinde çelişir; hakikatin tanımının gerektirdiği şeyden, yani kavram ile gerçeklik arasındaki bağdaşmadan yoksundur. Demek ki mutlak kavram (biricik biçim), tüm uğraklarında, çeşitli oldukları ölçüde kendilerini ona içerik diye sunan tüm biçimlerde, kendisini yeniden bulmalıdır. O halde biçimin her belirlenimi, mutlak bir yaşam, mutlak bir özbilinç demeye gelen bu hakikatin bütünselliği içinde eriyip giden bir büyüklükten ibarettir: "Hakiki olan, sanki katılan her üyenin sarhoş olup kendinden geçtiği, taşkınlıkta bulunduğu Bakkhos şenlikleri gibidir ve bu taşkınlık hali, kendini o bütünden ayırmaya yönelen her uğrağı derhal kendi içinde çözdüğü için, aslında berrak ve yalın durgunluk halidir."[51] Öyleyse mantık bilimi, saf hakikattir. Ama bu durumda Hegel'in karşısına çıkan güçlük, doğanın ve tinin, "mutlak ötekilik veya mutlak dolaysızlık" oldukları halde nasıl felsefedeki somut bilimler de olabildikleridir, Jena'dayken kendisinin *Realphilosophie* [Gerçeğin felsefesi] diye adlandırdığı bir doğa felsefesi ile bir tin felsefesi de olabildikleridir. Bu bilimler, *Fenomenoloji*'nin göz önünde bulundurduğu görgül bilimler değillerdir: "Mantığa kıyasla elbette İdenin daha gerçek bir biçimine ulaşırlar. Ama bunu, bilincin kendi fenomeni olarak Bilimde aşılıp terk edilmiş olan bir gerçeklik anlayışına geri dön-

[51] Durgunluk –tarihin sonu anlamında– son değildir, devingenliğin ötekisidir; devingenlik de durgunluğun ötekisidir. Hakikat, bu ikisinin diyalektiğidir.

mek suretiyle yapmadıkları gibi, sonlu oldukları veya hakikat olmadıkları Mantıkta gösterilen, refleksiyonun kategorilerine veya belirlenimlerine başvurarak da yapmazlar. Aksine Mantık, İdenin, yetkinleşme sürecinde önce doğanın yaratıcısı olarak ortaya çıktığını, oradan somut bir dolaysızlığa ilerlediğini ve nihayet kavramının bir kez daha kırılmasıyla, kendisini kendisine somut tin olarak, en yetkin tin olarak sergilediğini, yani Logos olarak, felsefe olarak açığa çıktığını gösterir." Demek ki mantıksal öğe kendisini en üst dolayım olarak göstermektedir; doğa olarak ve sonlu tin olarak, öncelikle dolaysız halde vardır, fakat tin olması hasebiyle kendisine geri döner ve kendisini tamamlar, yetkinleştirir.

Mantık, mutlak İdenin olagelişidir. Düşüncenin bütün yaşamını kendi tümelliğinde kapsayan bu mutlak İde, Hegel açısından, "tek varlıktır, ebedi yaşamdır, kendisini bilen hakikattir ve tüm hakikattir."[52] Felsefenin yegâne nesnesidir ve yegâne biçimidir. "Bütün belirlenimlerini kendinde barındırdığı –ve özünü, kendi belirlenimleri ve bölünmeleri üzerinden kendine geri dönmek teşkil ettiği– için, kendisini muhtelif biçimlerde gösterir. Felsefenin işi, onu bu görünüşlerinde tanımaktır." Şu halde, doğa ile tin, onun kendi orada-olmaklığını, belirlenmiş varoluşunu –uzamdaki yayılımını ve zamandaki dağılımını– sergileme tarzlarıdır ve birbirinden ayrıdır – tıpkı sanatın ve dinin, onun kendisini idrak etmesinin ve kendi imgesine bir varlık atfetmesinin farklı tarzları olması gibi. Bununla birlikte, mutlak İdeyi tanımanın en yetkin –ve yegâne halis– tarzı felsefedir; çünkü felsefenin tarzı kavrayıcıdır, yani hakikat ancak onda hakikat olarak varolabilir. Demek ki felsefe, gerçek sonluluğun, yani doğanın figürlerini kavradığı gibi, ideal sonluluğun, yani tinin figürlerini de kavrar; onları da tıpkı dini ve sanatı kavradığı gibi kavrar, ama bu sırada aslında kendini kavrar; bu kendini kavrama, "her şeyden evvel, Mantıktır." *Her şeyden evvel*

---

[52] *Mantık*, II, s. 184

nitelemesi bir ihtiyati tedbir olarak, Mantığın gerçekten de tikel bir tarz olarak ele alınabileceğini bildirir, "ama tarz, biçimin bir türüne, tikel bir haline işaret ettiği için, Mantık, içinde tüm tikel biçimlerin kapsanıp aşıldığı, sahiplenildiği, tümel biçimdir."[53] Demek ki felsefe için, doğayı ve tini kavramak demek, yaratıcı kaynağı Logos'un kendisinde görmek demektir, onu Logos'un araladığı kapıdan görmek demektir. Dil, anlam olarak, varlığın evidir, yuvasıdır. Logos, bir dışsallaşma olan, ama öyle olduğu için de ortaya çıkar çıkmaz ortadan kalkan, kökensel, ilk sözdür. Hegel'e göre artık bu anlamın yegâne belirlenimi, kendini anlamaktır, kendini kavramaktır; içerdiği farklılığın (dışsal doğada ve sonlu tinde serbest bırakacağı farklılığın) başkalığa dönüşmesi neticesinde düşüncenin kendi kendisini aşmasına imkân tanıyan, saf düşüncedir.[54]

Hegel'e, Mantığın doğa ve tinle bağlantısına ilişkin olarak, birbirine zıt iki eleştiri yöneltilir. Örneğin Marx, Hegel'i, mantıksal öğede somut varlığın bir yansımasını, soluk bir gölgesini görmek yerine, mantıksal öğeyi doğa ve tarih felsefesi içinde hep yeninden bulmakla itham eder; bu eleştiriye göre Hegel'in somut felsefesi, bu gerçek içeriği bir kenara bırakıp baktığı her yerde daima İdeyi yeniden bulduğu ve sırf onu ele aldığı için, cılızlaşır, güçsüz düşer. Diğer kimi eleştirmenler de, Hegel'in felsefesinin, sınırsız zenginliğini somut bilimlerden ödünç aldığı deneyimlere borçlu olduğunu ve bu yüzden, Hegel'in geliştirdiği Mantıkta köklü bir görgülcülüğün saklı olduğunu ileri sürmektedirler. Aslında bu iki itham birbirini ortadan kaldırmaktadır. Her iki itham da münferit durumlarda, ayrıntılara inilmediğinde, belki haklı görünebilirler, fakat konu bütünlüğü içinde ele alınacak olduğunda, Hegel'in Logos ve deneyim kav-

---

[53] *Mantık*, II, s. 184-185

[54] Tekrar hatırlatalım: Hegel için, kavram, aynı zamanda kendi kendisinin anlamı da olan anlamdır ve felsefe de, kendisinden önceki tasarıların yerini almış olan, başka bir tasarıdan ibaret değildir; o *her şeyin* anlam olarak aydınlığa kavuşturulduğu ortamdır, açık kılındığı öğedir.

ramlarını, *a priori* ve *a posteriori* kavramlarını yanlış anladıkları görülür. Ontoloji antropolojiye ne kadar karşıysa, Mantık da deneyime o kadar karşıdır. Hegel'in, deneyimi kaldırıp atmak gibi bir ihtirası yoktur, o sadece antropolojiyi *indirgemek* (terimin modern anlamında) ve *onto-logik*'in bağrında felsefenin "kendine yabancılaşmak zorunda olduğunu" göstermek ister. Dolayısıyla hakikatin ve tüm hakikatin açığa çıktığı yegâne öğe felsefedir.

Eğer Logos, anlıksal görünün tümleyici ve organik gelişimiyse, her devinime eşlik eden tümelliğin bilinci, Mantığın *yöntemi* olarak görünür. "Yöntem, Bütünün, saf özselliği içinde sergilenen yapısıdır."[55] Fakat buradaki yöntem, terimin yaygın anlamında bir yöntem değildir, dolayısıyla yanlış anlamalara mahal vermemek gerekir. Yöntem, Mantığın tümelidir, nesnel olanı öznel olandan ayırmaz. Mutlak refleksiyon olarak, sırf öznel kalan araçsal bilginin yahut dışsal refleksiyonun karşıtıdır. Mantığın başlangıcının önvarsayımsız olması gerektiği fikri, bunu anlatır. Başlangıç, ancak bir dolaysızlık olabilir. Bu yüzden, Logos'un üç itilimi, Varlık, Öz ve Kavram, dolaysızdır, ama hakiki başlangıç, ilk dolaysızlıktır, yani Varlıktır. Bu, duyulur dolaysızlık değildir, saf düşüncenin dolaysızlığıdır, "buna, duyulur-üstü olan veya içsel görü de denilebilir." Sonlu bilgide, düşüncenin varlığa göndermesi gerektiği, yani orada olan varlığı *göstermesi*, sınırlandırması gerektiği yinelenip durulur, oysa bu gösterme ve sınırlandırma hâlihazırda bir dolayımdır. Varlık tanıtlanmak istendiğinde, varlık belirlenmek isteniyor demektir; saf düşüncenin soyutlamasından doğurtulmak, sırf kendiyle kurulan bağlantıdan türetilmek isteniyor demektir. O halde, varlığın tanıtlanması, kavramın gerçeklenmesi, belirlenmesi anlamına gelir. *Mantık Bilimi*'nin en başından itibaren, kavramın gerçeklenmesi ve belirlenmesi demeye gelen bu bilme deneyiminin kendisini yeniden buluruz. Saf düşünceye in-

[55] *Fenomenoloji*, I, s. 41

dirgenemeyeceği sanılan varlık, mutlak bir kendiyle-bağlantı-kurma olduğu ölçüde, saf düşüncedir. Düşünceler varlıktan yoksun değildir, belirlenimden yoksundur; keza varlık da kendiyle kurulan bağlantıdan ibaret olduğu ölçüde, belirlenimden yoksundur. Bunların, varlık ile hiçlik biçiminde ve varlık ile varlık hakkındaki sorun biçiminde kendini gösteren karşıtlıkları, karşılıklıdır. Dolayısıyla kendiyle kurulan saf bağlantının aşılması gerekir.

Yöntemin başlangıcı, belirlenimsiz olan tümeldir. Gelgelelim başlangıcın bu yalınlığı, aslında onun belirlenimsizliğinin ta kendisidir. Yöntem, bu belirlenimsiz tümelliğin bilinci olduğu müddetçe, kendisinin yalnızca bir uğrak olduğunu ve kavramın kendinde ve kendisi için henüz belirlenmemiş olduğunu bilir. Fakat bu öznel bilinçte kalacak olursa, bu başlangıcı, bir şeylerin *eksik* kaldığı soyut öğe olarak alır; soyutlamayı, soyutlandığı şeyi baştan bir kenara bırakmış olmasına rağmen yine de onun tarafından tamamlanmayı talep eden, psikolojik bir işlem olarak anlar. Dolayısıyla, yöntem, sanki düşünce –ki hem düşüncedir hem de varlıktır– kendi kendisinin içeriği değilmiş gibi, sanki onun ilerleyişi içkin değilmiş gibi, başlangıca dışarıdan ne *eklenmesi* gerektiğini araştırır.

