

T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

MEHTAP SAYAR

## **HEGEL'DE DİYALEKTİK YÖNTEM**

Yüksek Lisans Tezi

TEZ YÖNETİCİSİ

PROF. DR. LOKMAN ÇİLİNGİR

KIRIKKALE – 2011

## ÖZET

Felsefe tarihinde birçok düşünür tarafından ele alınan ve uzun bir geçmişe yayılan, bu nedenle de felsefenin en tartışmalı kavramlarından biri haline gelmiş olan diyalektik yöntemin Hegel felsefesinde kazandığı anlamın sorgulanması bu çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Çalışmada Hegel'den önceki dönemlerde diyalektik üzerinde değerlendirmelerde bulunan düşünürlerin görüşlerine de yer verilerek, Hegel diyalektiğini ortaya çıkaran tarihsel ve düşünsel arka planı göstermek amaçlanmıştır. Bununla beraber Hegel'in diyalektik üzerine yükselen felsefi sistemi, mantık kavrayışı, tarih anlayışı ve bilinç konusundaki yaklaşımı, Hegel'in temel eserleri dikkate alınarak sorgulanmış ve sonuca varılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hegel felsefesi, Diyalektik, Mantık, Tarih, Bilinç.

## **ABSTRACT**

Dialectical method is argued by many philosophers in history. Therefore this method has become one of the most controversial concepts in philosophy. This thesis study named “Dialectical Method of Hegel” attempts to analyse the meaning of the dialectical method in Hegel’s philosophy. In this context, the first section will be about dialectical thinkers who comments on the evaluation before Hegel. In this way historical and intellectual background of Hegel’s dialectic is discussed. The next two sections will be about the philosophical system of Hegel's dialectic, his conception of logic, perception of history and approach to consciousness.

Key Words: Hegel’s philosophy, Dialectically, Logic, History, Consciousness.

## **KİŞİSEL KABUL**

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “Hegel’de Diyalektik Yöntem” adlı çalışmamı, ilmi ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazdığımı ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterdiklerimden ibaret olduğunu, bunlara atıf atarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

Mehtap SAYAR

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
KİŞİSEL KABUL .....	III
KISALTMALAR .....	V
GİRİŞ .....	6
BİRİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	11
1.1.KADİM TOPLUMLARDA DİYALEKTİK DÜŞÜNCE.....	11
1.2.ANTİK YUNAN'DA DİYALEKTİK DÜŞÜNCE .....	13
1.3.ÇAĞDAŞ FELSEFE'DE DİYALEKTİK DÜŞÜNCE .....	30
İKİNCİ BÖLÜM: HEGEL'DE FELSEFE VE DİYALEKTİK .....	47
2.1.HAYATI (1770 – 1831).....	47
2.2. HEGEL FELSEFESİNİN GELİŞİMİNDE TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ARKA PLAN.....	48
2.3.HEGEL'DE FELSEFENİN ANLAMI VE DİYALEKTİK YÖNTEM .....	50
2.4.HEGEL'DE TARİH FELSEFESİ VE TARİHİN DİYALEKTİK HAREKETİ.....	58
2.4.1.Hegel'de Tarih Felsefesinin Ana Hatları ve Özgürlük Kavramı.....	58
2.5.BİLİNÇTEN ÖZBİLİNCE DİYALEKTİK HAREKET.....	67
2.5.1.Özbilincin Gelişmesi .....	75
2.5.2.Köle – Efendi Diyalektiği .....	79
2.6. HEGEL'DE VARLIK-ÖZ-KAVRAM İLİŞKİSİ.....	84
2.7. MANTIK BİLİMDE NESNELLİĞİN ANLAMININ İNCELENMESİ.....	90
2.8.VARLIK ÖĞRETİSİ .....	97
2.9.ÖZ ÖĞRETİSİ.....	103
2.10. KAVRAM ÖĞRETİSİ .....	108
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA .....	116
ÖZGEÇMİŞ.....	123

## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
B.k.z.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
vd.	: Ve diğerleri

## GİRİŞ

Hegel felsefesi ve bu felsefenin temeline yerleşen bir yöntem olan diyalektiği incelemek, kuşkusuz uzun ve zahmetli bir çabayı beraberinde getirmektedir. Hegel'in bir sistem düşünürü olması ve bu sistem içerisinde yer alan teknik terimlerin ve ifadelerin sayıca çokluğu, Hegel'i ve eserlerini yorumlamayı güçleştirmektedir. Bu güçlüğü rağmen çalışmanın ortaya çıkmasına neden olan temel faktör, sistemli düşüncenin ortaya çıkmasında önemli koşullardan biri olması nedeniyle yönteme duyulan ilgidir. Bundan ötürü, hem geniş bir tarihi olan hem de pek çok düşünürün etkisinde kaldığı bir yöntem olan diyalektiğin Hegel'de ulaştığı anlamı sorgulamak, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Yöntem üzerinde durduğumuzda, onu kavramanın ve öğrenmenin bir zorunluluk olduğunu görürüz. Nasıl ki bir alet ya da araç kullanmaksızın yaşamımızı idame ettirmekte güçlük çekiyorsak, düşünme edimini belirli bir yöntemle ortaya koymadığımız zaman da aynı sıkıntı ve güçle karşılaşırız. Belirli bir yöntem etrafında şekillenmemiş bir düşünce bilimsel olmadığı gibi, anlaşılır da değildir. Bundan ötürü biz konuyu sınırlandırmak bakımından, bir yöntem olan diyalektiği incelemeyi önemli ve uygun bulduk. Bizi Hegel'de diyalektiği sorgulamaya iten neden ise, onun felsefi dizgesinde diyalektiğe verilen büyük önemden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, felsefe tarihi içerisinde yöntem üzerine düşünmek, bizi doğrudan mantık bilim çalışmalarına götürmüştür. Bundan ötürü, çalışma içerisinde Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı eseri ve bu eserde dile getirdiği diyalektik yöntem çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Fakat Hegel'i tek bir eseriyle yorumlamak onun felsefesini ve diyalektiğini eksik bir şekilde anlamak olacağı için, problemi diğer temel eserleriyle birlikte değerlendiren bir çalışma ortaya koymaya çalıştık.

Bir yöntem olarak diyalektik, Hegel'e gelmeden önce birçok düşünürün felsefesinde temel problemlerden biri olmuştur. Bununla beraber kavramın tarihi eski doğu düşüncesine kadar gitmektedir. Bundan ötürü diyalektik kavramı, felsefe tarihi kadar eski bir kavramdır, hatta diyalektiğin tarihi aynı zamanda felsefenin de tarihidir denebilir.<sup>1</sup> Diyalektik, doğu düşüncesinden, Antik Yunan'a, sonrasında İslam Felsefesi'ne, oradan çağdaş felsefeye ve günümüz felsefesine dek olan süreçte birçok

---

<sup>1</sup> Ragıp Ege, "Diyalektik", *Felsefe Ansiklopedisi Cilt: 4*, Ed.: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, s. 576.

düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu uzun tarihi boyunca, diyalektik, birbirlerinden oldukça farklı felsefe öğretilerinin ortaya çıkmasında temel teşkil etmiştir. Hegel idealizmi ve Marx materyalizmi bu farklılığa örnek oluşturur niteliktedir. Kavramın bu özelliği birçok tartışmayı beraberinde getirmekle birlikte, diyalektiğin özü gereği idealizm ya da materyalizm anlayışlarıyla çelişmediğini açıkça ifade edebiliriz. Nitekim felsefe tarihi içerisinde diyalektiğin hem idealist hem de materyalist filozoflar tarafından ele alınmış olması bu görüşü destekler niteliktedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, diyalektiğin uzun bir tarihsel sürecinin olduğu ve bunun bir sonucu olarak düşünürler tarafından birbirlerinden farklı şekillerde tanımlandığıdır. Bu durum kavram hakkında genel-geçer bir tanımlama yapmayı zorlaştırmaktadır, ancak düşünürlerin yükledikleri işlevsel özellikten ötürü diyalektiği “olumlanan” ve “olumsuzlanan” diyalektik olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Diyalektik, tümün ve gerçeğin bilgisi olarak alındığında olumludur; buna karşın, çelişki amacıyla çelişkiyi araştırır ve bu durumu kabullenirse eristik veya çelişik olan ihtimallerden birini ya da diğerini haklılaştırmaya çalışıp, kesin bir sonuca varmaktan kaçınır ve bunu yarar düşüncesine bağlamaya kalkarsa olumsuzdur.<sup>2</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde, sözcüğün anlamının düşünürler tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle diyalektikle ilgili olarak kavramsal bir çerçeve sunmaya çalışırsak, ilkin sözlük anlamlarından yola çıkarak sonrasında düşünürlerin felsefelerinde kazandığı anlamlara bakarak bir değerlendirmede bulunabiliriz.

Türkçede “eytişim” sözcüğüne karşılık gelen diyalektik kelimesi, gerçekliği ve onun çelişmelerini araştıran ve bu çelişmeleri aşmayı sağlayan yolları aramayı öngören akıl yürütme yöntemine karşılık gelmektedir.<sup>3</sup> Diğer taraftan Osmanlıcada ise birden çok sözcükle karşılanan diyalektik; “münazara, cedel, muhadara, tariki nazar, ilmi kelim, ilmi tasavvurat, istihalei fikir, ilmi adap, usul ve adap, kelim, nazar, hads, mantık, tasnif, tertip”<sup>4</sup> kelimelerine karşılık gelmiştir. Öte yandan, diyalektik sözcüğü, eski Yunancada, “konuşmak”, “görüşmek” ve “tartışmak” anlamında kullanılan *dialegein* kelimesinden türeyen *dialektike*’den gelir.<sup>5</sup> Sözü edilen tartışmak, görüşmek

<sup>2</sup> Lokman Çilingir, *Pratik Akıl Doğal Diyalektiği*, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 14.

<sup>3</sup> “Diyalektik”, *Büyük Türkçe Sözlük*,

<http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=diyalektik&ayn=tam>, Erişim Tarihi: 04.03.2010.

<sup>4</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar*, Cilt: 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, s. 120.

<sup>5</sup> Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, s. 11.



ve konuşmak eylemleri, belirli bir yöntem dâhilinde belli bir konuda doğruya ya da gerçekliğe ulaşmayı amaçlar.

“Dialegein” sözcüğünün köklerinde iki öge bulunmaktadır; *dia* ve *legein*. “Legein” kökü; yukarıda açıkladığımız, konuşmak, görüşmek, tartışmak yüklemelerine işaret etmekte iken, “dia” kökü ise; bir varlığın ya da bir şeyin bir diğeri ile kurulan bağlantısına işaret etmektedir.<sup>6</sup> Bu anlamda, bir varlığı (ya da bir şeyi) bir diğere varlıkla birlikte açıklama çabası, parçalar arasında bir ilişkinin söz konusu olduğunu açıklamaktadır. Bir yöntem çerçevesinde açıklanan bu ilişkide, varlıktaki karşıtlıklardan yararlanmak esas ilkedir.

Düşünürlerin diyalektiğe ilişkin değerlendirmelerine bakacak olursak, ilk olarak Platon felsefesinde olumlanan bir şekilde kullanılan diyalektik; yalnızca sözcük anlamı olan tartışma sanatı anlamında ele alınmamış, aynı zamanda eşyanın özüne, yani kavramlara ve hepsinin kaynağı olan “iyilik” idesine varmamızı mümkün kılan yöntem<sup>7</sup> olarak ortaya konmuştur. Aristoteles felsefesinde diyalektik basit bir şekilde muhtemel öncüllerden hareketle sonuç çıkarma<sup>8</sup> anlamına gelmektedir. Kant felsefesinde ise diyalektik epistemolojik sahaya taşınmıştır ve aklın diyalektiği, sadece fenomenleri kavrayabilen, kendi meşru alanına çekildiği zaman uçup giden bir hayal olarak tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Kant sonrasında ise, Fichte ve Schelling tarafından ele alınan ve olumlu anlamlarda kullanılan diyalektik, Hegel felsefesine gelindiğinde, yalnızca düşüncenin değil aynı zamanda varlığın da gelişimini belirleyen bir süreç olarak görülmüş ve aklın çeşitli soyut belirlenimlerine karşıt olarak, bu belirlenimlerin tek yanlılığını ve sınırlılığını ortaya çıkaran ve bir belirlenimden ötekine geçiş şeklinde gerçekleşen, yani bu belirlenimlerin kendi inkârlarını kendi içlerinde taşıdıklarını açığa vuran bir süreç olarak tanımlanmıştır.<sup>10</sup> Belirlenmiş bir şeyin, bir ötekine geçişi demek, rastgele bir seçim değil, karşıtına geçmek demektir. Bu nedenle Hegel diyalektiği, diyalektik

<sup>6</sup> Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1996, s. 27.

<sup>7</sup> Cem Eroğul, “Toplumsal Araştırmalarda Diyalektik Yöntem”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 3, Ankara, Sevinç Matbaası, 1967, s. 285.

<sup>8</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, s. 110.

<sup>9</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, “Diyalektik”, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1977, s. 115.

<sup>10</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, *a.g.e.*, s. 115.

üçleme<sup>11</sup> denilen, tez-antitez ve sentez şeklinde formüle edilmektedir. Antitez, karşı düşünce ve karşı hareket olarak görülür ve teze karşı yönelir, tez ve antitez arasındaki çelişki bir sonuca varılıncaya kadar sürer; bu sonuç bir anlamda, her birinin diğerini tanıyarak ve ikisinin de doğru yanlarını koruyup, sınırlılıklarından kaçınarak tezin de karşı tezin de ötesine geçer. Böylelikle oluşan senteze bir kere erişilince, sentezin kendisi, yeni bir diyalektik üçleme için muhtemel ilk adım olur; tekrar bir diyalektik hareketin görülmesinin nedeni, ulaşılan sentezin tek taraflılığı ya da başka yönden tatmin edici olamamasından kaynaklanır. Bu durumda, sentezin içerisinde yeni bir karşıtlık söz konusudur.<sup>12</sup>

Hegel sonrası felsefe tarihine baktığımızda ise, özellikle materyalist felsefe üzerinde önemli etkiler yapmış olan Hegel'in diyalektik yöntemi, materyalist filozoflar tarafından, bilimsel bir yöntem olarak düşünülmüştür. Hegel'in bir bakıma öğrencisi olan Friedrich Engels'in *Doğanın Diyalektiği* adlı eseri, diyalektiğe "bilimsel" bir kimlik kazandırma çabası olarak görülebilir. Sözü edilen eserinde Engels, doğadaki gelişmelerin diyalektik bir süreçten geçtiğini savunarak, diyalektiğin doğa bilimlerindeki uygulanım alanlarını göstermeye çalışır.<sup>13</sup>

Diyalektiğe ilişkin söz konusu yaklaşımlardaki çeşitliliği dile getirdikten sonra, onu şu şekillerde tanımlayabiliriz:

1. Diyalektik, kendi kendinin bilincine varan ve toparlayıcı bir bileşimin indirgemeye çalıştığı antitez belirlemeleriyle kendini açıklayan bir düşüncenin süreci;
2. karşıt anlam almasıyla ya da karşılıklı bir nedensellik etkinliğiyle ilerleyen bir düşüncenin ya da bir oluşun süreci,
3. hiçbir belirlemeyi tam tamına kesin saymayan ve evrensel yeniden gözden geçirme ilkesine dayanan zihinsel tutumu,
4. elde edilmiş olana yerleşmek yerine kendini aşmaya yönelen bir dinamik düşüncenin öz yapısını,

---

<sup>11</sup>Karl R. Popper, *Diyalektik Nedir*, [http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/19/1/10\\_Karl\\_POPPER.pdf](http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/19/1/10_Karl_POPPER.pdf), Erişim Tarihi: 12.03.2010, s. 170.

<sup>12</sup>Popper, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>13</sup>Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 2006, s.74.

5. araştırılan şeyi anlayabilmek adına, onu etkin, tarihsel ve somut gerçekliğe yerleştirmeye dayanan yöntemi dile getirir.<sup>14</sup>

Diyalektiğin kısaca değerlendirilen bu kavramsal çerçevesi etrafında hazırlanan çalışmanın ilk bölümünde Hegel'den önceki düşünürlerin diyalektiğe ilişkin değerlendirmeleri ele alınmıştır. Bu yaklaşım hem diyalektiğin tarihsel arka planını sunmak açısından yararlı olduğu gibi hem de Hegel'in her şeyden önce bir tarih felsefecisi olması nedeniyle gerekli olmaktadır. Bu kaygı etrafında hazırlanan birinci bölümde ilk olarak doğu düşüncesinde görülen diyalektik öğeler incelenmiş, sonrasında Antik Yunan'da doğa filozofları ile başlayan süreç ele alınmış, doğa düşünürlerinden sonra felsefenin sistematik dönemi olarak bilinen Platon felsefesi ve Aristoteles mantığı içerisindeki diyalektik yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Sonrasında çağdaş felsefe başlığı etrafında Descartes, Kant, Fichte ve Schelling felsefelerinde diyalektiğin kazandığı anlamlar kısaca gözden geçirilmiştir. Böylelikle Hegel felsefesini ve diyalektiğini hazırlayan düşünsel miras ortaya konulmuştur. Çalışmanın özünü içeren ikinci bölümde ise Hegel diyalektiği, düşünürün tarih, bilinç ve mantık alanlarındaki yaklaşımları temele alınarak gösterilmiştir.

---

<sup>14</sup> Paul Foulquie, *Diyalektik*, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Gelişim Yayınları, 1975, s. 40.

# BİRİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

## 1.1.KADİM TOPLUMLARDA DİYALEKTİK DÜŞÜNCE

Genel anlamda felsefenin ya da felsefi düşüncenin ilk olarak Antik Yunan'da başlamadığı, felsefi öğelerin ve düşünce sistemlerin ondan çok önce Mısır, Mezopotamya gibi Doğu uygarlıklarında var olduğu ve Yunan uygarlığının gelişiminde büyük etkisinin olduğu kabul edilmektedir.<sup>15</sup> Bu genel bilgi çerçevesinde diyalektik düşüncenin de köklerini doğu medeniyetlerinde aramak doğru olacaktır. Nitekim Hegelde *Tarih Felsefesi* eserinin birinci bölümüne Doğu uygarlıklarını anlatarak başlamıştır. Bu anlamda, Hint ve Çin uygarlıklarında dinsel bir öğreti olarak ortaya çıkan Budizm ve Taoizm içerisinde, felsefi düşünceye ve beraberinde diyalektik öğeleri bulmak mümkündür.

Hint uygarlığında ortaya çıkmış bir öğreti olan Buddha'cılık, M.Ö. VI. yy. da Gautama tarafından kurulduğu kabul edilir.<sup>16</sup> Buddha'cılığın doğuşu, Hinduizm felsefesinin kutsal kitapları olarak görülen Upanişadların değerini yitirmesiyle başlamıştır. Ruhun sonsuz ve değişmez olduğunu söyleyen Upanişadlar'a karşı, Buddha'cılık yeni bir öğreti geliştirmiş ve statikliği reddetmiştir. Tözün varlığını reddetmeleri bundan ileri gelmektedir. Varlık, madde ve ruh denen şeylerin varlığını yadsırlar; ruh, birbirinden farklı birtakım ruhsal süreçlerin akışıdır; madde ise, farklı güçlerin bir parlayıp bir sönmesinin oluşturduğu diziden başka şey değildir. Bu nedenle, her yerde varlık-olmayanın egemenliği söz konusudur; kalan ve değişmeyen tek şey olayların sürekli değişimi yasasıdır; *dharmadır*.<sup>17</sup> Bunlarla birlikte, öğretide hâkim olan, nedensellik teorisi, gerçeğin ne olduğuna ilişkin tanımlama ve madde-zihin üzerine olan görüşleri, diyalektik belirlenimlerinden söz edebileceğimiz alanlardır. Nedensellik ilkesini; “*o varken (daha sonra) bu ortaya çıktı ve (ancak) o vardı ki bu oluştu.*” sözleriyle açıklayan Buddha, sonucun ortaya çıkmasını bir nedene değil, birkaç nedene bağlı olarak görür. Birkaç nedenin bir araya gelerek sonucu ortaya çıkarması durumuna ise, nedenlerin kolektifliği denmektedir.<sup>18</sup> Gerçekliği ise; *dharma* yani “oluş” a bağlı

<sup>15</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi Antikçağ*, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 69.

<sup>16</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>17</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>18</sup> R. Sankrityayan vd., *Budizm ve Felsefe*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s.11.

olarak açıklayan Buddha'cı görüş, “nesnel eyleme muktedir olan”<sup>19</sup> “gerçek bir şey” adını vermiştir. Bu tanımlama gerçekliğe, salt akıl temelinde yaklaşılmaması gerektiğini öğütler niteliktedir. Felsefenin temel problemlerinden biri olan madde ve zihin konusunda ise, Budistlerin birbirlerinden farklı açıklamalarına rastlanmaktadır. Tekçi ve idealist açıklamalar; zihnin bir dinamiğe sahip olduğunu belirterek, zihni gerçeklik olarak kabul ederken, ikici ya da düalist açıklamalarda; maddenin ve zihnin ayrı ayrı varlıklar olarak kabul edildiği, fakat birbirlerinden bağımsız olmadıkları, bir bedene bağlı oldukları görüşü hâkimdir.

Çin düşüncesinde ise; “Tao” kavramı üzerine inşa edilen taoist felsefe; evrenin Yang (mevcut olan) ve Yinin (mevcut olmayan) birleşmesi sonucu ortaya çıktığını öne sürer. Bu iki kutup birbirlerine hem karşıtlardır, hem de var olmaları bakımından birbirlerine bağımlıdırlar. Burada bir karşıtlıklar ilkesinin söz konusu olduğunu görürüz. Evrenin temelinde birtakım ikilikler gören bu düşüncenin temelinde, karşıtlıklar birleşmekte böylece uyumun ortaya çıkması sağlanmaktadır. Bu anlamda, Taoizmin kurucuları olan Lao Tse ve Chuang-tzu'nun sözlerinde birtakım diyalektik öğelere rastlamak mümkündür:

*“Kesinlikle doğru olan sözler çelişik görünürler.”*

*“Tek olan tektir, tek olmayan gene tektir”<sup>20</sup>*

Yukarıdaki önermeler dikkatlice incelendiğinde, çelişkinin temel bir yaklaşım olarak ele alındığı görülmektedir. Çelişki ilkesinin Taocu düşünüşte belirleyici ilke olmasının nedeni, onun tüm varlık sahasında egemen olmasından kaynaklanmaktadır. Çelişki ilkesinin bu ontolojik belirlenimini, Chuang-Tzu'nun şu sözlerinde açıkça görmek mümkündür:

*“İlke şunda mı yoksa bunda mı diye sorma; tüm varlıklardadır. Bu nedenden ötürüdür ki ona yüce, evrensel, bütünsel gibi adlar takarız...”<sup>21</sup>*

Çin ve Hint felsefeleri üzerinde *Tarih Felsefesi* ve *Tarihte Akıl* adlı eserleri üzerinde önemle durmuş olan Hegel'e göre Çin Hint felsefeleri, kendilerinden sonraki felsefi akımları (Elea, Pythagoras hatta sonrasında Spinoza ve hatta tüm modern

---

<sup>19</sup> Sankrityayan vd., *a.g.e.*, s. 12.

<sup>20</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>21</sup> John White, *Aydınlanma Nedir? İç Dünyanın Keşfi*, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002, s. 70.

metafizik düşüncenin) etkilediği yönündeki bir kanıdan bahseder. Öte yandan bu kanıya sıkı sıkıya bir bağlılığı yüzeysel bir şey olarak görmektedir.<sup>22</sup>

## 1.2.ANTİK YUNAN'DA DİYALEKTİK DÜŞÜNCE

Antik Yunan felsefesinin ilk dönemini oluşturan doğa felsefesinin temel ilgi alanı evrenin oluşumunu anlama ve açıklama çabasına yönelmiştir. Bundan ötürü düşünürlerin evreni açıklamada kullandıkları yöntem deney ve gözleme dayanmış, mitolojinin karşısında bilimsel akla dayanan bir açıklama arayışına girişmişlerdir. Doğa felsefesinin temel ilkesi, arkhe problemi üzerine kuruludur, bir diğer anlamda, düşünürler ilk olarak evrenin ana maddesinin ne olduğu sorunu üzerine durmuşlardır. Evreni gözlemlediğimizde bir çokluk ve çeşitlilik görürüz, işte doğa filozofları bu gözleme dayanarak evrendeki çokluğun ve çeşitliliğin bir nedene ya da bir yasaya bağlı olduğunu savunmuşlardır. Temel nedenin ne olduğu sorusu filozofları tözü düşündürmeye itmiştir. Doğa filozoflarından sonraki dönemde de töz sorunu büyük önem taşımıştır. Bu anlamda, doğa filozoflarına geçmeden önce ilkin töz kavramının anlamına bakmak yerinde olacaktır.

Tözün etimolojik anlamı; kök, dip, temel, taban, öz, öge, kurucu öz, töz sözcüklerine karşılık gelmekle birlikte, Arapçada cevher, Latince de ise substans (temelde olan, dipte temelde duran) kelimelerine karşılık gelmektedir.<sup>23</sup> Töz kelimesinin Arapçada cevher kelimesine karşılık gelmesi nedeniyle sık sık töz ve cevherin eşanlamlı kullanılmasına rastlamaktayız. Bununla birlikte, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*'nde tözün anlamı, cevher, değişebilir somut objeler ve fenomenlerden farklı olarak, hiçbir dönüşüme uğramayan ve bütün varlıkların temelini teşkil eden değişmez ilk ilke; nedeni ve temeli sadece kendinde olan, en genel ve en derin öz olarak tanımlamıştır.<sup>24</sup> *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*'nde ise, töz; değişikliğe uğrayan varlıkların temelinde kendi kendisiyle özdeş kalandır<sup>25</sup> şeklinde tanımlanır.

Görüldüğü gibi, tözün tanımlarında belirgin bir farklılık bulunmamakla birlikte, bu tanımlardan hareketle töz üzerinde ortak bir çıkarıma ulaşılabılır:

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003, s. 175. Bundan sonra bu eser *Tarihte* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

<sup>23</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, s. 669.

<sup>24</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>25</sup> Attila Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973, s.87.

1. Töz, değişim ve değişmeme kavramları üzerinden açıklanmaktadır.
2. Töz, değişimin ardından değişmeyen şey olarak kabul edilmektedir.

Demek oluyor ki, tözü düşünürken iki kabulle hareket ediyoruz; ilkin değişimi kabul ediyor, sonra bu değişimin ardında duran değişmeyen şeyin varlığını öne sürüyoruz. Bu anlamda doğa filozoflarının arkhe sorunu üzerindeki açıklamalarını, bu iki kabul etrafında anlamlandırmamız gerekmektedir. Tözün değişim ve değişmeme kavramları içerisinde anlam kazanmasından ötürü, doğa felsefesi diyalektik belirlenimden söz edebileceğimiz bir alanı oluşturmaktadır.

Doğa felsefesi ilk olarak Thales'le başlamaktadır; fakat burada konunun özünü diyalektik oluşturduğundan, diyalektikle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirebileceğimiz filozofların görüşlerine yer verilecektir.

### **Anaximandros**

Miletos'un ikinci filozofu olan Anaximandros evrenin ana nedenini sorgulamadan önce, kendinden önce gelen Thales'in arkhe'yi su olarak tanımlamasına karşı çıkar. Mademki, su değişmez bir arkhedir, o halde, suyun toprağa ve toprağında suya ya da suyun havaya ve havanında suya dönüşümü nasıl açıklanabilir.<sup>26</sup> Bu anlamda, Anaximandros'a göre, her şeyin her şeye dönüştüğü düşüncesi temele alınmış ve suyun, havanın ya da toprağın ana madde olarak ele alınması yetersiz görülmüştür. Ona göre, söz konusu elementlerden birisi, ana madde olsaydı, diğerlerini egemenliği altına alması gerekirdi; hava soğuk, su nemli, ateş sıcaktır, eğer ki bu elementlerden birisi sonsuz olsaydı geri kalanların ortadan kalkması gerekirdi.<sup>27</sup> Bundan ötürü, ilk maddenin sonsuz ve tükenmez olması gerektiğini öne sürmüştür ve bu sonsuz olan ilk maddeye, *apeiron* (sınırı olmayan) adını verir.<sup>28</sup> Sınırsız, belirsiz, vasıfsız maddenin sürekli hareket halini belirtmek için ortaya konulan bir kavram olan *apeiron*, Pythagoras'cılar tarafından, "kendi karşıtı ile var olan her şeyin temelini teşkil eden sınırsız ilke" olarak tanımlanmıştır.<sup>29</sup> *Apeiron*'a göre, çeşitlilik ya da sonsuzca çeşitli

---

<sup>26</sup> Skirbekk ve Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 1971, s. 26.

<sup>27</sup> Russell, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>28</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 32.

<sup>29</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, s. 34.

nesnelere ve bütün evren, karşıtların ve onların mücadelesinin *apeiron*dan yalıtılmasıyla meydana gelmiştir ve karşıtların mücadelesinde *apeiron* tarafsızdır.

Anaximandros *arkhe*'yi somut bir cevher olarak düşünmediğinden ve sonsuzluk kavramını felsefeye getirdiğinden, çağının felsefe anlayışının üzerine çıktığını söyleyebiliriz. Onun bu önemi kendinden sonra gelen diğer düşünürler üzerinde de önemli bir etki yapmakla birlikte, meydana gelişin hiç bitmeyeceğini söylemesi<sup>30</sup> ve bir yasaya (*apeiron*) dayandırarak açıkladığı evrende karşıtların mücadelesi düşüncesi, diyalektiğin gelişiminde önemli bir adım olarak görülebilir.

### **Herakleitos**

Yaşamı ile ilgili çok az şey bilinen Herakleitos'un da, kendinden önceki doğa filozoflarında olduğu gibi, *arkhe* sorununa eğilmiştir; fakat onun *arkhe*'si bir oluş içerisinde anlam kazanmakta ve bundan ötürü de sık sık, diyalektiğin kurucusu olarak gösterilmektedir.

Diyalektiği, genellikle bir yöntem ya da tartışma metodu olarak kullanan Antik Yunan filozofları içerisinde, Hegel en büyük önemi Herakleitos'a vermiş ve onu diyalektiğin babası olarak göstermiştir. Herakleitos'un diyalektik terimini hiç kullanmamış olmasına karşın, Hegel'in bu nitelermeyi yapması, Herakleitos felsefesinde evrenin, çelişki ve oluş kavramlarından hareketle açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır.

Herakleitos için evrende sürekli bir değişim ve hareket söz konusudur. Ona en çok atfedilen sözlerinden biri olan "*her şey akar, aynı ırmağa iki kere giremezsiniz, her girişinizde üzerinden başka sular geçer*" önermesi, düşünürün bu bakış açısını kanıtlar niteliktedir. Evrendeki sürekli değişimi belirleyen temel öğe ise, savaş ya da çelişkidir. Savaşı her şeyin babası ve hakanı olarak nitelendirir. Fakat hareket ve çelişki kavramları, Herakleitos felsefesini açıklamakta yetersiz kalır. Düşünürün önemle durduğu esas nokta, sisteminin temeline yerleşmiş bulunan *logos* (λόγος) ve *ateş* kavramlarıdır.

---

<sup>30</sup> Kranz, *a.g.e.*, s. 35.



*Logos*, anlamı bakımından çok zengin bir sözcük olmakla birlikte, “leg” kökünden türemekte olup; “akıl”, “söz”, “yasa” anlamlarına gelmektedir.<sup>31</sup> Bir yasa olarak *logos*, evrenin ve varlığın temel ilkesini gösterir ki, bu ilke çelişki ve hareket üzerine kuruludur:

*“Bütündür karşıtlar*

*Bütün değil*

*Birbirlerini çekip iterek*

*Uyumludur*

*Uyumsuz*

*Bir her şeyden doğar*

*Her şey Bir'den.”<sup>32</sup>*

Birliği çokluğa, çokluğu birliğe dönüştüren hareket, bir süreç içerisinde ve zıtların savaşımı ile gerçekleşir. Savaşı, bütün şeylerin babası olarak niteleyen Herakleitos, zıtlar arasındaki birliğin, ayrılıktan daha temel olduğunu söyler: “*iyi ve kötü birdir*”<sup>33</sup>

“*Beni değil logos'un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu logos'a uyararak söylemek bilgeliktir*”<sup>34</sup> diyen Herakleitos, bu sözle *logos*'a verdiği önemi açıklarken, bilgeliği de *logos*'un yolundan geçmekte görmüştür. Herakleitos'a göre akılla ulaştığımız her bilgi duyularla ulaştığımız bilginin üzerindedir ve bilgelik, her şeyi yöneten akılı bilmekten, ateşin doğasını keşfetmekten, karşıtlığın yasanını ve durup dinlenmeden savaşan ve değişmeyi yaratan uyumlu birliği tanımaktan ibarettir.<sup>35</sup> Bir diğer deyişle, kişiyi düşünür ya da filozof olmaya götüren yol, *logos*'un bilgisinden geçmektedir. Görüldüğü gibi, *logos* kavramı *akıl* ile birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. *Logos* kişiyi bilgelığe götüren yol ve yasa ise, akıl da bu yasanın meşru zemini olacaktır. *Logos*, aklın diyalektik düşünmesi sonucu ortaya çıkan bir aydınlanma

<sup>31</sup> Ege, *a.g.m.*, s. 577.

<sup>32</sup> Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Çev. Alova, İstanbul, Bordo-Siyah Yayınları, 2004, s. 21.

<sup>33</sup> Russell, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>34</sup> Kranz, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>35</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 51.

süreci olarak görülebilir.<sup>36</sup> Buradan logos'un bir üst söylem olarak yer aldığından söz etmek mümkündür, çünkü o, gerçekliğin ne olduğu hakkında doğrudan bir bilgi vermeyecek; fakat akıl'a şeyler ya da varlıkta görülen zıtlığın iç işleyişi hakkında bir ön bilgi sunacaktır. Bu anlamda akıl ve *logos* birlikte hareket etmektedir denilebilir.

Herakleitos, evrenin ana maddesini *ateş* olarak düşünmüştür. İlk olan ve hep kendisi olarak kalan *ateş*, evrendeki oluşun taşıyıcısıdır; buna karşılık olarak *logos*, oluştaki değişimin ölçüsüdür.<sup>37</sup> “*Her şey ateşle değişir, ateş her şeyle*”<sup>38</sup> diyen Herakleitos, logosun somut karşılığı olarak ateşi gösterir ki, evrenin ilk nedeni olarak ateşi düşünmesi bundan ileri gelmektedir. Çünkü ateş, hem somut olarak kendini gösterir, hem de karşıtların birliğini sağlayan *logos* yasasını içinde barındırır. Ateşin tinsel bir ilkeyi içinde barındırdığını söylemesi, Herakleitos'u, çağdaşı olan doğa filozoflarından ayırır. O yalnızca, evrenin ana nedenini maddi bir temelde sorgulamamış, bu nedenin nasıl bir neden olduğunu ve nasıl bir sonuca yol açtığını da cevaplandırmaya çalışmıştır. Evrenin ana nedeni hakkında düşünmenin filozofları töz kavramını düşünmeye ittiğini belirtmiştik, işte Herakleitos bu noktada bir adım daha öteye giderek bu nedenin nasıl olduğunu sorgulamıştır. Oluş ilkesini temele alması, bu sorgulamanın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Oluşun temele alınmasında ötürü, ateşi de bir yakan değil bir yanış olarak düşünmek gerekir. Herakleitos'a göre, herkes için aynı olan bu dünya, tanrılardan ya da insanlardan hiçbiri tarafından yaratılmış değildir, tutuşma ve sönme nitelikleriyle dünya bir alevdir, bu şimdi de böyledir ve gelecekte de böyle olmaya devam edecektir.<sup>39</sup>

Herakleitos'un felsefesinde ön plana çıkan öğeleri kısaca maddelendirecek olursak:

1. Her şey bir değişim halindedir; fakat
2. Değişim, değişmeyen bir yasaya (*logos*) göre gerçekleşir ve
3. Bu yasa zıtlar arasında bir etkileşimi gerektirir,

---

<sup>36</sup> Burhanettin Tatar, “Akıl”, Ed.: Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi Cilt: 1*, İstanbul, Paradigma Yayınları, s.185.

<sup>37</sup> Kurtul Gülenç, “Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik”, *Felsefelogos Dergisi*, No:1-2, Sayı: 35-36, Eylül, 2008, s. 126.

<sup>38</sup> Herakleitos, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>39</sup> Russell, *a.g.e.*, s. 118.

4. Fakat zıtlar arasındaki bu etkileşim öyle bir şekilde gerçekleşir ki, bir bütün olarak bakıldığında ortaya uyum çıkar.<sup>40</sup>

*Logos* söylemi ile birlikte; tinselliğin, usun ve yasanın neliği üzerine düşünen Herakleitos, diyalektik terimini bilinçli bir şekilde ortaya koymamakla birlikte, diyalektik olguyu *logos* içinde ve *logos* tarafından dile getirmiştir.<sup>41</sup>

Herakleitos ortaya koyduğu görüşlerle kendinden sonra gelen, Sokrates ve Platon üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Özellikle doğa felsefesinden sistemli felsefeye bir geçiş olarak görülen Platon felsefesinde, *logos* kavramı üzerinde önemle durulmaktadır. Herakleitos'un görüşlerine önem vermiş olan bu iki düşünür, aynı zamanda onun görüşlerinin bir eleştirisini yapmaktadır. Platon *Kratylos* diyoloğunda, Sokrates'in ağzından Herakleitos'un değişim fikrini bir noktadan sonra yadsır; çünkü onlara göre her şeyin değişime uğrayarak var olduğunu öne sürmek sakıncalıdır. Her şeyin değişime uğraması demek, bireyi ve toplumu belirleyen ahlak yasalarının da yok olmaları demektir.<sup>42</sup>

### **Parmenides**

Herakleitos'un çağdaşı olan Parmenides'in felsefesini Herakleitos'un sürekli değişim fikrine karşı olan eleştirisi üzerine kurduğu görülür. Parmenides felsefesini, akıl ve düşünce üzerine temellendirmiş, duyuları ya da duyumlarla elde edebileceğimiz bilgilerin yanıltıcı olduğunu söyleyerek onları bir kenara bırakmıştır. Parmenides'in felsefeye getirdiği değişiklik işte tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır, ona kadar olan süreçte sürekli olarak doğanın gözlemlenmesinin, dolayısıyla duyumların temele alındığını görüyoruz; ama Parmenides bu geleneği bir kenara bırakmış ve salt akıl ve mantık sahasında düşüncelerini temellendirmeye girişmiştir. Bundan ötürü, Parmenides'in kimi kaynaklarda ilk rasyonalist<sup>43</sup>, kimilerinde ise Yunan mantık ve diyalektiğinin babası<sup>44</sup> gibi söylemelerde bulunulduğunu görmekteyiz. Buna karşın, akla verilen önemin ilk olarak Parmenides felsefesinde görüldüğünü söylemek Herakleitos'un *logos* kavramını bir kenara itmek anlamına gelebilir.

<sup>40</sup> Skirbekk ve Gilje, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>41</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>42</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>43</sup> Skirbekk ve Gilje, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>44</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003, s. 26.

Parmenides'e göre, değişim mantıksal olarak imkânsızdır, var olan tek gerçeklik "varlık" tır, bu gerçekliği, bize yalnızca akıl verir ve akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, bir diğer deyişle var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz.<sup>45</sup> Bu anlamda Parmenides'in argümanını iki şekilde ortaya koyabiliriz:

1. Varlık olan vardır. Varlık olmayan yoktur.
2. Varlık olan düşünülebilir. Varlık olmayan düşünülemez.<sup>46</sup>

Parmenides'in bu önermelerden ulaştığı sonuca göre, "bir varlık" söz konusudur ve bu "bir varlık" ın dışında kalan her şey yanıltıcı, aldatıcıdır. Gerçek olan yalnızca bu "bir"dedir. Burada kullanılan "bir" kavramına, Herakleitos'ta da farklı bir şekilde rastlamaktayız. Herakleitos her şeyin "bir"den, "bir"in de her şeyden doğduğunu söylüyordu; bu anlamda Herakleitos'un bir'i değişimin ve çokluğun yarattığı gerilimin bir uyumu olarak var kılınmıştır.<sup>47</sup> Buna karşın, Parmenides'in "bir'i ise, bu türde birçokluğun değil, bütünlüğün ya da birliğin ifadesidir. Bu anlamda, Parmenides'te ikili bir evren tasarımının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bir yanda, duyularla açıklanan yanıltıcı olan evren, diğer yanda ise salt akılla ulaşılabilen evren. Bu ikili evren ayrımı özellikle Platon'un idealar teorisinin oluşmasında büyük bir öneme sahiptir.

Parmenides salt düşünme edimi ile varlık olanın üzerine düşünmekle, var olanın niteliklerini türetmeye çalışmış ve varlığı özü gereği, meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez bir şey olarak ortaya koymuştur.<sup>48</sup> Bu anlamda ortaya koyduğu varlığın, öncesiz ve sonrasız oluşu fikrinin oluşmasında Anaximandros'un öne sürdüğü bir kavram olan *apeiron*un etkisini görebiliriz. Bununla birlikte, Parmenides, diğer doğa filozoflarının evrenin ana maddesi sorununda cisimsel bir öz bulma arayışını takip ederek, kendi "varlık" ını bir küre biçiminde düşünmüştür. Parmenides'in ortaya koymuş olduğu bu "varlık" düşüncesi, felsefeyi yeni bir sorunla yüz yüze getirmiştir, deneysel alanın dışına çıkararak salt düşünmeye bağlı kalınması, Elealı'ların ve sonrasında diğer filozofların görüşünde kendisini sıkça hissettirmiş ve salt düşünme

---

<sup>45</sup> Kranz, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>46</sup> Skirbekk ve Gilje, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>47</sup> Aydın Çubukçu, *Mantık ve Diyalektik*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1993, s.30.

<sup>48</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 27.

planında kalan dialektik-lojikin<sup>49</sup> gelişmesinde bir basamak olarak görülmüştür. Gerçeğin, salt düşünce ya da salt akılla araştırılması, nesne ile kavram arasında bir ayrıma karşılık düşmektedir, bu anlamda Parmenides'in izlediği yol felsefe açısından bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Onun felsefeye getirdiği bu yenilik, yani varlığın düşünceyle görülmesi ve kavramların türetilmesi fikri, bilginin bir ödevi olarak da görülebilir. Parmenides'in bu düşüncesine biz Hegel'de, "felsefe varlığın kendi kendisini düşünmesidir" tanımlamasında da rastlamaktayız.

### **Elea'lı Zenon**

Parmenides'in öğrencisi olan Elea'lı Zenon, Aristoteles tarafından, diyalektiğin kurucusu olarak nitelendirilmiştir.<sup>50</sup> Zenon, Parmenides'in "bir varlık" öğretisini, öne sürdüğü paradokslarla geliştirerek, çokluğun ve hareketin bir aldatmaca olduğu düşüncesini pekiştirmeye çalışmıştır. Zenon'un geliştirdiği paradoksları üç kısımda incelemek mümkündür, ilkinde çokluğun imkânsızlığına, ikincisinde hareketin imkânsızlığa ve sonuncu da ise zamanın imkânsızlığına dair örnekler geliştirmiştir.

Çokluğun imkânsızlığını gösteren kanıtına göre; nesnelere çokluk iseler, hem sonsuz küçük hem de sonsuz büyüktürler; çünkü var olanı böler de, bu böldüğümüz parçaların artık bölünemez olduğunu düşünürsek, bunlar büyüklüğü olmayan bir hiç olacaklardır, tekrar bir araya getirdiğimizde ise yine bir büyüklükten söz edemeyiz; çünkü büyüklüğü olmayan bir şeyin kendisine eklenmesiyle hiçbir şey, büyüklük bakımından bir şey kazanamaz.<sup>51</sup>

Hareketin imkânsızlığını ortaya koyduğu kanıtlardan biri ise, herkesçe bilinen Akhilleus ve kaplumbağa örneğidir. Bu kanıtta göre, Akhilleus'un kaplumbağadan daha sonra yarışa başladığını varsayarak örneklendirilmeye başlanır, kaplumbağa Akhilleus'tan önce yarışa başladığı için, Akhilleus hiçbir zaman onu yakalayamayacaktır; çünkü kaplumbağa yetişmek için önce onun çıkış noktasına ulaşmak gerekir; ama Akhilleus çıkış noktasına gelene dek kaplumbağa yine yol almış olacağı için bu sonsuza dek sürecektir.<sup>52</sup> Zenon'un hareketin imkânsızlığına ilişkin öne

---

<sup>49</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>50</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>51</sup> Kranz, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>52</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 37.

sürdüğü bu kanıtta, Hegel *Mantık Bilimi*'nde, hareketsizliğin hareketin bir anı olduğunu söyleyerek yanıt verecektir.

Zamanın imkânsızlığına ilişkin getirdiği kanıtta ise, Zenon bir noktalar dizisinin, biri hareket etmeyen, diğeri ters yönde hareket eden iki dizi yanından geçtiğini düşünür. Buna göre; birinci dizi duran ve ters yönde hareket eden dizilere göre değişik hızlarla hareket etmiş olacaktır.<sup>53</sup> Bir diğeri deyişle, aynı süre içerisinde birbirinden farklı iki mesafe geçilmiş olacaktır.

Zenon'un öne sürdüğü kanıtlar, başta da açıkladığımız gibi, Parmenides'in görüşlerini pekiştirmeye yöneliktir ve Aristoteles'in, Zenon'u diyalektiğin kurucusu olarak görmesi, Zenon'un öne sürdüğü bu kanıtlardan öte gelmektedir; ancak getirdiği kanıtlar Engels tarafından mantıksal çelişkiler olarak öne sürülmüş ve bu çelişki diyalektik içerisinde aşılmaya çalışılmıştır.

Elea'lı düşünürlerin, hareketin çelişik mahiyetinin mantıksal kavramlar içinde ifade edilmesi problemi, diyalektiğin gelişimine katkıda bulunmuştur.<sup>54</sup> Bununla birlikte, Elea okulunun getirdiği düşüncelerden sonra diyalektik olumsuzlanan bir nitelik kazanmıştır. Zenon diyalektiğinin olumsuz bir nitelik taşımasının nedeni, onun paradokslarının her şeyden önce, rakiplerinin kavrayışını yıkmaya dönük olmasından ileri gelmektedir.<sup>55</sup> Bu anlamda, diyalektik Elea okulundan sonra filozoflar tarafından ya olumlanan yani bir anlamda Herakleitos'çu diyebileceğimiz ya da olumsuzlanan anlamıyla ele alınmaya başlanmıştır.

Eleacı görüşün ortaya koyduğu sonuçlara ilişkin Hegel'in değerlendirmesi ilkin Eleahlıların varlık alanındaki görüşlerine dair olmuştur, Hegel'e göre gerçek olan ussal olarak var olur. Buna eleştirisine karşın Hegel, Eleacı görüşte, kavramsal olarak varlığın güç kazandığını, gerçekte önemli olanın varlığın kavramsal yapısı olduğunu, bu nedenle düşüncenin kavramlar içinde saf bir devim oluşturduğunu, nesnelerin özünde de onların somut varlıkları ve kavramsal gerçekleri arasında bulunan çelişkinin bulunup ortaya çıkarılması gerektiğini söylemektedir.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>54</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>55</sup> Foulquie, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>56</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 215.

## Platon

Platon felsefesi, kendinden önceki dönemlerin bir sentezini oluşturur. İlk olarak doğa filozofları kozmos sorunu ile ilgilenmişler, evrenin ana maddesi üzerine düşünmüşlerdir. Sonrasında ise, Sokrates ve Sofistler, her şeyden önce insan sorununu ele almışlardır.<sup>57</sup> Platon felsefesinde ise; doğa ve insan konularında elde edilen bilgilerin bir değerlendirmesi yapılmış ve bu alanlarda bir bütünlük oluşturulmaya gidilmiştir. Bundan ötürü, Platon felsefesi, sistematik felsefenin başlangıç noktası olarak adlandırılır. Tek bir bütün oluşturan, karşılıklı bağlılık içindeki unsurlar dizisi olarak tanımlayabileceğimiz sistem<sup>58</sup>; tümel ve evrensel olanın ortaya konması açısından önem taşır. Felsefe tarihi içerisinde Platon'a verilen değer, onun felsefesinin böyle bir dönüm noktasını başlatmasından kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü, doğa ve insan konularında bir sentezleme yapmak ve sentezlemenin sistemli bir bütünlük taşıması için, ilk olarak yöntem sorununa değinmek gerekir. Nitekim Platon felsefesinde, yöntemle ilişkin tartışmalar sıkça görülmektedir.

İlk olarak, Platon diyaloglarında rastlanılan diyalektik sözcüğü, düşünür tarafından birkaç farklı anlamda kullanılmıştır; bununla birlikte diyalektik, hem epistemolojik sahada anlam kazanmış, hem de bir yöntem olarak ortaya konmuştur.

Yöntem olarak diyalektiğin, Platon felsefesindeki karşılığına baktığımızda iki tür belirlemeden söz edebiliriz:<sup>59</sup>

a) Bir “yürüyüş” (*poreia*),

b) bir “ustalık” (*tekhne*) olarak.

Bir ustalık olarak diyalektik, filozofun diyalektiği ustaca kullanımına işaret etmektedir. Soru sormayı ve yanıtlamayı bilen bir kişi olarak diyalektikçi; bir soruna, “yalnız doğru olanı yanıt olarak söylemek değil, aynı zamanda kendisine soru sorulmanın bildiğini söylediği şeyleri kullanarak”<sup>60</sup> yanıt arar.

---

<sup>57</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>58</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, s. 419.

<sup>59</sup> İonna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s. 93.

<sup>60</sup> Platon, *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2007 s. 75.

Bir yürüyüş olarak diyalektiğin anlamı ise, filozof olurken kişinin yürüdüğü ve bir filozofun yürüttüğü yoldur.<sup>61</sup> Bu yürüyüş bir amaca yöneliktir ve bu anlamda belirli aşamaları söz konusudur. Platon'un *Devlet* adlı eserinde anlattığı mağara metaforu bu aşamaları ve amacı örneklendirir:

*“İnsanları, yerin altındaki, mağaraya benzer bir mekânın içinde kafanda ve gözünde canladır; bu mekânın ışığın geldiği yönde, mağaranın kendisi kadar geniş bir girişi bulunmaktadır. Bu mağaranın içinde insanlar, çocukluktan itibaren orada yaşamak mecburiyetinde kalmış ve sadece karşılıklarına (ön tarafa) bakabilecekleri, ama zincirlerden ötürü başlarını sağa sola çeviremeyecekleri şekilde boyunlarından ve bacaklarından zincirlenmiş halde yaşamaktadırlar; çok uzaklardan, arkalarından ve yüksekte bir ateşin ışığı parlamaktadır; bu ışık ve zincirlenmiş insanların arasında, bir yol yukarıya gitmektedir. Bu yolda alçak bir duvar ve bu duvar boyunca, ellerinde çeşit çeşit çanak çömlek, taştan – tahtadan canlı heykelleri dolaştıran kimi konuşan kimi susan insanlar... eli kolu bağlı, boynu bağlı bu insanlar için tek gerçek, duvara yansıyan gölgelerdir; duvarın üstünde dolaştırılanların gölgeleri... biri mağaraya gelip gördüklerinin gölge olduklarını söylerse inanmazlar ona. Günün birinde bir mucize olur, aralarından birinin boynu çözülür ve arkasına dönüp bakarsa, ateşin saçtığı ışık gözlerini kamaştırır, duvar üzerindeki seçemez. Çanak, çömlekleri seçebilmek için, daha önce boynu bağlı iken gördüklerinin, bunların gölgeleri oldukları anlayabilmesi için, gözlerinin alışması gerekir. Mağaranın dışındakileri görebilmesi için gözlerinin alışması gerekir. Mağaranın dışına çıkan, zamanla insanların ve diğer şeylerin gölgelerini, suda yansımalarını görür; sonra da kendilerini, sonra da gök cisimlerini, geceleyin ayı, yıldızları. En sonunda gözleri iyice alışınca güneşe bakar; yerinde görür güneşi ve anlar ki; yılların, mevsimlerin ve daha önce gördüğü her şeyin kaynağı odur. O zaman her şey anlam değiştirir onun için; o daha önceki yaşamına dönmektense, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olmayı yeğ tutar. O, ancak başkalarını çözmek için mağaraya iner bir daha.”<sup>62</sup>*

Burada anlatılan yürüyüşü, üç aşamada ele alabiliriz; ilk basamakta insan, kendi dışındaki varlıklardan habersiz bir biçimde yaşamını sürdürürken, kendi dışındaki varlıkları tanımaya başlamasıyla ikinci bir aşamaya yükselir; kendisiyle birlikte tüm varlığın nedenini ve kaynağını gördüğünde ise, ikinci aşama son bulur ve bir üst basamağa, üçüncü aşamaya yükselir. Böylece yürüyüş son bulur ve varlığın kendini anlamlandırma çabası amacına ulaşır.

<sup>61</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 95.

<sup>62</sup> Platon, *Devlet*, Çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, İstanbul, Bordo-Siyah Yayınları, 2005, ss. 480-483.



Yöntem olarak diyalektiğin kullanımının, kişiyi filozof olmaya götürmesi, Platon felsefesinde diyalektiğe verilen önemi kanıtlar. Bununla birlikte diyalektiğin soru-cevap şeklinde ilerleyerek öğretici bir rol üstlenmiş olması, Sokrates'in maotike (doğurtma) yöntemi ile eşdeğer bir anlama sahiptir.

Platon'un kullandığı anlamda diyalektik, Herakleitos felsefesinde görülen diyalektik ile farklılık arz eder. Herakleitos, varlığın sürekli bir değişim halinde olduğunu söylerken, Platon'da bu tarz bir diyalektik anlatıma rastlanılmaz; fakat "logos" söylemi ikisi için de ortak olan bir kullanımdır. O, *logos* kavramını sofistlerin kullandığı şekliyle ele almaz, yani *logos*'a basit bir araç olarak yaklaşmaz ve buna şiddetle karşı çıkar, *logos* aklın hakim ve egemen olduğu tek alandır; fakat akıllı olanın ortaya çıkması için, doğru yöntemi bulmak ve kullanmak gereklidir. Diyalektik, tam da bu noktada bir karşılık bulur, akıllı olanın ortaya çıkması için gerekli olan yöntem diyalektiktir.<sup>63</sup>

Epistemolojik sahada ise diyalektik, Platon'un idealar teorisi alanında karşımıza çıkar. İki evren ayrımı yapan Platon, bir yanda başlangıçsız, sonsuz ve mükemmel olan bir idealar evreni, diğer yanda ise ölümlü ve mükemmel olmayan görünen evren tasarımı yapar. İnsan bedeni ile gölgeler evreninde bulunmasına rağmen, ruhu bir zamanlar idealar evreninde bulunmuş olduğu için, idealar evrenindeki gerçekler hakkında, kesin olmayan fikirlere sahiptir.<sup>64</sup> Görünen evrende, duyularımızla edindiğimiz bilgiler, Platon'a göre *doxa* (kanı) niteliği taşır ve bu yüzden gerçek bilgiler değillerdir. Gerçek bilgi, salt akıl yoluyla elde edebileceğimiz ideaların bilgisidir. İdealaların bilgisine ulaşmak içinse, doğru yöntemin kullanılması zorunluluğu ve mağara metaforunda olduğu gibi bir yürüyüşle karşılaşırız. *Şölen* diyoloğunda "güzel" ideasına ilişkin olarak anlatılan bölümde, bu yürüyüş ve yöntem anlatılmaktadır:

*"Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın. Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir."*<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Ragıp Ege, *a.g.m.*, s.578.

<sup>64</sup> Skirbekk ve Gilje, *a.g.e.*, s. 72-74

<sup>65</sup> Platon, *Şölen*, Çev. Azra Erhat ve Selahattin Eyuboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998, 211c-d.

Bu kısa anlatıda dikkat edilmesi gereken nokta, aşamaların diyalektik bir biçimde gerçekleşmiş olduğu ve ilkin duyusal olanı algılayarak, duyular üstü olana erişildiğidir. Böylece duyusal olan, salt akılsal olanla birlikte ele alınmıştır. Buradan hareketle, Platon diyalektiğini; somut olgulardan hareket ederek genel tanıma yükselme ve başka olgulara başvurarak tanımlı doğrulama sanatı şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>66</sup>

### **Aristoteles**

Platon felsefesinde önemli bir anlam kazanan, felsefe yapmakla eşdeğer görülen diyalektiğin, Aristoteles'te farklı bir anlam kazandığı görülmektedir. Platon'da "bilimlerin tacı" olan diyalektik, Aristoteles'te "olası" üzerine söz söyleme sanatına indirgenmiş ve varlıkbilimsel değil, biçimsel mantığın bir parçası olarak düşünülmüştür. Bu anlamda Aristoteles'in diyalektiğe olumsuz bir anlam atfettiği söylenebilir.<sup>67</sup>

Aristoteles diyalektiğine geçmeden önce, onun mantık bilimine bakmak ve mantığı iki yönlü ele almasına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Mantık, Aristoteles'te bütün bilimlerin ve felsefenin temeline yerleşen bir araçtır (*organon*).<sup>68</sup> Bununla birlikte; mantık, yalnızca düşüncenin işleyiş kurallarını bulmakla görevli bir bilim düzeyinde değildir, aynı zamanda varlık ilişkilerinin, hareket ve bağıntılarının da bilimidir; çünkü düşünmenin iç yasalarını ve bağıntılarını incelemek demek, yansıttığı varlık dünyasını da incelemek demektir<sup>69</sup> ve amacı, tümel olan gerçekliği kavramaktır. Bu nedenle tümel ve tikel olan arasındaki bağıntıyı kurabilmek mantığın temel sorununu oluşturur. Bu anlamda, yöntem üzerinde önemle durmak ve doğru yöntemi ortaya koymak gereklidir. Bu sorun üzerine hazırladığı *Topikler*'de, yöntem ve diyalektik üzerinde etraflıca duran Aristoteles, kitabın amacını; muhtemel öncüllerden hareketle, ileri sürülen her sorun üzerinde kanıtlama yapmayı ve bir kanıt ileri sürüldüğü zaman, bu kanıtı karşıt herhangi bir şey söylemekten kaçınmayı sağlayan bir yöntem bulmaktır şeklinde açıklamaktadır. Bundan ötürü Aristoteles ilkin diyalektikle

---

<sup>66</sup> Foulquie, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>67</sup> Ege, *a.g.m.*, s.580.

<sup>68</sup> İsmail Köz, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:43, Sayı:1, 2002, s. 356.

<sup>69</sup> Çubukçu, *a.g.e.*, s.34.

kıyasın (*sylllogism*) ne olduğunu kavrayacak tarzda bir kıyasın nasıl oluşturulduğunu, çeşitlerinin neler olduğunu sorgulamayı öngörür.<sup>70</sup>

Kıyas, bir söz (logos) olup, bu söz içinde bazı şeyler konulmuş olmakla birlikte onlardan farklı bir başka şey, konulan şeyler aracılığıyla zorunlu olarak çıkar.<sup>71</sup> Aristoteles'e göre, kıyasın temel biçimi üç önerme üzerine kuruludur; büyük önerme, küçük önerme ve sonuç ya da vargı. Kıyasın bir diğer niteliği ise; küçük önermenin açık ya da gizli oluşuna bağlı olarak, kıyas, tam olan ve tam olmayan olarak ikiye ayrılır; zorunlu sonucu açık kılmak için alınanlar dışında hiçbir şeyi gerektirmeyen kıyasa 'tam kıyas'; taşıyıcı terimlerden ötürü zorunlu olan, oysa öncüllerde söylenmemiş bir veya daha çok şeyi gerektirene ise 'tam olmayan kıyas'<sup>72</sup> denir. Tam olmayan kıyasta, öğeleri biçimselleştirme işlemine göre ayırmak, sınırlamak ve bölümlemek gerekir, böylelikle bilinmeyene yani sonuca ulaşılır. Bu noktada önemli olan, öğeleri biçimselleştirme işlemi sırasında, diyalektik sorgulamaya ihtiyaç duyulmasıdır. Bu anlamda diyalektiğin, bir temellendirme ya da yoklama yöntemi<sup>73</sup> olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz.

Kıyasın doğru ve ilk öncüllerden veya kendilerinden edindiğimiz bilginin kendisinin de kaynağı ilk ve doğru olan öncüllerde bulunan öncüllerden hareket ettiği zaman bu bir *ispat*; olası öncüllerden netice çıkararak kıyas ise *diyalektiktir*. Bununla birlikte, olası görünmekle beraber gerçekte olası olmayan sanılardan ve olası sanılar veya olası görünen sanılardan hareket eden kıyas ise, *eristik* kıyas adını alır.<sup>74</sup>

Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak ispat; genel ilkelere bağlı kalmakla birlikte, daha çok belirli bir alana (geometri, astronomi, v.b.) uygulanan ilkelere işgörür ve böylelikle söz konusu alanda bilgi edinmeye yönelir. Diyalektik ise, ispata nazaran daha az özelleşmiş çıkış noktalarından hareket eder ve böylelikle her alanda işgörür. Bundan ötürü Aristoteles, diyalektiği tasımsal usavurmanın doğru formu olarak görmesine rağmen, diyalektiğe karşı her zaman mesafeli bir duruş sergilemiştir.<sup>75</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler* adlı eserinde söz konusu akıl yürütmeler arasındaki

<sup>70</sup> Aristoteles, *Organon V Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 3.

<sup>71</sup> Aristoteles, *Organon...*, s. 3.

<sup>72</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998, s. 13.

<sup>73</sup> Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>74</sup> Aristoteles, *Organon...*, s. 4.

<sup>75</sup> Engin Delice, "Aristoteles'in Diyalektik Teorisinin Kavramları", *Felsefelogus Dergisi*, No:1-2, Sayı: 35-36, Eylül, 2008, s. 14.

farkı, doğrudan tanıtlamalı olan çelişmenin bir parçasının kabulü (çünkü tanıtlayan sormaz, kabul eder), diyalektik olan ise çelişmenin soruluşudur<sup>76</sup> şeklinde dile getirir. Aristoteles felsefesinde olumsuzlanan diyalektik, burada karşımıza çıkar. Diyalektik, kanılara dayanarak, önermeler de “böyle midir?”, “değil midir?”i sorgular ve kesin bilgiler vermezler; çünkü çelişmenin soruluşunda ortaya çıkan iki karşıt sonuçtan hangisinin seçileceği, sorgulamayı yapan kişiye bırakılır. Bu olumsuzlamaya karşın, her iki öncül için de ortak olan bir nokta söz konusudur; kıyas oluşması bakımından ikisi arasında herhangi bir ayırım yoktur.<sup>77</sup>

Diyalektiği olası öncülleri temele alarak açıklayan Aristoteles’e göre; olası öncül, bütün insanların veya onların pek çoğunun veya hakimlerin ve bunlar arasında da hepsinin veya çoğunun veya en hatırı sayılanların ve ünlülerin sanılarıdır. Bu ayırımın niteliğini açık bir şekilde ortaya koymak için, diyalektik akıl yürütmenin malzemesine yani *endoksa* kavramına bakmak gereklidir. Endoksa, diyalektik uslamamalar için alınan öncül grubun adı olarak kullanılmakla birlikte, terimin sözlük karşılığı, “ünlü”, “tanınmış” sıfatına karşılık gelmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, endoksa terimi, uzmanların ortak varsayımlarına ya da filozofların düşüncelerine işaret eden bir simge terimdir.<sup>78</sup> Bu durumda, diyalektiği olumsuzlanan anlamına rağmen, itibar edilir kaynaklara dayanan öncüller ve bu öncüllerden yapılan çıkarım şeklinde tanımlayabiliriz.

Aristoteles, *Organon* adlı eserinde olası öncülü açıkladıktan sonra, diyalektiğin faydaları üzerinde durur ve üç tarzda faydası olduğunu söyler; bunlar, pratik anlamdaki faydalar, günlük karşılaşmalardaki faydalar, felsefi ilimler için olan faydalardır. Pratik alandaki faydası, kişiyi ileri sürülen konuda daha çok delil açıklamaya muktedir kılmasıdır. Günlük karşılaşmalarda, bir tartışma esnasında karşıdaki kişiye yabancı olan sanılar alanında değil, onun kendi öz sanıları alanında tartışmayı sürdürmek adına fayda sağlar. Felsefi ilimler için sağladığı fayda ise, ele alınan sorunlarda her iki yönde deliller sağlamak imkânı sunmasından kaynaklanır, bundan ötürü de diyalektik, hakikati ve yanlış kolayca keşfettirecektir. Bir diğer faydası ise, her bir bilimin ilk ilkeleri konusundadır, gerçeklikte söz konusu bir ilme has olan birtakım ilkeler üzerine dayanarak onlar üzerinde delil getirmek imkânsızdır; çünkü ilkeler bütün geri kalanın

---

<sup>76</sup> Aristoteles, *Birinci...*, s. 11.

<sup>77</sup> Aristoteles, *Birinci...*, s. 11.

<sup>78</sup> Engin Delice, *a.g.m.*, s. 15.

ilk unsurlarıdır, bu nedenle de onları gerekli bir şekilde açıklamak gerekir. Aristoteles'e göre diyalektiğin esas işi bu noktada kendini gösterir, diyalektik araştırıcı yapısı gereğince ilkelere giden yolu açan bir araçtır.<sup>79</sup> Aristoteles'in öne sürdüğü bu yarar onun diyalektik anlayışını Sokrates ve Platon'un diyalektik anlayışından farklı kılmaktadır. Söz konusu karşıtlık, Sokrates ve Platon diyalektiğinin ortaya konan görüşlerin tartışmaya dayalı olması ve bu görüşlere getirilecek eleştiri son bulunduğu kesin görüşler olarak sayılmasına karşılık, Aristoteles'te ise bunun tam tersi bir işlev kazanmış olmasından kaynaklanır. Ona göre, diyalektikçinin işi, söz konusu öncülleri tartışmak değil, sonuçların doğru bir şekilde çıkartılıp çıkartılmadığını gözlemlemekle sınırlandırılmıştır.<sup>80</sup>

Aristoteles'in diyalektiğe bir diğer katkısı diyalektiği öğelerine ayırarak incelemiş olmasından ileri gelmektedir. Söz konusu öğeler; diyalektik önerme, diyalektik mesele ve diyalektik tez adları altında *Organon* adlı eserde tartışılmıştır. Bu ayrımları yaparken Aristoteles'in asıl kaygısını, her önermenin ya da her sorunun diyalektik bir karakter taşımadığını ortaya koymaktır.<sup>81</sup> Diyalektik önermedeki söz konusu ayırım üzerinde önemle duran Aristoteles'e göre, diyalektik önerme her kimse ya da çokluk tarafından dile getirilebilir bir önerme değildir, bunun yanı sıra herkesin anlamasına açık olan bir sorun da değildir.

Aristoteles'in diyalektik önermeyi nasıl ele aldığını görmek için, diyalektik önermelere ilişkin sınıflandırmasına bakmak gerekir. Buna göre, diyalektik önermeler herkes ya da çoğunluk ya da bilgeler tarafından kabul edilebilir düşünceler; genellikle kabul edilmiş görüneye karşıt düşünceler; sanatlara uygun dile gelen düşünceler; genelin kabul ettiği düşüncelere karşıt düşünceler; olası sanılara benzeyen önermeler; her ya da birçok durumda doğru görünen bütün önermelerin ilke ya da tez olarak kabulü<sup>82</sup> başlıkları altında incelenebilirler. Bu sınıflandırmalar içerisinde önemli olan belirlenimlerden birisi genellikle kabul edilmiş olana karşıt görünen düşüncelerin de en az kabul edilir düşünceler kadar geçerli bir önerme olmasıdır. Bir diğer anlamda, olası önermelerin çelişkilerini çelen önermelerde olmasıdır. Aristoteles bu yaklaşımını dost örneğini vererek pekiştirir; "gerçekte dostlara iyilik etmek gerektiği düşüncesi olası bir

---

<sup>79</sup> Aristoteles, *Organon...*, ss. 5-6.

<sup>80</sup> Foulquie, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>81</sup> Aristoteles, *Organon...*, ss. 23-24.

<sup>82</sup> Aristoteles, *Organon...*, ss. 17-18.

sanı ise onlara kötülük etmemek gerektiği de yine olası bir sanıdır. Dostlarına kötülük yapmak gerektiği önermesi genel kanıya zıt bir durum oluşturur ve onlara kötülük etmemek gerektiği önermesi bu karşıt kanıyı çeler. Aynı şekilde, dostlarına iyilik yapmak gerekiyorsa düşmanlarına iyilik yapmamak gerekir önermesinin karşıtı düşmanlara iyilik yapmak gerektiği olduğuna göre bu kanı genel kanıya karşıt durumu çeler.”<sup>83</sup> Bu bağlamda, Aristoteles önermenin yükleminden hareket ederek yargıların içeriğinin diyalektik bir karşı olum içinde olduğu göstermektedir. Bundan ötürü, sorun ne türden oluşturulursa oluşturulsun, diyalektik bir önermenin içerdiği savın geçerliği karşıtının geçerliği ile aynı ölçüdedir.<sup>84</sup> Bunların yanı sıra Aristoteles’e göre, sanatlara uygun dile getirilen her düşüncede diyalektik önerme görülür; örneğin insanlar tıp sorunlarına ilişkin konularda doktorlara, geometri sorununa ilişkin konularda ise geometricilere katılacaklardır ve tüm diğer sanatlar için bu geçerlidir.

Aristoteles’e göre, diyalektik problem ise, hakikati ve bilgiyi ister seçmeye ve önlemeye, ister elde etmeye çalışan ve bunu ister kendi kendine, isterse bu cinsten bir başka problemin çözümüne yardım olarak yapan bir araştırma konusudur.<sup>85</sup> Bu anlamda Aristoteles’te diyalektiğin önemli bir tarifinin yapıldığını görürüz, diyalektik bir problemin çözümünde hakikate ve bilgiye ulaşmak için yürütülen araştırmalara katkı sağlayan bir düşünmedir.<sup>86</sup> Diyalektik bir problemin ortaya çıkması için bir uyumsuzluk durumu söz konusu olmalıdır, bu uyumsuzluk sıradan insanın kanılarıyla düşünürlerin kanılarının uyumsuzluğudur. Bununla birlikte, diyalektik problemden söz edebilmek için çelişmenin araştırılıyor olması gerekir, bundan ötürü diyalektik problem çelişkili bir yapı taşır. Bu bağlamda ele alındığında “bu nedir?” sorusu diyalektik bir soru olarak görülmez. Bu yargıdan hareketle, Aristoteles’te her argümanın ya da her problemin diyalektik bir problem olarak görülmediği sonucuna ulaşabiliriz.

Aristoteles’te diyalektik tezin temel belirlenimi her tezin bir problem olduğu ama her problemin bir tez olmadığı görüşüne dayanır; çünkü hakkında hiçbir sanıya sahip olmadığımız bazı problemler vardır, buna karşın her tez bir problemdir; çünkü tez genel kanıya karşıt bir hüküm içerir.<sup>87</sup> Buna göre, diyalektik tez asıl niteliğini filozofların paradoksal kanılarından kazanmaktadır. Örneğin, Antisthenes’in “çelişkinin

---

<sup>83</sup> Aristoteles, *Organon...*, s. 18.

<sup>84</sup> Delice, *a.g.m.*, s. 21.

<sup>85</sup> Aristoteles, *Organon*, s. 19.

<sup>86</sup> Delice, *a.g.m.*, s. 22.

<sup>87</sup> Aristoteles, *Organon*, s. 21.

imkânsız olduğu” savında, Herakleitos’un “her şey hareket halindedir” düşüncesinde, Melissos’un “varlığın bir olduğu” savındaki söylemleri genel kanılara aykırı olarak ileri sürülen önermelerdir. Bundan ötürü, bir argümanın ya da tezin genel kanılara aykırı düşmesi onun diyalektik bir tez olmasını sağlayan en belirgin özelliğidir. Diyalektik tezin bu niteliği Aristoteles’in diyalektiği bilimsel kullanıma yönelik kullandığını imlemektedir. Görüldüğü gibi, diyalektik soruşturma, nesneye ilişkin çelişkili bir problemi çözmek adına oluşturulmuş uslamlamadır.<sup>88</sup>

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, diyalektiğe bakış, diyalektiği anlayış açısından Platon’la Aristoteles iki karşıt gelenek oluşturmuşlardır. Bu iki anlayış tarih boyunca diyalektik üzerine tartışmaları beslemiştir; diyalektik “doğrunun bilimi” midir yoksa “olabilirin tekniği” midir<sup>89</sup> sorusu, modern felsefe içerisinde de temel bir sorun olmaya devam etmiştir.

### 1.3.ÇAĞDAŞ FELSEFE’DE DİYALEKTİK DÜŞÜNCE

Çağdaş felsefeye gelmeden önce diyalektikten orta çağ felsefesinde de söz etmek mümkündür. Genel olarak Aristoteles felsefesini takip eden orta çağın skolâstik dönemi içerisinde Pierre Abelard, Eckhart ve Böhme gibi düşünürlerin felsefelerinde diyalektiğin ele alındığı görülmekle birlikte, diyalektiğin özgün gelişimi genelde çağdaş felsefeyle özelde ise klasik Alman idealizmiyle mümkün olmuştur. Buna karşın, adı anılan filozoflardan özellikle Böhme’nin, çelişkiye verdiği önem Hegel tarafından da değerlendirilmiştir. Böhme’ye göre, Tanrı her şeydir ve Tanrı’nın eylemi, olumsuzlayış ilkesi ile ortaya çıkar, bu durum madde için de söz konusudur. Bir diğer deyişle hiçbir şey karşıtı olmaksızın var olmaz. Ona göre, Tanrı ortaya çıkabilmek için dünyayı yaratırken kendi karşıtını da ortaya koymuştur. Bununla birlikte karşıtların bu türden etkileşimi sayesinde evrenin gelişimi gerçekleşir.<sup>90</sup>

Böhme gibi, Pierre Abelard ve Eckhart’ın diyalektik yaklaşımlarını ele almak mümkündür; fakat Orta çağ düşünce geleneğinde, diyalektikten söz edilmesine karşın onun özgün bir şekilde gelişmemiş olmasından ötürü, diyalektiğin tarihsel gelişimini Aristoteles sonrasında çağdaş felsefe ile devam ettirmek uygun görülmektedir.

---

<sup>88</sup> Delice, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>89</sup> Ege, *a.g.m.* , s. 580.

<sup>90</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 67.

## René Descartes ( 1596 – 1650 )

Felsefe tarihinde çağdaş felsefe olarak adlandırılan döneme damgasını vuran filozofların başında Descartes gelmektedir. Descartes, şüpheyi merkeze alan bir felsefi sistem kurmuştur; fakat şüphe etmeye yüklediği anlam, septisizm akımındakinden tamamıyla farklıdır. O, metot olarak kullandığı şüpheden bahseder ve doğru bilgiye ancak şüphe ederek erişebileceğimizi öğütler. Kendi yöntemini ortaya koymadan önce ise ilk olarak Aristoteles'in mantığı ile yüzleşmiş ve bu mantığı yeni bir şey vermediği gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona göre mantık, gerek kıyasları gerek diğer kurallarıyla yeni bir şey öğretmekten çok bilinen şeyleri başkalarına açıklamaktan ve muhakeme etmeksizin söz söylemekten başka bir işe yaramaz.<sup>91</sup>

Descartes *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* adlı eserinde mantık için yaptığı eleştiriyi diyalektik için de geçerli görür; çünkü diyalektik Descartes'te biçimsel mantıkla eşdeğer olarak görülür. Söz konusu eserinde, diyalektikçilerin kıyasın biçimini ve kurallarını ortaya koyduğunu söyleyerek, önermelerden hareket ederek mekanik biçimde bu önermelerden zorunlu olarak çıkan başka önermelere vardıklarını iddia eder. Buna karşın, diyalektikçilerin zorunlu bir sonuca varıracak bazı usavurma biçimlerini benimseterek, insan aklını yönetmeyi düşündüklerini ve bu tür bir yaklaşıma inanacak insan aklının çıkarsamanın kendine apaçık ve dikkatli bir gözle bakmadığında, bazen biçimin yetkinliği sayesinde kesin bir sonuca varabileceklerini savunur.<sup>92</sup>

Descartes'te diyalektik, bir belagat ya da şiirden farksızdır; çünkü ona göre diyalektikçilerin sanatları ilk konuyu daha doğrusu çıkarmaya uğraştıkları doğruyu, daha önceden bilmeden sonucu doğru olan hiçbir kıyas kuramazlar. Bundan ötürü, böyle tutarlı bir form diyalektikçilerin kendilerine yeni bir şey bulma olanağı sağlamaz ve dolayısıyla sıradan diyalektik doğrunun araştırılmasında hiçbir işe yaramaz. Diyalektik yalnızca ara sıra zaten bilinen nedenleri başkalarına daha kolay açıklamak için işe yarayabilir ve bu nedenle diyalektiğin felsefeden alınıp retoriğe aktarılması gerektiğini düşünür.<sup>93</sup> Diyalektiği öğrenirken insanın kazanmaktan çok kaybettiğini, bundan ötürü de diyalektik üzerine derin inceleme yapmanın ya da diyalektiğin yöntemlerine güvenmenin tehlikeli olduğunu düşünür. Bu iddiasını ise, Burman ile

<sup>91</sup> René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, ss. 20-21.