Başlangıcın dolaysızlığı, başlangıç olduğu için, kendi olumsuzlanışını ve kendi başlangıçlığını aşmaya yönelten itilimi bizzat kendinde barındırır. Tümel yalnızca soyut değildir, aynı zamanda nesnel anlamda tümeldir; kendinde olan ama kendisi için olmayan somut bütünselliktir. Dolayısıyla, kendinde-varlıktır, ama henüz kendisi-için-varlık değildir; dolayım olmayan ve dolaysız olan Bütündür. Demek ki başlangıç, Mutlak'tır, fakat kendinde Mutlak'tır ve onun ilerleyişi, onun kendisini serimleyişidir, kendisi-için haline gelişidir. Ne ki Mutlak, henüz sırf kendinde olduğu için, mutlak değildir; ne koyulmuş kavramdır ne de İdedir. Adım adım ilerleyen bu serimleme bir çeşit artık veya bir *fazlalık* değildir, çünkü Mutlak, serimlenişinden önce orada mevcuttur. "İlerleyiş daha ziyade tümelin kendini

belirlemesi, kendisi için tümel oluşu, yani Özne haline gelişi sırasında gerçekleşir."[56] Hakikat, ancak kendi olagelişi aracılığıyla hakikat olur. Dolaysız olan, nesnel bütünlük olarak koyulduğunda yahut olumlandığında, dolayımın karşısına koyulmuş olur. Başlangıç dolaysızdır, fakat onun kendi belirlenimi, olumsuzlanması orada mevcuttur; onun kendiyle kurduğu bağlantı henüz, oluşmuş olan birlik değildir, olumlanmış bağlantı değildir. Dolaysız olan, oluşmamış olandır, *hiçtir*, ama bu hiç, hâlihazırda onun kendi dolayımıdır, ilk olumlanışıdır yahut koyuluşudur. Bu hiç aracılığıyla açımlanır ve oluşur. Burada asıl önemli nokta, mutlak yöntemin, tümel olanın belirlenimlerini bizzat kendisinde bulup tanımasıdır. Böylece sonlu bilgi, soyutlama sırasında bir kenara bıraktığı şeyi yeniden ele geçirir, fakat mutlak yöntem nesnenin dışında olmadığı için, onda kendi içkin belirlenimlerini bulur, onun devinimini içeriden takip eder, dışarıdan işlemez. Bundan dolayı, yöntem *analitiktir*: "kavramın mutlak nesnelliğine bağlı kalır ve bu bakımdan onun kesinliğini teşkil eder. Şeyin kendisinin ne olduğunu, onun dışında, başka bir yerde aramaz veya düşünmez, Platon'un da arzuladığı gibi, şeyleri kendilerinde ve kendileri için göz önünde bulundurur, onları nasıllarsa öyle düşünür."[57] Böyle olmakla birlikte, yöntem aynı zamanda *sentetiktir de*; çünkü yöntemin, dolaysız şekilde yalın tümel olarak belirlenmiş nesnesi, sahip olduğu dolaysızlığın belirleniminden ötürü, kendisini bir öteki olarak da gösterir. Bu analitik (içkin) ve sentetik (ötekine geçiş) süreç diyalektiktir. Felsefi yöntem de işte bu yüzden diyalektiktir.

Genellikle diyalektiğin sonucunun olumsuz olduğu düşünülür ve bu sonuç tarih boyunca farklı anlamlar taşımıştır. Örneğin, diyalektik, nesnenin varolmayışını [inexistence] göstermiştir; nitekim Elealılar, değişimi ve devinimi bu yolla yadsırlar.

---

[56] *Mantık*, II, s. 490
[57] *a.g.e.*, s. 491

Diyalektik, bir bilginin boşluğunu, diyalektiğin kendisinin boş ve boşuna olduğunu göstermiştir; nitekim Diogenes, devinimi yadsıyan diyalektiğe karşı bir tepki olarak, sessiz biçimde ileri geri yürür ve böylelikle, gereğinden fazla kanıtlamalarda bulunan dilin laf kalabalığına karşı, susarak, küçümseyici bir cevap verir. Diyalektik, diyalektiğe karşılık verir; Sokrates, sofisterin kararsız diyalektiğinin karşısına ironik bir diyalektikle çıkar; ama bizzat kendisi bu ironik diyalektiğin kurbanı olur; onu yerleşik ahlaki düzeni sarsmakla suçlayan bir öfkenin kurbanı olur. Son olarak, diyalektik, saf bilginin bütünlüğünün işe yaramazlığını göstermiştir; nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşkınsal diyalektikle ilgili bölümü bunu anlatır. Fakat Hegel, aşkınsal diyalektiğin, nesneye ve bilgi türlerine saldırdığının aşikâr olmasına rağmen, belirlenimlere yeterince güçlü şekilde saldırmadığına dikkati çeker. Aşkınsal diyalektikte, özellikle *"ya... ya da..."* karşıtlığının, belirlenmiş önsavlara dokunmadığı, onları oldukları gibi bıraktığı görülür. Oysa diyalektiğin asıl kurbanları bu belirlenimlerdir ve bu belirlenimlerin altında istikrarlı bir nesne bulunmaz. Şeyin kendisi, belirlenimleri itibarıyla diyalektiktir yahut şeyin kendisini, belirlenimlerin diyalektik deviniminin kurduğu da söylenebilir. Ancak bu saptamadan sonra diyalektiğin olumlu olduğu da anlaşılır, "çünkü her hiçlik, onu doğuran şeyin hiçliğidir."[58]

İlk terim, daima, dolaysız olan olarak, tümeldir. Ama bu durumda o belirlenmiş demektir ve bu belirlenim, onun kendisinde taşıdığı olumsuzlanmadır. Bu yüzden ilk terim, ikincisine, yani olumsuz olana, *kendi* ötekisine geçer. Varlık, kendi kendisi değildir, hiçliktir. Bu ikinci terim, diyalektik hareketin dönüm noktasıdır, *çifte olumsuzdur*. Birincileyin, ilk terimin olumsuzudur. İkincileyin, kendi başına alındığında, ilk terimi yeniden tesis eder. Hiçlik daima varlığın hiçliğidir; Öteki olarak, ötekisi olduğu ötekiyi sürekli yeniden tesis eder; kendi

[58] Karş. *Mantık*, II, s. 492 ve devamı.

kendisinde, ötekinin ötekisidir, bu yüzden diyalektiğin ucu onda devamlı sivrilir, incelir; o sonsuz olumsuzlanmadır, ikinci olumsuzdur, olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır veya olumsuzluktur. Ardından, ilk olumluluk, bir üçüncü terim olarak, deviniminin bütünlüğü içinde doğuşu olarak, yeniden görünür; ama bu olumluluk, oluşan ve bu yüzden yeni bir dolaysızlık olarak verilen, bir ikinci olumluluktur. Başlangıcın gerekçelendirilmesi, onun terfi ettiği yeni görevidir, çünkü yeni bir dolaysızlık ve yeni bir döngünün başlangıcı ortaya çıkmıştır. Böylece, varlık ile hiçliğin çatışması, oluşun istikrarsızlığı içinde kendisini tüketir, fakat olmuş olan, yani orada-olmaklık, yeni bir dolaysızlık olarak ortaya çıkar. Süreç, bir şekilde katılaşır, donar. Bütünsel devinim içinde öz, ikinci diyalektik uğrağın istikrarsızlığını teşkil eder. Öz içinde varlık, varlığın dolaysız biçimi altında olduğu gibi hiçlik olarak değil, kendi kendisinde yadsınır; varlık görünür; öz ve görünüş olarak, hem varlıktır ve hem de varlık-olmayandır; kendisi olarak görünür ve ancak bu refleksiyondur. Fakat dolaysız varlığın bu olumsuzlanması da kendi kendisini yadsır. Mutlak İdeyle birlikte kendi tamlığına ulaşan kavram, başlangıçtaki dolaysız varlığı yeniden tesis eder. Mutlak İde ile doğa özdeştir "Başlangıcın geriye dönük olarak gerekçelendirilmesi ve yeni belirlenimlere doğru ilerlemesi, aslında bir ve aynı devinimdir."[59]

Varlık, Öz, Kavram, Logos'un üç itilimidir, farklı aşamalarda aynı temel izleği yeniden üreten üç döngüyü oluştururlar. Tohum, başlangıçtaki ilk hücre, bunlar varlık, hiçlik ve oluştur. Varlık ancak hiçlik tarafından belirlenir; öz aşamasında açığa çıkacağı üzere, aslında kendi kendisinin hiçliğidir, çünkü öz, varlığın ve her varlık küresinin içeriden olumsuzlanmasıdır. Hiçlik, varlığın figürü altında olumsuzlamaydı. Hiçlik de tıpkı varlık gibi bir dolaysızlıktır; varlığın hiçliğe geçişi de hiçliğin varlığa geçişi gibi, yalnızca bir geçiştir, oluştur, halis geçişin,

[59] *Mantık*, II, s. 503

yani dolayımın nasıl bir şey olacağına ilişkin yalnızca bir önsezidir. Varlığın ilk olumsuzlanması olan –sonra da kendi kendisinin olumsuzlanması olan– öz küresi, refleksiyonun ve bölünmenin alanıdır; varlık, kendisiyle karşıtlaşır, kendisini varlık olarak yadsır ve öz olarak koyar. Gelgelelim öz, görünüştür; kendisini, görünüşte, yani yadsınmış varlıkta ve sadece orada koyar. Öz ile görünüş şeklindeki ikileşme, tamamen görünüştedir; dolayısıyla özün bizzat kendisi ontolojik bir görünüştür. Refleksiyon kendisini yadsır; varlığın kavranışı olarak, özü olarak varlık, varlığın bizzat kendisinden, yani gerçekliğin ontolojik olanağından, farklı değildir. Bundan dolayı, Kavramın küresi, aynı izleği, bu kez dolayım bakımından, kendini kavrama öğesi bakımından tekrar ele alır. Dolaysız varlık, geçip gider; olur. Onun kavranışı kendi dışındadır. Varlığın reflkeksiyonu, yani öz, onun görünüşünü ve düşünülebilirliğini teşkil eder. Fakat bu düşünülebilirlik, bu kavrayış ile görünüş, aynı anda, hem birbirinden ayrıdır hem de birbiriden ayrılmazdır. Dolaysızlığın karşıtı olarak koyulan refleksiyon olarak öz, çözülmemiş bu çelişkidir. İşte bu yüzden refleksiyon, varlığın ilk dolaysızlığını, bu dolaysızlık özde düşünülmüş olduğu ölçüde, yeniden tesis eder. Dolaysızlığın kendi kendisi kavranır; etkin gerçeklik, varlığın dolaysızlığı aşamasındaki gibi yalnızca bir orada-olmaklık, yani belirli varoluş olmadığı gibi, öz ve refleksiyon aşamasındaki gibi sırf kendi özü aracılığıyla da kavranmaz, çünkü o aynı zamanda kendi kendisinin anlamıdır ve bu Anlam, onun varlığıdır. Varlık, kendi kendisinde kendisini düşünür ve bu refleksiyonda, anlam olarak vardır. Öznel mantık veya kavramın mantığı, anlamın mantığıdır; fakat bu anlam, nesnenin karşıtı olan bir özne değildir; kendi kendisinin anlamı ve özbilinci olan varlıktır ve bu özbilinç aynı zamanda varlığın kendisidir, doğada ve tarihte serpilmiş olan mutlak İdedir. Varlık, Logos içinde kendi kendisini düşünür; düşünülebilirliğini kendi arkasında bir yerde değil, bizzat kendisinde temellendirir, bu yüzden, *kendisini bulduğu kadar kendisini düşünür*. Lo-

gos'un üç uğrağı, şu Almanca terimde içerilmiştir: *Selbstbewusstsein* – varlık, görünüş, kendilik.