<sup>92</sup> Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1999, s. 19.

<sup>93</sup> Descartes, *Aklın...*, s. 51.



yaptığı söyleşide, diyalektiğin iyi bir kafayı düzeltmesi gereken yerde bozduğunu; çünkü insanı beylik düşüncelere ve eşyaya yabancı sorunlara doğru yönelterek ve saptırarak insanı eşyanın kendisinden uzaklaştırdığını söyleyerek pekiştirir.<sup>94</sup>

Diyalektiğin bir belagat olarak görülmesi ve bundan ötürü onun yerinin retorik olduğu düşüncesi, Descartes'tan sonraki kartezyen gelenek içerisinde büyük etki yapmış. Bu nedenle, uzun bir süre, yaklaşık iki yüz yıl kadar, diyalektikten söz edilmemiştir.<sup>95</sup>

### **Denis Diderot ( 1713 – 1784 )**

Fransız aydınlanma felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan Diderot, bu ününü şüphesiz 17 ciltlik felsefe Ansiklopedisinin editörlüğünü yapmış olmasından<sup>96</sup> ve ansiklopediye 990 madde yazarak katkıda bulunmuş olmasından alır. Bununla birlikte, ansiklopedi de diyalektiğin tanımına da yer verilmiş, diyalektik doğru düşünme ve tartışma sanatı olarak tarif edilmiştir.<sup>97</sup>

Felsefe alanında çok sayıda eser vermiş olan düşünürün bazı eserleri edebi bir dille kaleme alınmıştır. Bu türe örnek gösterebileceğimiz bir eseri olan *Kaderci Jacques ile Efendisi* yaklaşık yirmi yılda tamamlanmış (1765 – 1784 ) bir eser olup, filozofun ölümünden sonra yayımlanmıştır. Diderot'un bu eseri, efendi ve kölesi arasındaki ilişkiyi edebi bir malzeme haline getirmiş olması bakımından bu ilişkinin felsefi bir nitelik kazanmasına ortam hazırlamıştır.<sup>98</sup>

Sözü edilen eserde, efendi ve kölesinin dokuz günlük Fransa gezileri boyunca karşılıklı olarak istenç özgürlüğü ve kader gibi felsefi konular üzerine tartışmaları konu edinilmiştir. Eserde dikkati çeken ilk nokta, kölenin bir ismi olmasına karşılık efendinin bir adı olmamasıdır. Bu bağlamda, kölenin her ne kadar kaderci olarak ele alınmasına karşın, onun efendi köle ilişkisinin etken rolünü üstlendiği söyleyebiliriz; çünkü efendinin kimliği köleye bağımlı olarak ortaya çıkar, köle olmadığında efendinin varlığından söz edemeyiz. Diderot efendi köle ilişkisinde bağımlılık konusunda vurgu

---

<sup>94</sup> Foulquie, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>95</sup> Ege, *a.g.m.*, s. 582.

<sup>96</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Cilt: 4 Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2002, s. 153.

<sup>97</sup> Foulquie, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>98</sup> Onur Bilge Kula, "Efendi ile Köle İlişkisi ya da Bir Yazınsal Malzemenin Felsefi Bir Kurama Dönüşümü", *Frankofoni Dergisi*, Sayı: 21, 2009, s. 148.

yapmamış olmakla birlikte, bu ilişkinin temelinde kölenin belirleyiciliğini ön plana aldığı görülmektedir. Köle Jacques, kaderci olmasına karşın davranışlarında özgür bir insan gibi hareket eder; çünkü yaşantısı boyunca başından geçen birçok olayı gözlemlemiş ve bir dizi sonuca ulaşmıştır, köle oluşunun adaletsizlik olduğunu düşünerek bu haksızlık karşısında öfkelenir. Kölenin öfkelenmesinin yanı sıra, onun zaman zaman üzüldüğü ve sevindiği de gözlemlenir. Bundan ötürü, köleye bütünüyle insani niteliklerin atfedildiği ve kölenin bu insani yanıyla ele alınarak onun efendiden daha üst bir konuma yerleştirildiğini söyleyebiliriz.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde Diderot'un bu romanını temele alarak, efendi köle diyalektiğini geliştirmiştir.

Klasik Alman felsefesi, deyim yerindeyse diyalektik düşüncenin doruk noktasına ulaştığı dönem olarak görülebilir. Özellikle Kant sonrası Fichte ve Schelling felsefelerinde gelişen diyalektik yöntem, Hegel tarafından tüm felsefesinin yöntemi olarak ortaya konmuştur. Descartes'in diyalektiği retorikle bir tutan yaklaşımının diyalektiğin gelişimi üzerinde yaptığı olumsuz etki Kant felsefesinde diyalektiğin yeniden anlamlandırılması ile aşılmıştır.

Kant'ın Aristoteles'ten esinlenerek geliştirdiği diyalektik yöntem Fichte tarafından Kant'ın eleştirisi üzerine yükselerek yeni bir içerik kazanmış ve bu yeniliği Schelling daha da ileriye taşınmıştır. Bu anlamda, özellikle Fichte ve Schelling'in ve hatta Hegel'in diyalektik yöntemlerini ortaya koymadan önce ilkin onların Kant felsefesiyle yüzleştiklerini söyleyebiliriz. Bundan ötürü adı anılan filozofların diyalektik yöntemlerini anlamlandırmanın yolunun Kant felsefesinden geçtiğini ve Kant'ı anlamının yolunun ise, Aristoteles'ten geçtiğini iddia edebiliriz.

### **Immanuel Kant ( 1724 – 1804 )**

Doğu Prusya Krallığı'nın yönetimindeki Königsberg'de doğan Kant bütün yaşamını bu kentte geçirmiştir. Eğitimini, matematik, doğa bilimleri ve felsefe üzerine yapmış olan Kant, 1756 senesinde doçent, 1770'te ise, mantık ve metafizik profesörü olmuştur.<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1994, s. 25.

Kendinden sonraki Alman filozoflarının diyalektikle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde en büyük etkiyi yapmış olan Kant tıpkı Aristoteles gibi, diyalektiği olumsuz bir anlamda kullanmıştır; fakat onun diyalektiğe yönelik eleştirisi kavrama yeni bir boyut ve içerik kazandırmıştır.<sup>100</sup> Eleştiri öncesi dönemi ve eleştiri dönemi olarak ikiye ayrılan Kant felsefesi<sup>101</sup> içerisinde diyalektik düşünceyi de bu iki döneme paralel olarak ele alıp incelemek mümkündür.

Eleştiri öncesi dönemi Kant'ın doğa bilimlerine ilgi duyduğu dönemi içerir, 1755 yılında yayımlanan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eseri, bu dönemin bir ürünüdür. Tüm evrenin oluşumu ve evrenin mekanik kökeni konusunda hareketle hazırlanan bu eserde, iki temel kuvvetin (çekim ve itim) egemenliğinde bulunan bir kaos varsayımından söz edilmektedir. Söz konusu eserde, tüm yörüngelerin merkezindeki güneş büyük çekim gücü etsiyle sistemindeki tüm hareketli kürelerin sonsuz daireler üzerinde döndürdüğü gezegenler dünyasının, dünyanın tüm maddesini oluşturan dağınık ve ilkel atomlardan oluşup biçimlendiği savunulur.<sup>102</sup> Kant bu iddiasını, eğer ki tüm dünyaların ve sistemlerin kökeni aynı ise; eğer ki çekim gücü sınırsız ve evrensel ise ve buna karşılık elemanların itici gücü de her yerde kendini gösteriyorsa; eğer sonsuzun karşısında büyük ve ufak aynı biçimde ufak kalıyorsa; güneş dünyamızdaki gök cisimlerinin ufak çapta örneklediği gibi yani kendi başlarına özgün birer sistem olan Satürn, Jüpiter ve Dünyanın aynı zamanda daha büyük bir sistemin parçaları olarak birbirlerine bağlandıkları gibi, tüm dünyalarda da buna benzer bir bağıl yapı ve sistematik bağlantı yok mudur?<sup>103</sup> sorusunu sorarak pekiştirir.

Burada sözünü ettiği çekim gücünü, doğanın parçalarını bir uzay alanında birleştiren evrensel bağlantı olarak tanımlayan Kant, bu güç sayesinde maddelerin karşılıklı bağımlılıkları ile birleştiğini söyler; çünkü çekim gücü hiçbir etki olmaksızın maddenin derinliklerine işleyebilir ve böylelikle dağınık haldeki madde harekete geçer.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> Ege, *a.g.m.*, s.583.

<sup>101</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>102</sup> Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Selvi, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999, s. 109.

<sup>103</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>104</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 110.

Bütün evreni, bağıntılı bir sistem içerisinde görme ve buna paralel olarak madde ve hareketin mekanik açıklaması, diyalektik düşüncenin Kant felsefesinde belirginleşmesine yol açmıştır.

Kritisizm olarak da adlandırılan eleştiri dönemini ise, özgürlükle doğa zorunluluğun, koşullu ile koşulsuzun, mutluluk ile ahlaklılığın bir savaş alanı olarak görebiliriz.<sup>105</sup> Bundan ötürü, mantığın bir parçası olma niteliğini sürdüren diyalektik, bunun yanı sıra eleştirel bir nitelikte kazanmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Kant diyalektiği, hem çatışma, hem de bu çatışmayı ve çatışmadan kaynaklanan yanılsamayı ortaya koyan eleştirel bir yöntem<sup>106</sup> olarak işgörür.

Eleştiri döneminin ilk eseri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, anlama yetisinin (Verstand) temel işlevlerini dile getiren saf kategorileri sınıflandırırken her bölümde üç kategoriye<sup>107</sup> yer veren Kant, diyalektiğe mantığın sınırları içerisinde yer verir, ona göre, genel mantık, anlama yetisini ve aklın tüm biçimsel işini öğelerine değin çözümler ve bunları bilgimiz üzerine tüm mantıksal irdelemenin ilkeleri olarak ortaya koyan<sup>108</sup> bir yapıdır.

Kant mantığın bu bölümüne analitik (çözümlemeseli) adını verir ve bu bölümün gerçekliğin soruşturulmasında bir denektaş olduğunu söyler.<sup>109</sup> Ancak burada anlama yetisinin düşebileceği bir yanılısma ile karşı karşıya kalırız; çünkü anlama yetisi, mantığın sunduğu biçimsel araçlarla, nesnelere üzerine kısa yoldan, bilgiler edinme hevesine kapılabilir. Mantığın bu analitik yanı *Kanon* olarak adlandırılır ve bir kanun, bir yasa ya da bir kural olarak yardımcı olabilecek bu biçimsel mantığa bir *Organon*, yani nesnel bilgilere ulaşmamızı sağlayabilecek bir yöntem gözüyle bakmaya başlar. İşte bu *Kanon*'dan *Organon*'a dönüşen biçimsel mantığa Kant, diyalektik adını verir.<sup>110</sup> Kant'ın olumsuz anlamda kullandığı diyalektiği bu anlayış içerisinde kendini gösterir, diyalektik için yanılısamanın mantığı tanımının kullanmasının nedeni buradan ileri gelmektedir.

---

<sup>105</sup> Çilingir, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>106</sup> Çilingir, *a.g.e.*, ss. 20-21.

<sup>107</sup> Örneğin; nicelik kategorisinde; birlik, çokluk, bütünsellik, nitelik kategorisinde ise; gerçeklik, olumsuzluk ve sınırlama vardır. Bu kategoriler diyalektik bir karakter taşımamakla birlikte, daha sonraki idealist diyalektik felsefelerde kullanılmışlardır.

<sup>108</sup> Çilingir, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>109</sup> Ege, *a.g.m.*, ss. 583-584.

<sup>110</sup> Çilingir, *a.g.e.*, s. 30.

Kant'ın tarih felsefesine baktığımızda ise, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* başlıklı yazısı, Kant diyalektiğini başka türlü yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Doğa ve insan mücadelesini konu alan bu yazıda, Kant doğanın gizli bir amacı olduğundan ve bu amacın insandan gizlendiğinden söz eder.<sup>111</sup> İnsanın, doğanın bu gizli amacını gerçekleştirmek için seçildiğini düşünen Kant, insanın yeryüzünde tek akıl sahibi varlık olduğunu, bundan ötürü de aklın kullanımına yönelen doğal yeteneklerin tam olarak bireyde değil türde gelişebileceğini iddia eder. Kant'a göre akıl, bir varlığın kendisindeki çeşitli güçleri kullanırken izlediği kuralları ve niyetleri doğal içgüdünün sınırlarının ötesine uzanmasını sağlayan bir yetenek olarak tanımlar. Bu anlamda aklın tasarılarının ufku ona göre sınırsızdır; fakat aklın kendisinin içgüdüsel işlemediğini; çünkü onun bir bakış aşamasından diğerine adım adım ilerlemesinin belli bir çabayı, denemeyi ve öğrenimi gerektirdiğini ifade eder. Bundan ötürü, insanın doğal yeteneklerinin hepsini tam olarak nasıl kullanacağını öğrenmesinin bir insan ömründen daha fazla bir zamanın gerekli olduğunu düşünür. Genel olarak buradan çıkarılacak yargı, doğanın insan varlığı üzerinde bir belirleniminin olduğudur. İnsanın tek akıl sahibi varlık olması, onun niçin seçildiğini açıklar. Kant'a göre doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. İnsana akıl ve irade özgürlüğü vermiş ve bunu kullanmasını istemiştir. Doğanın bu istencini, Kant "doğa bir hayvan türünün akıl sahibi olmasını, birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfının yeteneklerini yetkinleştirmesini yine de istemiştir" sözleriyle pekiştirir.

Kant'a göre, insanın yeteneklerinin yetkinleşmesi doğanın amacını ortaya koyar; bu amaç yetilerin eksiksiz biçimde gelişmesi, serpilmesi ve gerçekleşmesidir,<sup>112</sup> bir diğer deyişle doğa hem insan üzerinden kendini gerçekleştirir, hem de kendini aşar. Yeteneklerin gelişimi için doğa toplumdaki antagonizmayı<sup>113</sup> bir araç olarak kullanır; çünkü antagonizma insanı bir direnç göstermeye iter ve bu direnç sayesinde insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur. Bu kültür,

---

<sup>111</sup> Kant, *a.g.m.*, Çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Edit.: Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, ss. 31-32.

<sup>112</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>113</sup> Kant antagonizmayı; "*insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısı*" olarak tanımlar.

ardı ardına gelen birçok kuşağın yükselttiği yapıya benzer ve bu sürecin diyalektiği gerçektir.<sup>114</sup>

Hegel, Kant'ın diyalektiği sıradan kanı için taşıdığı ilineksel görüşten kurtararak, onu aklın zorunlu bir etkinliği saydığı ve bundan ötürü daha üst bir düzeye koyduğunu savunur. Başka bir deyişle Kant, Hegel'e göre Aristoteles'le birlikte başlayan diyalektik anlayışı değişime uğratmıştır. Hegel için bu durum Kant'ın en övgüye değer yanlarından biridir. Ama Kant'ın aklın antinomileri konusundaki diyalektik açıklamaları Hegel tarafından yadsınır.<sup>115</sup>

### **Johann Gottlieb Fichte ( 1762 – 1814 )**

Jena ve Leipzig üniversitelerinde öğrenim gören Fichte, Kant felsefesinden oldukça etkilenmiştir. Bu nedenle 1792'de Kant'la tanışmak amacıyla Königsberg'e gitmiş ve burada Kant'ın desteği sayesinde *Bütün Vahyin Eleştirisi* adlı eserini yayımlayarak büyük bir üne kavuşmuştur. Kant'ın felsefi sisteminden büyük ölçüde etkilenen düşünür, onun transandantal idealizmini geliştirerek sistematik bir hale getirmeyi amaçlamıştır.<sup>116</sup> 1794'te Jena Üniversitesi'ne çağrılan Fichte, *Bilim Öğretisi*, *Doğal Hukukun Temeli* ve *Ahlak Öğretisi* adlı eserlerini burada hazırlamıştır.<sup>117</sup> *Bilim Öğretisi* adlı eseri, düşünürün diyalektikle ilgili görüşlerine yer verdiği bir eser olup, üç kez yayımlanmıştır. İlk olarak 1794/1795'te *Genel Bilim Öğretisinin Temeli* olarak yayımlanmış; 1798/1799'ta gözden geçirilerek *Bilim Öğretisi*, *Yeni Yöntem* başlığı altında yayımlanmış, son olarak ise 1810 yılında tekrar gözden geçirilerek *Genel Hatlarıyla Bilim Öğretisi* başlığıyla yayımlanmıştır.<sup>118</sup> Eser değişikliğe uğramasına rağmen, üç basımda da, diyalektik yöntemin ele alınışına dair bir değişiklik olmamıştır.<sup>119</sup> Fakat düşünürün diyalektiği nasıl ele aldığına bakmadan evvel, onun felsefeyi iki yönlü ele alışını görmek gerekir.

---

<sup>114</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>115</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel: Seçilmiş Parçalar "Tin'in Görüngübilimi, Mantık Bilimi, Tarih Felsefesi Üstüne Dersler, Estetik Üstüne Dersler, Felsefe Tarihi Üstüne Dersler"*, Edit: Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 93. Bundan sonra bu eser *Seçilmiş* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

<sup>116</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Johann Gottlieb Fichte", <http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>, Erişim Tarihi: 03.04.2010.

<sup>117</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>118</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Johann Gottlieb Fichte", <http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>, Erişim Tarihi: 03.04.2010

<sup>119</sup> Arslan Topakkaya, "J. G. Fichte'nin "Bilim Öğretisi Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", *Kaygı Dergisi*, Sayı:9, 2007, s. 51.

Fichte'de felsefe yapmanın iki yolu vardır; belirlenimci (determinist) ve belirlenemezci (indeterminist) felsefe; determinist felsefede insanlar nedensellik yasasına bağlı olan varlıklar olarak ele alınır ve bu felsefenin çıkış noktası objedir; indeterminist felsefe ise insana, içinde nedensellik yasasının geçerli olduğu doğadan üstün özgür bir nitelik tanır ve hareket noktası süjedir.<sup>120</sup> Fichte, belirlenimci felsefede, insanın mekanik olarak ele alındığı düşünür ve materyalist düşünceyi eleştirir; maddeden hareket eden bu felsefede insanın özgürlüğü ya da onun özgür bir varlık olarak ele alınması söz konusu değildir; çünkü o dışarıdan bir doğa zorunluluğuyla belirlenmiş varlık olarak görülür. Determinist felsefe, bu özelliğinden ötürü, bilinçli bir varlık olan insanın, maddesel dünyadan nasıl ortaya çıktığını açıklayamaz. Buna karşın, indeterminist felsefe, insanın bilinçli yanından (duyan-düşünen ve isteyen) hareketle yola çıkar ve insanı özgür bir varlık olarak ele almaya imkân tanır. Kant felsefesine dayanarak oluşturduğu bu ayırmada Fichte indeterminist felsefeden yana, bir diğer anlamda idealizmden yana tavır alır. Bilinçten yola çıkan Kant'ın felsefesinin doğru bir temelde olduğunu düşünür; fakat Fichte'ye göre bu felsefede bilincin maddesel bir dünyanın varlığını nasıl kabul ettiği açıklanmış değildir.<sup>121</sup> Bu sorunu açıklamak için Fichte, maddeyi ve onun niteliklerini sorgular, madde önce uzayda sonra ise zamanda var olan bir şeydir, ama Fichte'ye göre; uzay ve zaman bilincimizin formlarıdır yani, dışarıdan bakan bir gözlemci olmasaydı uzay olmazdı ve şimdi olmasaydı zaman da olmazdı. Bu nedenle bunlar ancak algılanan görü formlarıdır. Buradan hareketle, maddenin var olması için gerekli olan koşulun ilkin bir bilincin var olması gerektiği sonucuna varırız.<sup>122</sup> Bununla birlikte, Fichte'nin indeterminizmden yana tavır almasının nedeni, bu sorundan ziyade, özgürlük kavramında yatar ve bu özgürlük doğrudan doğruya, bir bilince ya da ben'e bağlıdır.

Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'ndeki amacı, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini keşfetmektir. Ona göre böyle bir ilke var olursa, bu ilk ilke ne kanıtlanabilir ne de belirlenebilir. Bu tür bir ilke bilincin empirik belirlenimleri arasından ortaya çıkmayan, ortaya çıkabilecek de olmayan Edimi ifade etmelidir. Bundan ötürü, ilk ilke tüm bilinçlerin dayanağı olacak ve başlı başına kendisi bilinci

---

<sup>120</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 170-171.

<sup>121</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>122</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 58.

olanaklı kılacaktır.<sup>123</sup> Fichte, bu ilkeyi ortaya koymak adına refleksiyona ve o ilkeyi tüm şeylerden ayırt edecek bir soyutlamaya başvurmayı öngörmektedir; çünkü soyutlayıcı refleksiyon sayesinde sadece özsel anlamda olgu olan bir şey bilincin bir olgusu olmayacak aynı zamanda tüm bilincin dayanağı olarak bu Edimi zorunlu olarak düşünmek gerektiğini kavramak mümkün olacaktır. Bununla birlikte, en yüksek temel ilkeyi kavramak adına mantığın tüm yasalarına başvurulmalıdır.<sup>124</sup> Fichte, bu tür bir soyutlayıcı refleksiyonu üstlenirken, herkesin tartışmasız kabul edeceği önermeden başlamak gerektiğini düşünür. Ona göre, bu türde birçok önermeden söz edilebilir. Bu noktada amacına en kısa yolu açacak olan önermeden başlamak gerektiğini öne sürer. Refleksiyonun buradaki rolü, önermeyi kabul ettiği sürece Edimi de kabul etmesinden ileri gelmektedir. Bu refleksiyondaki ilerleme süreci, herhangi bir empirik bilinç olgusunu korumak ve onun empirik belirlenimlerinden her birini peş peşe ondan ayırt etmek, daha fazla ayırt edecek ve soyutlanacak bir şey kalmayana dek bu süreci sonuçlandırmaya dayanır.

Herkes tarafından kabul edilmiş bir önermeden hareket etmeyi uygun gören Fichte'nin başlangıç noktası, "A, A'dır" ya da  $A=A$ <sup>125</sup> şeklinde formüle edilen özdeşlik ilkesidir; çünkü ona göre bu ilkeyi kimse yadsıyamaz ve bu önerme tamamen kesin ve apaçık olduğundan onun hakkında delil öne sürmeye ihtiyaç duyulmaz. Bununla birlikte, A, A'dır dendiğinde onun varlığı ortaya konmuş olmaz, bir diğer anlamda, A, A'dır önermesi hiçbir şekilde A'nın var olduğuna ya da bir A vardıra eşit değildir. Fichte'ye göre, var olmak yüklemsiz ortaya konduğunda, bir yüklemle ortaya konan varlıktan tamamen farklı bir şeyi imlemektedir. Bundan ötürü, A'nın edimsel olarak var olup var olmadığı bu önermede dile gelmez, önermede dile getirilen içerik değil, formdur. Bu nedenle, öne çıkan nokta, bildiğimiz şeyin ne olduğu ya da neyi biliyor olduğumuz değil, her hangi bir şey hakkında bütünüyle ne bildiğimizdir. Önermenin bize gösterdiği, iki A arasında zorunlu bir bağlantının var olduğudur. Fichte bu zorunlu bağlantıyı nitelemek adına, bağlantıya X adını verir.<sup>126</sup> Sorgulamasına devam eden Fichte, A'nın hangi koşulda var olduğunu ortaya koyar, ona göre X Ego yoluyla ortaya çıkar; çünkü A, A'dır önermesinde yargıyı oluşturan Egodur ve bu anlamda X Egoya

---

<sup>123</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Ed.: Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006. s.200.

<sup>124</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 201

<sup>125</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 201

<sup>126</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 202



verili olmalıdır. Bu belirleme, A'nın ortaya konuluşundaki ilk sorgulamadır. İkinci belirleme ise, A'nın tıpkı X gibi Egoya verili olmasına dayandırılır; çünkü X Egoyla ilişkili olduğu sürece A'da Egoda ortaya konmalıdır. Buradan hareketle, üçüncü belirlemede ise, X hem özne konumundaki A ile hem de yüklem konumunda ki A ile ilişkilidir, böylece yüklem olarak A öne sürüldüğünde, özne konumunda ki A'da öne sürülmüş olacaktır. Böylece bu önerme, A'nın varlık koşulunun Ego olduğunu imler. Bununla birlikte, mutlak olarak ortaya koyulan X, Ben = Ben şeklinde ya da Ben, Ben'im tarzında ifade edilebilir.<sup>127</sup>

Fichte'ye göre, Ben, Ben'im önermesi, "Ben varım" olarak da ifade edilebilir. Ben varım önermesi Fichte'nin hareket noktasını oluşturmakla birlikte, aynı zamanda "ben" kavramı indeterminist felsefenin öne çıkan bir ögesidir. Bu cümle aynı zamanda, felsefenin hareket noktası, mutlak ilkesidir, bu nedenle içinde hiçbir şüphe barındırmaz ve her şeyden önce sahip olunması gereken bilinç "Ben varım" bilincidir.<sup>128</sup> Eğer ki, A=A önermesini kesin olarak ortaya koyabiliyorsak "Ben varım" önermesi de kesin olmak zorundadır.<sup>129</sup>

Fichte'ye göre, bilincin bütün içeriği bu önermeden çıkar, aynı zamanda Ben'in olması demek dış gerçekliğin de bu Ben'e bağlı olarak var olması demektir. Bununla birlikte, ben hiçbir şekilde dışarıdan belirlenmez, o kendisini kendi eylemleriyle belirler. Bu anlamda, eylemek ya da edimin Fichte felsefesinin temelinde yerleşen bir kavram olduğunu ve Ben'in özgürlüğü ve kendi kendisini gerçekleştirmesinin edime bağlı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>130</sup> Fichte felsefesini diğer felsefelerden ayıran nitelikte bundan kaynaklanmaktadır; çünkü Fichte Ben'i bir töz ya da statik bir varlık olarak değil, etkinlik ve eylem olarak ele alır.<sup>131</sup> "Ben varım" cümlesinden hareketle mantıksal bir çıkarım yapan Fichte, A = A, Ben = Ben eşitliği ile mantığın özdeşlik ilkesini elde eder.<sup>132</sup> Bir diğer anlamda, ben kendisini tez olarak ortaya koyar ve böylelikle diyalektik hareketin ilk basamağını oluşturur. Bu açıdan düşünüldüğünde, ben yalnızca tez olarak kalmaz, kendini olumsuzlayarak ikinci bir basamağa yükselir. A, A olmayan değildir

---

<sup>127</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>128</sup> Topakkaya, *a.g.m.*, s. 52.

<sup>129</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 204.

<sup>130</sup> Fichte, *a.g.e.*, s. 205.

<sup>131</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>132</sup> Yasin Ceylan, "Fichte'de Bilgi ve Değer", Ed. Şahabeddin Yalçın, *Bilgi ve Değer: Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Vadi Yayınları, 2002, s. 170.

şeklinde formüle edilen çelişmezlik yasasından hareketle, ben olmayan kendisini ortaya koyar. Benin bizzat kendisi, kendi karşısına bir ben olmayanı koyar<sup>133</sup> ve bu ben olmayan, benin dışındaki zorunluluk alanıdır,<sup>134</sup> fakat ben kendisini tez olarak ortaya koyduğu için ben olmayan varlığa gelir. Bir diğer deyişle, ben olmayanın varlık nedeni ben olandır; fakat öte yandan ben olmayan ortaya konmadığında, ben ortaya çıkamamaktadır. Bu durumda ben ve ben olmayan karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğini söyleyebiliriz; fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir çelişki söz konusudur. Etkileşim içerisinde, karşıt olmakla olumsuzlanan ben ortadan kalkmamaktadır, bu durumda da çelişmezlik ilkesi ile ters düşüldüğü gözlemlenir. Fichte bu olumsuzluğu şu şekilde aşmaktadır; A kısmen A olmayandır; A olmayan kısmen A'dır,<sup>135</sup> üstelik ben mutlak olanı ifade ederken ben olmayan görelî olarak geçerlidir. Buradan hareketle, diyalektik hareketin üçüncü adımına erişilir; "ben" ile "ben olmayan" birbirlerini sınırlamaya hatta parçalamaya çalışırlar.<sup>136</sup> Epistemolojik açıdan ortaya konulan bu süreci şu şekilde özetlemek mümkündür:

**Tez:** Ben      **Antitez:** Ben olmayan

**Sentez:** Bilgi

Bununla birlikte, Fichte diyalektiğinin yalnızca teorik alanda kaldığını düşünmek doğru olmaz, o diyalektiğin pratik sahada da geçerli olduğunu düşünür. Bilmek nasıl üç adımda gerçekleşiyorsa, eylemlerimiz de üç adımda gerçekleşir.<sup>137</sup> Bu sürecin sonucu, özgürlük istencinin ortaya çıktığı yerdir, dolayısıyla varlığın amacına erişimi, diyalektik bir süreç sonucu oluşmaktadır diyebiliriz. Bu da bize, Fichte için diyalektiğin ne denli önemli bir kavram olduğunu düşündürür. Sürecin birinci basamağı, içgüdüleri ve hazzı ön planda tutan insanın tek amacının mutluluk olduğu basamaktadır; fakat insan zamanla bu basamakta köle olduğunun farkına vararak, ikinci bir basamağa egemen olma içgüdüünün ortaya çıktığı ikinci basamağa yükselir; fakat burada da kendi girişimlerinin kölesidir.<sup>138</sup> İnsanın amacına eriştiği yer ise, özgürlük istencinin ortaya çıktığı üçüncü basamaktır, bu basamakta insan kendi dışındaki varlıkların da farkındadır ve onların hak ve özgürlüklerine saygı duyar; fakat bu basamağa diğer iki

---

<sup>133</sup> Topakkaya, *a.g.m.*, s. 53.

<sup>134</sup> Ceylan, *a.g.m.*, s. 171.

<sup>135</sup> Topakkaya, *a.g.m.*, s. 53.

<sup>136</sup> Ceylan, *a.g.m.*, s. 173.

<sup>137</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>138</sup> Akarsu, *a.g.e.*, ss. 60 – 61.

aşamadan geçmeden erişimi söz konusu değildir. Bu süreci de şu şekilde formüle edebiliriz:

Haz: Mutluluk İstenci

Egemen Olma: Güç İstenci

Varılmak İstenen Amaç: Özgürlük İstenci

Hegel'e göre, Fichte Kant'ın göre kategorilerin çıkarsanması ilkesini daha arı ve daha tam biçimde sağlamış ve kurgusal felsefeyi göklere çıkarmıştır. Kant'ın kendinde şey kavramının çıkarsamada herhangi bir rol üstlenmesine izin vermeksizin, kategorilerin bu ilkedan nasıl çıkacağını ortaya koymuştur. Bundan ötürü, Fichte kategorilerin özgün bir çıkarsamasını sağlamış olmakla birlikte, felsefeyi bilimsel bir temel üzerine yükseltmiştir.<sup>139</sup> Hegel'e göre, Fichte sıradan bilinç ve arı bilinç ayrımı yaparak yola çıkmaktadır. Bu anlamda, kurgusal felsefenin görevi, her iki bilinç arasındaki karşıtlığı açıklamak olmaktadır. Bir diğer deyişle, felsefenin görevi, sonlu bilinçle kendini ortaya koyan arı Ben, felsefi arı bilinç arasındaki ilişkiyi göstermek olmalıdır. Hegel'e göre Fichte bu sorunu çözmekte başarısız olmuştur; çünkü Ben'e sezgisel bir içerik kazandırılmamış ve Ben ve Ben olmayan, tıpkı Kant'ın fenomen ve numenleri gibi birbirinden ayrı durmaktadır.<sup>140</sup>

### **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ( 1775 – 1854 )**

Jena, Erlangen ve Berlin üniversitelerinde profesörlük yapmış olan Schelling felsefi sistemini oluştururken Kant ve Fichte'nin görüşlerinden etkilenmiş ve felsefesini bu düşünürlerin eleştirisi üzerine kurmuştur.<sup>141</sup>

Schelling, Kant'ı felsefenin yenileyicisi olarak görmekle birlikte, Kant felsefesini birkaç yönden eleştirir. Bu eleştirilerden en önemlisi, Kant'ın kendi başına şeylere ilişkin söyledikleri üzerinedir. Schelling Kant'ın söylemlerini çelişkili bulur; çünkü ona göre kendi başına şeyler eğer bir şey, yani nesne ise o zaman kendi başına değildir, yok eğer kendi başınaysa o zaman da bir şey değildir.<sup>142</sup> Bir diğer eleştirisi ise, Kant'ın kuramsal ve pratik akıl arasındaki ayrımını temele alarak geliştirilir. Schelling'e göre burada bir ikilik söz konusudur ve o söz konusu ikiliği Spinoza'nın

<sup>139</sup> Eyüp Ali Kılıçarslan, *Alman İdealizmi...*, ss. 491-492.

<sup>140</sup> Kılıçarslan, *Alman İdealizmi...*, s. 493.

<sup>141</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, ss. 408-409.

<sup>142</sup> Ogün Ürek, "Schelling'in Kant Eleştirisi", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 12, 2009, s. 162.

monist görüşü ile aşmaya yönelir. Kant için sentetik apriori yargıların nasıl mümkün olduğu sorusuyla, mutlak olandan sonlu bir şeyin nasıl ortaya çıktığı eşdeğerdir. Schelling'e göre, sorunun yanıtı Spinoza ve Kant felsefesindedir. Şöyle ki; Spinoza dogmatizmi yani öznenin kendini mutlakta kaybetmesi ve Kant kritisizmi yani pratik akıl alanında mutlak benin kendini ortaya koyması bu sorunu çözebilir.<sup>143</sup> Bundan ötürü, Schelling'te bu iki felsefenin birleştirilmeye çalışıldığı gözlemlenir.

Schelling, *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne* adlı eserinde, bilginin gerçeklik olmaksızın hiçbir şey ifade etmeyeceğini; çünkü bir şeyi bilmek isteyen insanın bilgisinin gerçekliğinin de olmasını istediğini söyler.<sup>144</sup> Buradan hareketle kayıtsız şartsız bir bilginin imkânını sorgulayan Schelling, kayıtsız şartsız bir bilgi varsa, bir başka bilgi ile yeniden kendisine ulaşmayacağını ve onun sayesinde ancak tüm diğer bilginin bilgi olduğu bir bilginin var olması gerektiğini öne sürer. Bir diğer anlamda, kayıtsız şartsız bildiğimiz bir şey, kendisine bir başka bilgi ile tekrardan varmadığımız ve bu tür bir bilginin bizim diğer tüm bilgilerimizin gerçek temelini içerdiği türden bir bilgidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, bir başka bilgi ile edinebildiğimiz bilgiyi ise koşullu bilgi olarak adlandırmak mümkündür. Schelling'e göre, koşullu olmak, bir şeyin o sayede şey olduğu, şey yapılmış olan şeye neden olan eylem anlamına gelmektedir.<sup>145</sup> Bu tanımdan hareketle koşulsuz yani mutlak ise, asla şey yapılmış olmayan, asla şey olmayan şeydir. Bundan ötürü, Schelling'in çözmeye çalıştığı sorun mutlak olanı aramaktır. Bu arayışı, Ben ve Ben-olmayanı öne sürerek geliştirmeye çalışan, Schelling'te koşulsuz ya da mutlak olan şey Ben olarak dile getirilir; çünkü Ben'i mutlak olarak varsaymadığımızda, Ben-olmayan ya tüm Ben'den önce ya da Ben'le aynı zamanda konulabilir.<sup>146</sup> Schelling'e göre, üçüncü bir seçenek yoktur. Bu noktada Schelling, Kant ve Spinoza felsefelerini öne sürer. Ona göre Spinoza dogmatizminin ilkesi tüm Ben'den önce koyulmuş bir Ben-Olmayanken; Kant kritisizminin, tüm Ben-Olmayan'dan önce ve tüm Ben-Olmayan'ın dışlanmasıyla ortaya konulmuş Ben'dir. Schelling'e göre, bu ikisinin ortasında bir Ben-Olmayan'la koşullu Ben'in ilkesi bulunur ve bu durum, bir

<sup>143</sup> Ömer Naci Soykan, *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, İstanbul, MVT Yayıncılık, 2006, s. 11.

<sup>144</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne*, Çev. Ömer Naci Soykan, a.g.e., s. 55.

<sup>145</sup> Schelling, a.g.e., s. 56.

<sup>146</sup> Schelling, a.g.e., s. 57.

Ben'le koşullu Ben-Olmayan'ın ilkesiyle aynı şeydir.<sup>147</sup> Schelling'in Kant'ı ve Spinoza'yı kendi felsefesinde birleştirdiği noktada burada ortaya çıkmaktadır.

Schelling, felsefenin Ben ile Ben-Olmayan arasındaki karşıtlığı çözmek için, sentezden senteze gittiğini söyler. Bu sentezleme süreci, Ben ile Ben-Olmayan'ın özdeş olarak konulduğu en yüksek senteze yani Tanrı'ya ulaşana dek sürer. Bu bağlamda, Schelling'de sentez olarak karşımıza çıkan "mutlak" hiçbir zaman değişmez, bir diğer deyişle sentez her zaman mutlaktır.<sup>148</sup> Bu anlamda, Schelling'i diyalektik düşüncüyü geliştiren; fakat sonuca varma noktasına eksik kalan bir filozof olarak görebiliriz.

Schelling'e göre, Ben biricik töz ya da koşulsuz olan olarak ortaya konur. Buradan hareketle her şeyin Ben'de olduğu ve var olan her şeyin Ben'in salt ilineği olduğu iddia edilir. Sonlu Ben ve sonsuz Ben ayrımı yapan Schelling, bilincin birliğin yani kişiliğin sonlu Bendir, sonsuz Ben ya da mutlak Ben ise, asla hiçbir nesne, hiçbir bilinç tanımayan ve hiçbir bilinç birliği tanımayan Ben'dir. Bu bağlamda, mutlak Ben, sonlu Ben'in kendine özdeş olmasını, tüm çokluğu ve tüm değişmeyi kendinde yok etmesini ister. Bu isteğin ortaya koyduğu ilke ahlaki bağlamda, sonlu Ben'in mutlak olmayı yani kendi kendisiyle özdeş olmayı dilemesidir.<sup>149</sup> Schelling, kuramsal felsefe anlamında Tanrı'nın, Ben = Ben olmayanken; kılısal anlamda tüm Ben olmayanı yok eden mutlak Ben olduğu düşünür. Buradan hareketle, felsefenin mutlak Ben'in ilke olarak ortaya konmasıyla sağlam bir zemine yerleşeceğini düşünür, eğer ki felsefe, Ben olmayanı öncelirse ve bunu kendine ilke olarak alırsa, tüm felsefeden vazgeçilmesi gerektiğini düşünür. Mutlak Ben kendini yalnızca Ben'de düşünür ve bundan ötürü, Ben konulmuş olandır; fakat Ben-olmayan, Ben'e karşı konulmuş olandır. Bundan ötürü, Ben-olmayanın Ben'e konulması senteze aracılık eder. Bu çabanın nedeni, Ben olmayanın biçimini Ben'in biçimiyle özdeşleştirmeye, yani Ben-olmayı Ben'in aracılığıyla var kılmaktır.<sup>150</sup> Bununla birlikte, Schelling, bu süreci diyalektik bir şemayla da ortaya koymaktadır:<sup>151</sup>

Tez: Mutlak varlık, salt Bende ve asli olarak belirli mutlak konulabilirlik,

---

<sup>147</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>148</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>149</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>150</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>151</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 65.

Antitez: Mutlak varlık olmayan, Benden mutlak bağımsızlık ve yalnız Ben'e karşı olumda belirlenebilir, mutlak konulamazlık,

Sentez: Koşullu olan, Ben'in içine kabul ile belirlenebilir konulabilirlik, bir diğer deyişle, Ben olmayanın olanağı.

Bir diğer çizelgede ise; tezi, genellikle sentezle koşullu olan varlık, yani Ben'in içine nesnel kabul ile nesnel mantıksal olanak, genellikle zamanla buradaki varlık; antitezi ise, nesnel olan doğrudan doğruya Ben ile belirli koşullu varlık değil, belirli sentezde buradaki varlık, yani gerçeklik olarak ele almıştır. Buradan hareketle ulaştığı sonuç ya da sentez ise, genellikle sentezde konulmuş olan varlık yoluyla belirli sentezdeki konulmuş varlığın koşullu varlığıdır.<sup>152</sup> Schelling bu süreci, varlık ve varlık olmayandan olanağa, olanak ve gerçeklikten ise zorunluluğa doğru giden bir yol olarak görür.

Schelling'e göre, her bilgi bir nesnel olanla bir öznel olan arasındaki uyuma dayanmaktadır. Buradan hareketle onun doğa tasarımına baktığımızda ise, bilgimizde nesnel olanın cisimleşmesine doğa denirken, öznel olanın cisimleşmesi ben ya da zekâ dendiğini görürüz. Bundan ötürü, Schelling felsefesinde insan ve doğa aynı türden varlıklar olarak görülür.<sup>153</sup> Bir diğer anlamda, bu ikisi arasında herhangi bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Aralarında bulunan fark, insanın bilinçli bir yaratıcı olmasına karşılık, doğanın bilinçsiz olarak yaratmasıdır. İnsanın bilinçli bir yaratıcı olarak ele alınması, Fichte'nin Ben'in eyleyen ve etki eden yönüne bir ekleme yapmaktadır, insan yalnızca etki eden değil, bilinçli olarak etkileyen ve yaratan bir varlıktır. Bu bağlamda, Schelling'e göre, insan ve doğa arasında bir öncelik ilişkisi kurmak gerektiğinde zorunlu olarak Ben öncelenir.<sup>154</sup> Bununla birlikte, ilkin felsefenin yanıtlaması gereken iki soru vardır; bilinçsiz spritüel doğanın gelişmesi nasıl oluyor da bilincin doğmasına yol açıyor?, kendinde süjeden başka bir şey olmayan bilinç nasıl oluyor da obje haline geliyor? Bu sorulardan ilkinin yanıtı doğa felsefesinin, ikincisini ise nesnel idealizmin yanıtlayacağını savunan Schelling,<sup>155</sup> tıpkı Fichte gibi idealizmden yana tavır almış ancak onun öznel idealizmine karşı çıkararak nesnel idealizmi savunmuştur.

---

<sup>152</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>153</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>154</sup> Soykan, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>155</sup> Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, ss. 408-409.

Fichte’de Ben’in önceliği ve üstünlüğü söz konusuysen, Schelling felsefesinde Ben’in tam karşısına doğa yerleştirilmiş ve ikisine de eşit derecede önem verilmiştir. Schelling’e göre bütün doğa teleolojik bir yapı olmakla birlikte, bu yapı bilinçsiz bir zekânın yaratmasıdır.<sup>156</sup> Bu anlamda, Schelling felsefesinde, doğanın maddi bir varlık olarak ele alınmadığından söz edebiliriz. Bununla birlikte, doğada canlı ve cansız olanlar birbirinden özce farklı değildirler, aralarında yalnızca bir derece ayrımı söz konusudur. Schelling’e göre canlı nasıl cansıza dönüşüyorsa, cansızdan da canlı çıkar; çünkü doğa bütünde organik bir birliktir ve bu organik doğanın yaratma gücü, tüm doğada baştan sona etkendir.<sup>157</sup>

Schelling’in doğa tasarımı, diyalektik düşüncenin gelişimi açısından büyük önem taşımaktadır; çünkü Schelling, Fichte’nin Ben’in gelişimi üzerine kurduğu diyalektik süreci doğada görmektedir. Doğayı yaşayan canlı bir organizma olarak tanımlayan Schelling’e göre, doğanın neresine bakarsak bakalım hep karşıt kuvvetlerin ikiliğini, bir diğer deyişle kutuplu oluşunu<sup>158</sup> görürüz ve doğa içinde karşıt güçleri barındırması bakımından bir birlik oluşturur.<sup>159</sup> Burada, nasıl oluyor da birlikten bir çokluk meydana gelmiştir sorusuyla karşı karşıya kalırız. Bu sorunun cevabını yine de doğadaki kutuplulukta buluruz, karşıt güçler bu bölünmeye imkân tanımakla birlikte, onlar sürekli olarak bir senteze bir uyuma doğru giderler. Şu durumda denilebilir ki, Schelling için diyalektik süreç doğada ortaya çıkar ve doğanın gelişim yasası bu diyalektik anlayışa göre şekillenir. Doğada diyalektik hareketin son basamağını ise mutlak oluşturur.<sup>160</sup>

Görüldüğü gibi, Schelling’te felsefe kendisinden hareket edilen mutlak Ben’e dayandırılır. Schelling’in ifadesiyle, felsefenin ulaştığı son ilke, hiçbir nesnel ilke değil, aksine önceden kurulmuş uyumun bir içkin ilkesidir.<sup>161</sup>

Schelling, Hegel’den genç olmasına karşın felsefi eserlerini ondan daha erken vermeye başlamış ve bu eserleri Hegel üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

---

<sup>156</sup> Gökberk, *a.g.e.*, ss. 380-381.

<sup>157</sup> Soykan, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>158</sup> Doğada kutuplaşmanın bulunduğu dair genel düşünce, Schelling’den önce Goethe tarafından ileri sürülmüş olmakla birlikte, Schelling bu düşünceyi evrensel bir yasa olarak görmüştür.

<sup>159</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>160</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>161</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 66.

## İKİNCİ BÖLÜM: HEGEL'DE FELSEFE VE DİYALEKTİK

### 2.1.HAYATI (1770 – 1831)

Hegel, 1770 yılının Ağustos ayında, bugün Almanya sınırları içerisinde bulunan Württemberg eyaletinin başkenti olan Stuttgart'ta doğmuştur. Başarılı bir çocukluk ve lise eğitiminin ardından 1788 yılına gelindiğinde, Tübingen Üniversitesi'nde eğitime başlayan Hegel burada teoloji eğitimi almış, ayrıca matematik, fizik ve doğa bilimleri üzerine çalışmalar yürütmüştür. Aynı sene, Kant'ın eserlerini okumaya başlayan Hegel ile Schelling ve Hölderlin arasında bir dostluk başlamış, 1789 yılındaki Fransız Devrimi'nden etkilenmişler ve devrimin heyecanına birlikte ortak olmuşlardır. Devrimi coşkuyla karşılayan Hegel'in, Tübingen'de arkadaşlarıyla birlikte bir özgürlük ağacı diktikleri, burada devrimi kutladıkları ve her yıl devrime kadeh kaldırdığı anlatılmaktadır. Avrupa da devrimle birlikte başlayan siyasal dönüşüm, Hegel'in yalnızca yaşamı üzerinde değil, onun felsefesinin gelişimi üzerinde de büyük etkiler yapmıştır.

Hegel, Tübingen'deki öğrenimi sırasında 1790 senesinde felsefe “magister” i (Bilim Uzmanı) unvanını kazanmış, 1793 senesinde ise “candidat” unvanını kazanarak eğitimini tamamlamıştır. 1801'de, Schelling'in aracılığıyla Jena Üniversitesi'nde doçent unvanıyla ders vermeye başlayan Hegel 1805'te profesörlüğe atanmış ve 1807'ye kadar bu üniversitede ders vermiştir.

Hegel, felsefi sisteminin önemli eserleri birbiri ardına yayımlandıktan sonra, 1818'de Berlin Üniversitesi'nde ders vermeye başlamış ve 1831'e dek bu üniversitede kalmıştır. Kısa bir süre için Prusya monarşisinin resmi filozofu olarak benimsenmesine rağmen bu ünü kısa sürmüş, eserleri özellikle muhafazakâr kesimin tepkisine yol açmıştır; fakat Hegel felsefesi kendi döneminde hemen hemen tüm üniversitelerde egemen olmuş, akademik çevreler ondan “hocaların hocası” olarak bahsetmişlerdir. Hegel, 14 Kasım 1831'de Berlin'de hayata veda etmiştir.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Bkz. F. Copleston, Hegel, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011; J. F. Kervegen, Hegel ve Hegelcilik, Dost Yayınları, Ankara, 2011.



## 2.2. HEGEL FELSEFESİNİN GELİŞİMİNDE TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ARKA PLAN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), klasik Alman idealizmi düşüncesine son ve kesin biçimini vermiş bir filozof olmakla birlikte,<sup>163</sup> felsefesinde evren, doğa ve insan varlığını bir arada ele alması nedeniyle sistematik düşüncenin de önemli bir ismi olarak görülmektedir. Sistematik bir düşünür olması, onun hemen hemen her alanda değerlendirmede bulunmasına imkân tanımış olmasının yanı sıra, onu felsefe tarihinin en zor anlaşılır filozoflarından biri haline getirmiştir.<sup>164</sup> Hegel'in bu türde bir üne sahip olmasında, şüphesiz kullandığı dilin de güç kavranılır olması yatmaktadır. Bu güçlüğe rağmen; Hegel düşüncesi getirdiği değerlendirmeler bakımından, çağının tamamlanmış bir düşünce modeli olarak görülür.<sup>165</sup> Öte yandan, Hegel'in, Herakleitos, Aristoteles ve Kant gibi düşünürlerden alarak geliştirdiği diyalektik yöntem, Hegel felsefesinin temeline yerleşen bir kavram olmakla beraber, diyalektiğin gelişimine sunduğu katkılar bakımından Hegel, çağdaş diyalektiğin kaynağı olarak adlandırılmaktadır.<sup>166</sup> Bundan ötürü, Hegel felsefesi günümüzde halen güncelliğini korumakta olup, onu üzerinde en çok tartışılan düşünürlerden biri haline getirmiştir.

Hegel düşüncesinin gelişim aşamalarına bakıldığında, ilk olarak onun Alman edebiyatının en güçlü dönemlerinden birinin içinde bulunduğu göze çarpar. Bu dönemde Hegel'in özellikle, Goethe, Schiller, Lessing gibi önemli isimlerden etkilendiği bilinmektedir.<sup>167</sup> Öte yandan, Hegel'in Fransız Devrimi'ne tanıklık etmiş olması, onun bilhassa felsefi gelişiminin dönüm noktalarından biri olmuştur. Devrimi coşkuyla karşıladığı bilinen Hegel, sistem döneminin önemli eserlerinden biri olan *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtının önsözünde çağını "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş"<sup>168</sup> olarak adlandırmış ve Fransız Devrimi'ne verdiği önemi dile getirmiştir. Bunun yanı sıra, Hegel'in düşünsel gelişimini etkileyen bir diğer özellik onun teoloji eğitimi almış olmasından kaynaklanmaktadır. Yine, Kant, Fichte ve Schelling olmak üzere klasik

---

<sup>163</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>164</sup> Enver Orman, "Hegel Felsefesi", *Felsefe Söyleşileri*, TMMOB İstanbul Şubesi, 2007, s. 96.

<sup>165</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 35.

<sup>166</sup> Bkz. Attila Tokatlı, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, İstanbul, Yazko Yayınevi, 1983.

<sup>167</sup> "Hegel's Biografy", <http://hegel.net/en/hegelbio.htm>, 18.12.2010.

<sup>168</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 26. Bundan sonra bu eser *Tin* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

Alman idealizmine ilişkin okumaları, felsefesinin gelişiminde bir basamak olarak görülebilir. Bunları göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmak gerekirse, Hegel felsefesinin gelişimini beş uğrakta toplamak mümkündür. 1790'dan 1800'e dek uzanan süreç, felsefe için dinsel bir temel ve dinin işlevlerini arayışları içerir. 1800 ve 1801 yılları, modern felsefi sistemler, özellikle Kant, Fichte ve Schelling'in sistemleri ile ilgili çalışmaların yapıldığı ve bu felsefelere karşı eleştiriler getirilerek, kendi felsefesinin ilkelerini ortaya koymaya başladığı dönemi içerir. 1801 ve 1806 seneleri arası, Hegel'in sisteminin ilk dönemini ifade eder. 1807 senesi, *Tinin Görüngübilimi*'nin<sup>169</sup> yayımlanmasıyla sistem döneminin başlangıcını imler. Hegel sisteminin son dönemi; *Mantık Bilimi* (1812-1816), *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1817, 1827, 1830), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (1821). Bu eserlerin yanı sıra Hegel'in Berlin'de verdiği derslere dayanılarak hazırlanan, *Estetik, Tarih Felsefesi Üstüne Dersler, Din Felsefesi Üzerine Dersler, Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserleri, Hegel düşüncesinin son döneminde yapılan çalışmalar olarak bilinmektedir.

Hegel'in sistem dönemi sürecindeki eserlerini içeriklerini bakımından kısaca değerlendirecek olursak; *Tinin Görüngübilimi*'nde genel olarak insan bilincinin gelişme sürecini konu aldığı ve bu eserde, bilincin en gelişmemiş bilgi formlarından başlayarak, mutlak bilgiye nasıl ulaştığını göstererek insan tininin<sup>170</sup> tarihini ortaya koyduğu gözlenir.<sup>171</sup> Tinin gelişimini, tinin kendi kendinde bir varlık olduğu "öznel tin"; toplum, devlet ve tarihi kapsayan "nesnel tin" ve tinin doğa ile olan çelişkisinin sona erip birlik ve bütünlüğe ulaştığı, kendi varlığının bilincine vardığı sanat, din ve felsefede kendini gösteren "mutlak tin" olarak özetler.<sup>172</sup>

*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde de, söz konusu öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayrımlarından söz eden Hegel, hukuku nesnel tin başlığı altında inceler. Buna göre, nesnel tinin üç uğrağı söz konusudur; hukuk, ahlaklılık ve etik. Nesnel tin uğrağının amacı, öncelikle özgürlük sorununun çözümüne yöneliktir ve bu sorun

---

<sup>169</sup> *Tinin Görüngübilimi*, Hegel'in eserleri içerisinde en çok adından söz edilen yapıttır. Hegel yorumcularından Jean Hyppolite bu eser için, "bu eser var oluşu yutuyor gibi görünen bir mutlak bilgide doruğuna ulaşmasına karşın bilincin yolculuğundaki somut ayrıntı ve sapmalarından değerinden bir şey kaybetmez" yorumunu yapmıştır. Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 27.

<sup>170</sup> Hegel, tarihteki tini, bir birey (genellik taşıyarak belirlilik kazanan bir birey yani halk tini) olarak tanımlar. Hegel, *Tarihte*, s. 64.

<sup>171</sup> Hilav, a.g.e., s. 119.

<sup>172</sup> Faruk Yalvaç, *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, Ankara, Phoenix Yayınevi, s. 20.

üzerinde oluşan hukukun algılanması ve açıklanması sürecine katkı sağlayan temel bir aşama olarak görülür.<sup>173</sup> Bu uğrakta, hukuk nesnel tinin soyut bir formu olarak algılanır; çünkü onun bireyler arası ve bireylerle toplumsal sınıflar arasındaki formel yasaları kapsadığı düşüncesi temele alınır.<sup>174</sup> *Tarih Felsefesi*'nde, devletle ilgili görüşlerine de yer veren Hegel, tarihin akışı dışında gördüğü Çin'i dışarıda bıraktığı gibi, Rusya'yı ve diğer Slav ülkelerini tarihe bir şey katmadıkları gerekçesiyle önemsiz bulmaktadır ve Avrupa ülkelerinden ise pek azına önem verdiği görülür.<sup>175</sup> Kant'ın birleşmiş uluslar anlayışına bu eserinde karşı çıkan Hegel, ulusçuluğa karşı olmasına rağmen, savaş ve militarizme ilişkin övgüleri bakımından, Nazizm de dahil olmak üzere günümüze değin 19. ve 20. yy'm savaştı ideolojilerini güçlü bakımda etkilediği iddia edilerek eleştirilmiştir.<sup>176</sup>

### 2.3.HEGEL'DE FELSEFENİN ANLAMI VE DİYALEKTİK YÖNTEM

Alman edebiyatının ve klasizminin en büyük yazarlarından olan Goethe, Hegel'e yazdığı bir mektupta, Hegel'in başarılarını şu şekilde takdir eder:

*“Bazı çevrelerden, genç adamlar yetiştirmek için göstermiş olduğunuz çabanın meyve verdiğini öğreniyorum. Bu mucize dolu dönemde her hangi bir yerde bir merkezden teorik ve pratik yaşamı teşvik eden bir öğretinin yayılması elbette zorunludur. Elbette boş kafaların muğlâk imgeler ve büyük boş laflar yaymasını engellemek mümkün değil. Bundan iyi kafalar da payına düşeni alıyor. Çünkü genç yaşlarından itibaren bulaştıkları yanlış yöntemden kurtulamadıkları için, içlerine kapanıyorlar, muğlâklaşıyorlar veya deneyim alanını terk edip sadece aşkınlaşıyorlar.*

*Çok değerli arkadaşım, bugün ve yarın için kazanımlarınız en güzel etkileriyle mükâfatlandırılınsın.”<sup>177</sup>*

Görüldüğü gibi, Goethe Hegel'in kullandığı yönteme vurgu yapmakta ve bu yöntemin gençlerin en iyi şekilde yetiştirilmesi yolunda doğru bir yöntem olduğuna

<sup>173</sup> Jean Hyppolite, *Sunuş: in Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Hegel, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991, s. 16. Bundan sonra bu eser *Hukuk* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

<sup>174</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>175</sup> Bkz. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, ss. 88-166. Bundan sonra bu eser *Tarih* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

<sup>176</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 17.

<sup>177</sup> Doğan Göçmen, “Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, <http://dogangocmen.files.wordpress.com/2009/07/hegelin-felsefe-kavrami-uzerine1.pdf>, Erişim Tarihi: 21.12.2010.

inanmaktadır. Bu durumda, ilk olarak Hegel’de felsefenin anlamına geçmeden önce onun yönteminin ne olduğu üzerinde durmak gerekiyor.

Hegel’in yöntemi en genel anlamda diyalektik kavramına gönderme yapılarak açıklanır. Felsefe tarihi içerisinde birçok düşünür tarafından ele alınan ve farklı anlamlarda kullanılan diyalektiğin, Hegel felsefesinde kullanımı hem düşüncenin hem de varlığın gelişim biçimini gösteren bir yapı olması ve Hegel felsefesini şekillendiren bir yöntem olarak konulmuş olması bakımından Hegel düşüncesiyle bütünleşen bir kavram olmuştur. Bundan ötürü, Hegel felsefesi ve diyalektik, deyim yerindeyse eşdeğer bir anlama sahip olarak görülmektedir.

Hegel felsefesinde, diyalektik belirlenimin yerini açıkça görmek için, düşünürün etkilendiği tarihsel süreçlere bakmak gerekmektedir. Bu anlamda, onun *Mantık Bilimi*’nde “oluş” ile ilgili olan değerlendirmesine bakmak yerinde olur:

*“Oluş, ilk somut düşünce belirlenimi olarak aynı zamanda ilk gerçek düşünce belirlenimidir. Felsefe tarihinde mantıksal İdeanın bu basamağına karşılık düşen sistem Herakleitos’un felsefesidir. Herakleitos, “her şey akıyor”, dediği zaman, bu oluşun var olan her şeyin temel belirlenimi olduğunu anlatıyordu. Elealılar ise, varlığı –değişmez ve süreçsiz- bir gerçek olarak düşünüyorlardı. Elealuların ilkesiyle ilgili olarak, Herakleitos “varlık, yokluktan fazla bir şey değildir” önermesini ekler ki, bu önermede, soyut varlığın yadsınması ve oluş içinde onun –kendisinde artık soyut haliyle kalmayacak olan- yoklukla özdeşliği dile getirilmektedir. Burada, bir felsefi sistemin bir başkası tarafından gerçek çürütülüşünün örneğini görürüz ve çürütme çürütülen felsefenin ilkesini kendi diyalektiği içinde göstermekten ve İdeanın daha yüksek daha somut bir biçiminin düşünsel bir anına indirgemekten oluşur.”<sup>178</sup>*

Görüldüğü gibi, Hegel diyalektiği ilkin Herakleitos’un etkisiyle ortaya konmaktadır. Öte yandan Hegel diyalektiğin kendi felsefi sistemindeki belirlenimini ortaya koyarken yalnızca Herakleitos’tan değil, yanı sıra Platon, Aristoteles, Kant, Fichte, Schelling gibi düşünürlerin de etkisinde kalmıştır. Böylelikle Hegel felsefesi kendinden önceki tüm felsefelerin bir özümlesi ve onların bir tür aşılmasından ibaret olarak görülür.<sup>179</sup>

Hegel’e göre diyalektiğin, düşüncenin değil aynı zamanda varlığın da gelişimini belirleyen bir süreç olarak görüldüğünü ve aklın çeşitli soyut belirlenimlerine karşıt

<sup>178</sup> Hegel, *Mantık Bilimi “Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I”*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 169. Bundan sonra bu eser *Mantık* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

<sup>179</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 212.

olarak, bu belirlenimlerin tek yanlılığını ve sınırlılığını ortaya çıkaran ve bir belirlenimden ötekine geçiş şeklinde gerçekleşen, yani bu belirlenimlerin kendi inkârlarını kendi içlerinde taşıdıklarını açığa vuran bir süreç olarak<sup>180</sup> tanımlandığını daha önce belirtmiştik. Bunun yanı sıra, belirlenmiş bir şeyin, bir ötekine geçişi demek, rastgele bir seçim olmadığını, karşıtına geçmek demek olduğunu ve bundan ötürü Hegel diyalektiğinin, diyalektik üçleme denilen, tez-antitez ve sentez şeklinde formüle edildiğine diyalektiğin terminolojik belirlenimi içerisinde yer vermiştik. Diyalektik üçlüklerin Hegel sistemindeki örneklerine geçmeden önce, Hegel’de diyalektiğin en genel anlamda çelişki kategorisine gönderme yapılarak açıklandığı belirtmek yerinde olacaktır. Hegel, çelişkiyi yanılmanın bir belirtisi değil, düşüncenin ilerleyişinin zorunlu bir koşulu olarak görür. Bundan ötürü, aklın bir düşüncenin mutlak doğruluğunu ve onun karşıtı düşüncenin mutlak yanlışlığını benimsemekle sınırlandırılmasını doğru görmez. Hegel’e göre, aklın benimsemesi gereken çelişik fikirlerin birbirlerinden hiç ayrılmadığı, her zaman birbirlerini çağırdığı ve koşullandırdığıdır. Çünkü çelişik fikirlerden her biri gerçekliğin tam olmayan, zorunlu ve tek yanlı görünümünü temsil edeceklerdir. Bundan dolayı, karşıt fikirler ya da çelişik fikirler kendilerini yıkan ve yüksek bir birlikte uzlaştıran yeni bir fikir içerisinde tamamlanacaklardır.<sup>181</sup> Hegel felsefesinde diyalektik belirlenimin karşımıza çıktığı yer burasıdır. Bu anlamda, diyalektik karşıtları ortaya çıkararak onları uzlaştırma sanatı olarak tarif edilebilir. Düşüncenin çelişik fikirler arasındaki diyalektik devinimine Hegel’den örnek verecek olursak onun varlıkla ilgili görüşlerini hatırlamak gerekmektedir:

Hegel’e göre, varlık daha doğru bir deyişle, salt arı varlık, tek başına düşünüldüğünde bir anlam ifade etmez; çünkü o herhangi bir belirlenimden uzaktır. Varlık, belirlenmemiş dolayım ya da dolaysızlık, aslında hiçlik demektir. Bundan ötürü hiçlikten daha az ya da daha çok bir şey ifade etmez. Hiçlik ya da yokluk ise kendi kendisiyle yalın özdeşliktir ve bundan ötürü tam bir boşluktur. Bu bağlamda düşünüldüğünde, varlıkla hiçliğin aynı belirlenim yokluğu ve dolayısıyla da aynı şey olduğunu ifade edebiliriz. Bir diğer anlamda, varlık ve yokluk aynıdır<sup>182</sup> önermesine ulaşılabilir. Hegel, bu önermenin paradoksal görüldüğü kabul etmekle birlikte, bu önermeyi benimsemeyen bir tutumun felsefeden uzak bir tutum olduğunu öne sürerek;

---

<sup>180</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>181</sup> Maublanc ve Cachin, *a.g.e.*, ss. 21-22.

<sup>182</sup> Hegel, *Mantuk*, ss. 160-169, Hegel, *Seçilmiş*, ss. 95-96.

“*yerde ve gökte, kendinde hem varlığı hem de hiçliği kapsamayan hiçbir şey yoktur*”<sup>183</sup> ifadesini kullanır. Bununla birlikte, varlık ve hiçliğin aynı olduğu yolundaki önermenin farklı bir sonuca ve uygulamaya vurdurulmasının (örneğin; var olup olmamak, belirli bir evin olup olmayışı vb.) önermenin anlamını bütünüyle değiştireceğini düşünür. Bu türden bir uygulama karşısında Hegel, önermenin varlıkla hiçliğin salt soyutlamalarını kapsadığını vurgular; çünkü önermede belirlenmiş bir varlık ya da yokluk söz konusu değildir. Bu durumu Hegel şu şekilde ifade eder:

“*Önermemiz, varlıkla hiçliğin salt soyutlanımlarını kapsar, oysa bu uygulama onları belirlenmiş bir varlık ve hiçlik haline getirmektedir. Ama burada belirlenmiş bir varlık söz konusu değildir. Sonlu bir belirlenmiş varlık, başka bir şeyle ilişkide olan varlıktır. O, başka bir içerikle ve bütün dünyayla zorunlu bir ilişkide bulunan bir içeriktir. Bütünün belirlenmemiş bağlantısı hakkındaki metafizik, bir toz tanesinin yok edilmesi halinde bütün evrenin yıkılacağı yolundaki savı öne sürebilirdi. Önermemize karşı yapılan savunmada, bir şeyin var olup olmayışının fark etmesi, farklı olması, varlık ve yokluk yüzünden değil, onun kendisini başka şeyle bağlayan içeriği yüzündedir. Belirlenmiş bir içerik, belirlenmiş bir varoluş önceden varsayıldığı zaman, bu varoluşun, belirlenmiş oluşundan ötürü, başka bir içerikle pek çok bağıntısı vardır. Bu varoluş için kendisiyle ilintili olduğu herhangi başka bir içeriğin var olup olmaması fark etmez.*”<sup>184</sup>

Görüldüğü gibi Hegel, varlıkla hiçliğin aynı olduğunu dile getirirken bu önermeye getirilebilecek eleştirileri de gözden geçirerek önermesinin tutarlılığını ortaya koymaktadır. Öte yandan, varlıkla hiçlik arasında aynılık kabul edilse de bunların birbirlerine karşıt oluşları söz konusudur. Dolayısıyla varlıkla hiçlik arasında bir gerilimden söz edilebilir. Bu gerilimi yok etmek ve gerçeğe erişmek için varlıkla hiçlik arasındaki karşıtlığın son bulunduğu bir üçüncü terim gereklidir. Çünkü gerçeklik ne salt varlık ne de salt hiçliktir; gerçeklik varlığın hiçliğe hiçliğin de varlığa dönüşmesi, onda erimesidir. Varlıkla hiçlik arasındaki bu türden bir gerilime son veren üçüncü terim, oluştur. Bir diğer anlamda, oluş varlıktan hiçliğe ya da hiçlikten varlığa geçiştir ve varlıkla hiçliğin söz konusu olduğu her yerde bu terim zorunlu olarak açığa çıkmaktadır. Hegel’e göre burada dikkat edilmesi gereken nokta, varlıkla hiçlik arasında saltık bir ayırım olduğu düşüncesi önceden varsayıldığında oluşun anlaşılabilir bir şey olduğudur. Bu tür bir düşünce oluşu ortadan kaldıran bir varsayımda bulunmakta; fakat sonrasında oluşu yeniden kabul etmekte ve ortaya çıkan bu çelişkiye anlaşılabilir şey

<sup>183</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 97.

<sup>184</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 97.

demektedirler.<sup>185</sup> Hegel bu tür bir usavurmaya diyalektik değil, bir yanıltmaca sanatı olarak adlandırır. Buna karşın, Hegel’de diyalektik ise, aklın daha üst düzeydeki devinimine verilen isimdir ve bu devinim sayesinde mutlak bir biçimde birbirlerinin karşılarında duran görünüşler kendileri sayesinde birbirlerine geçerler ve tam da bu noktada önceden varsayım aşılır ve gerçeklik varlıkla hiçliğin birliğini dile getiren içkin diyalektik yapıyı yani oluşu açığa çıkarır.<sup>186</sup>

Öte yandan, Hegel’de felsefenin anlamına gelindiğinde, düşünürün sistematik bir filozof olmasından kaynaklı olarak Hegel’in felsefesi, tek bir eserinin incelenmesiyle değil, eserlerinin birlikte yorumlanmasıyla anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda, Hegel’in felsefeyi nasıl tanımladığına bakmak için, onun felsefe tanımları açısından birbirini tamamlayan *Mantık Bilimi* ve *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserlerine bakmak gerekmektedir. İlk anılan eserinde felsefeyi, genel anlamda nesnelerin düşünülerek irdelenişi<sup>187</sup> olarak tanımlayan Hegel, sözü edilen ikinci eserinde bu tanıma gönderme yaparak “felsefe, dönemini düşüncede kavramaktır”<sup>188</sup> demiştir. Şu halde, Hegel’e göre, düşüncemize konu edilebilen her şeyin felsefenin konusu içerisine girdiğini söyleyebilir ve konu edilen nesnenin döneminden bağımsız ele alınmaması gerektiğini iddia edebiliriz. Öte yandan, Hegel’de felsefenin ereği ise, felsefeyi bir bilim biçimine yükseltmek olmuştur. Hegel, felsefenin bilme sevgisi olan tanımını bir yana bırakarak, felsefenin edimsel bilme olarak ele alınabileceğini göstermek ister ve bu isteği felsefenin ereği olarak dile getirir.<sup>189</sup> Bu ereği gerçekleştirmek için, felsefenin konusunu ve görevlerini belirlemek gereklidir. Bu bağlamda, Hegel felsefenin konusunu varlık olarak belirler, ona göre var olanı kavramak felsefenin görevidir;<sup>190</sup> çünkü felsefe her şeyden önce bir ontolojidir, bir diğer anlamda varlık üzerine kurulu bir bilimdir. Hegel bu noktada, Kant’ı eleştirir, onun ilkin bilginin yolunun bulunup sonra varlığın ne olduğuna bakmasını doğru bir yaklaşım olarak görmez. Varlık, bir ilk ilkenin kendini açması, belli bir amaca doğru ilerlemesidir ve bütün varlık çeşitliliğin arkasında duran ilk ilkeye, Hegel “tin”, “ide” ya da “akıl” demektedir.<sup>191</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde

---

<sup>185</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 98.

<sup>186</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 99.

<sup>187</sup> Hegel, *Mantık*, s. 51.

<sup>188</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 30.

<sup>189</sup> Hegel, *Tinin*, s. 23.

<sup>190</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 30.

<sup>191</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 388.

felsefenin görevi, varlık üzerine düşünmek ve onun özünü bulup açığa çıkarmaktır.<sup>192</sup> Bununla birlikte, Hegel felsefenin bu ontolojik temeli, diyalektiğin işlevinin serimlendiği yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel felsefesinin sistematik doğası gereği, insan, evren ve doğanın bir arada ele alındığını görürüz. Diyalektiğin işlevi ise, varlıkbilimsel alanda evren, doğa ve insan varlığı arasındaki ilişkileri göstererek bu üçlünün evrensel yapıda bir bütün oluşturduğunu ortaya koymaktır.<sup>193</sup> Bu bağlamda Hegel, kendi felsefesinin ilkesini üçlü bir yapıda ortaya koyarak, felsefesini mantık, doğa ve tin felsefesi şeklinde bölümler:

1. Mantık, *kendinde ve kendi için İdea'nın bilimi*,
2. Doğa Felsefesi, *başkalığı içindeki İdea'nın bilimi*,
3. Tin Felsefesi, *başkalığından kendi içine geri dönen İdea'nın bilimi*.<sup>194</sup>

Hegel'e göre, felsefenin her bir bölümü felsefi bir bütündür, kendini kendi içinde kapayan bir çemberdir.<sup>195</sup> Bundan ötürü, Hegel'in felsefi sisteminin dairelerden oluşan bir daire<sup>196</sup> şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Görüldüğü gibi başlıca üç daire söz konusudur; mantık, doğa ve tin. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hegel felsefesinin, bütünlük üzerine kurulu, mantık, doğa ve tin üçlüsünün birbirine dönüşümüyle ortaya konulmuş olduğunu ve bu dönüşümlerde diyalektik yöntemin uygulandığını görmemiz mümkündür. Bununla birlikte, Hegel'in diyalektik yöntemi yalnızca felsefesini ortaya koymaya yarayan bir araç değildir. Hegel'e göre, diyalektik, varlığı anlamada dışarıdan ona uygulanan bir yöntem değil, varlığın yapısının tam da kendisidir.<sup>197</sup> Öte yandan, diyalektik varlığın olduğu kadar düşüncenin de gelişim biçimini ifade eder. Düşünme ve varlık, sürekli olarak karşıtların içerisinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler; ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, diyalektik hareket düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına, varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine dek sürüp gider.<sup>198</sup> Diyalektiğe

---

<sup>192</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>193</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 212.

<sup>194</sup> Hegel, *Mantık*, s. 69.

<sup>195</sup> Hegel, *Mantık*, s. 66.

<sup>196</sup> Hyppolite, *Sunuş:in Hukuk*, s. 9.

<sup>197</sup> Can Karaböcek, "Hegel Felsefesinde Tek Geçerli Felsefi Yöntem: Betimleme", *Felsefelogos Dergisi*, No:1 – 2, Sayı: 35 – 36, Eylül, 2008, s. 167.

<sup>198</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 388.



ilişkin bu yaklaşımı, Hegel'i kendinden önceki filozoflardan ayırmakla birlikte, Hegel'i çağdaş diyalektiğin kurucusu haline getirmiştir.

Hegel'in diyalektik yöntemi kendinden sonraki birçok düşünürün üzerinde önemle durduğu bir konu olmuş ve birçok düşünür kendi felsefi sistemini ortaya koymadan önce Hegel felsefesi ve onun diyalektik yöntemiyle yüzleşmişlerdir. Bunlar arasında Feuerbach, Kierkegaard, Marx gibi düşünürlerin yanı sıra Sartre ve günümüzdeki post modern düşünürleri örnek verebiliriz. Bununla beraber, Hegel diyalektiği kimi düşünürler tarafından diyalektiğin ön plana çıkan kavramlarına göre şematik bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda ele alındığında kimi kaynaklarda Hegel'de diyalektiğin hareket, bütünlük ve çelişki<sup>199</sup> olarak kategorize edildiğini görürken; kimi kaynaklarda ise niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası, karşıtların iç içe geçmesi yasası ve yadsınmanın yadsınması yasası<sup>200</sup> şeklinde betimlendiği görmekteyiz. Bu kaynaklardaki ortak özellik, her ne kadar farklı kavramlarla ifade edilmiş olsa da, içerik olarak birbirlerine benzer olmalarıdır. Bu betimlemelerden ikincisine yani Engels ifade ettiği şemaya kısaca bakacak olursak:

**1) Niceliğin Niteliğe ve Niteliğin Niceliğe Dönüşümü Yasası:** Engels, bu yasayı; doğada, her durum için, ayrı saptanmış bir biçimde, nitel değişmelerin ancak (enerji denilen) madde ya da hareketin nicel eklemeleri ya nicel eksilmeleri, şeklinde tanımlayabileceğimizi söyler.<sup>201</sup> Bir durumdan ötekine geçişi ifade eden nitel değişimler, rastlantısal ve yavaş yavaş değil, sıçrama yoluyla ortaya çıkarlar.<sup>202</sup> Niceliğin artış ya da azalışının, bir nitelik değişimine yol açması ve sonrasında oluşan yeni biçimin tekrar yeni bir niceliğe dönüşmesi, hareketin sürekli olmasından ileri gelmektedir. Hareket daima ileriye dönüktür, bunun anlamı ise, nicel ve nitel değişim bir kısır döngü gibi birbirini takip etmez, aksine basitten karmaşığa, alçaktan yükseğe doğru bir yol izler demektir. Hegel bu yasanın, ahlaksal yaşam alanında da geçerli olduğunu düşünür. Düşüncesizliğin ölçüsünün bir fazla ya da bir eksikle aşıldığını ve bununla bambaşka bir şeyin suçun ortaya çıktığını söyler; bununla da haklı, haksız; erdem de kötülük haline gelir. Aynı şekilde devletlerin de büyüklük ayrımlarından ötürü, diğer her koşulları eşit olsa bile, bir nitelik kazandığını ve devletin genişlediği ve

---

<sup>199</sup> B.k.z: Eroğul, *a.g.m.*, ss. 288-291.

<sup>200</sup> B.k.z.: Engels, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>201</sup> Engels, *a.g.e.*, 75.

<sup>202</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 107.

yurttaş sayısının büyüklüğünün anayasal yapıyı etkilediğini söyler.<sup>203</sup> Bununla birlikte; yasayı ortaya çıkardığı için Hegel'in büyük bir bilimsel buluş gerçekleştirdiğini söyleyen Engels; onun yalnızca rasyonel olmakla kalmadığını, aynı zamanda oldukça da açık olduğunu iddia eder.