Varlığın mantığı, *aşkınsal estetiğe* tekabül eder; duyulur olanın Logos içinde korunması ölçüsünde, duyulur olanın mantığıdır. "Felsefe, duyulur varlığın gerçekliğine düşünceyle kavranabilirlik verir" Bunu yapabilir, çünkü anlam duyulurdur, "orada olduğu anda orada olmaktan çıkan" sözün içinde bulunur. Özün mantığı, *aşkınsal analitiğe* tekabül eder; varlığın anlayışıdır. Fakat özün mantığı, yalnızca fenomenler dünyasının biliminin mantığı değildir; aynı zamanda, özü varoluşun koşulu haline getiren şu metafiziğin mantığı olmaya da devam eder. Kategoriler gerçekten de deneyimin kategorileri olduğu kadar Mutlak'ın da kategorileridir. Son olarak, kavramın mantığı, *aşkınsal diyalektiğe* tekabül eder; sadece eski dogmatizmi, yani düşünülür dünya metafiziğini metafizik olarak tanıyan ve aşkınsal mantığın özünde kurgulayıcı mantık olduğunu, çünkü orada mantığın varlığının yerini varlığın mantıksallığının aldığını idrak edememiş olan Kant'ın, yalnızca düzenleyici bir ilke olduğunu düşündüğü İdeye tekabül eder. Kavramın mantığıyla birlikte, anlam kategorisi, varlık ve öz kategorilerinin hakikati haline gelir.

Varlığın mantığı, dolaysız olanın mantığıdır. *Fenomenoloji*'nin ilk bölümünde betimlendiği haliyle, duyulur olanın bu [olarak] görünmesini ve bu [olarak] gözden kaybolmasını ifade eder. Duyulur olanın varlığı, onun yok oluşudur da; duyulur olan geçer gider; ama yok oluşunda geri döner. Varlık hiçliğe, hiçlik de varlığa geçer ve bu böyle sürüp gider. Olageliş süreklidir. Dolaysız olan, kendisini idrak edemez; dolayım burada elbette mevcuttur, ama oluş olarak ve dolaysızca mevcuttur. Varlık kendisini yadsır ve bu olumsuzlanışı içinde kendisini muhafaza eder, ama dolaysızlık aşamasında, ne çelişki çelişki olarak, ne de özdeşlik özdeşlik olarak bulunur. Varlık bir başka varlık haline gelir. Duyulur olanın bu şekilde kendi üzerine çöküşü, onun düşünülebilirliğinin ve kendine özgü akla geliş [re-

collection] biçiminin koşuludur. Duyulur olanın olagelişinin, duyulur olanın özselleşmesi olduğu, fakat özselleşmenin bu aşamada özselleşme olarak bulunmadığı söylenebilir. Bu yüzden, dolaysız varlığın küresinde kalındıkta, belirlenimlerin birbirini dışladıkları veya birbiriyle dolaysız şekilde özdeşleştikleri müşahede edilir. Varlık bir an "orada" vardır, bir an sonra "orada" yoktur, değişir. Bu bakımdan oluş, varlık ile hiçlik arasında gerçekleşen istikrarsız bir mübadeledir. Bu aşamada varlık, kendisi haline gelmez, kendisiyle kendi ötekisi üzerinden dolanarak bağlantı kurmaz, kendisine yansımaz. Bu aşamada çelişki ve özdeşlik dolaysız olarak vardır, tıpkı doğadaki devinimle birlikte varoldukları halleriyle.[60]

Varlık ile hiçliğin karşıtlığı, ardından da bu ikisinin ilk somut sentezi olan oluş, tüm mantığın temelini teşkil eder. Fakat bu üç terim birbirinden ayrılamaz. Yine de varlığın kendisini varlık ile hiçlik olarak ikiye böldüğü ve kendisini olageliş olarak gösterdiği pekâlâ söylenebilir. Hegelci mantık, birleştireceği iki yabancı terimden değil, dolayımdan yola çıkar. Varlığın mantığı, yalnızca varlık ile hiçliğin karşıtlıklarını açık şekilde bilebilir; bu aşamada örtük olan ve ancak daha sonra açığa çıkacağı üzere, bu karşıtlık, varlık ile varlığın düşüncesinin ve varlık ile varlık hakkındaki sorunun da karşıtlığıdır. Varlık sorusu, varlığın kendi kendisine sorduğu sorudur, asıl sorusu kendisi hakkında olan varlıktır. Gelgelelim varlık, dolaysız biçimi içinde, örneğin doğada, saf oluştur – doğal varolanların dolayımıdır. Hiçliğe geçtiği, ortadan kalktığı için, kendisini içselleştirir, kendisini kavrar. İşte bu yüzden unutmanın ve anımsamanın ontolojik bir imlemi vardır. Özün görülebilmesi için, varlık küresinin bir dolaysızlık alanı olarak ortaya çıkan halinin tamamen yadsınması gerekecektir.

Oluşun istikrarsız yapısı, bir olumluluğu yeniden tesis eder.

---

[60] *Mantık*, II, s. 59: "Duyulur dışsal devinim, çelişkinin orada-olmaklığıdır."

Orada-olmaklığı içinde alınan varlık, oluşmuş bir varlıktır; varlık ile hiçliğin bir karışımı olduğu için, özü itibarıyla sonludur, ama onun bu sonluluğu, sonsuzluğu baştan varsayar. Sonsuzluk da dolaysız olarak orada mevcuttur, fakat bu adi bir sonsuzluktur, yani herhangi bir şeyin ve o şeyin kendi ötekisinin sınırsız ardışıklığıdır, peşi sıralığıdır. Dolayısıyla bu belirli varolanın iki temel kategorisi nicelik ile niteliktir ve mantığı da betimleyici mantık ile saf niceliğin mantığıdır. Nitelik, varlıkla yekvücut olan bir dolaysız belirlenimken, nicelik ilk belirsizliğe geri dönüşü imler. Bu ikisinin sentezi, varlığın öze geçişi anlamına gelen, ölçüdür. Ölçü, kendiyle kurulan bağlantının dolaysız olanda bulunan başlangıcıdır. Niceliksel değişim, "artsa da azalsa da hep kendisiyle aynı kalan" *quantum*'un [nicemin] belirsizliğidir; kendi dışındalıktır. Bu kendi dışındalık, daima içsel ve niteliksel belirlenime geri götürür. Bir ölçünün etrafında salınmaktan başka bir şey değildir. "Her şeyin kendi ölçüsü vardır." Hegel'e göre bu düşünce, Yunan felsefesinin ulaştığı en yetkin düşüncelerden biridir. Nereden bakıldığına bağlı olarak, duyulur olanın yalnızca gölgesi olabildiği gibi hakikati de olabilen bu dolaysızlık mantığında, sonsuz olan kendisini sonlu olanla dolaysız bir karşıtlık içinde gösterir. Oysa sınırsızlık yahut uçsuz bucaksızlık demeye gelen belirsiz ilerleyiş, özdeşlik olarak, kendiyle kurulan bağlantı olarak düşünülmemiş dolaysız farklılıktır. Ölçü, dolaysızlıkta hâlihazırda özdür; kendi dışında bulunan kendine dolaysızca geri dönüştür.

Mutlak'ın varlık olduğunu söylemek, onun kendinde olduğunu, yani Parmenides'in bahsettiği kusursuz varlık küresi olduğunu söylemektir. Peki varlık olarak belirlenmiş olan bu 'kendinde', kim için 'kendinde'dir? Varlık kendindedir; sırf kendiyle kurulan bağlantıdır; bu gibi yargıların kendileri bile dolaysız varlığın aşılmasıdır aslında; nitekim kendiyle kurulan bağlantının esası, varlığı aşmaktır; çünkü varlık 'kendinde' olsa bile, henüz kendisi için 'kendinde' değildir. İşte ilk doğa felsefeleri varlığın bu düşüncesinin safdil ifadeleridir; Parmenides de

bu safdil varlık anlayışını dile getirir.

Öz, kendisi için 'kendinde' haline gelen varlıktır. Bu varlık başta sırf kendindeydi ve kendi karşıtında, hiçlikte, kendi kendisiyle özdeşti. Sonu gelmez oluş içindeydi; ortadan kalkıyordu, kendi kendisini kaybediyordu ve daima yeniden buluyordu. Fakat bu kendine geri dönüş hareketi dolaysız varlık aşamasında tamamlanamıyordu. Varlık kendi kendisini yansıtmıyordu, dolayısıyla kendi kendisini yeniden bulduğu söylenemezdi; çünkü bu *kendi kendisi* olma hali, refleksiyon olarak refleksiyonu, yani varlığın mutlak *kendiliğini* varsayar.

Özün mantığı, işte bu refleksiyonu sergiler. Varlık artık sınırsızca kendi dışındakine geçemez, kendi kendisine geçer, kendi kendisini düşünür. Özün mantığı, bilgiye tekabül eder; duyulur olanın özümlenmesine tekabül eder. Fakat burada sadece bir mütekabiliyet söz konusudur. Refleksiyon, varlığın bilen bir öznedeki dışsal refleksiyonu değildir, varlığın kendi kendisinin içsel refleksiyonudur. Buna karşın, bilgiyi ve bilincin ontolojik uğrağını kavramaya olanak tanıyan, Logos'tur. Varlık, tıpkı bilgide belleğin duyulur olanı içselleştirdiği gibi, kendisini özselleştirirken içselleştirir de. Geçmiş, özdür.

Öz, varlığın –ilk– ve önceki kürede sunulduğu haliyle, bütünlüğü içindeki varlığın, olumsuzlanmasıdır. Varlığın belirlenimleri bu aşamada yeniden üretileceklerdir, ama bu kez üzerlerinde düşünülmüş belirlenimler olarak üretileceklerdir. Bütün olarak yadsınan dolaysız varlık, kendi kendisinin hiçliği haline geldiğinden, *özdür*; yani varlığın düşünülebilirliğidir, kendisi için 'kendinde' oluşudur. Ama varlık bu aşamada henüz kendindelik öğesi içinde bulunduğundan ötürü, aynı zamanda *görünüştür* de; çünkü yadsınmış varlık, görünüşten ibarettir. Daha evvel varlık hakkında konuşulan yerde şimdi görünüş hakkında konuşmak, yine de varlık hakkında konuşmak demektir, çünkü görünüş belli bir anlamda, vardır. Ama bu, onun varlığının yadsınması anlamına da gelecektir, çünkü görünüşün görünüşten başka bir şey olmadığı, yani var olmadığı

söylenmelidir. Özün mantığının bu iki yüzü, yani dolaysız varlığın kendisini yadsıması ve bunun sonucunda kendisini kendi arkasından, temelde *öz* olarak koyması ve dolaysız varlığın kendisini yadsıyıp *görünüş* haline gelmesi, bir ve aynı devinimdir. Şu halde, özün veya refleksiyonun çelişkisi, onun aynı zamanda hem öz hem de görünüş olmasıdır, dolaysızlığı içindeki varlığın olumsuzlanması ve bu olumsuzlanmada varlığın öz olarak koyulmasıdır. Özün mantığı, bütünlüğünde alındıkta, görünmenin mantığıdır: Varlık tamamen görünüş haline gelir ve bu aşamada artık "bu sadece bir görünüşten ibarettir" ya da "her şey görünüştedir" denilebilir.