**2) Karşıtların İç İçe Geçmesi Yasası:** Bu yasa açıklanırken; formel mantığın özdeşlik ilkesinin doğaya uygulanamayacağı düşüncesini temele alınmıştır. İlk yasada açıklandığı gibi, burada da temel olan, hareketin sürekli olmasıdır. Bu durumda da formel mantığın ilkelerini geçersiz kabul eden Engels, klasik mantığın tam karşısına diyalektik mantığı koymaktadır; fakat, özdeşlik ilkesinin diyalektik ile olan ilişkisi konusunda net bir şey söylemek oldukça güçtür. Engels'in açıklamaları, daha çok sosyal ve siyasal alanda bir karşılık bulduğu için, özdeşlik konusunda, Hegel'in söylemlerine değinmek gerekir. Hegel, özdeşlik ilkesini tümünden ortadan kaldırmaz, hatta gerçek olanın ussal olduğunu, ussal olanın da gerçek olduğunu söylerken, ussallık ve gerçeklik arasında bir özdeşlik söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bundan ötürü, yasayı, Hegelci anlamda, karşıtların özdeşliği şeklinde okuyabiliriz.

**3) Yadsımanın Yadsınması Yasası:** Bu yasa, bir sürecin sonucunu ifade eder, bu süreçte ilk olarak; olumlama ortaya konur, daha sonra bu olumlanan durumun yadsınması söz konusudur ve bu çelişki hali, yadsımanın yadsınması ile aşılır. Dikkat edilmesi gereken nokta ise; diyalektik yadsımanın günlük dilde kullandığımız yadsıma sözcüğünden farklı olarak, bir şeyi yadsırken, ondan birtakım miraslar almaksızın tamamen yok etmek anlamına gelmediğidir. Yadsıma kavramı diyalektikte, bir varlık ya da toplumsal olgunun eski koşullara göre oluşmuş durumunu, değişen koşullar çerçevesinde olumsuzlayarak aşmak demektir.<sup>204</sup> Hegel felsefesinde, öznel tin ve nesnel tinin çelişmesi sonucu ortaya çıkan mutlak tin; nesnel tinin olumsuzluğunun yadsınmasıdır. Yadsımanın yadsınması sürecinde; ilk iki yasada görünen hareket kavramına ek olarak çelişki kavramı ile karşılaşırız. Hegel, hareketin var olan çelişkinin kendisi olduğunu söyler; fakat bu hareket ve çelişkinin özdeşliği demek değildir, hareketin, çelişkinin bir ürünü olduğu vurgulanır.

---

<sup>203</sup> Hegel, *Mantık*, s.194

<sup>204</sup> Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s. 162

## 2.4.HEGEL'DE TARİH FELSEFESİ VE TARİHİN DİYALEKTİK HAREKETİ

Hegel'de varlığın yapısını oluşturan diyalektik, bir gelişime ve sürece işaret etmektedir. Ona göre mutlak varlık ya da tin çeşitli uğraklardan geçerek ilerler ve kendini ortaya koyar. Bir diğer anlamda, tin tarihseldir ve antik kentten daha doğrusu Antik Yunan'dan toplumsal örgütlenmenin modern formlarına diyalektik bir ilerleyiş içerisinde hareket eder.<sup>205</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde, tarih bilimi Hegel için deyim yerindeyse diyalektiğin denek taşıını oluşturur. Bundan ötürü, bu bölümde ilkin Hegel'in tarih felsefesine<sup>206</sup> ilişkin değerlendirmesinin ele alınması gerekmektedir.

### 2.4.1.Hegel'de Tarih Felsefesinin Ana Hatları ve Özgürlük Kavramı

Hegel, *Tinin Görünübilimi* adlı eserinde genel olarak insan bilincinin gelişme sürecini konu almıştır ve bu eserde, bilincin en gelişmemiş bilgi formlarından başlayarak, mutlak bilgiye nasıl ulaştığını göstererek insan tinin bir tarihini ortaya koymaktadır.<sup>207</sup> Tinin gelişimini, tinin kendi kendinde bir varlık olduğu “öznel tin”; toplum, devlet ve tarihi kapsayan “nesnel tin” ve tinin doğa ile olan çelişkisinin sona erip birlik ve bütünlüğe ulaştığı, kendi varlığının bilincine vardığı sanat, din ve felsefede kendini gösteren “mutlak tin” olarak özetler.<sup>208</sup>

Tarih, nesnel tinin diyalektik gelişme sürecidir ve bir amaca doğru ilerler, bu amaç Hegel tarafından özgürlük olarak belirlenir. *Tarihte Akıl* adlı eserinde, tinin tözünün özgürlük olduğunu ifade eden Hegel, felsefenin bize, tinin bütün özelliklerinin özgürlükten ileri geldiğini, hepsinin özgürlüğün araçları olduğunu, hepsinin özgürlük yoluyla oluşup onu meydana getirdiğini, öğrettiğini söyler. Bu noktada ilkin tarihteki

---

<sup>205</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>206</sup> Hegel'in tarih felsefesine verdiği önem onu özellikle Schelling'ten ayıran bir niteliğe sahiptir; çünkü Schelling “Tarihin Felsefesi Olur Mu?” başlıklı yazısına, tarihin felsefesi olmaz önermesiyle başlar. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler “Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenaur”*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 135.

<sup>207</sup> Hilav, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>208</sup> Yalvaç, *a.g.e.*, s. 20.

tinin kendisini göstermesini ya da daha doğrusu nasıl açığa çıktığını ele almakta yarar vardır. Hegel bunu üç aşamada dile getirir.<sup>209</sup>

1. Tinin doğasının soyut belirlenimleri,
2. Tinin kendi idesini gerçekleştirmek için hangi araçları kullandığı,
3. Tinin kendisini varoluşta tam olarak gerçekleştirdiği konum, yani devlet.

Tinin doğasının soyut belirlenimlerine baktığımızda tını kendisine tamamen karşıt olan şey aracılığıyla tanıyabileceğimizi görmekteyiz. Hegel'e göre maddenin tözü nasıl ki yer kaplamaksa tinin tözü de özgürlüktür. Bu tözü bize kanıtlayan felsefe olmuştur. Bu anlamda, Hegel için özgürlüğün, tin için tek doğru olduğu yolundaki bilgi, spekülative ya da kurgusal felsefenin bilgisidir.<sup>210</sup> Madde ve tin arasındaki karşıtlık, maddenin tözünü kendi dışında bulmasına rağmen, tinin tözünün kendinde olmasıdır. Tinin özgürlüğü bundan öte gelmektedir. Eğer ki; tin bir başka şeye bağımlı ise bu bir ilişkide olduğunu gösterir, böyle bir durumda da özgürlükten söz edilemez. Özgürlükten bahsetmek için, bir şeyin bizzat kendinde olması gerekir. Öte yandan tinin kendinde olma durumu, aynı zamanda onun kendinin bilincinde olduğunu da göstermektedir. Kendinin bilincinde olmak ise, hem bilineni hem de neyi bildiğini bir arada kavramak demektir. Hegel bu türde bir bilincin ilk kez Hristiyanlık içinde ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bundan ötürü onun tarih felsefesi bir bakıma Hristiyanlığın sorgulaması olarak görülebilir. Özgürlüğün, Hristiyanlıkta ortaya çıkışını iddia etmesinin nedenini Hegel, köleliğin bu dinle birlikte ortadan kaldırılmasına yorar, böylelikle devletlerde özgürleşmenin yavaş yavaş egemen olduğunu ve insanlar arasındaki ilişkilerde rasyonel bir yapılanmaya gidildiğini savunur. Hegel'e göre bu yapılanma bizzat tarihi yapan şeydir.

Özgürlüğün ortaya çıkışında başvuru araçları doğrudan tarihin kendisine gitmektedir. Özgürlüğün ortaya çıkışındaki araçlar gizli olarak kalmaz, onlar tarihte kendilerini doğrudan gösterirler. Bu türde bir yaklaşımla tarih ele alındığında, insan eylemlerinin yine insanların ihtiyaçlarından, tutkularından, ilgi ve karakterlerinden kaynaklandığı görülür. Burada özellikle önemli olan iki moment söz konusudur, bunlar akıl ve tutkulardır. Akıl bir pusulayken, tutkular önümüze serilmiş olan ve adına dünya

---

<sup>209</sup> Özlem ve Ateşoğlu, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>210</sup> Hegel, *Tarihte*, ss. 59-60.

tarihi denilen deyim yerindeyse büyük bir halının dokunmuş olduğu dokuma atkısıdır.<sup>211</sup> Akıl ve tutkuların ortasında ya da birliğe geldiği yerde ise yalnızca devlette gerçekleşen ahlaksal özgürlük durur. Bu durum da bizi tinin gerçekleşmesinde üçüncü bir kavrama yani devlete yönlendirir. Bundan ötürü Hegel sisteminde kısaca devletin yerine değinmek gereklidir. Devlet kavramında Hegel’de somut özgürlüğün fiil halinde gerçekleşen fikri ortaya konur<sup>212</sup> ve devlet idesi şu şekilde bölümlenir:<sup>213</sup>

1. Dolaysız bir varlığa sahiptir ve yalnız kendi kendisine bağımlı bir organizma olarak bireysel devlettir. (İç siyasi hukuk yapısı; siyasi ana yapı.)
2. Kendi başına olan bir devletin başka devletlerle ilişkisi halini alır. (Dış siyasi hukuk; uluslararası hukuk)
3. Tek tek devletlerin üstünde bir tür olarak, mutlak bir güç olarak evrensel ide’dir. (Evrensel tarih süreci içerisinde kendini gerçekleştiren tin)

Öte yandan Hegel’e göre devlet, aile ve sivil toplumun karşısında yer almakla birlikte, ailenin de sivil toplumun da içkin amacını oluşturur. Bir dış zorunluluk ve yüksek bir otorite olarak açığa çıkan devlet, gücünü, kendi evrensel amacıyla bireylerin özel amaçlarının birliğinden almaktadır. Birlik ve topluluk, başlı başına bireylerin hakiki amacı olmakla birlikte, devlette birliğin ortaya çıkışı ise, bireylerin devlete karşı bazı görevleri olmasında ve bu görevler karşısında da bazı hakları olmasına dayanmaktadır.<sup>214</sup> Hegel’e göre, devlet nesnel tinin uğrağında yer aldığı için bireyin kendisi, ancak devletin bir üyesi olduğu takdirde nesnellığe, hakiki bireyselliğe ve nesnel ahlaklılığa sahip olabilir.<sup>215</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde, bireylerin devleti bilinçli şekilde istemeleri, bireysel iradenin üzerine çıkararak nesnel iradeyle bütünleşmeleri, daha doğru bir deyişle özgürleşmeleri demektir.

Hegel’e göre, tinin kendini ve onun kendinde özgür bir şey olarak nasıl ortaya çıktığını görmek için genelde tarihe, özelde ise felsefi dünya tarihine eğilmek gereklidir. Bu anlamda, tarihin konusuna ve felsefi dünya tarihinin, Hegel felsefesindeki belirlenimine bakmak gerekmektedir.

---

<sup>211</sup> Özlem ve Ateşoğlu, *a.g.e.*, s. 169.

<sup>212</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 203.

<sup>213</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 202.

<sup>214</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 204.

<sup>215</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 18.

Hegel, *Tarihte Akıl*'da, ilkin tarihin ne olduğu üzerinde durarak, kendi tarih kavrayışını ve tarih yazımlarını ele almış, tarihi üç bölüme ayırarak incelemiştir. Bu bölümler sırasıyla; kaynaktan tarih, düşünsel tarih ve son olarak felsefi tarihtir. Hegel, kaynaktan tarihe, Herodotos, Thukydides ve benzerlerini örnek gösterir yani betimledikleri eylemleri, verileri ve durumları kendileri yaşamış olan insanların verdiği eserler kaynaktan tarihin özünü belirler. Bununla birlikte, kaynaktan tarih yazarları kendilerinin de içinde buldukları olay, eylem ve durumları belirli bir tasarıdan geçerek anlatırlar. Bundan ötürü, bu tarz tarih anlatımının kapsamı geniş değildir ve yazar kendisinin de az çok katıldığı olayları bir araya getirir, böylelikle kaynaktan tarihin yazarlarının sezgiye dayalı bir yöntem kullandıklarından söz edebiliriz. Öte yandan, düşünsel tarihin amacını, yazarın kendi zamanın ötesine geçme hedefi oluşturur ve düşünsel tarih; evrensel tarih, pragmatist tarih, eleştirel tarih ve özel tarih olmak üzere dört başlık altında incelenir. Düşünsel tarihte işlenen konu, yalnızca zamanda canlı olarak bulunanı değil, ele alınan konu neyse onu, yani tüm geçmişi tinde bulunan bir şey olarak göstermektir. Evrensel tarih genel olarak, bir halkın, ülkenin ya da bütün dünyanın tüm tarihinin özetini ortaya koyan tarihtir. Buna göre, evrensel tarihin içinde var olduğu unsur, sanatta sezgi ve imaj, dinde duygu ve tasavvur, felsefede saf ve özgür düşüncedir. Evrensel tarihte ise, bu unsur fiil halinde bulunan spirüel realitedir. Bundan ötürü, evrensel tarih bir yüce yargı divanı olarak adlandırılır; çünkü onun kendiliğinde ve kendisi için evrenselliği içinde özel olan ancak idesel olarak vardır ve tarihin bu unsur içindeki hareketi, bu durumun açıkça kendini göstermesidir.<sup>216</sup> Pragmatik tarih ise geçmişi şimdiki zamanın karşısında göstererek, olayların çeşitli olduğunu; fakat onların genel bağıntılarının bir ve aynı olduğu tezinden hareket ederek içinde bulunan zamanın geçmişle bulunan bağıntısından hareketle senteze ulaşır. Bu noktada Hegel'in pragmatik tarih için yaptığı değerlendirmeye kısaca değinmekte yarar vardır:

*“Hükümdarlardan, devlet adamlarından, halklardan tarih deneyinden ders almaları istenir. Ama deney ve tarihin öğrettiği de, halkların ve hükümetlerin hiçbir zaman tarihten bir şey öğrenmedikleri ve bunlardan alınabilecek derslere göre davranmadıklarıdır. Her bir dönem, her bir halk öyle kendi özgü koşullar içindedir, öyle bireysel bir durum gösterir ki, ancak o durumun içinde o duruma göre karar verilmesi gerekir ve ancak böyle karar verilebilir. Olayların kalabalığı içinde genel bir ilke, geçmişteki benzer koşulları anımsama yetmez; çünkü*

---

<sup>216</sup> Hegel, *Hukuk*, s. 266.

*böyle solgun bir anı şimdinin fırtınası içinde güçsüzdür, özgürce yaşanan zamana karşı koyamaz.*<sup>217</sup>

Görüldüğü gibi, Hegel felsefenin dönemini düşüncede kavramak olduğu tanımını tarih bilimi alanında da işletmektedir. Bununla beraber eleştirel tarih, tarihin kendisini değil tarihin tarihini yapar, yani eleştirel tarih bir anlamda tarihsel anlatıların ya da öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin sınanmasını oluşturur. Öte yandan, özel tarih, felsefi bir dünya tarihine geçişi hazırlamıştır; çünkü konusunu bir halkın yaşamının tüm bağlamı içinden genel bir bakış noktasını (örneğin; sanat ya da din tarihi... v.b.) çekip çıkarmak oluşturur. Felsefi dünya tarihine bakıldığında ise, onun amacının tarihteki ide'nin bilgisini bulup ortaya çıkarmak olduğu gözlemlenir. Bir diğer anlamda, felsefi dünya tarihinde söz konusu olan kendi ilkelerini bilincin ışığına, kendilerinin ne olduğu, ne yaptıklarını bilmenin ışığına getirmiş halkların tinleridir. Bundan ötürü de, felsefi dünya tarihi somut bir etkinlik olarak görülür; çünkü o, sonsuz olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindir ya da ide'dir. Felsefi dünya tarihinde ide, halkların ve dünyanın kılavuzu olarak karşımıza çıkarken, tin ise halkları ve dünyayı yönlendirmiş olan ve yönlendiren akla dayalı bir istenç olarak karşımıza çıkar.<sup>218</sup>

Hegel'e göre, tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olan felsefi tarihin temelinde tarihin düşünce tarafından ele alınması etkeni bulunur. Tarihi düşüncemize konu ettiğimizde karşımıza çeşitli kategorilerin çıktığını söyleyen Hegel'e göre bu kategoriler: Değişme, tinin gençleşmesi, us ve olumsuz kategorilerdir.

Değişme kategorisi, bir süre var olarak ilgimizi çeken daha sonra ise ortadan kalkan halkların, bireylerin ve devletlerinden değişen görünümünden elde edilir.<sup>219</sup> Bu kategoride, deyim yerindeyse kendimizi geçmişin bir tablosunun içinde bulmaktayız ve Hegel için bu tabloda bazen güzel olanlar, bazen de kötü olanlar ilgimizi çekmektedir. Fakat büyük bir birikimin göstergesi olan bu tabloda, dikkatimizi nereye verirsek verelim tek bir sonuca ulaşırız, güzellikler de kötülükler de yitip gitmiştir. Bu durum Hegel'e göre, değişim kategorisinin olumsuz yanıdır, bu kategori çerçevesinde hiçbir şey olduğu gibi kalmaz, zamanı gelince ok olur ve giden bir şeyin ya da yok olan bir

---

<sup>217</sup> Hegel, *Tarihte*, ss. 24-25.

<sup>218</sup> Tarih felsefesi ve genel olarak tarihin bölümleri için bakınız: Hegel, *Tarihte*, ss. 11-28; Hegel, *Tarih*, ss. 9-20.

<sup>219</sup> Hegel, *Tarihte*, s.39.

şeyin yerini bir başkası alır. Değişimin bu olumsuz niteliğinden ötürü, doğulular ve batılılar birbirinden ayrı görüşler geliştirmişlerdir. Doğuda, ölümden yeni yaşamın meydana geldiğine inanılırken, Hegel bu inancın yalnızca vücut için geçerli olduğu görüşündedir. Batıda ise, tin söz konusudur, üstelik tin yalnızca yeniden var olmakla kalmaz daha yüksek bir basamağa erişir. Hegel bunu tinin gençleşmesi olarak adlandırır ve yeni bir kategori ortaya çıktığını imler. Tinin gençleşmesi bir geri dönüş olarak düşünmemek gerekir; çünkü o kendi kendini düzelten ve işleyen bir niteliğe sahiptir.

Tinin gençleşmesinde aslanan kendi kendini düzeltme ve işlemedir, bir diğer deyişle ödevinin bittiği anda kendine yeni ödevler bulan ve böylelikle işlediği malzemeyi çeşitlendirip çoğaltan bir niteliğe sahiptir. Kendi varoluşunu kendine malzeme yapan tin, bu malzeme üzerinde çalışarak kendine yeni tinsel oluşumlara yükselmektedir.<sup>220</sup> Bu kategorinin bir üst basamağı ise, tikelliklerin nerede son bulacağı sorgusuyla başlar. Bu kategori öyle bir noktada bulunur ki, kendinde bütün görünüşlerin gücünü taşır. İçerikte var olan bu büyük çeşitlilik, aynı zamanda kendi kendine karşıttır. Öte yandan, bu son kategorinin en temel niteliklerinden birisi kendinde ve kendi için olan bir son amaç olmasıdır. Hegel bu kategoriyi us ya akıl kategorisi olarak tanımlar.<sup>221</sup>

Yalnızca olup biten olaylarla ilgilenen tarih biliminin ereğini olayları ve eylemleri kavratmak oluştururken; felsefenin ereğini, olmuş olan olayların ya da eylemlerin düşünceyle bağlantısını ortaya çıkarmak oluşturur.<sup>222</sup> Bu açıdan yorumlandığında Hegel'de felsefi dünya tarihinin düşüncenin ya da aklın egemenliğine dayanan bir ön kabulü ele alındığını söyleyebiliriz. Bu kabul çerçevesinde, Hegel için, felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram us ya da akıldır.<sup>223</sup> Bir diğer deyişle, akıl dünyaya egemendir ve her şey akla uygun bir şekilde gerçekleşmiştir.<sup>224</sup> Tarih bilimi açısından düşünüldüğünde bir varsayımdan ibaret olan bu kanı, felsefede kurgusal bilgi yoluyla kanıtlanır ve felsefe için bir varsayım olmaktan çıkar; çünkü akıl sonsuz güç olarak bütün doğal ve tinsel yaşamın sonsuz maddesidir; sonsuz form olarak ise kendinde taşıdığı içeriği gerçekleştirmesidir. Aklın sonsuz güç olarak düşünülmesi, kendi içeriğini yalnızca ideal ve gereklilik alanına getirebilecek ve gerçekliğin dışında

---

<sup>220</sup> Hegel, *Tarihte*, s.41.

<sup>221</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 42.

<sup>222</sup> Hegel, *Tarihte*, ss. 32-33.

<sup>223</sup> Tarihin akılla kavranabileceğine yönelik görüşü ilk kez dile getiren düşünür Anaksagoras olmuştur. Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi I*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2002, s.207.

<sup>224</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 34; Hegel, *Tarih*, s. 15.



ya da bazı insanların zihinlerinde özel bir şey olarak var olacak derecede güçsüz olmaması anlamına gelmektedir ki, bu durum aklın felsefi bir dünya tarihi için varsayım olmaktan çıkmasını göstermektedir. Aklın bir diğer niteliği olan sonsuz içerik olması durumu ise, onun kendi kendisinin maddesi olmasıdır. Aklın kendi kendisinin maddesi olması, onun dışarıdan bir malzemeye ya da araca gereksinim duymaması, kendi kendisinden beslenmesi, bu anlamda kendisi için malzeme olması ve bu malzemeyi kendisinin işlemesidir. Akıl kendi kendisinin ön koşuludur ve bu nedenle, varmak istediği erek mutlak olan son erektir.<sup>225</sup> Bu ereği biz dünya tarihini gözlemleyerek fark edebiliriz ve bu noktada felsefenin amacını da ortaya çıkarmış oluruz. Hegel'e göre, bu amaç rastlantısal olanı uzaklaştırmak demektir; çünkü rastlantısallık dış koşullardan beslenir. Bundan ötürü, Hegel tarihte tikel bir nedeni değil, genel bir ereği ya da dünyanın son ereğini aramamız ve onu akılla kavramamız gerektiğini öğütler.<sup>226</sup>

Hegel dünya tarihinin gidişini gelişme ilkesi, tarihin başlangıcı ve gelişme çizgisi başlıkları altında ele alır. Gelişme ilkesi, tarihte bir amacın olduğuna ilişkin düşünceye paralel olarak ortaya çıkan bir kavramdır. Hegel'e göre tarihin akışı bir amaca doğru basamak basamaktır. Bir diğer anlamda tinin, özgür ve özbilinç sahibi olması için bazı uğraklarda bulunması ve daha sonra onları aşması gerekir. Bu nedenle tarihsel akış bir gelişimdir. Böylece gelişme fikri Hegel'in tarih felsefesinin temel kavramlarından biri olarak karşımıza çıkar.<sup>227</sup> Öte yandan, bu gelişme fikri organik yaşamda olduğu gibi çatışmasız bir gelişme değildir, aksine kendi kendisine karşı sert bir gelişmedir. Üstelik gelişme yalnızca biçimsel alanda kalmaz, içerikte değişime uğrar ve böylelikle amacın ortaya çıkmasına zemin hazırlanır. Bu amacın tinin gelişimi olduğundan söz etmiştik. Gelişim kavramının en temelde işaret ettiği şey ise dünya tarihidir. Böylelikle gelişmeden dünya tarihindeki ilerleme olarak söz edebiliriz. Hegel'e göre bu ilerleme bir bilinç basamaklanışı şeklinde karşımıza çıkar. Bu tıpkı insanın yaşama bir çocuk olarak başlamasına benzetilmektedir. Şöyle ki çocuk ilkin duyu deneyleriyle işe başlar ve buradan hareketle genel tasarımlar basamağına sonrasında ise kavram basamağına varmaktadır. Bu basamaklar aşıldığında nesnelere ruhunu kavramak mümkündür. Bu anlamda tinsellik söz konusu olduğunda çocuğun ilk

---

<sup>225</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 34.

<sup>226</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 34.

<sup>227</sup> Şener Aksu, *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Ankara, Anı Yayıncılık, 2006, s.84.

güven duyduğu yer ailesi ve çevresi olmaktadır.<sup>228</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde ilerlemenin bir bilinç eğitimi olduğunu görürüz yani değişme salt nicelik alanda kalmaz gelişme belli bir niteliğe de vardırır. Burada, Hegel'de diyalektiği yasalaştırırken gördüğümüz nicelin nitele dönüşümüne rastlarız. Bununla beraber Hegel gelişimin basamaklarından da diyalektiğe uygun olarak söz eder ve basamakları üçe ayırır ve her bir basamağın aynı zamanda tinin kendi özündeki farklı farklı parçaları olduğunu dile getirir. Gelişime uygun olarak sıralanan üç basamak ise şu şekilde anlatılabilir:<sup>229</sup>

1. Tinin doğallıkla iç içe olduğunu gösteren doğrudan doğrucalık, yani tin burada özgür olmayan tikellik aşamasındadır.
2. Tinin kendi içinden çıkıp özgürlüğünün bilincine vardığı aşama, ancak buradaki özgürlük kısmi bir özgürlük olarak kalmaktadır.
3. Tinin tikel özgürlükten özgürlüğün saf genelliğine yükseldiği aşamadır.

Hegel bu aşamaları somutlaştırarak da göstermeye çalışmıştır. Buna göre sözü edilen ilk aşamaya Doğu dünyasını örnek gösterir. Öte yandan, tinin bu aşamasında da devletler, sanat ve bilimlerin başlangıcını gördüğümüzde söz eder, ancak bunların doğa tabanı üstünde olduğunu savunur. Bir diğer anlamda, tin hala doğada kalmış, kendisi olamamış, özgürlüğünü kazanamamış ve özgürlük sürecinden geçmemiştir.

Tinin ikinci aşaması ise, boyun eğme durumundan çıkması ve kendi üzerine düşünmeye başlaması ile ulaşılan bir aşamadır. Bu aşamaya denk gelen toplum ise Yunan dünyasıdır. Burada sonlu ve sonsuzun tözsel birliği ortaya çıkmıştır; fakat bu yalnızca geleneksel imgelerde görülür.<sup>230</sup> Bununla beraber Yunan dünyasında köleliğin varlığından ötürü mutlak bir özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Bundan ötürü Hegel Yunan dünyasından tinin gençlik çağı olarak bahseder. Öte yandan tinin olgunluk çağı ise Roma dünyasına denk düşmektedir. Bu dünyada birey kendi amaçlarının sahibidir ama buna tam anlamda sahip olabilmek için bir devletin hizmetine girmelidir. Burada bireyin kişiliği ile genele hizmet karşı karşıya gelmektedir. Bu çelişki ise Cermenik çağ ya da Hıristiyan dünyası ile son bulmaktadır. Hıristiyan dünyası için

---

<sup>228</sup> Hegel, *Tarihte*, ss. 156-157.

<sup>229</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 157.

<sup>230</sup> Özlem ve Ateşoğlu, *a.g.e.*, s. 193.

Hegel buradaki tin için, eğer ki tini insana benzetecek olsaydık onu tinin yaşlılık çağı olarak adlandırabilirdik yorumunu yapmaktadır.<sup>231</sup>

Gelişme çizgisi ise, gelişmesi ilkesinin kavramsal boyutta tartışılmasını içermektedir. Bu anlamda Hegel, gelişme çizgisi için ilkin gelişme ilkesinde dile getirdiklerini tekrar eder. Dünya tarihi tinin özgürlük bilincinin ve bu bilincin meydana getirdiği özgürlüğün gelişmesini sergilemektedir. Bundan ötürü tarihe ne gözle bakılacak olursa olsun onda bir gelişmenin söz konusu olduğu görülür. Burada gelişmenin basamaklar şeklinde yükseldiğini dikkate almakta yarar vardır. Gelişmenin basamaklar halinde yükselişini Hegel kavramın diyalektik doğasına borçlu olduğumuzu söyler. Bir diğer deyişle kavramın kendi kendisini belirlemesi, belirlenimlerini kendinde ortaya koyup yeniden kaldırması ve bu kaldırmayla olumlu, giderek daha zengin, daha somut belirlenimler kazanması<sup>232</sup> kavramın diyalektik doğası demektir.

Öte yandan gelişme çizgisi bize gösterir ki, tinin bütün gelişim basamaklarından geçmesine karşın tin şimdi olduğu şey neyse hep o olarak kalmaktadır; fakat şimdi bilinci daha zenginleşmiş, kendisinin daha derinlikli kavramı haline gelmiştir. Bu anlamda tin geçmişin bütün basamaklarını kendinde taşımaktadır. Tinin bu özelliği ele alındığında biz Hegel’de diyalektiğin özdeşlik kategorisine bakışını görürüz. Bu diyalektikte özdeşlik düşüncesi bir kenara bırakılmamakta, özdeşlik düşüncesi içine, ayırım ve dolayım olarak süreç düşüncesi sokulmaktadır. Bu anlamda Hegel’de diyalektik, özdeş olanın başkalaşım, tekrar kendisine döndüğü ve kendisiyle ayırımını ortadan kaldırdığı karşıt evreler bütünü<sup>233</sup> olarak görülebilir. Hegel bu düşüncesini tinin tarihteki yaşamının bir bölümüyle hazır bulunan, öbür bölümüyle geçmişe ait basamakların bir döngüsü olduğunu vurgulayarak temellendirir. Hegel için dünya tarihinde var olan her şey tinin bir görünümünü oluşturduğundan, tini araştırırken ne kadar geçmişe gidersek gidelim bunu yalnızca şundakilerle uğraşarak açıklarız. İşte tam da bu noktada felsefenin görevi karşımıza çıkar, felsefe şu anda bulunanlar yani Hegel’e göre gerçekliklerle uğraşır.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 157.

<sup>232</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 168.

<sup>233</sup> Şahin Özçınar, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesneleşmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 120.

<sup>234</sup> Hegel, *Tarihte*, s. 184.

## 2.5.Bilinçten Özbilince Diyalektik Hareket

Hegel'in bilinç ve özbilince ilişkin görüşlerini değerlendirdiği eseri olan Tinin Görüngübilimi adından sıkça söz edilen bir eser olmakla birlikte bu eser Hegel'in sistem döneminin ilk eseri olması nedeniyle büyük bir öneme sahiptir. Bu eser Hegel'in önceki çalışmalarına göre önemli bir farklılık taşımaktadır. Sistem dönemi çalışmalarına geçmeden önce yaşamı betimlemeyi yeterli gören Hegel, sonraki çalışmalarında ( *Görüngübilim*'den itibaren ) yaşamı kavramsallaştırmaya çalışmıştır.<sup>235</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde Hegel'de sistem döneminden itibaren düşünce ve yaşamın asla birbirinden ayrı alanlar olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu yaklaşım bizi Hegel felsefesinin özgün olan yanına götürmektedir, yaşamı kavramsallaştırmaya yönelik olan felsefi girişimlerde Hegel diyalektik yoluyla bir sonuca varmaya çalışmaktadır.<sup>236</sup> Bu yaklaşımı derinlemesine kavramak açısından Hegel'de bilinç ve özbilincin belirlenimlerine bakmak ve bu belirlenimlerden hareketle yaşam kavramına değinmek yerinde olacaktır.

Hegel'de tinin gelişim aşamalarının sırasıyla, *öznel tin*, *nesnel tin* ve *mutlak tin* olduğunu görürüz. Bu gelişim aşamalarına paralel olarak Hegel bilinci, *kendinde bilinç*, *kendi için bilinç* ve bu ikisinin birliğini ifade eden *kendinde ve kendi için bilinç* şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Bilincin gelişim amacı özbilince erişmek ve varlık olarak kendini ortaya koymaktır ve her bir bilinç aşaması bir ilişkiyi dile getirir. Bu ilişki bilincin bilgisiyle nesnesi arasında var olan bir ilişkidir. Bu ilişkide aranan “kendinde” olan şeydir. Bu nokta, Hegel'i Kant'tan ayırır, Hegel'e göre bilgi bilinç tarafından kavranılabilir. Özne ve nesne ayrımlarının ele alındığı bu aşamalar öznenin bilme etkinliğine ya da bilme sürecine karşılık gelmektedir. Bu kavramlara içerikleri bakımından kısaca değinecek olursak:<sup>237</sup>

**1. Kendinde Bilinç:** Bilincin saf bir genellik halinde oluşunu işaret eden bu aşamada, bilincin içinde bulunan hiçbir şey farklılaşmamıştır. Bu aşamada bilinç kendisinin var olduğundan başka hiçbir şeyi ileri süremez. Aynı zamanda, bu aşamada bilinç kapladığı alan bakımından kendisine eşittir. Bir diğer anlamda kendiyile özdeş bilinç, dolayumsuz bir bilinçtir, bir başka bilincin dışındadır, gerçekliği sadece *kendi için*

<sup>235</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>236</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>237</sup> Hilav, *a.g.e.*, ss. 97-98.

bilen, kendini salt *kendinde* olandan ayıran sonlu bir bilinçtir. Sonlu bir bilinç anlayışının ötesine geçmeyi amaçlayan Hegel'in kurgusal felsefesi bu aşamayı bir üst noktaya taşımayı amaçlar. Sonlu bilinç, sadece tek yanlıdır, kendinde varlıkla dolayımınmamış olduğu gibi bir başkası için varlıkla da ilişkisizdir; tümüyle kendi için olduğundan bir o kadar da karşıtı olan kendinde varlıktır. Zaten bu varlık, bir başka bilinç ya da *kendi için* varlık açısından, bir *kendi için* özne varlık değil, *kendinde* varlıktır.<sup>238</sup> Bu aşamanın sona erdiği sınır var olan bir şeyle karşılaşıldığı yerde ortaya çıkar.

2. ***Kendi İçin Bilinç:*** Bu aşama, bilincin ilk aşamada olan saf genellik halinden kurtulup, kendi kendine döndüğü aşamadır. Bir diğer deyişle, bilinç bu aşamada canlı bir şey haline dönüşür. Bununla birlikte bu aşamada bir ikilik söz konusudur, bilinç hem nesne hem de özne konumundadır, saf genellik halinden çıkarak, saf farklılık haline yükseldiği bu aşamada bilinç, kendine döner, bakar ama kendine sanki bir başkasına bakıyormuş gibi bakar, böylece hem nesne hem de özne olur. Burada ilk aşamanın yani kendinde bilinç aşamasının olumsuzlandığı görülür. *Kendinde bilincin* ya da dolayimsız bilincin, kendi içinde somut bir özdeşlik ya da bütünlük oluşturmadığı gibi, kendini kendi dışındaki varlık ile karşıtlık ve ayırım içinde sınırlı bir varlık olarak bildiğini<sup>239</sup> söylemek mümkündür. Bundan ötürü *kendinde bilincin* bu olumsuz yanı olumsuzlanarak aşılmaktadır. Bununla birlikte, Hegel *kendi için bilinç* aşamasının iki temel dönemi olduğunu vurgulamaktadır. Bu dönemleri felsefe tarihinde Stoacılık ve kuşkuculuk oluşturmaktadır. Çünkü Stoacılığın ilkesi bilincin düşünen öz olduğu<sup>240</sup> savından hareketle ortaya konulur. Bu bağlamda Stoacılıkta bilinç yalnızca bir bilinç olarak kalır ve kendini bu şekilde tanır; ama bilinç kendinden dışarı çıkamaz. Öte yandan kuşkuculuk için Hegel mutsuz bilinç<sup>241</sup> kavramını kullanır ve bilincin kendine dönerek kendisini öz varlığının içinde kurmuş; ama kendisini özgü içerikler içinde bilip tanıyamamıştır.

3. ***Kendinde ve Kendi İçin Bilinç:*** Bu aşama, kendinden önceki iki aşamanın, yani *kendinde bilincin* ve *kendi için bilincin*<sup>242</sup> bir sentezini ortaya

---

<sup>238</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>239</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>240</sup> Hegel, *Tinin*, s. 142.

<sup>241</sup> Hegel, *Tinin*, s. 147.

<sup>242</sup> Bilincin bu gelişim süreci, özellikle son aşaması olan kendinin bilinci, Hegel'den sonraki birçok filozofun hesaplaşmak zorunda kaldığı bir mesele haline gelmiştir. Nitekim Ludwig Feuerbach "Felsefe

koymaktadır. Bu anlamda, kendinden önceki iki aşamanın bir birlik ve bütünleştirmesi işlevini görmektedir. İkinci aşamada söz konusu olan olumsuzlamanın olumsuzlanması ya da yadsınmanın yadsınması söz konusudur. Bununla birlikte, bilinç özne haline gelir ve edimlerinin her biri bu öznenin yüklemi olurlar, bilinç kendi nesnesinde, nesne de bilinçte gerçekleştirilmiştir. Kendi gelişmesinin uğraklarını içinde görüp tanıyan *kendinde ve kendi için bilinç* böylelikle birinci ve ikinci aşamaları organik bir şekilde kapsamıştır. Burada bilinç Tin haline gelir ve genelin ve evrenselin bir ifadesi olarak akıl ortaya çıkar.

Öte yandan şunu belirtmek gerekir ki Hegel’de bilinç, tek başına var olamaz. Bilinç varlığını gerçekleştirmek için bir diğer bilince ihtiyaç duyar. Bu bağlamda bilincin kendinden başka “Ben” ile ilişkisi kendinin bilincine ulaşmasına giden tek yoldur. Bilincin gelişim aşamalarını bu çerçevede özetlediğimizde bilincin nesnesinin çeşitliliğine göre üç aşamadan geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bilinç doğal bilincin bakış açısını dönüştürüp felsefi bilgiyi kendi içindeki gelişimiyle gerçekleştirirken, sağduyu ve bilince en yalın gelen duyuşal bilme biçiminden başlar ve bu süreçte bilinç, her zaman daha önceki bilinç biçimi ya da biçimleri içinden geçerek olgunlaşırken, kendi dolayımsızlığını olumsuzlayan deneyim biçimlerinin dizisi üzerinde yükselerek diyalektik devinimini sürdürür.<sup>243</sup> Bu nedenle, Hegel bilincin diyalektik gelişimini kendi gelişimi içindeki bilginin en yalın biçimi olan duyuşal pekinliğinden başlatır ve daha sonra algı ve anlık olmak üzere birbirini tamamlayan üç ayrı aşamada ele alır.

**1. Duyuşal Pekinlik:** Bilinç önce nesnelere bilince verili duyuşal varlıklarını en zengin gerçeklik ve bilgi olarak alır. Bu zenginliğin kaynağı ise nesneye yönelen “ben”in bilincidir. Bu bilginin nesnesi, bireysel ve somut varlıktır. Duyuşal bilincin nesnesi, belirli bir zaman ve mekâna özgü, bilincin deneyimine verili ‘Bu’ dediğimiz bir nesnedir. Bu anlamda duyuşal pekinlik, nesneden daha önce, en dolayımsız varlık olan tikel “bu” ile başlar ve “bu” dolayımsızlığı içinde özne ile

---

Reformu İçin Geçici Tezler” adlı yazısında bu soruna eğilmiş, kendinin bilinci kavramını eski felsefedeki (Hegel felsefe) realitesi olmayan boş bir soyutlama olarak düşünmüş ve kendinin bilincinin insanın kendisi olduğunu söyleyerek, kendi felsefesini temellendirmiştir. Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Ankara, Alter Yayıncılık, 2009, s. 77.

<sup>243</sup> Özçınar, a.g.e., s. 176.

nesneyi barındırır.<sup>244</sup> Öte yandan, duyuşsal deneyim, tüm zengin görünümüne karşın, salt nesnenin varlığını bildirmekle yetinmek istemekte, bunu gerçekleştirebileceğini sanmaktadır. Böylece bilincin diyalektiğı önce duyuşsal varlığın dolaysız deneyiminden başlar; bilinç kendi varoluşsal gerçekliğiyle birlikte, var olanın dolayimsız bilgisini duyuşsal pekinlikte arar.<sup>245</sup> Bu bilmede bilinç, bilginin özsel yanını oluşturan yalın ve dolaysız var olan karşısında, “özsel-olmayan ve dolaylı” bir varlık olarak bulunur ve tümüyle nesneye bağılı deneyiminde, bilinç ya da bilginin öznesi olan Ben, “nesneyi salt nesne var olduğı için bilir.”<sup>246</sup> Duyusal pekinlik, bireysel nesnenin duyuşsal bilgisidir. Bir diğere deyişle, duyuşsal pekinlik nesneye yönelen bilincin bilgisidir ve duyuşsal bilinç dışsal bir nesnenin dolaysız pekinliğidir.<sup>247</sup> Duyusal bilgi için, bilincin somut biçimde karşısında duran bilgi nesnesiyle şimdiki zaman içinde duyuşsal tanışıklığı olması zorunlu bir koşuldur. Bundan ötürü, duyuşsal pekinliğin ayırt edici özelliğı, bilginin doğrudan nesnenin tikel varlığına karşılık geldiğı ya da tikel varlığın bilgisi olduğı kanısıdır. Dolaysız ya da doğal bilincin nesnesi olan ‘bu’ diye adlandırabileceğimiz arı varlık, dış dünyada bilinçten bağımsız bireysel bir varoluşa sahiptir. Fakat nesnelere ‘bu’ ‘şimdi’ ve ‘burası’ olarak bilince verili, bilincin sadece nesnesiyle tanışıklığına dayanan somut duyuşsal deneyimlerinde bilinç, kendi Ben’inin olduğı gibi nesnesinin de dolayimsız ve saf kendinde bireysel bir varlık olmadığının, tersine tümel ya da evrensel varlık olduğunun farkına varır. Çünkü deneyim içinde her olanaklı duyuşsal deneyimin pekinliğini sağlayacak olan ‘bu’, ‘şimdi’ ve ‘burası’ olarak belirlediğim nesne ve Ben zaman içinde yiten ve mekân içinde değışen somut içerik ve görünümünden tümüyle ayrı evrensel (tümel) belirlenimler olarak kalırken, deneyimin içeriğı sürekli değışime uğrar. Bireysel nesneye ilişkin duyuşsal deneyim, ancak evrensel bir içerik aracılığıyla ya da onun dolayımında kavranabilmektedir.<sup>248</sup>

Bu verilere dayanarak söyleyebiliriz ki; duyuşsal pekinlik, nesnesini ilişkilerinden soyutlayarak alma çabası olarak kendini ortaya koymaktadır. Oysa deneyimin sonucunda, elinde tuttuğı yalın nesnesinin yalnızca ilişkileri içinde anlamlandırıldığını gözlemlenir. Buna karşın felsefi bilgi ya da bilimsel bilgi nesnelere duyuşsal tanışıklığına dayalı gündelik bilginin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla değıl,

<sup>244</sup> Meryem Uçar, “Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren”, *Baykuş Dergisi*, İstanbul, Alef Yayınevi, Mayıs-Ağustos, 2008, s.106.

<sup>245</sup> Hegel, *Tinin*, s. 84.

<sup>246</sup> Hegel, *Tinin*, s. 77.

<sup>247</sup> Hegel, *Tinin*, s. 77.

<sup>248</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 177.

onun zaman içerisinde olumsuzlanıp aşılmasıyla başlamaktadır. Bu durum bilincin izlediği diyalektik sürece işaret etmektedir. Böylelikle diyalektik bir süreci izleyen bilinç dolaylı bir bilinç olarak kalmayacağını farkına varır. Bu fark edişle birlikte bilinç, duyuşal pekinlik momentinden algı momentine evrilir.<sup>249</sup>

**2. Algı ya da Şey ve Aldanma:** Dolaysız pekinlik gerçekliği evrensel olarak almamakta, kavradığı şey yalnızca “Bu” olarak kalmaktaydı. Buna karşın algı var olanı evrensel olarak alır ve işler. Algı momentinde “Ben” evrensel bir “Ben” ve nesne evrensel bir nesne olarak ortaya konmaktadır. Bir diğer deyişle, algı aşamasında bilinç, dolaysız pekinliğin yönelmiş olduğu ‘bu’, ‘şimdi’ ve ‘burası’ aracılığıyla bilince verili dolaysız nesneyi ya da ‘bu’ nitelemesini alan ‘şey’in kendinde varlığını bir evrensel olarak ele almaktadır.<sup>250</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde algı kavramının duyuşal kesinliğin sahip olduğu zorlukları miras aldığı söyleyebiliriz. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, algı aşamasında duyuşal pekinliğin tekil karakteri aşılmış ama yine de ortadan kaldırılmış değildir. Duyuşal pekinliğin bu karakteri algı aşamasında saklı tutulur.

Bu aşamada biz Hegel diyalektiğinin özgün yanını görürüz. Eski olan biçim aşıldığında ya da bir diğer deyişle yadsındığında, yeni bir şeye bir biçime ulaşılır, ama eski biçim özde saklı kalmaktadır. Hegel bunu kapsayarak aşma ya aufheben olarak adlandırır. Bundan ötürü, Hegel’de diyalektik bu kavram olmaksızın düşünülemez ve “aufheben” i anlamlandırmak demek, Hegel’de diyalektiği de anlamak demektir.<sup>251</sup>

Algıda bir şeyde bulunan nitelikler, -duyuşal kesinlikteki tekil duyuşal etki gibi- oldukça izole olmuş biçimde bir şekilde kendi kendi için oluştuğu düşünülen, bağımsız maddeler (sıcaklık maddesi, elektrik maddesi gibi) olarak tasarımlanır. Sadece, onlar böyle izole edilmiş olarak tasarımlandığı için onların bir şeyde nasıl beraberce var olabildikleri problemi ortaya çıkmaktadır.<sup>252</sup> Bir diğer deyişle algı aşaması farkına vardığı genelliğin birliği ile tek tek dolaysız oluşların çeşitliliğini birlikte taşır.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Hegel, *Tinin*, s. 86.

<sup>250</sup> Hegel, *Tinin*, s. 87.

<sup>251</sup> Ragıp Ege, “Jacques Derrida’nın Hegel’in “Aufhebung” (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, No: 4, 2005, s. 123.

<sup>252</sup> Wolfgang Bonsiepen, “Hegel’in “Tinin Görüngübilimi” Kitabının Problemleri”, Çev. Toros Güneş Esgün, *Monokl Dergisi “Hegel Sayısı”*, İstanbul, Mas Matbaacılık, 2008, s.72.

<sup>253</sup> Ufuk Yaltraklı, *Hegel’in Fenomenolojisinin Bilgikuramsal Temelleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987, s. 96.



Bundan ötürü, algı aşamasında bir tür çelişki söz konusudur. Bu çelişki algının şeylerin kendi içinde hem çeşitliliğini hem de birliğini göstermesinden kaynaklanır.<sup>254</sup> Bu çelişki karşısında bilinç çelişkiyi oluşturan kutuplardan yalnızca birini aldığı anda örneğin; şeylerin birliğini kabul ettiğinde bu bir soyutlama olarak kalır. Buna karşın çeşitliliğin belirleyici olduğunu savunursa duyusal pekinliğin iddialarına geri dönmüş olacaktır.<sup>255</sup> Var olan çelişkiyi aşmak için, bilinç ilkin şeylerdeki çeşitliliğin öznenen kaynaklandığını savunur. Buna göre, öznenin duyu organlarındaki çeşitlilik şeylerin çeşitliliğine neden olmaktadır. Fakat bu savın geçerliliği söz konusu değildir; çünkü öznenin sadece belli bir duyu organına karşılık gelen bu organın aldığı çeşitliliği açıklamak mümkün değildir. Bu durumda çeşitliliğin öznenen kaynaklanmadığını, çeşitliliğin nesnelere kendilerine has bir özelliği olduğu görüşünü savunmak gerekir; fakat bu da bilinci geriye duyusal pekinliğe götürecektir. Hâlbuki bilinç duyusal kesinliğin doğru olmadığını algıladığı için bu aşamaya geçmişti ve bu nedenle tekrar duyusal pekinliğe geri dönüşü söz konusu olamaz. Bilincin algı aşamasındaki amacı, nesnenin genel geçer karakteristiğini ortaya çıkarmak, nesnenin kendi içerisinde kalıcı olan yanını bulmak ve bunu doğruluk ölçütü olarak kabul etmektir.<sup>256</sup> O halde şu soruyu sormak gerekir; bilinç algı aşamasındaki bu amacına ulaşabilir mi? Hegel'e göre, bilinç bu aşamada birliği arama çabasında olduğu için doğru bir noktadır; ama nesnelere ya da şeylerin çeşitliliği karşısında bu tavrını sürdürmez. Bundan ötürü, algı aşamasında görülen eğilim şeylerin özdeşliğini savunmak ya da çeşitliliğini kabul etmek olarak kendini gösterir.<sup>257</sup> Hegel için algı aşamasında yaşanan bu çelişkinin nedeni, şeylerin bir ilişkiler bütünü<sup>258</sup> olarak görülmemesinde yatar. Hegel bir şeyin, nesnenin başkası için varlık olarak kalmasına karşı çıkar:

*“Nesne bir ve aynı bakımdan kendi kendisinin karşıtıdır: başkası için olduğu kadar kendi içindir ve kendi için oldukça başkası içindir. Kendi içindir, kendi içine yansımıştır, Birdir; ama bu kendi için ve kendi içine yansımış ve Bir olma ise karşıtı ile, bir başkası için varlık ile birlikte dir.”*<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> Hegel, *Tinin*, s. 89.

<sup>255</sup> Yalıtırlı, *a.g.e.*, s.97.

<sup>256</sup> Yalıtırlı, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>257</sup> Hegel, *Tinin*, s. 94.

<sup>258</sup> Nesnelere birbirleriyle olan ilişkileri bakımından ele alıp değerlendiren Hegel felsefesi içsel ilişkiler felsefesi olarak da adlandırılmaktadır. (Bkz: Ollman, *a.g.e.*, s. 21.)

<sup>259</sup> Hegel, *Tinin*, s. 96.

Bu bağlamda düşünülduğünde algı aşamasındaki esas sorunun nesnenin, kendi için varlık ve başkası için varlık karakterinin bir türlü fark edememesinden kaynaklandığı görülür. Algıda ortaya çıkan bu çelişkiden bilincin kurtulması ve yeni bir aşamaya geçmesi gereklidir. Bu yeni aşama bilincin son durağı olan anlık aşamasıdır.

**3. Kuvvet ve Anlık:** Hegel'e göre bilinç için duyusal pekinliğin diyalektiğinde işitme, görme vb. yitirilmiş; fakat algı olarak bilinç ilk kez koşulsuz evrenselde bir araya getirdiği düşüncelere ulaşmıştır.<sup>260</sup> Ama algı aşaması çelişkiden bir türlü kurtulamamıştır. Nesnelerin çift karakterli yapısının sırrına varmak, çelişkiyi çözmek algının işi değildir. Çelişkiyi çözmek için şeylerdeki çokluk karakteri ile teklik karakteri arasındaki geçişi görmek gerekir. Hegel için bu ancak nesnelere uzakta bir kavramı kurmakla mümkündür.<sup>261</sup> Bu yeni ve son aşamada bilincin hem başkası için varlık hem de kendisi için varlık karakterini bir arada bulundurduğu aşamaya denk düştüğü, nesnelere uzak bir kavramı mümkün kıldığı ve çelişkileri çözdüğü görülmektedir. Algı aşamasında bilinç koşulsuz evrenseli bulamamıştır. Koşulsuz evrensellik ise yalnızca başkası için varlık olarak kalmayıp, nesnesinden uzaklaşıp kendisi için varlık olabilmeyi başarmalıdır. Anlık aşamasında bu durumun başarıldığı gözlenir, anlığın nesneden uzaklaşması nesnelerin belirleyiciliğinin ortadan kaldırılması ile mümkündür. Böylelikle nesnelere kendi başlarına ve bağımsız olma özelliklerini yitirirler; çünkü onlar arasındaki ilişki ve birlik nesne özelliği göstermeyen bir ögeye bağlanır. Bu öge anlığın kavramdan hareketle yola çıkmasıdır.<sup>262</sup> Hegel için bu devimi sağlayan kuvvettir.<sup>263</sup> Kuvvet, algısal bir nitelik ya da duyusal bir evrensel değildir. O, duyusal evrensel olmamakla birlikte, nesnenin kendisinde bir birlik olarak bulunan, nesnelerin duyusal ve algısal niteliklerinin beliriminin ya da varoluşunun olanağıdır. Kuvvet biçim ve içerik ya da bir başkası için olma ile kendinde olma ayrımını, bir koşulsuz evrensel olmakla kendisinde birleştirmektedir. Bu özelliğiyle ayırmda birlik olan kuvvet, bir yanıyla özdeklerin kalıcı "evrensel ortamı" ya da çeşitli "evrensellerin çokluğu", diğer yanıyla bu çokluğu ve bağımsızlığı ortadan kaldıran kendi içine yansımış olan Bir ya da birliktir.<sup>264</sup> Bununla birlikte kuvvet, kendi içinde ikilenmiş bir kendi ayrımı aracılığıyla, ama aynı zamanda kendinin ayrımı olan birbirini kışkırtan bu

---

<sup>260</sup> Hegel, *Tinin*, s. 100.

<sup>261</sup> Yaltraklı, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>262</sup> Yaltraklı, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>263</sup> Hegel, *Tinin*, s. 102.

<sup>264</sup> Hegel, *Tinin*, ss. 101-102.

karşıt iki yanın birbirlerine dolaysız geçiş ve birbirlerini ortadan kaldırırları yoluyla ancak bir belirif ve edimsellik olarak var olmaktadır.<sup>265</sup> Dolayısıyla kuvvet kendi görünümünde kendini olumsuzlarken, bu olumsuzlama yoluyla aynı zamanda kendini açığa vurmaktadır. O, böylece bu içsel karşıtlığın ve kutupsallığın geriliminde var olmaktadır.<sup>266</sup> Bu bağlamda kuvvetin öz olarak bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz ve bu ilişki karşıt kutuplar olmaksızın gerçekleşmez. Bu yolla bilincin kazandığı şey ise, artık nesnesinin şey ya da nesne olmayışı, kavramın kendisini kendine nesne yapışıdır. Anlık aşamasıyla birlikte, gerçeklik ya da nesnelere dayanan dünya tek doğruluk olmayı yitirir. Gerçeklik duyulur ve duyulur üstü gerçeklik olarak ikiye ayrılır.<sup>267</sup> Gerçekliğin bu bölümleniş i anlık aşamasında da bir çelişkinin varlığını düşündürür. Bu noktada Hegel'in, Kant'ın "kendinde şey" kavramına değindiği görülür. Anlık aşaması nesnelere özüne yönelmiştir; ama bu özü kavramaktan uzaktır, "kendinde şey" ise kavram olarak kavranabilendir. Bu bağlamda düşünüldüğünde başkası için varlık ve kendisi için varlık arasındaki ilişkiyi kavrayan anlık, bu özü anlamaktan uzaktır; çünkü anlık için nesnelere gerisindeki içsel özün ne olduğu belirsiz olarak kalmaktadır.<sup>268</sup>

Bununla birlikte, Hegel anlık için; "duyulur üstü dünya, yasaların sessiz ülkesidir"<sup>269</sup> tanımlamasını yapar; çünkü anlık görünüş alanında işgörür ve doğa bilimlerine benzer yasalarla hareket eder. Bu anlamda duyusal pekinliğin de, algının da üzerinde yer alır. Fakat her üç aşama içinde ortak olan bir yan söz konusudur. Bu da nesnenin kendini üç aşamada da farklı biçimlerde; ama yine "kendinde" olarak sunmuş olmasıdır. Bundan ötürü bilincin şeyleri ya da nesnelere terk etmesi ve kendisine yönelmesi<sup>270</sup> gerekir.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde dile getirdiği, bilincin nesnesiyle olan birliğidir. Bilinç burada diyalektik bir süreçten geçer. Duyusal olanın bilgisinden başlayarak gelişen diyalektik süreçte ulaşacağı son nokta, doğal bilincin ve hiçbir belirlenimi olmayan soyut varlığın yapısında var olan bu örtük birliği, edimsel olarak göstermek ve açığa çıkarmak olacaktır. Böylelikle bilincin diyalektiği, bilincin soyutluğunun ve kendi başkalığının aşılması ve bir öz bilinç olma sürecidir.

---

<sup>265</sup> Hegel, *Tinin*, s. 106.

<sup>266</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>267</sup> Hegel, *Tinin*, s. 108.

<sup>268</sup> Yaltraklı, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>269</sup> Hegel, *Tinin*, s. 117.

<sup>270</sup> Yaltraklı, *a.g.e.*, s. 108.

### 2.5.1.Özbilincin Gelişmesi

Bilincin gelişim basamaklarında, bilgilenme sürecinde bilincin bir özbilinç biçimine hangi aşamalardan geçerek yükseldiğine değindik. Bilinç, ilkin duyu pekinliği yani Bu olarak işaret edilen ve farkında olunmadan tümel bir bilme imkânının olanaklı kıldığı duyusal şeyin yalnızca dolaysızca verilmiş olan bilgisi; algı yani duyusal şeyin kendisini özellikleriyle bir arada bilen dolayımlanmış bilgi ve son olarak anlık yani yasaların yönettiği, kendini kuvvet ve görünüş olarak dışa vuran şeyin bilgisi<sup>271</sup> olmak üzere üç aşamadan geçmişti. Bununla birlikte, bilinç aşamasında doğruluk nesnelere bağımlıdır. Anlık aşaması bu bağımlılığı bir ölçüde kırar ve nesneden uzaklaşma başlar. Bu uzaklaşma özbilincin temel karakteristiğidir. Bu anlamda özbilinç için nesnelere dünyasından ayrılan ve doğruluğun tek ölçütü olarak kabul gören bir olgu olarak söz edebiliriz; çünkü bilinç özbilinç haline geldiğinde nesnesinin artık ona yabancı olmadığını keşfetmiş olur.<sup>272</sup> Bundan ötürü nesneden bağımsız olarak ortaya çıkan özbilincin esas ögesi “Ben” dir. Bu bağlamda Hegelci anlamda özbilinç bir bakıma Descartes’in *cogito* anlayışına yönelik bir eleştiriyi içerir. Hegel için, insan yalnızca düşünen bir varlık, varlığı anlamlı sözcüklerden oluşan söylem yani logos aracılığıyla açıklayan bir varlık değildir. Hatta bu nokta onun özgül yanını oluşturmaktan uzaktır. İnsan yalnızca dış dünyayı ve öyle tanımlanmış olan varlığı açıklamaza, insan aynı zamanda, varlığı açıklayan varlığı, yani kendisini de kavrar ve birincisine karşıt olarak konumladığı bu varlığa ben adını verir. O halde insan yalnızca bilinç değil, aynı zamanda da özbilinç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>273</sup> Bununla birlikte, *Tinin Görünüşbilimi*'nin özbilinç üzerine olan bölümü diyalektiğin başlıca uğraklarından birini oluşturur. Çünkü özbilinç aşamasında bilincin sadece nesnesiyle sınırlı, öteki ile olan diyalektiği, ayrıca öteki bilinçlerle olan diyalektiğe dönüşmüştür. Bir başka deyişle, doğada ve bilincin kendi içinde karşılaştığımız öteki diyalektiği, bilincin doğayla karşıtlığı toplumsal alana aktarılmıştır. Bilincin doğayla (nesneyle ya da şeylerle) karşıtlığı meselesini irdeleyecek olursak; eğer ki, bilinç nesnelere ya da şeylerin direnci ile karşılaşmasaydı, şeyleri sadece algısal olarak ve başkalarını analoji

<sup>271</sup> Özçınar, “Hegel’de Özbilincin Diyalektiği”, *Felsefelogos Dergisi*, İstanbul, İdil Matbaacılık, Sayı: 35-36, 2008, s.148.

<sup>272</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>273</sup> Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1987, ss.24-25.

yoluyla bilecek ve hiçbir organik ve toplumsal yaşama sahip olmayacaktı.<sup>274</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hegel özbilince düşünen Ben olmanın ötesinde toplumsal bir içerik ve bu yolla bir gerçeklik kazandırmıştır. Bu yaklaşımıyla Hegel'in kendinden önceki geleneksel felsefeden ayrılmakta olduğunu ve özbilincin ancak diğer bilinçler ya da özbilinçler karşısında ve onların dolayımından geçerek gerçekleştiğini<sup>275</sup> savunduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, özbilinç özü bakımından pratik bilinçtir ve başka olan konusundaki bilgiyi aşmanın bilgisidir. Nasıl ki *Salt Aklın Eleştirisi*'nde özbilinç, özerklik, doğanın değillenmesi olarak tasarlanıyorsa ve nasıl ki, *Bilim Öğretisi*'nde pratik Ben başlangıçtaki özdeşliğe, Ben=Ben özdeşliğine, bütün *Wissenschaftslehre*'nin tezlik ilkesine ulaşmak için verilen sonsuz çaba olarak tasarlanıyorsa, aynı şekilde *Fenomenoloji*'de özbilinç, bilince karşıt bir biçimde, etkin bilinç olarak kendini gösterecektir. Bu bilincin olumluluğu özbilinç içinde olumsuzluk haline dönüşecektir. Bu etkinlik başlangıçta en alçak gönüllü biçiminde, istek olarak ele alınacak, onun bizi nasıl, dünyaya ve bu dünyada var olması bakımından kendisine karşı çıkararak, pratik bilincin daha yüksek biçimlerine doğru ilerlettiğini gösterecektir.<sup>276</sup> Böylelikle kendisini etkin ve pratik olarak gerçekleştiren bilinç olarak özbilinç yani devim olan özbilinç ilkin Hegel'e göre istektir. İstek olarak özbilinçse bir eksikliğin veya bir yoksunluğun bilincidir. Bu bilinç yani eksik ya da yoksunluğun bilinci "eyleme" geçmeye zorlamaktadır. Bu aynı zamanda bilinç ve özbilinç arasındaki temel farklardan birini ortaya koyar. Şöyle ki; duyuşal ve algısal bilinç olduğu kadar anlayan bilinç olarak da bilincin, eyleme gereksinimi yoktur; ama isteğini doyumak isteyen özbilinç etkinlikte yani eylemde bulunmak zorundadır.<sup>277</sup>

İstek aynı zamanda özneyi kendisine geri döndüren edim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Çünkü duyuşal, algısal ve anlayan bilinç, yani genel anlamda bilinç "başkalık" bilinci nesnelere teorik bilgisinde kaybolmaktadır, nesne tarafından soğurulur. Ancak istek uyanmaya başladığında kendi kendisine gelir ve böylelikle kendisine yönelir.<sup>278</sup> O halde özbilinç bu edimden kaynaklanacaktır. Yalnız istenilen

---

<sup>274</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>275</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 224.

<sup>276</sup> Bumin, *Hegel'i Okumak*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993, s. 100.

<sup>277</sup> Eyüp Ali Kılıçbaşlan, "Feuerbach Üzerine Tezlerde İdealizm – III: Cins'ten Tin'e", *Felsefe Yazın Dergisi*, Ankara, Mattek Matbaacılık, Sayı: 16, 2010, s. 53.

<sup>278</sup> Kılıçbaşlan, *a.g.m.*, s. 54.

nesneden bağımsız olarak ele alındığında istek istenilen şeyin yokluğundan, yani bir boşluktan ibarettir. Onun olumlu içeriği, bu nedenle, isteğin yöneldiği konu tarafından belirlenecektir. Eğer bu konu doğal bir varlıksa (yemek yeme isteği gibi), o zaman bu istek de doğal olacaktır. Doğal bir varlığa yönelen istek, bir biyolojik yaşamın, hayvansal gerçekliğin içinde kendini sürdürebilir. Bu bağlamda ilkin hayvansal isteğin kendinin bilincinin zorunlu olan; ama yeterli olmayan bir önkoşulu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber istekten kaynaklanan eylem nesnesini olumsuzlamaya yönelecektir. Bu olumsuzlama ya dönüştürme ya da tamamen ortadan kaldırma şeklinde kendini gösterir. (açlığı gidermek için besini ortadan kaldırmak gibi.)

Doğal bir varlığa yönelen isteğin özbilinç olma yolunda yeterli bir neden olmamasından ötürü, isteğin özbilinci doğurması için, onun doğal gerçekliğe ait olmayan bir isteğe yönelmesi gerekir. O halde özbilince ulaşması için isteğin bir başka isteğe yönelmesi, yani başkasının isteğini istemesi, başka bir deyişle ona kendisini “kabul ettirmeyi” istemesi gerekir. Bu amaçla karşılaşan iki insanın ilişkisi, yani insanlar arası ilk ilişki, insanın salt biyolojik bir varlık olmayı bırakıp insan olmaya doğru ilerleyebilmesi için, hayvani isteklerinin temel değeri olan “hayatın korunması” ilkesini aşmalı ve “kabul edilme için ölesiye savaş” biçiminde olmalıdır.<sup>279</sup> Böylelikle istek yalnızca özbilincin edimselliği değil, özneler arası ilişkide kendini edimselleştirme potansiyeli olarak karşımıza çıkar.<sup>280</sup>

Hegel’e göre özbilinç, ancak, verilmiş bir varlığa değil de, bir varlık olmayana yöneldiği zaman olanaklıdır. Varlığı istemek, kendini bu varlıkla doldurmaktır, kendini ona kul etmektir. Varlık olmayanı istemek ise, kendini varlıktan bağımsızlaştırmaktır, kendi özerkliğini, özgürlüğünü gerçekleştirmektir. Demek ki, insan oluşturucu olması için isteğin, bir varlık olmayana, yani bir başka isteğe, bir başka açgözlü boşluğa, bir başka Ben’e yönelmesi gerekir. Çünkü istek, varlığın bulunmayışıdır, yokluğudur; varlıkta hiçleyen bir hiçliktir ve var olan bir varlık değildir. Başka bir deyişle, verilmiş ve var olan bir şeye yönelen bir hayvansal isteği doyurma amacı güden eylem, kendisinin bilincinde olan insansal Ben’i gerçekleştirmeye hiçbir zaman ulaşamaz.<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Bumin, *Hegel...*, s. 106.

<sup>280</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>281</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 44.

İnsanın kendisini tamı tamına gerçekleştirmesinin ve açığa vurmasının, yani kendisini kesinlikle doyuma ulaştırmasının, ancak, evrensel bir şekilde bilinip tanınmayla gerçekleşebileceği açıktır. Öte yandan, eğer bu tümel bilinip tanınma isteklerinin bir çoğulluğu söz konusuysa, bu isteklerden kaynaklanan eylemin en azından ilk başta hayat ve ölüm için girişilen bir mücadeleden başka bir şey olmayacağı da apaçıktır. Her bir kimsenin, olumsuzlayıcı ve yıkıcı bir eylemle, başkasını; bütün başka insanları kendine boyun eğdirmek istemesinden ötürü girilen bir mücadele olacaktır ve bu mücadele hayat ve ölüm için verilen bir mücadeledir. Nitekim Hegel, dolayimsız olarak hayati olmayan amaçlara ulaşmak için hayatını tehlikeye atamayan varlığın, yani hayatını, bilinip tanınma için girişilen bir mücadelede, katıksız bir egemenlik mücadelesinde tehlikeye atamayan varlığın, hakiki olarak insansal bir varlık olmadığını söyler. Bu egemenlik mücadelesinde tanınmanın gerçekleşmesi için, her iki özbilinç de hayatta olmalıdır. Mücadele esnasında biri ölürse o zaman tanınma gerçekleşmez ve özbilinç isteğini doyuramaz. Bu nedenle hayatta kalma tanınma için önemlidir.<sup>282</sup>

Özbilince erişimin önemli noktası, Hegel için, eğer “ben” kendisini kendinin bilinci olarak bilirse *biçimine* göre bir evrensel olur. Kendisini halkına, onun törel yaşamına, yani onun hukukuna, sanatına, dinine ait olarak görürse, o zaman özbilinç kendisini *içeriğine* göre evrensel olarak bilmesidir. Kendisini biçimine ve içeriğine göre evrensel olarak bilen, bunun bilincinde olan özbilinç, kendisini evrensel bir törel yaşamda tinselleşmiş bir “ben” olarak gerçekleştiren özbilinçtir. Kendisini halkın tözünde, törel yaşamında yeniden bulan öz bilinç Hegel’e göre gerçek bir doyuma ulaşmış özbilinçtir.<sup>283</sup> Yaşamı, kendisini ayırıştıran, bu ayırıştırmada kendi kendine özdeş kalan devim, bölünme ve bölünmenin ortadan kaldırılması devimi<sup>284</sup> olarak tanımlayan Hegel, istek olarak öz bilincin nesnesini bu yaşam kavramı yoluyla belirlemektedir. Bu bağlamda düşünıldüğünde, Hegel’e göre yaşam tam ve eksiksiz gerçekleşmesini evrensel öz bilinçte bulmaktadır. Varlık nedeni ancak bir başka öz bilincin varlığıyla ortaya çıkan öz bilinç kendini gerçekleştirmek ve bağımsızlığını kazanmak için yaşam mücadelesi vermek zorundadır. Bundan ötürü, Hegel’in ünlü köle-efendi diyalektiği bu mücadelenin diyalektiği olmaktadır.

---

<sup>282</sup> Kojeve, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>283</sup> Kılıçaslan, *a.g.m.*, s. 54.

<sup>284</sup> Hegel, *Tinin*, s. 130.

## 2.5.2.Köle – Efendi Diyalektiği

Köle ve efendi arasında var olan ilişki, yani çağdaş söyleşiyle yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki ve iletişim yalnızca filozofların üzerinde durduğu bir mesele olmayıp yazınsal malzemeye dönüştürülen bir konu olmuştur. Diderot'un *Yazgıcı Jacques ile Efendisi* adlı felsefi sorunları konu alan romanı, sonrasında Hegel'in köle efendi diyalektiği, Marx'ın köle efendi ilişkisinden esinlenerek geliştirdiği sermaye emek ilişkisi, Bertolt Brecht'in *Efendi Puntila ve Uşağı Matti* adlı tiyatro oyunu, Orhan Pamuk'un *Beyaz Kale* adlı romanı bu ilişkiye örnek olarak gösterilebilecek türlerdendir. Şüphesiz örnekleri daha da uzatmak mümkündür. Burada görülmesi gereken nokta farklı biçimlerde ifade etmek mümkün olsa da sonuç olarak aynı şeyin konu edildiğidir. İnsan merkezli bir temeli olan köle efendi ilişkisi tarih boyunca süregelen bir mesele olmakla birlikte, günümüzün insan ilişkilerinde de varlığını hissettirmektedir. Bundan ötürü, Hegel'in köle efendi ilişkisi üzerine olan değerlendirmelerini önemle gözden geçirmek gerekir. Köle efendi diyalektiğinin bir diğer önemli yanı ise, Hegel'de bu diyalektiğin öz bilincin ve Tin'in, dolayısıyla tüm tarihin oluşumunun ve gelişiminin kaynağında bulunmasıdır.<sup>285</sup>

Hegel sisteminde köle efendi ilişkisinin niteliğine dair özetle şunu söyleyebiliriz ki; ilkin bir öz bilincin var olabilmesi, yani insanın kendi hakkında, bir insan olduğuna dair öznel hakikatini nesnel hakikat haline getirebilmesi için en az iki öznenin bir savaşta, sırf saygınlık için, kendi hayatlarını tehlikeye atmaları gerekir. İkinci olarak, bu savaşta, başlangıçtaki iki benzer tutuma, yani her iki öznenin de saygınlık uğruna savaşa girme kararına karşın, bu iki taraftan biri tutumunu değiştirmeli, kendi hayatını kaybetme tehlikesini göze alamayarak diğerinin değerini yani onun bir öz bilinç, bir insan olduğunu kabul etmeli ve böylece, başlangıçtaki amacını terk etmelidir.<sup>286</sup> Bu savaşın kazanan tarafı efendi olarak ortaya çıkarken, tehlikeyi göze alamayıp yenilgiyi kabul eden kişi köle olmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, köle ve efendinin bilinçleri birbirinden farklı olacaktır. Efendinin bilinci "kendinin bilinci" olmasına karşın; kölenin bilinci "başkası için" olma bilincidir.

Efendi başlangıçta, kendi isteğini köle karşısında ölümüne mücadelede ölümü göze alarak egemen kılmıştır. Efendi, köle karşısında tanınmış bir bilinç konumunda

<sup>285</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 231.

<sup>286</sup> Bumin, *Hegel...*, s. 32.



olsa da, onun nesnelere ilişkisi köle aracılığıyla gerçekleşmekte, Hegel'e göre, efendi karşısında bağımlı bir bilinç olan köle çalışması aracılığıyla nesnelere karşısında bağımsız bilinç haline gelmekte ve özgürleşmektedir. Köle, "hizmet ederek doğal dış varlığa bağlılığını tüm *tekil* kısımlarında ortadan kaldırırken, çalışmasıyla da bu dış varlığı üzerinden atmaktadır."<sup>287</sup> Efendi her ne kadar köle karşısında bağımsız bir bilinç, köle ise efendinin bilinci karşısında bağımlı bir bilinç olarak konumlanırsa da, efendinin bağımsız bilinci, bağımsız olduğu oranda da bağımlı bir bilinçtir. Bu nedenle Hegel'e göre, "bağımsız bilincin *gerçekliği* öyleyse *köle bilinç*dir. Ama nasıl efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşıtına dönüşecektir."<sup>288</sup> Hegel öz bilincin gerçekleşmesini tanıma olgusunda görse de, efendi karşısında tanınmamış olan kölenin tanıma mücadelesinde nasıl gerçek bir öz bilinç haline geldiğini anlatmaktadır. Çünkü köle tarihin devinimini gerçekleştirecek gerçek olumsuzlayıcı gücü kendinde barındırmaktadır. Oysa kölenin tersine efendinin varlığı, hem nesnesine hem de kendine yönelik olumsuzlayıcı bir devinimi içermemektedir; çünkü efendi oluşta böyle bir özellik yoktur. Efendi, varlığını kabul etmediği bir insan tarafından köle tarafından tanınır. Bu durum tarihsel değişime neden olan bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir.<sup>289</sup>

Efendi köle tarafından tanınmakla yetinmeyecek, kendi konumunda olanlarla yani diğer efendiler tarafından da tanınmak isteyecektir. Bir diğer anlamda efendi diğer efendileri de kölesi yapmak isteyecektir. Diğer yanda ise köle içinde köleliği yenmeye dair gizil bir güç taşımaktadır. Bu gücü kuşkusuz efendisi için çalışması sonucu kazanır. Doğayla iç içe bir yaşamı olan köle, emeğinin doğa üzerindeki dönüştürücü gücünü fark edecektir. Doğayla kurulan bu ilişkiyi köle-doğa-efendi ilişkisi bağlamında şöyle bir görünüm sunmaktadır: saygınlık için savaştan önce istek; efendiyi doğaya bağımlı kılmaktaydı. Çünkü nesnenin tüketiminin sağladığı doyum geçiciydi ve yerini nesneye duyulan gereksinmeye bırakıyordu. Bunun nedeni nesnenin bilinç karşısındaki bağımsızlığından kaynaklanır. Şimdi ise efendinin isteği bir araca, bir dolayımına sahiptir. Bu dolayım köledir. O, efendinin doğayla ilişkisinde koruyucu bir ekran görevi görmektedir; nesnenin bağımsız olan yönüyle uğraşarak, nesneyi dönüştürerek,

---

<sup>287</sup> Hegel, *Tinin*, s. 131.

<sup>288</sup> Hegel, *Tinin*, s. 130.

<sup>289</sup> Kula, *a.g.m.*, s. 150.

çalışarak, onu efendinin tüketimine, doyumuna hazırlar. Biyolojik varoluşunu, kendi özerk bir varlık olarak kabul ettirme uğruna savaşta tehlikeye atarak kendi içindeki doğayı aşmış olan efendi, dışındaki doğanın özneye bağımlı kılan, özerk yanını da kölenin çalışması sayesinde aşar. İşte bu anlamda efendinin doğayla yani “verilmiş olan varlık” la ilişkisi bir başka varlık, yani köle dolayımıyla gerçekleşen bir ilişkidir.<sup>290</sup>

Öte yandan şunu belirtmek gerekir ki; efendi her zaman efendi olarak köle de her zaman köle olarak kalacak değildir. Böylesi bir durum tarihte gelişim ilkesine de ayrı düşecektir. Kölenin doğayla kurduğu ilişki sonucu kendinde gördüğü gizil güç onu saygınlığını kazanmak için eyleme yöneltecektir. İnsanın başlangıçta ya köle ya da efendinin karşılıklı kabul edilme amacına, dolayısıyla da gerçek bir doyuma ulaşması mümkün olmadığına göre, bu amaca ve onun vereceği doyuma ulaşacak olan köle olacak, “daha doğrusu, köle olmuş olan, kölelikten geçmiş olan, köleliğini ‘diyalektik olarak’ ortadan kaldırmış olan olacaktır. Başka bir deyişe, diğer bir öz bilinç tarafından kabul edilmiş öz bilinç haline gelmeye aday olan efendi değil köledir. Ama bu, başlangıçtan itibaren kölenin bir öz bilinç olduğu anlamına gelmez; o bunu efendiyle ve doğayla diyalektik ilişkisin, Fransız Devrimi’ne ve oradan da Napoléon’un kurduğu devlete kadar uzanan, insanlık tarihi kadar uzun gelişimiyle elde edecektir.<sup>291</sup> Doğa üzerinde egemenliğinin farkına varan köle, efendisine de egemen olmaya başlayacak ve başlangıçtaki roller değişecektir. Burada Hegel kölenin eylemleri için “emek” kavramını kullanır ve kavramı şu şekilde tanımlar:

*“Emek, öte yandan, kısıtlanmış ve gem vurulmuş arzudur, geciktirilmiş ve ertelenmiş yitıştır; başka bir deyişle emek şeyi şekillendirir ve ona biçim verir. Nesneyle olumsuz ilişki, nesne formuna kalıcı olan bir şeye geçer; çünkü nesnenin sahip olduğu bağımsızlık sadece emekçi içindir.”<sup>292</sup>*

Görüldüğü gibi Hegel, köle efendi ilişkisinde dönüştürme ve ilerleme gücünü köleye vermektedir. Bunun anlamı, tarihin kölenin tarihi olduğudur. Burada Hegel’in tarih konusundaki tutumunu hatırlamak ve dönüşümün bir anda ortaya çıkmadığını belirtmek gerekir. Kölenin özgürleşmesi ve kendi saygınlığını kazanması bir anda olmaz. Hegel aşama aşama gelen özgürleşme sürecinin tarihsel gelişimini sırasıyla Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlıkta görür.