Özsel olanla özsel olmayan ayrımı, dolaysızlığın, öz aşamasına bıraktığı bir hatıradan ibarettir, çünkü iki varlık yoktur; bu ayrım keyfidir, üçüncü bir terime bağlı olarak ortaya çıkar ve dışsal bir refleksiyon için söz konusudur. Oysa öz, kendi kendisinde görünüşe gelen varlığın, içsel refleksiyonudur. "Görünüş, refleksiyonla aynı şeydir." Refleksiyon bu haliyle özdeşliktir ve farklılıktır, yani çelişkidir. Bunlar refleksiyonu kuran özsel yapılardır. Görünen varlık, kendi farklılığı içinde kendisiyle özdeştir ve onun bu farklılığı, özsel farklılıktır, yani onun kendi özdeşliği içinde kendisinden farklılığıdır. Dolayısıyla, görünen varlık, kendisiyle çelişir. Bununla birlikte, öz, çözülmemiş çelişkidir, çünkü aynı anda hem varlığın olumsuzlanmasıdır hem de bu olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır, henüz soyut olan ve saf diyalektik çatışmaya indirgenmiş olumsuzluktur. Özün mantığının devinimi, tek olanda gerçekleşen çifte devinimdir; varlık bu devinim aracılığıyla kendini yadsıyıp görünüş haline geldiği gibi, kendisini bu yadsınışında ortaya koyar, yani görünüş içindeki öz haline de gelir.

Öz, varlığın, kendi hiçliğinin içine geri çekilmesidir, *temeldir*, ayrıca bu temelin *görünüş* içinde açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla, özün üç uğrağı şunlardır: temele ulaşan *Refleksiyon*, yadsınmış ve temellendirilmiş varlık olarak *Fenomen* ve temel ile Fenomenin, öz ile görünüşün birliği olarak *Gerçeklik*. Öz, varlığın kendi

kendisinde bölünmesidir, varlığın sırrıdır ve bu sırra vakıf oluştur; fakat bu sır, onun düşünülebilirliğini ve akıl alabilirliğini teşkil eder. Varlığın sırrı, varlığın kendisinin olanaklılığıdır. Ama bu olanağın varlıktan ayrılabilirliği, bir metafiziğe, yan ilineklerinden ayrı bir tözün, etkilerinden ayrı bir nedenin, ontik gerçeklikten ayrı bir ontolojik olanaklılığın var olduğuna inanmaya götüren ontolojik bir seraptan ibarettir. Varlık, kavranabilmek için, koyulabilmek için, kendi kendisine yabancılaşır. Öz, varlığın kendi kendisine yabancılaştığı bu diyalektik uğraktır; dolayısıyla, ontolojinin *mutsuz bilinci* olduğu da söylenebilir.

Dolaysız varlık, kendi düşünülebilirlik koşullarına nasıl siniyorsa öze de öyle siner, fakat bu koşullar onun kendi tezahürü ile birdir. Öz, bütünselliği içindeki tezahürdür. Düşünülebilirlik tamamen, tezahürün etkin Gerçeklik kategorisi altındaki gelişimi içinde varolur. Etkin gerçeklikte, tezahür biçimine sahip hiçbir mutlak içerik (töz) yoktur. (*mysterium magnum revelans se ipsum**); o, bütün olarak *revelans se ipsum*'dur ve kendisi *mysterium magnum* olandır. "Mutlak, ne bir içselliğin tezahürüdür ne de başka bir şeyin tezahürüdür. Mutlak, kendi kendisiyle mutlak özdeşliğini sergileyecek tarzda kendisiyle bağlantı kurduğu açınlanma hareketi olarak mutlak tezahürdür, kendinde ve kendisi için tezahürdür. Bundan dolayı da etkin gerçekliktir."[61] *Fenomenoloji*'nin önsözünde şunlar yazılıdır: "Tezahür, kendinde olandır; kendisi ne doğan ne de ölen, ama etkin gerçekliğin ve hakikatin yaşamını kuran, doğma ve ölme hareketidir."[62]

Bu etkin gerçeklik, idrak edilmiş zorunluluktur. Hegel'in, olanaklı, gerçek ve zorunlu arasındaki bağlantıları ele alan çözümlemesinin, belki de bütün bir öz diyalektiğinden daha aydınlatıcı tespitler barındırdığını söylersek herhalde abartmış ol-

---

* *Lat.* "Kendini ifşa eden/açınlayan en büyük gizem." (çev.)

[61] *Mantık*, II, s. 164

[62] *Fenomenoloji*, I, s. 40

mayız. Etkin gerçekliğin temeli, onun ötesinde kalan bir olanakta bulunamaz. O, kendi kendisinin olanağıdır. Elbette varlık temellidir, fakat bu temel onun kendisinde bulunur, onun dışında değil. Vardır, çünkü olanaklıdır, olanaklıdır, çünkü vardır. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde sözünü ettiği ve olumsallık ile koşullu zorunluluğun rastlaşması olan bu aşkınsal rastlantı, Hegel açısından mutlak zorunluluktur, çünkü gerçeklik kendinden başka bir şeye başvurmaz, ama yine de temellidir ve idrak edilir. Logos, varolanın, varolanın dışında bulunan olanağı değildir, varolanın kavranmasıdır ve varolan, öteki olarak, kendi kavranışında içerilmiştir. Olanaktan başka bir şey olmayan olanak, olanaksızdır, kendisiyle çelişir. Var olduğu için olanaklı olması ve olanaklı olduğu için var olması, işte bu yüzdendir. Doğrusu, Bütünsellik olarak etkin Gerçeklik, olanağın ve gerçekliğin diyalektik sentezidir ve işte bu yüzden, kavranmış zorunluluktur.

Bununla birlikte, kavranmış zorunluluk, kendi kendisini kavrayan zorunluluk değildir. Başkalarınca bilinir, ama *kendisini* tanımaz. Öz, hakikaten kendinde-ve-kendisi-için-varlıktır, ama henüz sırf kendindedir; çünkü onun kavranışı, onun kendi kendisini kavrayışı değildir. Öz bu şekilde varlığın dolaysızlığını yeniden tanıdığı için artık öz değildir, kavramdır.

Kendinde-varlık, özde görünüşe gelir, ama bu görünme artık bu noktada onun görünüşüdür, onun kendini koyuşudur. Burada görünen, varlık değildir, kendisidir; dolayısıyla, kendisini tanır. Bu kendini-koyma hareketi, bizim *anlam* diye çevirebileceğimiz ve Hegel'in kavram dediği şeydir. Kavramın mantığı, varlığın ve özün tüm belirlenimlerini kendi aşamasında yeniden ele alır, ama bunu onların *kendi kendilerini nasıl kurduklarını*, kendilerini nasıl koyduklarını ve oluşturduklarını göstermek için yapar. Anlamın bu olagelişi, varlık ve öz küreleri̇nde örtük haldeydi. Bu olageliş, Mantıktır, çünkü Mantık, varlığın anlam olarak, kavrayış olarak kuruluşudur, ama bu kavrama hareketinin kendisinden ayrı olarak kavranan bir şeye

başvurmaz; şeyin düşünülebilir olagelişi olarak, bu hareketin ta kendisidir (ve şeyin kendisi bu hareketten ibarettir). Mantık da kendi nesnesi kendisi olan mutlak biçimdir, bu bakımdan tıpkı nesnesi şiir sanatı olan ve bu yüzden tüm şiirlerin kendine özgü yanlarını kapsayan bir şiire benzer. Fakat bu "kapsamak" sözcüğünü uzamsal anlamda almamak gerekir, çünkü tümel anlam esasen tüm tikel anlamları kapsar. Gelgelelim bu anlam, Mantığın diğer bölümlerinde henüz kendisi için var değildi; varlığın oluşu içinde, dolaysız olarak vardı; öz olarak, görünüşün ardındaki temeldi. Şimdiki aşamada ise kendisini tüm anlamların anlamı olarak bilmektedir. Hegel, bu kavram yahut anlam mantığının, öznel mantık olduğunu söyler, fakat burada varlıktan ayrı bir öznellik söz konusu değildir, her nesneye içkin olan özne veya kendilik söz konusudur. Bunun kanıtı, Mantığın bu sonunu, onun başlangıcına tekrar götüren, varlığın ve anlamın diyalektiğidir. Varlık, öz aşamasında kendisini anlam olarak gösterir, fakat anlam da aynı şekilde varlıktır veya daha ziyade, varlık zaten anlama göndermekteydi. Demek ki varlık, bir *yitirilmiş anlamdır*, bir *unutulmuş anlamdır*, anlam olarak, hatıranın [souvenir] varlığa iade edilmiş içselliğidir. Bilgi alanında, unutma ile hatırlama arasında yapılan ayrım, varlık ile anlam arasındaki diyalektiğe karşılık gelir, meğerki hatıra dondurulup bir 'kendinde' haline –ki o zaman öz olacaktır– getirilsin. Dolayısıyla, hatırlama, akla getirme hareketi olarak anlaşılmalıdır; geçmişi kuran kavrayıcı olageliş olarak anlaşılmalıdır. Anına [réminiscence, tekrar hatırlama], ilk öze geri gitmez, ama öz, kökensel bir edim olan anma aracılığıyla kurulur. Anlam, kendisini, öz olarak koymak suretiyle kavrayan, özdür. Varlık öze göre ne idiyse, öz de anlama göre odur. Varlık, 'kendinde öz'dü, öz de 'kendinde anlam'dır. Bu haliyle sanki ilkinin ardındaki ikinci varlık gibidir, ama bu koyuluşundan soyutlanmayıp kendi kendisini koyan ve kendi kendisini kuran ola-

rak düşünüldüğünde, o artık öz olmaz, anlam olur.[63]

Kavram, öncelikle genel olarak anlamın ortamıdır, kavrayıcı her olagelişin ortamıdır. Kavram, sözcük içinde olduğu gibi, kendi kendisini aştığı için her tikel anlam içinde daima tümel olarak kalan tümel anlamdır ve bu aşma oradadır. Onun özbelirlenimi, kavram düzeyinde özün bölünmesini, tümelde tikelin, tikelde de tümelin görünmesini yeniden üreten yargıdır. Tümel içine alınan belirlenim, anlamdır; fakat dolaysız bağlantı ancak dolayım yoluyla, ancak tikelin ve tümelin bağlantılarını açıklayan akıl yürütme yoluyla gelişir. Böylece anlam, anlam olarak gelişir ve bundan işte bundan dolayı vardır; onun anlam varlığı, nesne ve nesnelliktir. *Dolayım, nesnenin kendisidir ve nesne dolayımdır.* Hegel'in mutlak İde dediği bu birlik, var olan anlam ve anlam olan varlıktır. Anlam, sadece kendi kendisinin nesnesi değildir, o, aynı zamanda kapsanıp aşılan nesnedir de. Mutlak İde, aslında, anlam olarak Logos olduğu gibi, yitirilmiş anlam olarak dolaysızlık ve doğadır da.

Kavramın mantığı, felsefe tarihinde aşkınsal mantığın temsil ettiği büyük dönüm noktasına karşılık gelir. Kant, bir mektubunda ondan kendi ontolojisi olarak söz ediyordu. Hakikaten yeni bir ontoloji söz konusudur, aşkınsal mantıkta bir özler dünyasının, yani Mantığın varlığının yerini, varlığın mantıksallığı alır. Hegel'in kurgulayıcı mantığı, aşkınsal mantığın antropolojiyi indirgemek için başlattığı girişimi en uç sınırlarına kadar vardırdığından, anlamın bu boyutunun derinleştirilmesidir. Varlık, kendi kendisinin kavrayışıdır, kendisinin öz anlamıdır ve Logos da kendisini anlam olarak koyan varlıktır ve bu onun varlığa yabancı olmadığı, kendi dışında veya ötesinde bulunmadığı anlamına gelir. İşte bu yüzden anlam, anlam-olmayanı, yani Logos'un karşıtını da kapsar, kendisi için olduğu ölçüde kendindedir, ama onun kendindeliği kendisi içindir ve kendisi-

[63] Varlık-Anlam, Anlam-Varlık döngüsü, refleksiyonda aşıldığı için, anlam*ların* kapalılığı değil, açık oluşudur. Aksine, *sınır* oluşturacak olan şey, varlık ile anlamın belirsiz şekilde ayrılmasıdır.

içinliği de kendindedir. Anlam boyutu sadece anlam değildir, aynı zamanda, genel olarak anlamın mutlak olagelişidir ve kendi kendisine yeter. İçkinlik tamdır.

Sonuç: Mantık ve Varoluş

Hegelci felsefeyi iki farklı doğrultuda devam ettirmek mümkündür. Bunlardan biri, İnsanlığın tanrılaştırılmasıdır. Diğeriyse, bizim de bu çalışma boyunca izlediğimiz yol olan, Mutlak'ın insanı araya koyarak kendini bilmesidir. Bu durumların her birinde, insansal gerçekliğe uygulanan Varoluş terimi farklı anlamlar taşımaktadır. Dolayısıyla bu terimin hangi anlamlara geldiğine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Hegel Feuerbach'ı doğurur, Feuerbach da Marx'ı doğurur, derler ve bu tarihsel soy kütüğü oldukça anlamlıdır. Hegel, *Mantık Bilimi*'nin olduğu kadar, *Fenomenoloji*'nin de yazarıdır; *Tarih Felsefesi*'nin yazarı olduğu gibi *Ansiklopedi*'nin sonuç kısmının da yazarıdır. Bundan dolayı, tarihte gerçekleşen mutlak İde, insanlık tarihinin bu anlamı, mutlak bir tinin kendisini tarihte açınlaması olarak değil, insanlığın gerçeklenmesi [réalisation] olarak görünebilir. Hıristiyanlık, vahiy veya tebliğ dinidir. "İlahi doğa ile beşeri doğanın aynı"[1] olduğunu vahyeder. Fakat din yine de bir *tasarımdır*; bu özdeşliği bizim kendi eserimiz olarak değil de bir arabulucunun eseri olarak sunar. Dünyayla uzlaşma, yeniden tecelli etme [transfiguration], dinde fiilen bulunmaz. Dinsel tin, henüz kendisine yabancıdır. Her aşkınlığı, ancak kavram olarak felsefe ortadan kaldırır. Özbilinç her yabancılaşmanın üstesinden gelir ve boş bir öznelliğe sığınmaksızın, her içerikte, her nesnellikte, kendi kendisini düşünür. Doğa ve tarih, Mutlak'm uzayda ve zamanda tezahürüdür, ama bu Mutlak, kendi kendisini Logos olarak düşünür; kendi kendisini bilir. Bu Logos, başka bir dünyada, başka bir yerde varolabilecek bir tanrısal akıl değildir; varlığın, insan gerçekliğinden yayılan ışığıdır.

Demek ki dinsel tin, halen bir bölünmeden mustariptir; özbilinci, bilinciyle uzlaşmaz. "Oysa onun uzlaşımı kendi bağrındadır, ama bilinci bölünmüş ve gerçekliği de henüz darına-

---

[1] *Fenomenoloji*, II, s.267

dağın haldedir. Onun bilincine, 'kendinde' olarak veya saf dolayımın veçhesi olarak giren şey, onun ötesinde kalan bir uzlaşımdır; ama ona bir mevcudiyet olarak, dolaysızlığın ve oradaolmaklığın veçhesi olarak giren şey, kendi yeniden tecellisini henüz beklemek zorunda olan dünyadır. Dünya esasen kendi içinde özle uzlaşmıştır ve öz de elbette nesnesiyle muhabbeti vesilesiyle onun artık yabancı olmadığını, kendisiyle özdeş olduğunu öğrenir. Gelgelelim, özbilinç için bu dolaysız mevcudiyet henüz tin şekline sahip değildir."[2]

Din, zaten mevcut olan şeyi, bir öte olarak sunar. Kendi kendisini idrak edemez, özdeşliği deneyimler, fakat düşünmez. Buna karşın *Tinin Fenomenolojisi*, ötedünya yanılsamasının eleştirisini de yapar ve bu eleştiri, yabancılaşma eleştirisi kılığında karşımıza çıkar. Yabancılaşma kavramı, *Tinin Fenomenolojisi*'nin anahtar kavramı olarak kendini gösterir. Elbette Feuerbach ile Marx da sırtlarını bu kavrama dayayacaklardır. Ama onlar yalnızca bir din eleştirisi biçimi altında Hegelci eleştiriyi genişletmekle kalmayıp kurgulayıcı felsefenin, Hegel'in mutlak bilgisinin, bir yabancılaşma biçimi, dinin bir ikamesi olduğunu göstermeye de çalışacaklardır. İnsan, bu dünyanın cefasından kaçmak için ötedünyaya inanır; kendi özünü ötedünyaya yansıtır, çünkü özü bu dünyada gerçeklenmemiştir. Oysa tarih, evrensel "tanrısal insan"ın gerçeklenmesidir. Tarihi, insanın olagelişi haline getiren kişi de bizzat Hegel'dir. O halde Mutlak tinden söz etmek niye? "Mutlak tin," diyor Feuerbach, "İnsandır." Marx, Feuerbach'ta bulduğu din ve mutlak bilgi eleştirilerini daha ileri bir noktaya taşımıştır. *Tinin Fenomenolojisi* ve iktisatçıların yapıtları hakkında tuttuğu notlardan oluşan *1844 Elyazmaları*'nda, "özbilinç" terimini "insan" terimiyle ikame etmeyi önerir, Hegelci felsefenin bu yolla gizemci yönlerinden arındırılabileceğini düşünür. Ne var ki bu ikame işlemi, tüm Hegelci felsefeyi dönüşüme uğratır.

Fenomenoloji'nin, "kavranmış tarih" vasıtasıyla açığa çıkardığı

---

[2] *Fenomenoloji*, II, s. 290

şey, "tinin yaşam çevresi" olan evrensel bir özbilincin varoluşudur. Bu özbilinç, insanın özbilinci değildir, insansal gerçeklik boyunca kendini sergileyen, varlığın özbilincidir. Dolayısıyla, mutlak bilgi bir antropoloji değildir (bunu anlamak için Hegel'in *Mantık*'ını okumak yeterlidir); varlık ile kendiliğin karşıtlığını aşmış olandır; ama bu mutlak bilgi, tarihte açığa çıkan şeydir. O halde, bu ifşa niçin tarihin hakiki sonu, ereği yapılmasın? Niçin tarihin bu sonu ile insanın gerçeklenmesi örtüştürülmesin? Bunun yapabilmek için, doğanın Logos'la açıklanamayacağını, ama Logos'un doğayla açıklanabileceğini telkin eden aldatmacanın maskesini düşürmek yeterlidir. Feuerbach'ın getirdiği eleştiriden çok daha kapsamlı ve derinlikli olan Marxçı eleştirinin bütünü, Hegel'in her nesnelleşmeyi bir yabancılaşma, her yabancılaşmayı da bir nesnelleşme olarak yorumlaması neticesinde felsefesinin kurban gittiği karışıklığın gösterilmesidir.

Bunun gösterilebilmesi, Hegelci felsefe dizgesinin yeniden ayaklarının üzerine oturtulmasını gerektirir. Bu dizge, Mutlak'ı dolayım olarak, Logos'un ve doğanın karşılıklı bağlantısı olarak tanımlar, oysa doğa önce gelir, aslolan odur ve Logos sadece bir soyutlamadan ibarettir. Marx bu soyutlamanın nasıl olanaklı olduğunu ve doğanın, kendisini kendisinden nasıl soyutlayabildiğini, kendisini nasıl anlam olarak açınladığını, kendisini nasıl düşünebildiğini sormaya gerek görmez. Feuerbach' ın, duyulur dünya ile varlığın soyutlanmasını karşıtlaştıran kanıtlamasından hareket eder. Neticede Marx, hakikaten yalnızca bir soyutlamanın söz konusu olduğunu, görüyü ve cismani doğayı yeniden bulabilmek için onun üstesinden gelmek gerektiğini ortaya koyar. "Doğrudan görü haline gelen soyut İde, kendisi olmaktan vazgeçip görüye dönüşen soyut düşünceden başka bir şey kesinlikle değildir. Mantıktan doğa felsefesine doğru gerçekleşen ve soyut düşünmeye alışmış zevatın anlamakta güçlük çekip tedirgin olduğu için aynı ölçüde bir beceriksizlikle ifade etmeye çalıştığı bu topyekûn geçiş, soyut olandan görüye geçiş anlamına gelir. Filozofları soyut düşünceden görüye sürükleyen gizemli duygu, can sıkıntısından, bir içeriğe duyulan

özlemden başka bir şey değildir. Kendisine yabancılaşmış insan, kendi varlığına, yani doğaya ve insanın varlığına yabancılaşmış düşünürdür de."[3]

Demek ki doğal ve insansal varlıktan, yani doğanın bir ürünü olan ve emeğiyle doğada kendisini nesnelleştiren insandan hareket etmek gerekir. *Fenomenoloji*'de 'özbilinç' teriminin yerine 'insan' terimi geçirildiğinde, insanlık halinin kıymet arz eden bir betimlemesine ulaşılır. Bu betimlemedeki temel fikir şudur: "İnsanın kendisine has üretim faaliyetini bir süreç olarak dikkate almak... Dolayısıyla, çalışmanın özünü anlamak ve nesnel insanda, gerçek olduğu için nesnel olan insanda, kendi çalışmalarının sonuçlarını görmek." İnsan kendisini üretir ve yeniden üreterek büyür, serpilir, kendi tarihini yaratır. İnsanın doğayla ilişkisinde ve bir varlık türü olarak kavrandığı bir insan felsefesi de olan bu tarih felsefesinin temellerini Hegel atmıştır. Tümel özbilinç, insanın tür olarak varlığının, yani yukarıda insanın özü olarak adlandırdığımız şeyin, tanınmak için verilen mücadele aracılığıyla gerçeklenmesidir. Marx'ın, insanın tür olarak varlığını, yani insanın özünü, Hegel'in mutlak İdesinin yerine geçirdiği açıktır. Şu halde tarih, İnsanlığın gerçeklenmesidir. Hegelci tümel, ideal bütünsellik olarak, "toplumun, kendisi için düşünülen ve duyulan özel varoluşu olarak," her insan bireyine içkindir. Birey ölür, çünkü bu tümele uygun değildir. "Ölüm, türün birey karşısında kazandığı ezici bir zafer olarak görünmektedir ve sanki bu durum türün bütünlüğüyle çelişiyor gibidir. Gelgelelim, belirli bir birey aslında türsel varlığın belirlenmiş halidir, dolayısıyla ölümlü olmasında şaşılacak bir şey yoktur." Bu insanlık, doğadan türer, ama onu kendi çehresine göre dönüştürmesini de bilir. "Nasıl ki toplumun kendisi, insanı insan olarak üretiyorsa, insan da insan olarak, toplumu üretir. Bunların içeriklerine gelince: etkinliğin ve