---

<sup>290</sup> Bumin, *Hegel...*, s. 35.

<sup>291</sup> Bumin, *Hegel...*, s. 39.

<sup>292</sup> Hegel, *Tinin*, s. 139.

Stoacılıkta köle, özgürleşmenin soyut bir fikrine sahiptir sadece, özgür olduğunun farkındadır ancak bu soyut bir idea olarak kalmıştır. Somut olarak özgür olduğuna inansa da esasında böyle bir şey yoktur. Ancak Hegel modern bir Stoacılık'tan bahseder. Bu Stoacılık'ta özgürlük anlayışı yalnızca düşünce özgürlüğüyle kısıtlı kalmıştır. İçinde bulunduğu devlette özgürce fikirlerini savunabiliyor ve konuşabiliyorsa köle özgür demektir. Yeterince özgür olduklarına inandıkları için de değişmeye ihtiyaç duymazlar. Hegel'in eleştirisi ve daha doğrusu, insanın Stoacılığın getirdiği bu çözüme takılıp kalmamış olması gerçeğine ilişkin ilk bakışta doyurucu olan açıklaması, pek inandırıcı olmayan garip bir açıklama olarak görünebilir. Hegel, insanın-Stoacı olarak-, sıkıldığı için Stoacılığı bir yana bıraktığını söyler. Stoacı ideoloji, kölenin hareketsizliğini, özgürlükçü idealini gerçekleştirmek için mücadele etmeyi reddetmesini haklı çıkarmak için uydurulmuştur. Dolayısıyla bu ideoloji, insanı eylemde bulunmaktan alıkoyar ve konuşmakla yetinmek zorunda bırakır. Bundan ötürü Hegel, söylem olarak kalan her söylemin, insanı sıktığını söyler.<sup>293</sup> Köle ancak efendiyle girişilen bir mücadele sonucu köleliğini olumsuzlayacak ve özgürleşecektir; ancak Stoacılık aşamasında bunun için bir eylemde bulunamaz. Bu aşamada yalnızca özgürleşme düşüncesini harekete geçirmekle yetinir ve böylelikle ikinci aşamaya yükselerek, septik köle haline gelir.<sup>294</sup>

Septisizm aşaması "Ben" in merkeze alındığı bir aşama olarak ortaya çıkar. Bundan ötürü, bu aşamada "Ben olmayan" her şeyin değeri hatta gerçeklik olumsuzlanmaktadır. İnsan, bu şüpheci-nihilist tutum içinde kalmayı başaramaz. Başaramaz, çünkü varoluşunun kendisiyle kendini çelişki içine sokar aslında: Dünyanın ve öteki insanların değeri olumsuzlanınca, nasıl ve niçin yaşanabilir ki? Bundan ötürü, nihilisti ciddiye almak intihar etmektir; eylemde bulunmaktan ve sonunda yaşamaktan tamı tamına kesilmektir. Ne var ki radikal şüpheci ilgilendirmemektedir Hegel'i; çünkü özü gereği, intihar ederek ortadan kalkmakta, var olmaktan çıkmakta ve böylece, insansal varlık olmaktan, tarihsel evrimin bir etkileyicisi olmaktan da çıkmaktadır. Dolayısıyla, sadece hayatta kalan nihilist ilginçtir. Varoluşunun içerdiği çelişkiyi fark eden nihilist, bu farkındalıkla birlikte ya da çelişkinin bilincine vararak bu çelişkiyi ortadan kaldırmayı zorunlu olarak istemiştir. Köle söz konusu olunca, varoluşu dönüşüme uğratmak, efendiye karşı mücadeleye hala devam etmek demektir. Oysa köle

---

<sup>293</sup> Kojeve, *a.g.e.*, ss. 59-60.

<sup>294</sup> Kojeve, *a.g.e.*, s. 60.

bunu istememektedir. Dolayısıyla köle, şüpheli varoluşun bu çelişmesini, yani özgürlük fikri ya da ideali ile köleliğin gerçekliği arasındaki stoacı, yani kölece çelişkiyi, yeni bir ideolojiyle haklı çıkarmaya çalışır. Bu ideoloji Hegel için Hıristiyanlıktır.<sup>295</sup>

Hegel'e göre Fransız Devrimi'nin ön koşulu olan Hıristiyanlık; "Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşüdür ve bu yürüyüş devlet niteliği" kazanmıştır.<sup>296</sup> Hıristiyanlıkta köle var oluşunun çelişkili karakterini inkâr etmemektedir; çünkü her var oluşun bir çelişki içermesi gerektiğinin zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu görecektir, böylelikle karakterinin bu yanını haklı çıkarmaya çalışacaktır. Bu dünyadan başka bir dünya, öte dünya fikri gelişir. Yaşadığı dünyada köle olarak kalmayı yeğler; çünkü öte dünyada gerçek özgürlüğe kavuşacağına inanır. Bu dünyanın bir diğer özelliği ise, her şeyin kölelik olduğu ve efendinin de aslında köle olduğudur. Bunun içindir ki; artık efendiyle mücadele etmenin bir anlamı kalmaz.<sup>297</sup> Kölenin kabul ettiği gerçeklik şudur ki, Hıristiyanlıkta tek bir mutlak efendi vardır, o da Tanrı'dır. Onun önünde herkes eşittir. Böylelikle köle efendi karşısındaki köleliğine aldırış etmeksizin, mutlak Tanrı'nın karşısında "mutlak köle" olarak kalır. Hegel'e göre bu türden bir köleliği kabul edip ölüm korkusundan kaynaklanır. Ölümden korktuğu için köle her zaman hizmet edecek ve çalışacaktır. Hegel'e göre, kölelikten ancak Hıristiyan tanrıbilimi redderek kurtulunabilir.<sup>298</sup> Hegel için bu türden bir sonuç Alman felsefesinin getirdiği yeniliklerle başlamış ve Hegel'in döneminde gerçekleşen Fransız Devrimi'nde sonuçlanmıştır.

Öte yandan, Hegel'e göre efendi köle arasındaki diyalektik ilişki benzer şekilde ana baba ve çocuk diyalektiği arasında da söz konusudur. Şöyle ki; ana baba tarafından yetiştirilen çocuk, onların toplumsal ve siyasal eylemini devam ettirecektir ve böylelikle ailesinin ölümden sonraya kalmasını sağlayacaktır. Tarihsel eylemden sonraya kalmak bireysel eylemin tümelliğini koruyacaktır ve bununla birlikte tikelliğini yok edecektir. Bu yok ediş bireyin ölümünden başka bir şey değildir. Çocuklarını eğitirken anne babalar kendi oluşmuş bilinçlerini çocuğa yerleştirerek, kendi ölümlerine yol açarlar. Böylelikle çocuğun başlangıçtaki bilinçsiz birliği diyalektik olarak ortadan kalkar, kendinde eklemleşir ve çocuk oluşturulmuş ya da eğitilmiş bilinç haline gelir. Anne

---

<sup>295</sup> Kojeve, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>296</sup> Kula, *a.g.m.*, s. 151.

<sup>297</sup> Kojeve, *a.g.e.*, ss. 61-62.

<sup>298</sup> Kojeve, *a.g.e.*, ss. 63-64.

babanın bilinci, çocuğun bilincinin oluşturulmuş ya da eğitilmiş bilinç haline gelmek için tükettiği maddedir. Çocuk için anne babalar kendilerinin karanlık bir ön duygusudur. Anne babalar, çocuğun özet halindeki ve basit bölünmez kendi içerisindeki varlığını, diyalektik olarak ortadan kaldırırlar; çünkü ona verdiklerini kendilerini kaybederler. Bir anlamda anne babalar çocuklarında ölürlar ve çocuğa verdikleri kendi öz bilinçleridir.<sup>299</sup>

## 2.6. HEGEL’DE VARLIK-ÖZ-KAVRAM İLİŞKİSİ

Hegel’in *Mantık Bilimi* adlı eseri temele alınarak hazırlanan bu kısımda; *varlık öğretisi*, *öz öğretisi* ve *kavram öğretisi* olmak üzere üç başlık altında inceleme de bulunmak yerinde olacaktır. Hegel’in mantığa ilişkin düşüncelerinin ayrı bir bölümde ele alınmasının nedeni diyalektiğin temel belirleniminin ve amacının, *Mantık Bilimde* ayrıntılı bir şekilde sunulmuş olmasından kaynaklanır. Hegel’in sistem dönemi ürünlerinden birisi olan bu eserde mantığın yalnızca spekülâtif bir sistem ve soyut kavramların düzenlenmesini değil, aynı zamanda somut anlamlar içerisinde evrensel yaşamın bir yorumu görülmektedir.<sup>300</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hegel’de mantık yalnızca biçimsel mantık olarak ortaya konmakla kalmaz, bütün gerçekliği ve nesnelar dünyasını içeren<sup>301</sup> bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel, mantığı *salt ideanın*, yani soyut düşünce ögesindeki ideanın bilimi<sup>302</sup> olarak tanımlar. Hegel için, biçimsel anlamda idea düşünce değildir, aksine daha önceden sahip olmadığı ve kendi içinde hazır bulmadığı ama kendi kendisine verdiği özgün belirlenim ve yasalarının kendini açımlayan ve geliştiren bütünlüğü olarak düşüncedir. Bununla beraber mantık bilimler içerisinde hem en kolay hem de en zor olanıdır. Çünkü mantık sezgilerle ilgilenmez, onun konusu salt soyutlamalardır ve bundan ötürü özel bir beceri gerektirir, o “*düşünmenin düşünülmesidir*”,<sup>303</sup> bu nedenle zordur. Öte yandan mantığın ele aldığı konular kendi öz düşüncemizden ve bunun tanıdık belirlenimlerinden oluştuğu için kolay görünmektedir (varlık, yokluk, kendinde varlık, belirlilik ya da büyüklük vb.).

---

<sup>299</sup> Hilav, *a.g.e.*, ss. 147-148.

<sup>300</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 79.

<sup>301</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>302</sup> Hegel, *Mantık*, s. 73.

<sup>303</sup> Hegel, *Mantık*, s. 74.

Salt ideanın bilimi olan mantığın nesnesi, “gerçeklik”tir. Gerçekliği nesne olarak aldığımızda ise, bir sorunla gerçeğe ulaşış ulaşamayacağımız sorusuyla karşılaşırız. Bu sorun karşısında Hegel, gerçekliğin bilinebilir olduğu görüşünden hareket eder. Bu bağlamda sorgulanması gereken, gerçeğin ne olduğudur. Bu aynı zamanda, felsefenin de başat sorunudur; çünkü Hegel için, felsefenin de esas konusu *gerçektir*.<sup>304</sup> Bundan ötürü mantık, Hegel’in felsefi sisteminin başlangıcı olarak kabul edilir. Gerçeğin ne olduğu sorusuna, “*gerçek, kendi kendisinin oluş sürecidir*”<sup>305</sup> yanıtını veren Hegel, “*gerçek, bütündür*”<sup>306</sup> sözleriyle devam eder. Burada gerçek bütündür söyleminin ne anlama geldiğine bakmakta yarar vardır. Hegel, bu söylemiyle değişik alanlarda kazanılmış bilgilerin birbirleriyle ilişkilendirildiği ve dolayısıyla genel bilgi haline dönüştüğünde gerçek olduğunu imlemektedir.<sup>307</sup> Fakat bu değişik alanlarda kazanılan özgün bilgilerin yararsız ya da gereksiz olduğunu düşündürmemelidir; ama bunları birbirleriyle ilişkilendirebildiğimiz oranda gerçek olduğunu savunur; çünkü bütün ancak bu yolla ortaya çıkar.

Hegel mantığının öne çıkan bir diğer yanı ise, özellikle Aristoteles ve Kant felsefelerinin değerlendirilmesi ve öğretilerine ilişkin sorunların farklı bir bağlamda birleştirilmesidir. Hegel’e göre, “*kurgusal mantık daha önceki mantık ve metafiziği kapsar, aynı düşünce biçimlerini, yasaları ve nesnelere içeriğinde saklar, ama aynı zamanda onları daha geniş ulamlarla geliştirir ve dönüştürür.*”<sup>308</sup> Öte yandan Hegelci mantık bir kavram öğretisi olduğu kadar, bir varlık bilim olarak da değerlendirilmiştir. Daha açık bir deyişle Hegel’de mantık, uzam ve zamandan bağımsız, hiçbir belirlenimi olmayan salt varlığı konu edinmekte ve salt varlığın, bu zaman dışı varlıkbilimsel diyalektiğinden oluşmaktadır. Hegel’de mantık, hem düşünceyi hem de varlığı kendi belirlenimleri içinde kavramaya çalışır. Mantık, usun ya da düşüncenin ister öznel isterse nesnel olsun kavramsal açılımını oluşturur.<sup>309</sup> “*Mantık ussal olanı konu edinirken, bir yandan nesnel ulamların diğer yandan da düşüncemizin öznel ulam ya da kavramlarının dizgesini oluşturur. Öznel ve nesnel us özdeştir ve dolayısıyla mantık her ikisinin de bilimidir.*”<sup>310</sup>

---

<sup>304</sup> Göçmen, *a.g.m.*, s. 4.

<sup>305</sup> Hegel, *Tinin*, s. 31.

<sup>306</sup> Hegel, *Tinin*, s. 31.

<sup>307</sup> Göçmen, *a.g.m.*, s. 4.

<sup>308</sup> Hegel, *Mantık*, s. 60.

<sup>309</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>310</sup> W. T. Stace, *Hegel Üstüne*, Çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 1976, s. 123.

Hegel diyalektiğinin başlıca savlarından birisi, evrende kör bir rastlantının olmayışıdır.<sup>311</sup> Bu düşünceyi Hegel'in tarihle ilgili yorumlarında da, bilinçle ilgili yorumlarında da görmek mümkündür. Bu bağlamda ele alındığında mantık için de aynı sav söz konusudur. Evrende her şey birbiriyle bağlantı içerisindedir ve her olay arasında mantıksal gelişmeler söz konusudur. Bundan ötürü gerçek olan her şey, evrenin bütününe mantıksal gelişmesinde bir evreyi dile getirir ve mantıksal sistem içinde zorunlu olan her evrenin de zorunlu olarak gerçek olması gerekir.<sup>312</sup> Bu nedenle sistematik ve yaratıcı bir özellik kazanan mantığın üç aşaması vardır. Bu evreler; *soyut anlık*, *diyalektik* ya da *olumsuz us* ve *spekülatif* (kurgusal) yani *olumlu us* evreleridir.<sup>313</sup>

1. ***Soyut anlık***, mantıksal bir süreç olarak düşüncenin gelişiminin başlangıcında yer alır ve kendisini, duyuşal yoldan bilince verili olan ya da duyuşal bilincin nesnesi olan sonlu varlıkla ve onun dışsal ayrımlarıyla sınırlandırır, somut gerçekliği burada ve şimdiki varlığı içinde, kendi varlığının dışında bir duyuşal pekinlik olarak ele alır. Bu açıdan soyut anlığın bilgisi, doğal bilincin kendisiyle nesnesi arasına aşılmaz bir ayırım koyan, anlığın kendisine özgü düşünüşsel tutumunu ön gerektiren, dolaysız bir bilme biçimi olarak duyuşal pekinliğine ilişkin bir bilgidir. Bu nesnelerin olumsal nitelikte pekinliğinde duyumsayan ve düşünen Ben, kendi pekinliğini nesnelerin pekinliğinde, onların duyuşal dünyasında bulur, nesnelerin özdeşliği oranında kendi özdeşliğini ve pekinliğini doğrulamış olur. Anlığa dayalı uslamlama biçimini ussal düşünceden ayıran Hegel, düşüncenin anlığın kendi soyut durağan belirlenimlerinde ve karşıtıyla saltık ayrımında durup kalamayacağını savunur. Bu açıdan anlığın kendi karşıtını ve olumsuzunu kendi içinde taşıyarak düşüncenin karşıtına geçişine zemin hazırladığını göz önünde bulundurur; bu yüzden onun kurgusal mantığın ve ussal düşüncenin bir ön basamağını oluşturmak açısından önemini yadsımaz. Anlık salt belirlenimsiz olduğu için, belirlenimsiz olana belirlenim ve ayırım katar. Böylece olumsuz olanı doğurur ve kendi soyutluğunu olumsuzlar. Anlığın kendi içinde bu olumsuzluğu, onun kendi belirlenimlerinin ötesine geçişinin ve deviniminin olanağıdır.<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>312</sup> Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserinin önsözünde dile getirdiği “gerçek olan her şey akılsaldır, akılsal olan her şey gerçektir” önermesinin anlamını burada görürüz.

<sup>313</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 79.

<sup>314</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 139.

2. *Diyalektik ya da olumsuz us*, soyut anlığın hemen ardından gelen aşamayı dile getirir ve bu aşamada anlığın soyut belirlenimlerine ve soyut karşıtlıkların varlığına son verilir. Bir diğer deyişle, diyalektik us sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçişleridir.<sup>315</sup> Yaşamın ölümün tohumunu kendi içinde taşımasına benzer biçimde, Hegel’de sonlu olan kendi içinde kendisiyle çelişir ve bu yolla kendini ortadan kaldırır.<sup>316</sup> Bu nedenle anlıktan farklı olarak diyalektik us, düşünce ve nesnel gerçekliği durağan ve sonlu belirlenimleri içinde değil, olumsuzlama ve devinim süreci içinde kavramaya çalışır. Bu aynı zamanda düşüncenin içsel ve zorunlu gelişiminde, yalıtılmış karşıtlığın olumsuzlama evresini oluşturur.<sup>317</sup> Öte yandan, diyalektik us bilimsel gelişmenin temelinde de bulunmaktadır. Diyalektiği, “gerçekten bilimsel olan tüm bilginin ruhu”<sup>318</sup> olarak belirleyen Hegel, bu nedenle diyalektiği, salt bilimsel bilgilenmenin ya da uslamlamanın özü olarak değerlendirmekle yetinmez, “devim ve yaşamın olduğu, herhangi bir şeyin edimsel dünyada etkinlik halinde bulunduğu her yerde, diyalektiğin işlemekte olduğunu”<sup>319</sup> da ayrıca vurgular. Bilimin bu diyalektik özü, karşıtlığı ve sınırlamayı aşar, aynı zamanda olgusal gerçekliğin de belirlenimlerini oluşturur. Hegel’de, “sonlu olmak kendi kendini ortadan kaldırmak demektir.” Anlığın gerçekliği düşüncenin sonlu ve kalıcı belirlenimleri içinde ayrımlarıyla kavramasına karşın, Hegel’e göre, “diyalektik aşama böyle sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçişleridir.”<sup>320</sup> Anlık ve olumsuz ya da diyalektik ustan sonra gelen kurgusal us ise, bu sonlu belirlenimleri içinde ortadan kaldırılmış gerçekliği, “karşıtlıkları içindeki belirlenimlerin birliğini kavrar.”<sup>321</sup> Bu karşıtların soyut olumsuz anlar olarak ortadan kaldırılışının, saltık bir olumsuzlama değil, bir üst aşamada “bunların ayrışma ve geçişlerinde kapsanan” olumlu bir yanı vardır. Bu olumlu yan kurgusal usta açığa çıkar.

3. *Kurgusal Us ya da Olumlu Us*, olumsuzlamanın olumsuzlaması yoluyla kendinden önceki olumsuz ve soyut evreleri, karşıtına geçiş ve ortadan kaldırılışlarında somutluk içeren olumlu bir öge ya da sonuç olarak kendinde barındırmakta ve korumaktadır. Bununla beraber, Hegel’in düşünce kuramı açısından bakıldığında,

---

<sup>315</sup> Hegel, *Mantık*, s. 153.

<sup>316</sup> Hegel, *Mantık*, s. 154.

<sup>317</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>318</sup> Hegel, *Mantık*, s. 154.

<sup>319</sup> Hegel, *Mantık*, s. 154.

<sup>320</sup> Hegel, *Mantık*, s. 153.

<sup>321</sup> Hegel, *Mantık*, s. 157.



kurgusal usun, olumlu ve somut bir içeriği bulunmaktadır. Diyalektik sürecin olumlu nitelikte bu üçüncü evresi, kapsam olarak giderek daha evrensel ve soyut, fakat ussal olmak açısından açılmış ve edimselleşmiş somut gerçekliğe karşılık gelmektedir.<sup>322</sup> Hegel'e göre, kurgusal us soyut düşünce biçimlerinde kalarak arı soyutlamalarla yetinmez, kendine somut bir içeriği nesne edinir.<sup>323</sup> Bu kurgusal usun niteliğini açığa çıkararak bir durumdur, o her türden soyutlamayı aşmış bir ustur. Bundan ötürü, kurgusal us Hegel'in felsefesini oluşturur. Ona göre felsefe soyuta en çok düşman olan şeydir ve somuta geri götürür.<sup>324</sup>

Özetle, soyut aşamada düşüncenin terimlerinin ayrı ayrı ele alındığını görürüz. Diyalektik aşamada ise, bir şeyin var olması için birbirinden ayrı değil başka şeylerle bağlantılı olması gerektiği kavranır. Öte yandan, spekülatif aşamada karşıtların birliğinin karşıtlıkları içerisinde kavranması söz konusudur.<sup>325</sup>

Hegel'de evrende her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu fikrinden hareketle ortaya konulan mantığın amacı tıpkı Aristoteles'teki gibi dünyanın ilk nedenini aramaya yönelir. Bundan ötürü mantık zorunlu olarak Hegel'in oluşturduğu felsefi sistemin ilk kesimini oluşturmaktadır. Bu anlamda düşünüldüğünde Hegel'de mantığın ön plana çıkan maddeleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Evrenin ilk ilkesini açıklar,
2. "Mantık"tan edimli evrenin ilk ilkesinin çıkarsanması söz konusudur,
3. Evren, kendi nedeninin ereğidir. Bu belirlenimden ise şu şekilde sonuçlar çıkarmak mümkündür:

1. Düşünceden maddesel dünyayı çıkarsama,
2. Düşünceden maddesel dünyaya doğru yöneldiğimizde ise, mantıksal zorunluluk, soyut ve sav (tez) olmakta iken, buna karşın madde, somut ve karşısav (antitez) olarak ortaya çıkar.

3. Bileşim ya da sentez ise "ide"nin kendine dönmesi olarak "tin"nin belirlenmesidir.<sup>326</sup>

---

<sup>322</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>323</sup> Hegel, *Mantık*, s. 157.

<sup>324</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 91.

<sup>325</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 79.

<sup>326</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, ss. 304-305.

Bu belirlenimler Hegel sisteminde diyalektiği ortaya koymakla beraber, bu diyalektik kategorilerin birbirlerinden çıkarsanmasına bağlıdır.<sup>327</sup> Hegel'in kategoriler konusundaki değerlendirmeleri kavram öğretisi içerisinde ele alınacak olmakla birlikte, kavramlar için şunu söyleyebiliriz ki, kavramları ve kategorileri birbirlerinden türetmek mümkündür. Çünkü her bir kavram bir iç dinamiğe sahiptir ve bu nitelik bir kavramı düşündüğümüzde hemen ardından bir başka kavramı dile getirmeyi sağlamaktadır. Bu çıkarsama işleminde Hegel, evrensel olandan hareketle işe başlar ve daha az evrensel olana gitmeyi uygun görür. Bu bağlamda, örneğin cins, türe göre öncel bir kavram oluşturur. Öyleyse şunu açıkça dile getirmek mümkündür; Hegel diyalektiği en soyut ve genel olandan, en somut ve öznel olana doğru gitmeyi uygun görmektedir. Bu sürecin anlamı diyalektik "devim"dir. Bununla beraber, diyalektik devimin temel niteliği, diyalektiğin hem tündengelim hem de tümevarım özelliklerini bir arada mümkün kılmasıdır. Bu anlamda, iki tür devim, yani hareket söz konusudur; biri *yükselen*, öteki *inen* devim.<sup>328</sup> Bu devinimleri bir arada içeren yapıya *diyalektik yapı*, devimin kendisine ise *yöntem* denmektedir.<sup>329</sup>

Görüldüğü üzere Hegel'de en soyut ve en genel kavramdan hareketle en somuta doğru yol alınmaktadır. Bu nedenle Hegel'in *Mantık Bilimi* en soyut kavramdan, yani "varlık" tan başlar. Varlık, belirlenmişlik (nitelik), miktar (nicelik) ve ölçü olmak üzere üç başlık altında incelenir. İkinci bölümü ise, varlığa göre daha öznel olan "öz öğretisi" oluşturmakta ve kendinden yansıma olarak öz, fenomen ve gerçeklik olmak üzere üç başlıkta ele alınmaktadır. Üçüncü ve son bölüm olan "kavram öğretisi" nde ise, öznellik, nesnellik ve ide olmak üzere üç alt bölüm bulunmaktadır. Bu öğretilerin her biri kendi başına ele alındığında boş bir soyutlama olarak kalmakla birlikte; ancak diğer iki öğreti ile birlikte değerlendirildiğinde temellendirilmektedir.<sup>330</sup> Bu bağlamda değerlendirildiğinde, diyalektiğin Hegel felsefesini nasıl biçimlendirdiğini görmek mümkündür. Varlık öğretisini bir tez ya da sav olarak ele aldığımızda, onun karşı savı olarak öz öğretisini görürüz; çünkü öz öğretisi varlığın yeterli bir felsefi sistem olma yolunda başarısızlığa uğradığı yerde başlar. Fakat öz öğretisinin kendi başına yeterli olması mümkün değildir. Bundan ötürü kavram ya da ide öğretisi karşımıza çıkar. Hegel mantığın bu üç bölümünün üç düşünce öğretisine ayrıldığını imler; ilki

<sup>327</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 305.

<sup>328</sup> Diyalektiğin bu önemli yanı felsefe tarihinde ilk olarak Platon diyalektiğinde görülmektedir. (Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 305.)

<sup>329</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 305.

<sup>330</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 80.

*dolaysızlığı içinde kendinde Kavram, ikincisi yansımaları ve dolaylılığı içinde Kavramın kendi – için - varlığı ve görüntüsü, sonuncusu ise kendi içine geri dönmüşlüğü ve gelişmiş kendisinde kalışı içinde, kendinde ve kendi için Kavramdır. Mantığın son aşaması olan Kavram, varlığın ve özün gerçekliğidir, yani gerçek olandır. Çünkü varlık salt ve dolaysız olanken, öz salt ve dolaylı olandır. Bundan ötürü her ikisi de yalıtılmışlıkları içerisinde alındıklarında gerçek olmayan şeyler olarak görünürler, ancak Kavram gerçekliktir. Hegel bu noktada varlıkla mantığa giriş yaptığı için, niçin gerçek olmayanla başlangıç yapıldığı sorgulanmasına bir yanıtta verir. Bunun yanıtının sorunun kendinde olduğunu düşünen Hegel, “gerçekliğin, gerçeklik olarak gerçekleşmesidir” cevabını verir. Daha açık bir deyişle, mantığın içerisinde, Kavramın kendini kendisi yoluyla ve kendisi ile dolaylı ve böylece aynı zamanda gerçekten dolaysız olan olarak tanıtılmasından oluşur. Bununla beraber, Hegel mantıksal idenin bu üç basamağı arasındaki ilişkiyi kendisini somut ve olgusal şekli içerisinde, “Tanrı, ki Gerçekliktir, bu gerçekliği içinde saltık Tin olarak, bizim tarafımızdan ancak aynı zamanda onun tarafından yaratılan Evreni, Doğayı ve sonlu Tini ondan ayrımları içinde gerçek olmayan olarak tanıdığımız sürece bilinir”<sup>331</sup> şeklinde ifade eder.*

Öte yandan Hegel *Mantık Bilimi*'ndeki öğretilere geçmeden önce bir ön değerlendirme sunar. Bu değerlendirmede ilkin düşüncenin nesnellığe karşı birinci tutumunu, yani metafiziğin eleştirisini görürüz. Sonrasında düşüncenin nesnellığe karşı aldığı ikinci tutum başlığı altında empirist ve eleştirel felsefelerin eleştirileri ve son olarak da düşüncenin nesnellığe karşı üçüncü tutumunu, yani dolaysız bilmenin sorgulanması gelmektedir. Bu genel çerçevede etrafında söyleyebiliriz ki; Hegel mantık kavrayışını bu sorgulamaların üzerine yükseltir. Bundan ötürü mantığın alt bölümlerine ya da öğretilerine geçmeden önce bu eleştirileri kısaca değerlendirmek uygun olacaktır.

## **2.7. MANTIK BİLİMDE NESNELLİĞİN ANLAMININ İNCELENMESİ**

Hegel, *Mantık Bilimi*'nde “nesnellik” teriminin felsefe tarihi içerisinde kazanmış olduğu üç anlamı şu şekilde ifade etmektedir:

---

<sup>331</sup> Hegel, *Mantık*, s. 157.

“Bu noktaya dek gelen tartışmada nesnellik üç yanlı bir anlam gösterir. Birincisi, dışsal olarak bulunan bir şey anlamında- , salt öznel, sanısal, düşsel vb. olandan ayrı olarak; ikincisi, evrensel ve zorunlu olanın Kant tarafından saptanan anlamında-, duyumumuza ait olumsal, tikel ve öznel olarak ve üçüncüsü, var olanın düşünsel “kendinde”si anlamında- ki az önce değinilen ve salt bizim tarafımızdan düşünülmüş olandan ve böylece henüz olgunun kendisinden, ya da kendinde ayrı olandan, ayrı olarak.”<sup>332</sup>

Bu alıntıdan hareketle ilkin nesnellik teriminin, felsefe tarihi içerisinde kazandığı anlama bakacak olursak; nesnelliğin “orada, dışarıda bulunan şey”<sup>333</sup> anlamını taşıyacak biçimde anlam kazandığını söyleyebiliriz. Böylesi bir anlam, öncel olarak “içerisi” ve “dışarı” ayrımının belirgin olarak yapılmasını gerekli kılmaktadır ve bu ayrımın Hegel’in dışarı olarak adlandırdığı tutum felsefe tarihinde metafiziğe denk düşmektedir. Hegel’e göre eski metafizik<sup>334</sup> tutumun yöneldiği inanç nesnelere üzerine düşünme yoluyla gerçekliğin bilinebileceğidir. Bu inanç etrafında düşünce dosdoğru nesnelere gider, duyum ve sezgilerin içeriklerini kendi içinden bir düşünce içeriği olarak yeniden üretir ve gerçekliği elde etmiş olmanın doyumuna ulaşır. Metafizik, düşünce belirlenimlerini *şeylerin temel belirlenimleri* olarak kabul eder, yani var olan her şeyin düşünülmüş olmakla kendinde bilinebilir olduğunu kabul eder ve bu tezin gücüyle eleştirel felsefeden daha yüksek bir konumda durur gibi görünmektedir. Ama öte yandan bu metafiziğin genel varsayımı saltık olanın bilgisine, saltığa yüklemeler yükleyerek erişilebileceğidir. Bu nedenle de metafizik düşüncede, saltığa yüklemeler yükleme yoluyla belirleme biçimini sorgulanmaz. Buna örnek olarak Hegel, “tanrının belirli varlığı vardır” önermesindeki “belirli varlığı” ya da “evren sonlu mudur, sonsuz mudur?” sorusundaki sonluluk ve sonsuzluk kavramlarının sorgulanmayışını gösterir.<sup>335</sup> Hegel için bu tür yüklemeler sınırlı birer içeriktirler ve kendilerini Tanrı, doğa ya da tin gibi tasarımların doluluğuna uygun olmayan ve onları hiçbir biçimde tüketemeyen belirlenimler olarak gösterirler. Bununla beraber, yine bu tür yüklemeler, bir öznenin yüklemeleri olarak birbirlerine bağlı olmalarına karşın,

---

<sup>332</sup> Hegel, *Mantık*, s. 111.

<sup>333</sup> Ömer Faik Anlı, “Hegel’in Mantık Bilimi’nde Nesnellik’in İki Anlamının İncelenmesi”, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 12, 2009, s. 168.

<sup>334</sup> Hegel’in eski metafizik olarak adlandırdığı dönem genel olarak Kant öncesi felsefe tarihidir.

<sup>335</sup> Hegel, *Mantık*, ss. 93-94.

içerikleri yoluyla birbirlerinden ayrılırlar. Bu yüzden birbirleri karşısında dışarıdan getirilmiş kendilikler olarak dururlar.<sup>336</sup>

Hegel'e göre, bu türden yani eski metafizik zamanla dogmacılık biçimini almıştır. Çünkü sonlu belirlenimlerin doğasına göre, iki karşıt kabulden birini gerçek, ötekini ise yanlış kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>337</sup> Öte yandan, Hegel metafiziğin düzenli olarak dört bölümde ele alındığını savunur. Buna göre, metafiziğin birinci bölümünü *varlık bilimi* oluşturur. *Soyut varlık belirlenimleri* üzerine durulan bu öğretilde, çoklukları ve sonlu geçerlikleri içinde soyut belirlenimler bir ilkedен yoksundurlar. Bu nedenle bu tür belirlenimlerde kendileri ve kendileri için *gerçeklik* ve *zorunlulukları*<sup>338</sup> ile ilgilenilmez. Bundan ötürü Hegel bu metafiziği yadsır.

Bu türden metafiziğin ikinci bölümünde *ruh* gelir. Eski metafizik *ruhu* bir “şey” olarak görmektedir. Ama Hegel için “şey” kavramı içerisinde oldukça belirsiz bir anlam taşır. “Şey” den ilk anlaşılın duyuşal olarak tasarılınan dolaysız bir var oluştur ve metafizikte ruhtan bu anlamda söz edilmektedir. Duyusal olarak tasarılınadığımız şeyin ise biz belirli bir yerinin olup olmadığını sorgulayabiliriz. Öte yandan, ruhun bileşik mi yoksa yalın mı olduğu sorusu ruhu bir “şey” olarak tasarılınayan görüşten, yani metafizikten öte gelmektedir. Hegel'e göre, bu tür bir soru ruhun ölümsüzlüğü anlayışı ile bağıntı içerisinde; çünkü ölümsüzlük ruhun yalınlığı ile koşulludur. Fakat şunu görmek gerekir ki, gerçekte soyut yalınlık öyle bir belirlenimdir ki, ruhun özüne tam anlamda bağdaşmaz.<sup>339</sup>

Metafiziğin üçüncü bölümü *evrenbilimin* ele alındığı konular oluşturur. Burada *evren*, olumsuzluğu, zorunluluğu, uzay ve zamanda sınırlanmışlığı, başkalaşımaları içerisindeki biçimsel yasalar ve ayrıca insan özgürlüğü ve kötülüğün kökeni olarak anlaşılır. Bununla beraber, evrenbilim doğayı olduğu gibi ele alırken, tını kendine nesne olarak kavramaktadır. Ama bu nesneyi somut olarak kavramaktan uzaktır, tını yalnızca soyut belirlenimlerine göre irdeler. Böylece evrenbilim ele aldığı sorunlardan genel evrenbilimsel yasalara gitmeyi amaçlar. “Doğada hiçbir sıçrama yoktur” gibi önermeler

---

<sup>336</sup> Hegel, *Mantık*, s. 96.

<sup>337</sup> Hegel, *Mantık*, s. 97.

<sup>338</sup> Hegel, *Mantık*, s. 98.

<sup>339</sup> Hegel, *Mantık*, s. 99.

ulaşılan bu tür yasalara örnek verilebilir;<sup>340</sup> fakat bu önermede nicel birikimin yol açtığı nitel değişimleri açıklamak yetersiz kalacaktır.

Eski metafiziğin dördüncü bölümünü ise, *ussal tanrıbilimi*, *tanrı* kavramını, varoluşunun kanıtları ve özelliklerini irdeler. Bu bağlamda ussal tanrıbilimde aranan, usun kendi başına tanrının bilgisinde nereye dek erişebileceğidir. Ussal tanrıbilime daha yakından bakıldığında, onun tanrı üzerine bir us bilimi değil; ama bir anlık bilimi olduğu görülür, yani düşüncenin yalnızca soyut belirlenimleri üzerinde kurulur. Bundan ötürü, tanrının kavramı incelense bile, bilgi için temel olan tanrının tasarımı tarafından oluşturulur. Oysaki Hegel'e göre düşüncenin kendi içinde özgürce devinmesi gereklidir.<sup>341</sup> Bu nedenle Hegel tarafından eski metafiziğin bu bölümü de yadsınmaktadır.

Hegel, metafiziğin bölümlenişi dile getirdikten sonra, genel olarak yöntemine dikkat çeker. Metafiziğin yöntemi, us nesnelere soyut, sonlu anlık belirlenimleri içerisinde saptamaktan ve soyut özdeşliği ilke yapmaktan oluşmaktadır. Bu türden metafizik somut özdeşliğe ulaşmak yerine, soyut özdeşlik içerisinde kalır ve tek olumlu yanı var olanın özelliğinin yalnızca düşünce tarafından oluşturulmuş olduğunun bilincinde olmasıdır.<sup>342</sup> Bununla beraber, bu tür bir metafiziğin özellikle Skolâstiklerde kendini gösterdiğini savunan Hegel ne Platon'un ne de Aristoteles'in bu türden metafizikçiler olmadıklarını imler.

Düşüncenin nesnelliğe karşı olan ikinci tutumuna geldiğimizde ise, görgücü ya da empirist ve eleştirel felsefenin sorgulandığını görürüz. Hegel'den alıntılanan yukarıdaki pasajda, düşüncenin nesnelliğe karşı birinci tutumu “dışarı” ayrımı yapılarak verilmiştir. Bu durumda düşüncenin nesnelliğe karşı aldığı ikinci tutumu “içerisi” ayrımını yaparak belirginleştirebiliriz. Bu bağlamda değerlendirildiğinde “içerisi”, dış dünyanın yansımaları olan birer tasarım olarak ya da doğuştan getirilen ideaların taşıyıcısı olan “us” kavramı olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bir anlamda ideaların zemini ve idealar arası işlemlerin etkin kurucusu olarak “us” yaklaşımı modern felsefe anlayışı ile açığa çıkmış ve bu sürecin devamı niteliğindeki görgücü ya da empirist felsefe geleneği ile de belirginlik kazanmıştır. Usun idealar arası ilişkileri kuran etkin işlemselliği, öznel alan olarak da adlandırılabilir olan iç dünyanın ya da düşünce dünyasının etkinliğidir. Bir diğer deyişle usun bu işlemleri öznel alana aittirler.