[3] *Économie politique et philosophique* [Siyasal İktisat ve Felsefe: 1844 El yazmaları]. Marx'ın bu kitapta aktardığımız metinleri bu felsefe yapıtından alınmışlardır.

tinin varoluş tarzı aynıdır, toplumsallıktır; dolayısıyla, etkinlik toplumsal etkinliktir, tin de toplumsal tindir. Doğal bir varlık olarak insan ancak toplumsal bir varlık olarak insan için, beşer [homme] için söz konusu olabilir, çünkü doğa beşer için, ancak orada, yani toplumda, beşerle kurulan bağ olarak, başkaları için varoluş olarak ve başkalarının da onun için varoluşu olarak bulunur. İnsanın doğal varoluşu, beşeri varoluşu haline ancak toplumda gelir ve doğa da ancak toplumda insan haline gelir Demek ki toplum, insanla doğa arasında varılan bir tözbirliğidir [consubstantialité]; doğanın hakiki anlamda yeniden dirilişidir; insanda doğalcılığın ve doğada insancılığın gerçeklenmesidir." O halde Hegelci İde, somut ve toplumsal bir insanlığın İdesi haline gelir ve tarih de insanın abidevi nitelikteki olagelişidir. Marx, Hegel'den, tarihin bu genetik kavranışını ödünç alır, ama onu bizim tarihimiz olmayacak bir doğal tarih modeline göre değil, kendiliğin kendisi tarafından kavrandığı bir kavrayıcı yaratım modeline göre değerlendirir. Bu üretim, diğerleri gibi doğal bir olgu değildir –Marx'ın aksi yönde çok kesin kimi ifadelerine rağmen– özne olan Mutlak'tır, arşıâlâdan dünyayı seyreden Tanrı değildir, fakat kendisini yaratan tanrıdır, ilahi nitelikli tümel insandır: "Demek ki insan, kendi tümel varlığını tümel bir tarzda, yani bütünsel insan olarak sahiplenir. Dünyayla insan olarak kurduğu tüm bağlantılar, görme, işitme, koklama, tatma, dokunma, düşünme, gözleme, hissetme, isteme, hareket etme, yani kısacası bireysel varlığını teşkil eden ve biçimleri itibarıyla doğrudan doğruya toplumsal nitelikli de olan tüm organları, nesnel bağlantıları yahut nesneye yönelme tarzları itibarıyla, nesnenin sahiplenilmesi, insan gerçekliğinin sahiplenilmesi anlamına gelirler; nesneyle yüz yüze geldiklerinde sergiledikleri davranış tarzları, insan gerçekliğinin tezahürüdür. Bu tezahür, belirlenimler ve insansal faaliyetler ne denli çeşitliyse, insanın amelleri ve acıları ne denli çeşitliyse, o denli çeşitlidir, çünkü acılar bile, insansal acılar olarak alındıkta, yalnızca insanın keyfini sürdüğü şeylerdir."

Oysa Hegel, *nesnelleşmeyi yabancılaşmayla* karıştırmıştır. Nes-

nelleşmede Logos'un yabancılaşmasını görmüştür. Nitekim Doğa, Logos'un Ötekisidir. Tikel bir tarihsel süreci kurgusal felsefeye taşımış, neticede hem doğayı tanımazlıktan gelmek hem de tarihi çarpıtmak zorunda kalmıştır. Doğayı tanımazlıktan gelmiştir, çünkü doğadan hareket etmemiştir, onu kökü olmayan göreli bir terim olarak düşünmüştür. Tarihi çarpıtmıştır, çünkü yabancılaşmanın aşılmasıyla nesnelliğin aşılmasını aynı şey olarak düşünmüştür. Doğanın gizemselleştirilmeksizin aşılması mümkün olmadığı için, yabancılaşmayı kurgulayıcı felsefeye, yani kendisini kendi yabancılaşmasında yeniden bulan özbilince indirgemiştir. Dolayısıyla, tarihe özgü yabancılaşma gerçekte ortadan kalkmamıştır. İşçi, emeğinin ürünlerine, hatta kendi emeğine bile, yabancı kalmayı sürdürmüştür. Kapitalist, idaresini elinde bulundurduğuna inandığı bir düzeneğin kurbanı olmaya devam etmiştir. Yabancılaşma, nesnelleşme değildir. Nesnelleşme doğaldır; bilincin kendine yabancılaşma tarzı değildir, kendini doğal yolla ifade etme tarzıdır: "Nesnel varlık, nesnel davranır. Varlığının belirleniminde nesnellik taşımasaydı, nesnel davranamazdı. Nesneler yaratıp onları koyabilir, çünkü nesneler tarafından koyulmuştur, kökeni itibarıyla doğaldır. O halde, koyma edimi sırasında nesneyi yaratmak için saf ediminin dışına çıkmaz, fakat kendi nesnel ürünü, onun kendi nesnel etkinliğini, doğal ve nesnel bir varlığın etkinliği olarak sergiler. Burada, doğalcılığın veya insanın gerçeklenmesinin, idealizmden, hatta materyalizmden farklı olduğunu ve her ikisini birleştiren hakikati görüyoruz. Doğalcılığın evrensel tarihi kavramaya tek başına elverişli olduğunu görüyoruz."

Fakat bu tarih, sermayeyi –zorunlu bir uğrak olarak– doğurduğu, değerden değer ürettiği ölçüde, gerçekten de yabancılaşma haline gelmiştir. Dolayısıyla insanın nesnelleşmesi de –ki daha ziyade istikbalini güvence altına alması içindir– bir yabancılaşma haline gelir. "Bu anlamda yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasının geçim araçları olmasıdır; arzu nesnemin, başkasının bana yasak mülkü olmasıdır; her şeyin kendisinden başka bir şey ve başkasına ait bir şey olmasıdır; insan-

lık dışı bir iktidarın tahakkümüdür – ki bu sonuncusu, kapitalist için de geçerlidir. Tarihte, insanın yabancılaşması kapitalizm olarak ortaya çıkar; insanın doğasının genişlemesi anlamına gelen insanın nesnelleşmesi olarak ortaya çıkmaz. İşte bu yüzden, yabancılaşmanın nasıl ortaya çıktığını kavrayan tarih, toplumsal emekten ve insanların karşılıklı ilişkilerinden hareketle, insanı özgürleştirecek aracın, "yetkinleşmiş doğalcılık olarak insancılık ve yetkinleşmiş insancılık olarak doğalcılık olan" komünizm olduğunu da keşfeder. Komünizm, "insanın insanla uzlaşmaz karşıtlığının hakiki çözümüdür; köken ile varlık, nesnelleşme ile öznelleşme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki çatışmanın da hakiki çözümüdür. Tarihin çözülen bilmecesidir ve tarih bu bilmecenin çözülmesi olarak görünür."

Marx, Feuerbach'ı, "1) Felsefenin, düşünceler olarak koyulmuş ve yine düşünce aracılığıyla geliştirilen dinden başka bir şey olmadığını, dolayısıyla, insanın yabancılaşmasının bir başka biçiminden ve bir başka varoluş tarzmdan ibaret olduğunu kanıtladığı için; 2) 'İnsandan insana' toplumsal ilişkiyi kuramın temel ilkesi haline getirip gerçek bilimde hakiki materyalizmi temellendirmiş olduğu için; 3) Mutlak olumlu olduğu ileri sürülen olumsuzlanmanın olumsuzlanmasının karşısına, kendini olumlu olarak temellendiren ve kendine dayanan ilkeyi çıkardığı için," över. Elbette bütün tartışma bu son nokta üzerinde yoğunlaşır. Olumsuzlanmanın olumsuzlanmasının yerine doğanın ilksel olumluluğu koyulmalı ve nesnelleşen insan, bu olumluluktan yola çıkılarak anlaşılmalıdır. Kendisine dayanan bu ilkeyi burada tartışmıyoruz, çünkü doğanın koyulması ya da olumlanması doğadan daha fazlasını gerektirir; yoksa hepimiz bu kendini temellendirme sayesinde uyum içinde olurduk. Oysa tarihte bir olumsuzlanma, bir yabancılaşma vardır, ama bu yabancılaşma yalnızca tarihte söz konusudur ve tarihin ortaya koyduğu bu sorunu yine tarih çözecektir. Marx, Feuerbach'ın geliştirdiği savlara bu tarihsel boyutu ekler ve işte o zaman tarihteki somut çalışmalarda hemen hemen Hegelci bir diyalektik olduğunu keşfeder, fakat olumlu olanı, olumsuzlanmanın olum-

suzlanmasına indirgemeyi reddeder. Buradaki ayrım önemlidir. Hegel açısından Mutlak asla devinimsiz bir sentez olmayacaktır, onun koyuluşu, olumsuzlanmayı, karşıtlığın gerilimini daima barındıracaktır. Oysa Marx, görgülcülüğün yaptığı gibi, olumlu olandan, kendinde olumsuzlanma olmayandan, doğadan hareket eder. İnsanın nesnelleşmesi, Marx'a göre, bir yabancılaşma değildir, çünkü belirlenmiş nesne bir olumsuzlanma değildir, ilktir. Tarih, ondan sonra gelmiş, çatışmaları yaratmıştır ve sonlandıracaktır. Tarihteki bu olumsuzlanmanın kaynağının ne olduğu, niçin sırf doğada kalınamadığı sorulabilir. Kuşkusuz bu soruya verilecek yanıt, sırf doğada kalamamış, kendisini aşmış, kendisini yaratmış ve yaratmaya devam eden, insanın doğasından söz etmekten geçer. *Kapital* okunduğu zaman, bir dünya inşa etmiş, değerin kendisinden değer üreten bir güç istencinin mevcut olduğu izlenimi edinilir. Fakat bu ikircikli güç istenci terimi üzerinde ısrarcı olmaksızın (Hegel'de, tarihin koşulu olarak saf bir itibar mücadelesi bulunur) şunu belirtmek gerekir ki, insanın özbilincinde bir olumsuzluktan, nesnelliğin onu yutmasına izin vermeyen, her belirlenimde, her dünyada olma tarzı içinde yabancılaşmış halde bulunan bir varoluştan söz edilebilir. Daha evvel görgül refleksiyonu ve eleştirel refleksiyonu incelerken karşımıza çıkan bir sorunu, olumsuzluğun kökeni sorununu, bu yeni aşamada tekrar buluruz.

Doğanın, ilk başta olumluluğu içinde varolduğu, ondan hareket edilmesi gerektiği, Logos'un yalnızca bir soyutlama olduğu (peki bu soyutlama neyi imliyor?), insanın doğa aracılığıyla kendini nesnelleştirdiği ve yabancılaşmanın, tarihimizin şimdiye kadarki kısmını açıklamak için olmazsa olmaz, ama önüne sonunda ortadan kalkmaya yazgılı ikincil bir süreç olduğu yollu düşünceleri Marx'a atfederken aceleci davranmamak gerekir. Tarihsel çatışmaların çözülmesinin ardından insan doğası zuhur edecektir. Olumluluk ilktir ve son olacaktır; bu olumlulukta herhangi bir çatlak, bir olumsuzluk bulunmamalıdır. Hegelcilik bir tarih felsefesi olmasına rağmen, içkin yapısı içinde, olumsuzlanmayı her olumlamanın bağrında muhafaza

eder; fiili tarihte gerçek bir olumsuzlama söz konusudur, fakat Logos bu olumsuzlanmayı kavrar, çünkü olumsuzlanma ontolojiktir. Logos, kendi kendisinin ve her etkin gerçekliğin düşüncesidir.

Peki Marx'a göre bu gerçek olumsuzluğun, bu yaratıcı tarihsel gelişmenin, *yararlılığı* kuşkulu olan bu yürüyüşün [edification] kaynağı ne olabilir? Bu tarihi doğuran insansal varoluş nedir? Hegel'in bu noktada Marx'tan fersah fersah ileride olduğunu itiraf etmek gerekir. Antropoloji içinde kalarak, Marx' m göz ardı ettiği görüş açılarını kazandırır ve bu görüş açıları Hegel açısından her belirli nesnelleşmenin bir yabancılaşma olduğu gerçeğini sergiler. *Hiçlik olan* saf öznellik boyutunu açığa çıkarmıştır. Özbilincin temeli, doğada, ortadan kalkış ve ölüm olarak tezahür eden şeydir. Olumsuzlama doğada elbette tek tek şeylerin yaşamında mevcuttur, fakat onu orada bulan tin için, kavram olarak mevcuttur. Hayvanlar ölür, fakat ne ölümü bilirler ne de öldüklerini bilirler; olumsuzlanma dışsaldır, çünkü içseldir. Dolayısıyla, insan ölümün bilincine varmakla en yüksek özgürlüğe erişir, daha doğrusu, onun kendisinde bulunduğunu sezinler, çünkü onun belirlenimlerini destekler: "İnsan, ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlıktır," geleceği daima açıktır. Ölüm, mutlak olumsuzluğun açığa çıkmasıdır, çünkü insan saf özbilinç olarak, bu hiçliği yaşar/var kılar [existe ce néant]. İnsan, ölümden korkmakla bu en üst soyutlama –ki doğanın içselliğiydi, hiçliğiydi, her belirli varolandan, her belirlenimden ayrılmaktı– haline gelir. "Kaygı duydu. Ama belirli bir şeyden veya belirli bir andan kaygı duymadı. Bilinç, varlığının bütünlüğü konusunda kaygı duydu. Çünkü ölüm korkusunu, mutlak efendiyi, iliklerine kadar hissetti. Bu kaygı onu içten içe eritti, onu en derininden sarstı, sağlam ve sabit bildiği ne varsa yerinden oynattı. Oysa böylesi saf ve tümel bir devinim, sağlam ve katı bilinen her şeyi eritip götüren böylesi bir mutlak akışkanlık, özbilincin yalın özüdür, mutlak olumsuzluktur, saf kendisi-için-varlıktan başka bir şey değildir, do-

layısıyla bu bilincin ta kendisinde bulunur."[4] Katı ve kalıcı görünen her şeyin bu akışkanlığı, olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır, çünkü kalıcılık insan için bir olumsuzlanma, kendini sınırlamadır. Marx'ta proletarya, insanın yabancılaşmasının bilincine varılmasıdır ve bu bilinçlenme onun varoluşudur. Hegel, özbilincin yabancılaşmasını açığa çıkararak bu terimi her nesnelleşmeyi kapsayacak şekilde genişletir. Fakat kendisi-için-varlık, kendisini nesnelleştirmeden edemez, dünyada daima belirlenmiş halde bulunur. "Birey, dünyası ne ise odur.", başkaları-için olandır ve başkaları-için oluşu, onun öznelliğinin aşamayacağı sınırdır. "Her birey, ilkin başkası için bir nesne konumunda bulunur." Sırf başkasının eserinden ibaret olmayı, kendi özünü tam manasıyla gerçeklemesine izin vermeyen bu başkası için görünüşünden ibaret olmayı, reddeder. Başka bir deyişle, her birey, kendi dışavurumunun ötesinde kalır. Bu ötede-olmaklık, içkin olumsuzluktan başka bir şey değildir. Bilinç bu kaçınılmaz nesnelleşmenin bağrında kendisini aşar. Nesnelleşme bir yabancılaşma değilse tarih duracak, kendisi-için-varlık bu haliyle ortadan kalkacaktır. Hegel, bilincin yabancılaşmasını doğal yaşamda betimlediği gibi, toplumsal kuvvetler olan Servet ve İktidar çerçevesinde de betimlemiştir: "İktidar ve Servet, bilincin kendi çabalarının en yüksek hedefleridir. Vazgeçmekle, fedakârlıkta bulunmakla, kendisini Tümel olana yükselteceğini ve onu sahiplendiği zaman tümel olarak tanınacağını, kabul göreceğini bilir, çünkü iktidar ve servet, kendilerini kabul ettirmiş etkin güçlerdir. Gelgelelim bu tanınma, kabul görme, bir yandan boşunadır da; çünkü onları ele geçirdiği anda, onların aslında özerk güçler olmadıklarını, kendisinin onların gücünün kaynağı olduğunu, dolayısıyla onların temelsiz olduklarını bilir." Tarihin diyalektik başlangıcını, bu sınırsız tanınma arzusu, başkasının arzusunu arzulayış, temelsiz bir güç istenci oluşturur (temelsizdir çünkü ilk olumluluk diye bir şey yoktur). Hegel, Servet içinde yabancılaşan özbi-

[4] *Fenomenoloji*, I, s. 164

lincin ve bu yabancılaşmanın yarattığı parçalanmış dünyanın kendine özgü yanını da ortaya koymuştur: "Onun nesnesi, kendisi-için-varlıktır, dolayısıyla bizzat ona aittir. Gelgelelim bu kendisi-için-varlık, onun nesnesi olduğu için, aynı zamanda fiilen onun dışında, ona yabancı bir etkinliktir, kendisini yabancı bir istencin hâkimiyeti altında gören bir başka istençtir; üstelik kendisini yeniden sahiplenebilmek için ona muhtaçtır... Kendilik, bu şekilde, öz-kesinliğinin aslında özden yoksun, en temelsiz şey olduğunu görür; kendi saf kişiliğinin mutlak anlamda kişiliksizlik olduğunu görür. Demek ki bu minnettarlığının ruhunu, en derin isyan duygusu kadar, en derin aşağılık duygusu da oluşturmaktadır. Saf 'ben', kendisini kendi dışında, yani parçalanmış halde bulduğunda, sürekliliği ve evrenselliği olan her şey, hukuk, hak, iyi vesaire de parçalanır ve eşitlik namına ne varsa dipsiz bir uçuruma savrulur, çünkü burada saf benzemezliğin en deriniyle karşı karşıyayızdır: mutlak olarak özsel olanın, özsel olmayışının mutlaklığı; kendisi-için-varlığın, kendi dışında oluşu. Saf 'ben', mutlak anlamda bölünmüştür."[5]

Varoluş demek ki özbilincin tikel tüm figürlerinin zeminini teşkil eden özgürlük olarak görünür. Özbilinç bu figürleri her zaman aşar; asla varması veya kalması istenen yerde bulunmaz. Fakat bu aşma hareketinin bir anlamı vardır. "Olumsallık biçimi içinde, tarihte tezahür eden özgür orada-olmaklık veçhesi" ile "bu figürlerin kavramsal örgütlenişinin veçhesi veya Fenomenoloji"[6] ifadeleri birbirinin yerine koyulduğunda, Mutlak İde demeye gelen en üst aşmayı zamana dağılmışlığı içinde somutlaştıran kavranmış tarihte, birbirlerini doğurdukları görülür. Özbilinç aslında bu tam, yetkin özgürlüğe –sırf öznellikten başka bir şey olmayan bu biçime– kendini ortadan kaldırmadan geri çekilemez. Bu özgürlük, en üst soyutlamadır. Özbilinç tüm belirlenimlerinden feragat edip geri çekildiğinde, etkin olmayı, kendini yaratmayı, dünyada-olmaklığını ve orada-olmaklığını

[5] *Fenomenoloji*, II, s. 75
[6] *Fenomenoloji*, II, s. 313

bırakır. Varlığı, hiçliğidir; bu yüzden çözülür, "parlaklığını kaybeder ve havaya karışan bir duman gibi, yavaşça dağılır ve yitip gider."[7] Hiçlik burada ancak ruhu ve aşılması olduğu tikel bir belirlenimin hiçliğidir. Hiçlik kendini olumsuzluk olarak gösterir. Kuşkuculuğun aksine, Hegelci diyalektik, tüm belirlenimlerin ortadan kaldırılması değildir, onların dolayımıdır. Kendisi-için-varlık, dolayıma, yani ortak eser [l'œuvre commune] olan, herkesin ve her bireyin eseri olan, kendini düşünen tarihe, razı gelmelidir. Bu eser, kendisini yaratarak düşünür, sonlu ve *nesnel* tinin tarihidir ve bir tarih felsefesi vardır, çünkü tarihi anlamca belirlemeden kavramak –en azından, geriye dönük olarak kavramak– mümkün değildir. Hegelciliğin, bizi aşılmaz güçlüklerle karşı karşıya bıraktığı yer işte burasıdır. Mutlak bilgi, Logos ve bu tarih felsefesi arasındaki bağlantı nedir? Hegel açısından bu ortak eser, İnsanlık mıdır? Bu ikinci soruya açık bir yanıt verilebilir. İnsanlık, insanlık olarak, Hegel için nihai bir erek yahut son değildir. İnsan, kendisine indirgendiği zaman mahvolur. İnsanın antik komedyada ve *Aufklärung*'da karşımıza çıkan hali budur. Özgürlüğünü, soyut öz-kesinliğe sığınmak için kullanır, ama bu kesinlik içeriksizdir, ancak görgül ve sonlu bir tasarıya sahip olabilir. İnsan bir kavşak noktasıdır, ilksel bir olumluluğa sahip olan doğal bir orada-olmaklık değildir. Soyut öz-kesinliği bu doğal orada-olmaklığa bağlamak, "yalnızca sonlu olanı bilmeye, üstelik onu hakikat diye bilmeye ve sonlu bilginin, hakikat olarak ulaşılabilecek en yetkin bilgi olduğunu düşünmeye"[8] mahkûm olmaktır. İnsan o zaman en yavan haliyle tanımlanır. "Her şey insanın yararına olduğu gibi, insan da insanın yararınadır. Onun en büyük gayesi toplumla kaynaşmaktır, kendisini toplumun yararına ve herkesin hizmetine vakfeder. Kendi uğraşları için harcadığı çabayı başkalarından esirgememelidir ve başkalarına hizmet etmek için gösterdiği çabayı da kendi uğraşlarından esirgememelidir.

---

[7] *a.g.e.*, s. 189

[8] *Fenomenoloji*, II, s. 113

Bir el, diğerini yıkar. Onun bulunduğu konum, bulunması gereken konumdur; o nasıl ki başkalarını kullanıyorsa, başkaları da onu kullanır."[9] Hegel burada Nietzsche'yi önceden haber vermektedir. İnsancı refleksiyon [la réflexion humaniste], "insanca, fazla insanca" kalır. Hatta insanlık tasarısını Mutlak haline getiren bu refleksiyonun, ulaşacağını iddia ettiği şeyin tam tersine ulaştığı da söylenebilir. Hegel gerçekten de tarihin bir anlamı olduğundan ve bu anlamın mutlak İde olduğundan bahseder. Fakat bu İde, insan değildir, bireyin aklına uygun bir tasarı değildir. Aksine, birey, tarihin gidişatında belli bir zorunluluğu tanımayı öğrenir. "Bireysel ben, tasarladığı ve yaptığı her şeyde kendisini bulmalıdır. Hatta sofu birey bile kurtarılmayı ve mutlu olmayı diler. Bu uçta, mutlak ve tümel özden farklı olarak, tikelliği bilen ve isteyen bir tikel bulunur ve o kendisi için varolur. Bu şekilde kendisini genel anlamda fenomenler dünyasının içinde bulur, onun yeri burasıdır. Burası, bireylerin kendi bireyselliklerini temin, tesis ve icra ettikleri ölçüde, tikel amaçların faal olduğu bir yerdir. Mutluluk ve mutsuzluk burada kendini gösterir. Mutlu birey varoluşunu mizacına, istencine ve kendi keyfine uyduran, kendi varoluşundan hoşnut olandır. Dünya tarihi ise mutluluğun yeri değildir, Tarihteki mutlu sayfalar boş sayfalardan ibarettir."[10]

Fakat varoluş, sırf aşma olarak, insanın imkânsız serüveni olarak, aynı zamanda bir çıkmaz sokaktır da. İnsanı, kendinde-varlığa daima karşıt olan ve onunla daima bağlantı içinde bulunan kendisi-için-varlığın özgürlüğüyle tanımlar. İnsan, belirlenimden belirlenime dolaşmasına, hiçlik içinde çözülmesine, ortadan kalkmasına imkân tanıyan özgürlüğün, sahibi değildir; bu özgürlük tarafından sahiplenilendir. Hiçlik demek ki kendisi-için ile kendinde arasında değildir, varlığın hiçliğinin bizzat kendisidir veya hiçliğin varlığıdır. İnsana, nesnel tarihi teşkil eden yegâne gerçek olumsuzluğun kapısını açmakla kalmaz, her anlamın

[9] *a.g.e.*, s. 113
[10] *Tarih Felsefesi Dersleri*

belirlendiği ve doğduğu yer olan tümellik boyutunun kapısını da açar. İnsan, Hegel'in, tüm tarihe içkin mutlak İde diye bahsettiği bu özgürlük aracılığıyla (ki Hegel' deki ikirciklik tam da tarih felsefesi ile Logos arasındaki bu bağlantıda, bu özgürlük teriminin kendisinde açığa çıkar), kendisini insan olarak kazanmaz, fakat Tümelin, Varlığın Logos'unun barınağı yahut evi haline gelir; Hakikate elverişli hale gelir. Doğadaki varolanların ve tarihin kendisinin aydınlanmasına, kavranmasına imkân veren bu açıklıkta Varlık kendisini, ebedi-kendini-doğuruş olarak kavrar; bu, Hegelci anlamda Mantıktır, mutlak bilmedir. İnsan o zaman varlığın tümel özbilincinin kendini gösterdiği doğal orada-olmaklık hali içinde *varolur*. İnsan özbilincin sadece bir zerresidir, ama özbilincin onsuz varolamayacağı bir zerresidir. Eğer varoluş, *insanın evrensel nitelikli* ve anlamın ışığı olan bu özgürlüğüyse, Mantık ve Varoluş burada birbirine kavuşur. Her şey, hatta anlamın kendisi bile, bu Logos içinde anlam kazanır. O halde ilk sorumuza geri dönebiliriz: Mutlak bilgi, Logos ve tarih felsefesi arasındaki bağlantı nedir? Hegel'in bu soruya bizzat verdiği yanıt müphemdir, hatta *Fenomenoloji*'de verdiği yanıtın *Ansiklopedi*'de verdiği yanıttan farklı olduğu bile belki söylenebilir. Bu müphemlik, Hegel'in ardılları arasındaki köklü görüş ayrılıklarını da açıklar. Bununla birlikte, dikkat edilmesi gereken nokta, tarihin de tıpkı doğa gibi, Logos'un kendine tamamen yabancılaşmasının tezahürü olduğudur. Bu tezahür, aynı zamanda Logos'un tarihte kendisini açınlamasıdır da. "Bilgi yalnızca kendini bilmekle kalmaz, kendi olumsuzunu da bilir." "Tin, tin olma sürecinde, saf kendiliğini kendi dışında zaman olarak, varlığını da kendi dışında uzay olarak görülemek suretiyle, kendisini bağımsız ve olumsal olaylar biçiminde sergiler."[11] Fakat uzay, belirlenimlerin kayıtsızlığıdır. Zaman ise olumsuzluktur; farklılığın tedirginliğidir. Zamanda, yabancılaşma kendine yabancılaşır: "Olumsuz olan, kendi kendisinin olumsuzudur." Dolayısıyla, tarih, tinin olagelişinin nesnelliğidir (*onun, anlamın anlamı olmadan*

[11] *Fenomenoloji*, II, s. 311

önce sahip olduğu anlamdır), zaman içinde cisimleşmesidir.

Bununla birlikte, mutlak bilgi, bilginin tarihte görünen temelidir ve bu boyutun kapısı ancak tarihte açılır. Tarih, zaman içindeki nesnel tinin mutlak tine ve Logos'a geçtiği yerdir. Tarih, özgürlüğün, yani insanın onun aracılığıyla ebedi anlama ulaşabildiği kavramın, görünmesidir. Ama bu anlam, tarihin arkasında bulunana bir başka dünya değildir. Logos sadece "orada"dır [là]. Kendi kendisini kavradığı gibi, doğayı ve tarihi de kavrar. Bu kendini kavrayış tasarısı herhangi bir insansal tasarıya benzemez. Hegelci mantık, dünyaya ilişkin her türlü insansal ve *ahlaksal vizyonu* aşar. Varlık kendinde temellenir; olanaklı olduğu için vardır ve var olduğu için olanaklıdır. Tarihin gerçek olumsuzluğu "orada"dır ve kendini Logos'ta varlığın olumsuzluğu olarak kavrar. Varlığı gerekçelendirmek diye bir şey söz konusu değildir, çünkü gerekçelendirme, anlamın gerekçelendirilmesidir, oysa Anlam ve Varlık sorusu Logos'un ta kendisidir. Tarih, Logos'u, Mutlak'ın bilgisini, önceden tasarlanmış bir plana göre varılan sonuç misali üretmez. Felsefe bilinçli bir erek değildir, ama insan, filozof olduğu için *varolur*.

Tarihten mutlak bilgiye bu şekilde geçilmesi, yani zamana tabi olandan ebedi olana geçilmesi, Hegelciliğin en karanlıkta kalmış sentezidir. Tarih, Logos olarak, kendini-yaratmadır. Fakat bu yaratım, ilkinde zamana bağlı yaratımdır, ikincisinde ebedi yaratımdır. Logos bir öz değildir, mutlak olageliştir, varlığın ve anlamın birbirinden yansıdıkları, kendilerine döndükleri öğedir; anlamın varlık olarak, varlığın da anlam olarak göründüğü yerdir ve zaman bu dolayımın imgesidir, tersi değil. Zaman kavramdır, fakat dolaysız orada-olmaklığı içindeki kavramdır, çünkü zaman farklılığın kendinden çıkışıdır, esrimesidir [exstase] ki Logos'ta kendisini belirlenimlerin içsel devinimi, müebbet zamansallık olarak gösterir. Hegelci ebediyet, zamanı önceleyen bir ebediyet değildir, kendisini mutlak olarak zamanda varsayan dolayımsal düşüncedir. Tarihteki nesnel tinin, mutlak tin haline gelmesi ve bu olagelişin sırf dünya tarihinin aşamalarından biri olarak kavranmasının güç olması da işte bu

yüzdendir; "Fakat dünya tarihini düşünen tin, halkların tikel tinlerinin getirdiği sınırlamalardan ve dünyanın kendine has görgülcülüğünden kendini kurtardıktan sonra ancak kendi somut evrenselliğini idrak eder ve mutlak tinin bilgisine, ebediyen gerçek olan hakikate kadar yükselir ve bilen akıl onda özgür olur. Buna karşın, zorunluluk, doğa ve tarih, tinin kendini ifşa etme araçlarıdır ve onun övünç kaynaklarıdır."[12] Hegelci felsefenin başlıca güçlüğü, *Fenomenoloji* ile *Mantık* arasındaki bağlantıdır. Bugün yazılmış olsalar, ilkine antropoloji, ikincisine ontoloji diyecektik, çünkü biri tam olarak insansal refleksiyonu incelemektedir, diğeri ise insan aracılığıyla gerçekleşen mutlak refleksiyonu ele alır. Hegel, *Fenomenoloji*'de, mutlak bilginin ışığında insansal refleksiyonu (eserin bizim-için'ini) kavrayabileceğine inanmıştı ve bize öyle geliyor ki bu kavrayışın ilkesi Hegelci ontolojinin anlamında içerilmektedir. Gelgelelim Hegel, insansal bilincin mutlak-bilgi-olagelişini, sanki bu olageliş bir tarihmiş gibi, gösterebileceğine de inanmıştır. Tarih elbette bu geçişin gerçekleştiği yerdir, ama bu geçiş bir *tarihsel olgu* değildir. Ayrıca unutma ve hatırlama da vardır. Varoluş, yani insanın Logos'la olan bağlantısı, Logos'u aslında başlangıçta bulunduğu yere geri koyar:

"Oysa ışığı yansıtmak için kasvetli gölgeye ihtiyaç var."*

---

[12] *Ansiklopedi*, § 552

* Paul Valery'nin *Le Cimetière Marin* [Deniz Mezarlığı] şiirinden: "Mais rendre la lumière suppose d'ombre une morne moitié." (çev.)

Mantık ve Varoluş

Jean Hyppolite

İnsan deneyiminin (ki bu deneyimin dışında hiçbir şey yoktur) en yüksek biçimi, varlık ile bilginin özdeşliğinin ifşası ve tümel özbilincin yapısına nüfuz etmektir. Varlık konuşulan şey hakkında olduğu kadar konuşan 'ben' hakkında da söz söyleyerek kendini dile getirir. Kategorinin, kategoriler, uğraklar veya diyalektik bir zincirin tek tek halkaları olarak çeşitlenen deviniminin izlediği yolu takip etmek, felsefenin mantığını oluşturur ve Hegelci girişimi de en iyi şekilde bu anlatır. Filozofun varlık hakkındaki söylemi, filozof aracılığıyla dile gelen varlığın kendi söylemidir.

Bu, öncelikle, Hegel'in yapıtlarında dağınık şekilde ifade bulan, insan dilinin felsefesinin açık kılınmasını gerektirir. **Mantık ve Varoluş**'un yaptığı da budur. **Mantık ve Varoluş** Hegel'in mantığını açık kılma girişimlerinin önemlilerinden birisidir.





BilgeSu