---

<sup>340</sup> Hegel, *Mantık*, ss. 99-100.

<sup>341</sup> Hegel, *Mantık*, s. 102.

<sup>342</sup> Hegel, *Mantık*, s. 103.

Görgücü anlayış bu öznel etkinliğin, malzemesinin kökenini dış dünyada bulduğunu savunmaktadır. Bu gelenek içerisinde ideaların kökeni olarak dış dünya ile kurulan ilişki gösterilmektedir. Bu ilişki duyum zemininde kurulmaktadır. Böylelikle de ideaların nesnel kökeni duyum ile ulaşılan “dış dünya” olarak gösterilmektedir. Ancak Hegel, bu yaklaşımın taşıdığı iç çelişkilerin, görgücülüğün nesnellik kavramını da çelişkili bir hale soktuğunu ve bu yaklaşımda iç dünyadan dış dünyaya geçişin, eş deyişle ideaların kendinde ve kendisi için gerçekliklerinin gösterilemediğini öne sürmektedir. Bir başka deyişle, ideaların birer tasarım olarak yansıması oldukları dış dünyanın, gerçekliğin ya da genel anlamı ile nesnenin kendinde ve kendisi için gerçekliği gösterilememektedir. Bu aynı zamanda evrensellik ve zorunluluk ile de ilişkilendirilen nesnelliğin gösterilemezliği ve bu bağlamda da evrensellik ve zorunluluğun kendilerinin şüpheli hale gelmesidir.<sup>343</sup>

Felsefe tarihi içerisinde Locke ile beraber başlayan “bilginin kaynağının” araştırılması problemi, eski metafiziğin karşısında yeni bir arayış olarak görülmektedir. Hegel’e göre, bu arayışta görgücülük metafiziğe göre bir adım öndedir; çünkü deneyimler oluşturmak için çözümlene yöntemini kullanır ve çözümlene somutta başlar. Bundan ötürü eski metafiziğin soyut düşüncesi karşısında bir üstünlüğe sahiptir.<sup>344</sup> Öte yandan eski metafiziğin içeriği “tanrı, “ruh” ve “evren” tasarımlarından oluşurken, felsefenin işlevi bu içeriği düşünce biçimine indirgemekten oluşmaktadır. Buna karşın görgücülüğün varsaydığı içerik *doğanın duyulur içeriği* ve *sonlu tindir*. Böylelikle görgücülük sonluyu araç olarak alırken, eski metafizik sonsuzu gereç olarak almaktadır.<sup>345</sup> Görgücülüğün temel ilkesi, gerçek olanın edimsellikte olduğu ve algı yoluyla gerçekliğin bilinebileceğidir.<sup>346</sup> Hegel bu nokta felsefe ve görgül bilimin salt var olanı tanıma noktasında bağdaştığını söyler.<sup>347</sup> Fakat gerçekliğin algı yoluyla bilinebileceğinin savunulması, görgücülüğün eksikliğini ortaya çıkarır. Çünkü genel olarak duyusal algı her zaman tekil ve geçici bir şeydir, buna karşın bilme etkinliği kalıcı olanı aramaktadır.<sup>348</sup>

Eleştirel felsefenin nesnellığe karşı aldığı tutuma baktığımızda ise, deneyimi tek bilgi kaynağı olarak görmek bakımından onun görgücülükle ortak olduğunu

---

<sup>343</sup> Anlı, *a.g.m.*, s. 168.

<sup>344</sup> Hegel, *Mantık*, s. 106.

<sup>345</sup> Hegel, *Mantık*, ss. 106-107.

<sup>346</sup> Hegel, *Mantık*, s. 105.

<sup>347</sup> Hegel, *Doğa Felsefesi I: Mekanik*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 28.

<sup>348</sup> Hegel, *Mantık*, s. 106.

söyleyebiliriz. Ama eleştirel felsefe bu bilgileri gerçeklikler olarak değil, salt görüngülerin bilgileri olarak geçerli sayması bakımından görgücülükten ayrılır.<sup>349</sup> Burada Hegel aslında eleştirel felsefe üzerine yaptığı değerlendirmelerde, Kant'ın aşkınsal felsefesinin bir eleştirisini yapmaktadır. Bu, genel anlamıyla onun nesnellik anlayışının da eleştirisidir. Çünkü Kant'ın vargıları kabul edilmedikçe onun nesnellik anlayışı da tanımlanamamakta ve bazı iç çelişkilere neden olmaktadır. Kant'ın bu vargıları, aşkınsal felsefe ve aşkınsal bilgi yaklaşımının kendisi ve bu zeminde bilme yetisi olarak görülen anlağın sınırlarına bağlı olarak yapılan görüngü ve kendinde-şey ayrımıdır. Kant'ta, nesnellik, görüngülerin deneyim nesnelere olarak konumlandırılması ile bu sınırlar içerisinde anlam kazanmaktadır. Sınırlar ise, Kant'ın Aşkınsal Felsefe'sinde öznenin apriori yapısının açığa çıkarılması yolu ile belirlenmiştir.<sup>350</sup> Kant, aşkınsal bilgiyi ve aşkınsal felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “*Nesneler ile olmaktan çok apriori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi Aşkınsal Felsefe olarak adlandırılabilir*”.<sup>351</sup> Hegel ise *Mantık Bilim*'de şu şekilde bir eleştiri sunar:

*“Eleştirel Felsefenin ana bakış açılarından birine göre, Tanrıyı, şeylerin özünü vb. bilmeye yönelmeden önce bilme-yetisinin kendisi yoklanmalı ve böyle bir şeyi başarmaya yetenekli olup olmadığı saptanmalıdır; araç onun aracılığıyla ortaya çıkması gereken iş üstlenilmeden önce tanınmalıdır, çünkü elverişsiz ise tüm çabalar boşa gidecektir. –Bu düşünce öylesine usa yatkın görünmüştü ki, büyük bir hayranlık ve onay kazanmış ve bilgi nesnelere için ilgisinden ve onlarla ilgili uğraşından kendi üzerine, biçimsel olana geri dönmüştü. Gene de sözcüklerle aldatılmayı istemiyorsak kolayca görülebilir ki, hiç kuşkusuz başka araçlar belirlenmiş oldukları kendilerine özgü işin yerine getirilişinden daha başka yollarda yoklanabilir ve yargılanabilirler. Ama bilmenin yoklanması bilmeden başka bir yolda olamaz ve bu sözde araç durumunda onu yoklamak onu bilmekten başka bir şey demek değildir. Ama bilmeden önce bilmeyi istemek Skolâstik düşünürün bilgece bir karar olarak yüzmeyi suya girmeye kalkışmadan önce öğrenme düşüncesi denli saçmadır”*<sup>352</sup>

Hegel'in bu eleştirisi için denilebilir ki, bilme yetisinin sınanmasının bilmekten başka bir şeyle yapılamayacağı savı Kant felsefesine yönelmiş kökensel bir eleştiriyi

<sup>349</sup> Hegel, *Mantık*, s. 108.

<sup>350</sup> Anlı, *a.g.m.*, s. 177.

<sup>351</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993, s. 47.

<sup>352</sup> Hegel, *Mantık*, s. 61.



oluşturmaktadır.<sup>353</sup> Öte yandan Hegel, felsefede anlık ve us arasındaki ayrımın Kant ile birlikte belirli olarak vurgulandığını söyleyerek onun felsefesini tümünden yadırgamaz. Anlık, sonlu ve koşullu olanı nesne olarak alırken, us sonsuz ve koşulsuz olanı ele almaktadır. Bu bağlamda, yalnızca deneyime dayanan anlık bilgisinin sonlu olduğu görüşünü geçerli kılmış ve bu bilginin içeriğini görüngü olarak belirtmiş olmasının Kant felsefesinin önemli sonuçlarından biri<sup>354</sup> olduğunu düşünür. Fakat Hegel, Kant felsefesinin bu sonuç üzerinde durup kalmasından ve usun koşulsuzluğunun yalnızca soyut, ayrımı dışlayan bir kendinde özdeşliğe indirgendiğinden ötürü eleştirir.<sup>355</sup> Bununla beraber, Kant felsefesinde anlık yetisinin apriori formları ve özneye ait kavramlar olarak görülen “kategoriler” de Hegel’in sorguladığı konulardan birini oluşturmaktadır. Bu sorgulama, Kant felsefesinde apriori biçimlendirici öğeler olarak kendileri içeriksiz olan kategorilerin nasıl birer bilgi içeriğine dönüştürülebileceği tartışması, kategorilerin içeriksiz olup olmadığı tartışması ile de bağlantılı olarak ele alınır. Hegel, “*kategorilerin kendileri için boş olduklarını öne sürmek, bunların her durumda belirli olmaları olgusunda içeriklerini bulmaları ölçüsünde temelsiz olacaktır*”<sup>356</sup> demektedir. Kant’ın bir kategoriler tablosu yapabiliyor olması bile, kategorilerin duyu verilerinden bağımsız bir içeriğinin olduğunu göstermektedir. Ancak bunu kabul etmek, Kant’ın kategorileri içeriksiz oldukları ve duyarlıkta zaman ve uzay (uzam) altına alınmış malzemeyi biçimlendirdikleri savının çürütülmesi anlamına gelecektir. Bu da kategorilerin bu yapısına dayalı olarak temellendirilen nesnellik anlayışının geçerliliğini yitirmesi ile sonuçlanacaktır. Kant’ın eleştirel felsefesinin doğurduğu bu sorunlar temel bir yanılgıdan kaynaklanmaktadır.<sup>357</sup> Hegel’e göre, “*düşüncenin doğasını salt bu anlayışta içinde bilmeyi istemek büyük bir yanılgıdır*”.<sup>358</sup> Buna rağmen, Kant felsefesinin olumlu yanı, bir anlamı ile düşüncedeki nesnelliği yakalamış olmasıdır. Fakat bunu görüngülerde sınırlaması, eş deyişle salt bizim-için olanda sınırlaması, Kant felsefesindeki olumsuzluktur. “*Kant’a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da yalnızca bizim düşüncelerimizdirler ve kendinde şey olandan aşılabilir bir uçurumla ayrılmışlardır.*

---

<sup>353</sup> Anlı, *a.g.m.*, s. 178.

<sup>354</sup> Hegel, *Mantık*, s. 115.

<sup>355</sup> Hegel, *Mantık*, s. 115.

<sup>356</sup> Hegel, *Mantık*, s. 114.

<sup>357</sup> Anlı, *a.g.m.*, s. 179.

<sup>358</sup> Hegel, *Mantık*, s. 122.

*Buna karşı, düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan her şeyin kendinesi de olmasında yatar.”*<sup>359</sup>

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Hegel, *Mantık Bilim*’inde düşüncenin nesnelğine karşıt nitelikteki bu her iki farklı anlayışı, olumsuz ya da sınırlandırılmış karşıtlıktan ve tek yanlılıktan uzak, ussallığı temel alan öznel ile nesnelğin birliğine ve dolayımına olanak sağlayacak bir yaklaşımla bireşime kavuşturmuştur. Bu nedenle Hegel, kendi mantık anlayışını, öznenin varlıkla dolayım kazanmış olduğu kurgusal nitelikte bir kavram öğretisi geliştirerek, Kantçı öznel anlayıştan ayırmaktadır. Böylece Hegel, bir ölçüde kendisinin eleştirel felsefe öncesi *eski metafizik* olarak nitelendirmiş olduğu metafizik tutumun olumlu yanını koruyarak, eleştirel felsefeyle uzlaştırıp bütünleştirmeye, bu yolla onu aşmaya çalışmaktadır.<sup>360</sup> Bununla beraber, Hegel yeni bir us anlayışı ile nesnelliği düşünce ile kavramın ilişkisinde konumlandırmakta ve nesnelliği anlığı da kapsayacak şekilde onun üzerinde bulunan bir ussallığa taşımaktadır.<sup>361</sup>

## 2.8.VARLIK ÖĞRETİSİ

Hegel mantığa en soyut kavramdan, yani varlıktan başlayarak biçim vermeye çalışmıştır ve varlık öğretisi üç genel başlık altında, *nitelik* (varlık, belirli varlık, kendi için varlık), *nicelik* (arı nicelik, nicel, derece) ve *ölçü* başlıkları altında ele alınır. Hegel mantığın bu bölümünde genel olarak, varlık ve hiçlik arasındaki karşıtlığı göstermekte ve bu karşıtlığın bir sentezi olarak “oluş” kavramına varmayı amaçlamaktadır. Varlık, hiçlik ve oluş arasındaki bu ilişkiye, Hegel’de diyalektiği işlerken kısaca değinmiştik. Bundan ötürü bu bölümde, genel olarak “belirlenimsizlik” ve “belirlenim” kavramları üzerinde durulacaktır. Buna karşın, bu üçlü ilişkiyi kısaca hatırlamakta yarar vardır. Hegel için, varlık kavramı tek başına düşünüldüğünde bir anlam ifade etmez; çünkü herhangi bir belirlenimi söz konusu değildir. Bundan ötürü varlık, belirlenmemiş dolayım ya da dolaysızlık olarak adlandırılır ve aslında hiçliği çağrıştırmaktadır. Hiçlik ya da yokluk ise kendi kendisiyle yalın özdeşliktir ve bu nedenle tam bir boşluktur. Bu

---

<sup>359</sup> Hegel, *Mantık*, s. 111.

<sup>360</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>361</sup> Anlı, *a.g.m.*, s. 180.

düşünceden hareketle, varlıkla hiçliğin aynı belirlenim yokluğu ve dolayısıyla da aynı şey olduğundan söz etmiştik. Başka bir deyişle ifade edecek olursak, varlık ve yokluk aynıdır.<sup>362</sup> Öte yandan, varlıkla hiçlik arasında aynılık kabul edilse de bunların birbirlerine karşıt oluşları söz konusudur. Dolayısıyla varlıkla hiçlik arasında bir gerilimden söz edilebilir. Bu gerilimi yok etmek ve gerçeğe erişmek için varlıkla hiçlik arasındaki karşıtlığın son bulduğu bir üçüncü terim gereklidir. Çünkü gerçeklik ne salt varlıkta ne de salt hiçliktedir; gerçeklik varlığın hiçliğe hiçliğin de varlığa dönüşmesi, onda erimesidir. Varlıkla hiçlik arasındaki bu türden bir gerilime son veren üçüncü terim, “oluş” tur. Bununla beraber, üçüncü bir terime duyulan gereksinim yalnızca aradaki gerilimi yok etmekten kaynaklanmaz. Şöyle ki; Hegelci diyalektik anlayışta düşünsel bir kısır döngü yeterince somut düşünülmediği zaman ortaya çıkmaktadır. Bir diğer deyişle, düşünce iki karşıt belirlenim arasında kalıyorsa ve onların daha üst bir kategoride somut belirlenimlerine ulaşamıyorsa, soyut olan karşıt belirlenimler arasında kalacaktır. Bu nedenle varlık ve hiçlik karşıtlığının somut birliği olarak oluş kategorisi bu türden bir öneme sahiptir.

Hegel’in tanımıyla varlık, salt *kendinde* Kavramdır; yani belirlenimleri “olan” belirlenimlerdir ve ayrımları içinde birbirlerine karşı birer başkadırlar ve daha öte belirlenimleri, yani diyalektiğin biçimi, başkasına bir geçiştir. Kavramın ortaya çıkışı ise, varlığın *kendi içine gidişi* ile mümkündür.<sup>363</sup> Varlığın *kendi içine gidişinin* ne anlama geldiğine baktığımızda, onun “belirlenimsizlikten belirlenimliliğe” doğru bir yol aldığını görürüz. Başlangıç olarak ele alınan salt varlık, tüm belirlenimlerinden yoksun ve içeriksiz bir ideyi dile getirmektedir, bu yüzden hiçliğe eşdeğer olarak düşünülür. Bir diğer deyişle, varlık, yani belirlenmemiş dolayım ve dolaysızlık, gerçekte hiçlik ve yokluk demektir ve hiçlikten ne daha az ne de daha çok bir şeydir.<sup>364</sup> Bu belirlenimsizlik, varlığı kendi karşıtından ayırmamıza olanak tanımaz. Bu nedenle çelişki ve çokluktan arındırılmış genel bir varlık düşüncesinin bir şey ifade etmediğini görürüz. Sonsuz evrensel varoluşun mutlak başlangıç noktası olarak arı varlığın içeriğinin doldurulması ve kavramsal yoğunluk ve derinliğin en uç noktasına götürülmesi gerekmektedir.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> Hegel, *Mantık*, ss. 160-169, Hegel, *Seçilmiş*, ss. 95-96.

<sup>363</sup> Hegel, *Mantık*, s. 160.

<sup>364</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 95.

<sup>365</sup> Orman, “Hegelci Diyalektikte ‘Birşey’ ve ‘Başkası’”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:9, 2006, s. 101.

Belirlenimsizlikten belirlenimliliğe geçişin ilk adımı Hegel’de, belirlenimsizliğin de bir belirlenim olduğu savıyla atılır. Çünkü belirlenimsizlik, belirlenimlilikten ve var olan somut gerçeklikten hareketle yapılan bir soyutlamadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde belirlenimsizliğin belirleniminin ilk olarak bir soyutlama olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bir diğer deyişle, salt varlık ya da arı varlık bir soyutlamadan ibarettir ve var olan her şey öncesiz ve sonrasız kavramsal bir zorunlulukla belirlenimlidir, yani kendi başkasından yalıtılmış bir soyutluğu içerisinde var değildir. Burada varlığın karşıt belirlenimi olarak ortaya çıkan hiçlik ya da yokluk içinde aynı gerçeklik söz konusudur. Salt varlığın başkası olarak salt hiçlik, “hiçlik olarak hiçlik” ya da “başkası olarak başkası” değildir. Çünkü “kendinde hiçlik” kavramının, tıpkı “kendinde varlık” ta olduğu gibi, boş soyutlamalar olduğu görülecektir. Böylelikle, belirlenimlilik kavramsal öge aşamasıyla birlikte “belirlenimli varlık”, “belirlenimli hiçlik” ve “belirlenimli oluş” söz konusu olmaktadır.<sup>366</sup>

Belirlenimliliği, en genel anlamda, hiçliğin inkârı, yani “hiçliğin hiçliği” olarak tarif edebiliriz. Çünkü Hegel için tüm belirliliğin temeli olumsuzlamaya<sup>367</sup> dayanmaktadır. Belirli varlıkta olumsuzlama varlık ile özdeştir ve bu olumsuzlamayı Hegel “sınır” olarak adlandırır.<sup>368</sup> Bununla beraber Hegel, mantıkta iki tür belirlenimden söz eder; bunlar nitelik ve niceliktir. Nitel belirlenimlilik, “bir şey ve başkası” diyalektiğine; buna karşın nicel belirlenimlilik “bir ve çok” diyalektiğine<sup>369</sup> işaret etmektedir.

Hegel’in mantıkta nitel belirlenimliliği, nicel belirlenimden önce ele alır. Çünkü ona göre diyalektik süreç soyuttan somuta doğru bir hareket gerçekleştirir. Bu nedenle, nitelik kategorisi, niceliğe göre her zaman daha soyut olduğundan, ilk olarak nitel belirlenim açıklanmaya çalışılmıştır. Hegel’e göre belirli varlık bir niteliği olan varlıktır ve varlıktaki nitelik onun “bir şey” olduğunu anlatır. İlk aşamada belirli varlık, varlıkla yokluğun birliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü yokluk içerisinde varlığı kapsarken, varlıkta içerisinde yokluğu kapsamaktadır.<sup>370</sup> Bu anlamda değerlendirildiğinde, bir şeyi bir şey yapan nitelik bir şeyin gerçekliği ve bir başkasının olumsuzlanmasıdır. Fakat başkasının kendi de bir şeydir ve yine benzer olarak o da bir başkasıdır, bu nedenle

---

<sup>366</sup> Orman, *a.g.m.*, s. 105.

<sup>367</sup> Hegel, *Mantık*, s. 171.

<sup>368</sup> Hegel, *Mantık*, s. 172.

<sup>369</sup> Orman, *a.g.m.*, s. 107.

<sup>370</sup> Hegel, *Mantık*, s. 170.

buradaki devim sonsuza dek sürer gider.<sup>371</sup> Daha açık bir deyişle bir şeyin belirlenimli olarak var olması ve kavranabilmesi için kendi eksikli ve sonlu doğası gereği başkasına; fakat bu başkasının da sonlu bir belirlenimli varlık, yani bir şey olarak var olabileceği için bir başkasına gereksinimi vardır ve bu sonsuza dek uzatılabilir.<sup>372</sup> Hegel için bu sonsuzluk olumsuz ya da kötü bir sonsuzluk olarak tanıtılır, bununla beraber buradaki sonsuzluk gerçek sonsuz değildir. Çünkü gerçek sonsuz kendi başkasında kendi kendine gelmekten oluşur.<sup>373</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde, nitelik salt bir sonluluk kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu nedenle bir şey ve başkası diyalektiği, sonluluk kategorisinin birleşenlerini oluşturur. Hegel için sonluluk kategorisinin karakteristik özellikleri şunlardır:

1. Bir şey ve başkası, *ilkin birbirlerine karşı ilgisizdirler*; bir başkası da dolaysız bir var olandır, bir *bir şeydir*; olumsuzlama böylece ikisinin dışına düşer. Bir şey kendinde kendi başkası için varlığına karşıdır. Fakat bu belirlenimlilik onun kendindeliğine de aittir ve

2. Onun belirlenimidir ki aynı şekilde kuruluma dönüşür, bu kurulum ise ilkinde özdeş olarak bir şeyin içsel ve aynı zamanda olumsuzlanmış başkası-için-varlığını, yani sınırını kurar ve sınırlar

3. Bir şeyin kendisinin içsel belirlenimidir ve böylece bir şey sonlu olandır.<sup>374</sup>

Hegel'in bu belirlenimleri anlayış gücünü son derece zorlamak birlikte, bir şey ve başkası arasındaki ayrımı nasıl tanıdığımızı cevap vermektedir. Ona göre sonlu olanın hakiki, yani gerçek bir varlığı olamaz. Belirlenimli ve sonlu olan şeyler, kendilerini oluşturan evrenden ve sonsuz ilişkiler açısından bağımsız olarak ele alınamaz; çünkü belirlenimli olmak başkalarıyla ilişkide olmak demektir.<sup>375</sup>

Hegel'in belirlenimli varlığı ortaya koyarken esas amacı, "bir şeyin" "bir başkası" ve genel olarak başkasının başkası oluş sürecini açığa çıkarmaktır. Hegel'in buradaki savı, bir şeyin bir başkası ile ilişkide bulunurken kendisinin ona karşı bir başkası olduğu –ikisi de bir başkası olmanın dışında herhangi bir belirlenim taşımazlar-

---

<sup>371</sup> Hegel, *Mantık*, s. 173.

<sup>372</sup> Orman, *a.g.m.*, s. 116.

<sup>373</sup> Hegel, *Mantık*, s. 174.

<sup>374</sup> Orman, *a.g.m.*, s. 108.

<sup>375</sup> Orman, *a.g.m.*, s. 109.

için bir şey başkasına dönüşürken, kendi kendisi ile bir araya gelmektedir. Böylece bir şeyin başkasına geçişte kendi kendisi ile kurduğu bağıntıda gerçek sonsuzluk ortaya çıkar. Hegel, bunu *başkalaşan başkası* olarak da tanımlar. Bu yolla varlık olumsuzlamanın olumsuzlaması ya da inkârın inkârı üzerine yeniden kurulmakta ve *kendi-için-varlık* haline gelmektedir.<sup>376</sup>

Kendi için varlık kavramı, Hegelci diyalektiğin en özgül yanını oluşturan *Aufhebung* kavramına göndermede bulunarak açıklanmaktadır. Bununla beraber, kendi için varlığın tam anlamı, kendi kendisi ile bağıntılı olan dolaysızlık ve olumsuzun kendi kendisi ile bağıntısı olarak kendi için var olandır. Bu nedenle kendi için varlık “Bir”dir, çünkü kendi içinde ayrımsızdır ve başkasını kendinden dışlar. Bundan ötürü, kendi için varlığı tamamlanmış nitelik olarak görebiliriz. Hegel kendi için varlığın en yakın örneğinin “Ben” de bulunduğunu dile getirir. Biz kendimizi, dışsal varlığımızla ilkin başka belirli varlıklardan ayrı; ama onlarla bağıntılı olarak biliriz. Bununla beraber insan, genel olarak hayvandan kendini “Ben” olarak ortaya koymasıyla ayrılır.<sup>377</sup> Başka bir deyişle, kendi için varlık ya da “Ben”, başkası için varlığın ortadan kaldırılmış ve aşılmış halidir. Burada ortadan kaldırma, yani *Aufhebung* edimi ikili bir anlama sahiptir; ilk anlamı yok etmek olarak kullanılan olumsuz bir anlamken; kavramın ikinci anlamı “saklamak” demektir, yani aşılan bir şey, yeni olanda saklı kalır.

Kendi için varlıkta niteliğin tamamlandığını belirtmiştik. Böylece tamamlanmış nitelikten bir sonraki aşamaya, yani “bir” ve “çok” diyalektiğinin işlendiğini nicelik aşamasına varılır. Niteliğin niceliğe dönüşümü, Hegel’e göre doğal bilincimizde bulunmaz. Çünkü doğal bilinçte nitelik ve nicelik bağımsız olarak birbirleri yanı sıra duran bir çift belirlenim değerindedir ve bu nedenle genellikle şeylerin yalnızca nitel değil, nicel olarak da belirlenimli oldukları dile getirilmektedir. Hegel’in nicelik hakkındaki savı, onun ortadan kaldırılmış nitelikten başka bir şey olmadığıdır.<sup>378</sup> Bu nedenle o, nitelik ve niceliği karşıt birer olgu olarak düşünmemizi salık verir.

Hegel “bir” ve “çok” kavramları hakkında; “*ne zaman bir’den konuşsak, genellikle aklımıza aynı anda çok gelir. Peki, şu halde çok nereden geliyor diye soruyoruz? Bu soru, çok’u verili bir ilk olarak resmeder ve Bir’i bir çok arasında yalnızca bir olarak ele alan bilinç tarafından yanıtlanamaz. Fakat felsefi fikir aksine bir’in çok’un ön koşulunu oluşturduğunu ve bir düşüncesinde çok’un kendisinin açıkça*

<sup>376</sup> Hegel, *Mantık*, s. 175.

<sup>377</sup> Hegel, *Mantık*, s. 177.

<sup>378</sup> Hegel, *Mantık*, s. 180.

*içerildiğini öğretir*<sup>379</sup> demektir. Daha açık bir deyişle bu, çok'taki bir'i görüp o bir'leri bütünlüğünde düşündüğümüzde bir, çok'a ya da çok'un bütünde bir olduğu düşüncesine çıkabiliyoruz; ama bir'in çok olduğu ya da bir'den çok çıktığı düşüncesine kolayca varamayacağımız anlamına gelmektedir.<sup>380</sup> Öte yandan, Hegel yalnızca bu değerlendirmeyi yapmakla kalmaz, “bir ve çok'un sonuç olarak bir ve aynı”<sup>381</sup> olduklarını iddia eder. Hegel'in bu savına yakından bakmak için ilkin bir'e bakmak yerinde olacaktır. Hegel'e göre bir, “olumsuzun kendi kendisi ile bağıntısı olarak kendinden bir var oluştur”<sup>382</sup> veya “yalın varlık olarak kendine göndermedir”.<sup>383</sup> Bu tanımlamalar, her şeyden önce, bir'in kendini kendisiyle ilişkilendiren, kendine kendinden bakan, yani her türlü durumda kendi kendisine göndermeli bir varlık olduğunu söyleyen birer ifadedirler. Başlangıçtaki bir “bir” şey, kendinde barındırdığı olumsuzlama ve sınırlılıktan dolayı, kendi kendisiyle ilişkiye geçerek, kendinden kendini çıkararak çoğalır ve “çok” olur. Buradan hareketle, “çok birdir” önermesinin doğruluğunu kavramak Hegel'e göre, en kolay iştir; çünkü önermedeki diyalektik dışsal düşünme yoluyla kavranır. Çokları birbirleriyle karşılaştırdığımız zaman, ortaya çıkan sonuç, çoklardan her birinin, öteki olarak belirlendiğidir. Bu nedenle, her biri çoklardan, birdir ve bu yolla ötekileri dışarıda bırakacaktır; fakat bunların her biri aynıdır, yani söz konusu olan tek bir belirlenim vardır.<sup>384</sup> Hegel için, anlık bu belirlenimi yakalamayı başaramaz, bunun için o, yukarıda belirttiğimiz, felsefi fikrin bize yol göstereceğini salık verir.

Sonuç olarak, varlık öğretisinde Hegel'in genel anlamda dile getirmek istediği iki temel düşünce söz konusudur. Bunlardan ilki, varlığı yoklukla, niceliği nitelikle, bir şeyi başkasıyla, birliği çoklukla birlikte, yani üzerine düşünülen bir şeyi mutlaka karşıtıyla beraber görüp değerlendirmek ve aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Bununla amaçlanan şey bütün'ü görebilmektir ve böylece gerçeği ortaya çıkarmak gayretidir. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözünde dile getirdiği “gerçek, bütündür” ilkesi, onun baştan sona tüm felsefesinin genel bir özelliği olmaktadır. Söz konusu öğretinin ikinci özelliği ise, diyalektiğin yasalarından biri olan “niteliğin niceliğe ve niceliğin niteliğe dönüşümü” dür. Üstelik Hegel bu yasayı yalnızca

---

<sup>379</sup> Hegel, *Mantık*, s. 178.

<sup>380</sup> Yücel Dursun, “Hegel'de Bir ve Çok Kavramları Üzerine”, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 9, 2007, s. 82.

<sup>381</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 105.

<sup>382</sup> Hegel, *Mantık*, s. 177.

<sup>383</sup> Hegel, *Mantık*, s. 178.

<sup>384</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 106.

düşüncede ya da doğadaki nesnelere gözlemlenmesiyle sınırlanan bir şekilde düşünmez. Niteliğin niceliğe ya da niceliğin niteliğe dönüşümü, politik alan içerisinde geçerliliğe sahip olan bir yasadır. Şöyle ki, bir devletin ana yasası yüzölçümünün büyüklüğünden, nüfusundan ve buna benzeyen başka türlü nicel belirlenimlerinden bağımsız gibi dursa da, aslında bunlara bağımlıdır, bir devletin sürekli olarak büyüdüğünü ya da küçüldüğünü düşündüğümüzde karşımıza çıkacak sonuç bu nicel değişimden, nitel bir dönüşüme varılacağıdır.<sup>385</sup>

## 2.9.ÖZ ÖĞRETİSİ

En genel ifadeyle, öz, varlığın diyalektik hareketi sonucu ortaya çıkan bağıntıdır. Varlıkta, sıradan bilinç şeyleri var olarak fark ediyor ve nitelik, nicelik, ölçü arasında irdeliyordu. Bu dolaysız belirlenimler geçici bir var oluşa sahiptir, bunların diyalektiği sonucunda öz'le karşılaşırız. Özün, varlıktan ayrıldığı nokta, özde geçişin yer almaması, yalnızca bağıntının var olması ve bu nedenle bağıntının onun belirlenimi olmasıdır. Varlık sahasında, bir şey başkası olduğu zaman, bununla bir şey kayboluyordu. Buna karşın öz, böyle bir niteliğe sahip değildir, özün alanında “türülük” ve birinin kendi başkası ile bağıntısı söz konusudur. Varlıkta bağıntılılığı salt kendinde görürüz, buna karşın öz alanında bağıntılılık ortaya koyulmuştur. Bu ayrım, varlık ve öz biçimlerinin en belirgin ayrımıdır. Bir diğer deyişle, varlıkta şeylerin dolaysız olmasına karşın, özde her şey görelî bir var oluşa sahiptir.<sup>386</sup> Demek oluyor ki, öz varlığın gerçekliği olarak ortaya konmakta veya aşılması varlık olarak tarif edilmektedir. Hegel, özü, aşılması varlık olarak tanımlarken bir noktaya özellikle dikkat çekmektedir. Buna göre, öz, varlık sahasının yadsınması olduğu ölçüde, aynı zamanda kendi ile yalın özdeşliktir.<sup>387</sup> Hegel bu iddiasının ardından özdeşlik ve ayrım hakkındaki görüşlerini öne sürer. Bundan ötürü, düşünürün felsefesinde özdeşlik ve ayrım kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Hegeli mantıkta, düşüncenin ilk yasası olarak belirlenen özdeşlik ilkesi  $A=A$  biçimiyle boş bir totolojiden ibarettir. Bununla beraber, özdeşlik ilkesinin diğer bir biçimi olan “A aynı zamanda hem A, hem A olmayan olmaz” ifadesi, A ve A olmayan

---

<sup>385</sup> Hegel, *Mantık*, s. 194.

<sup>386</sup> Hegel, *Mantık*, s. 196.

<sup>387</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 109.



arasındaki ayırmadan söz etmektedir. Bu ayırım ise, tek A'ya ait kılınmışlardır. Bir diğer deyişle, burada özdeşlik bir bağıntı içindeki ayrımlanma olarak ya da terimlerin kendi içlerindeki yalın ayırım olarak tasarlanmışlardır.<sup>388</sup> Hegelci sistemde, ayırım tıpkı özdeşlik gibi tikel bir ilkeyle ifade edilen bir şey olarak düşünülür. Fakat özdeşlik ve ayırım bir arada düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Şöyle ki; iki şey tıpatıp özdeş değildir; bunlar aynı zamanda hem özdeş hem özdeşsizdir. Başka bir ifadeyle, bir yandan bunlar birer şey ya da yalnızca iki olmaları ile özdeşirler; çünkü her biri bir şeydir, bu durumda her biri ötekini aynıdır. Öte yandan bunlar varsayım gereği özdeşsizdirler. Ortaya çıkan sonuç ise özdeşlikle özdeşsizliğin bir ve aynıda farklı olduklarıdır. Burada düşünülmesi gereken, ayrılan farkın aynı zamanda bir ve aynı ilişki olarak ortaya çıktıklarını, aradaki farkın ise karşıtlığa geçtiğini görmektir.<sup>389</sup> Bununla beraber, söz konusu “ayırım” düşüncesi Hegel’in önemle durduğu kavramlardan biridir. Çünkü Hegelci sistemde diyalektik süreç anlayışı öznel ve nesnel olanın tözsel birliğini korumak adına bir bütünsellik felsefesi olarak ortaya koymuş olsa da, süreç ve bütünsellik bir o kadar da kendi içinde zorunlu olarak bir ayırım düşüncesini gerektirmekte ve barındırmaktadır. Bu nedenle Hegel felsefesini “bütünlük felsefesi” olarak görmeyi yanı sıra, aynı zamanda “ayırım felsefesi” olarak da kabul edebiliriz. Çünkü Hegel’de tüm süreç ve bütünsellik, ayırmadan bağımsız değildir. Ama ayırım öze ilişkin değil de, salt nitelikte ve birbirinden bağımsız nesnelere çeşitliliğinden oluşan bir ayırım olarak kaldığı sürece, düşüncenin devinimi içeren belirleniminden ve dolayımından da yoksun kalır. Burada ayırım bütünselliğin içeriğine yerleştirilmektedir, yani ayırım dolayım ve karşıtına geçişe olanak sağlamadığı zaman düşüncenin bütünselliğini parçalamaktadır. Bu noktada Hegel felsefesine yöneltebilecek en önemli eleştirilerden biriyle karşı karşıya kalırız. Bu sorun, dolayımın bir başlangıçtan dolayım ve devinimin nasıl gerçekleştirilebilir olduğuyla ilgilidir.<sup>390</sup> Hegel felsefesinde bu sorununun kaynağında yer alan eleştiri, “içkin ya da özsel ayırım” ve “belirli olumsuzlama” kavramlarıyla aşmaya çalışılmakta ve diyalektik düşüncenin farklılığı ancak bu kavramlara yüklenmiş olan özgün anlamda açığa çıkmaktadır. Hegel felsefesinde ayırım, farklı nesnelere düzeyinde değil, dolayımın olanın kendi içinde gerçekleşmekte, dolayımın olanın bir başka varlıkla olan ilişkisinden doğmak yerine, kendi başlığından ya da özdeşin kendisine özdeş olmamasından

---

<sup>388</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 110.

<sup>389</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 112.

<sup>390</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 157.

kaynaklanmaktadır.<sup>391</sup> Buda gösterir ki, Hegel sisteminde diyalektik devim, ayrımın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, Hegel'in bir diğer özgün yanı ise, özdeşliği tamamen yadsımadığı; fakat araya ayrıma dayalı bir süreç girdiği fikridir. Bununla beraber, biçimsel mantığın üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi de Hegel dizgesi içerisinde sorgulanmaktadır. Hegel, bu ilkenin ilk olarak her şeyin ister olumlu, ister olumsuz olarak bir karşıt şey, bir belirlenmiş şey olduğunu öne sürer. Bu nedenle bu ilkenin önemli bir yanı söz konusudur; çünkü özdeşliğin farka, farkın da karşıtlığa geçmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ilkede bir belirlenim söz konusudur. Bununla beraber bu ilke ne A, ne A olmayan olan hiçbir şeyin bulunmadığını ve karşıtlığa ilgisiz bir üçüncü halin olmadığı anlamını taşımaktadır. Fakat gerçeklikte bu üçüncü hal, yine A'nın kendisini ifade eder, yani buradaki A ne +A'dır, ne de -A'dır; +A olduğu kadar -A'dır. Ne +A, ne de -A sayılan o bir şey, bu ilkeyle birlikte hem +A, hem de -A'ya ait kılınmış olmaktadır. Yani bu bir şeyin kendisi, olamaz sayılan bir üçüncü haldir. Karşıt belirlenimler bir şey içine konulmakta ve gene bu koyma edimi içinde aşılmaktadırlar. İşte bu noktada, ölü bir şey biçiminde görünen üçüncü hal, daha derin olarak ele alındığında onun düşüncenin birliği olduğu ve karşıtlık temeli olarak bu birliğe döndüğü ifade edilir.<sup>392</sup> Bununla beraber, Hegel diyalektiğini açıklamak için önemli ilkelerden biri "çelişki" kavramında barınmaktadır.

Hegel, "çelişki" kavramının önemine dikkat çekmek için, şu değerlendirmede bulunmuştur;

*"Gene de çelişkinin özdeşlik kadar özsel ve içkin bir belirlenim olmadığı yargısı geleneksel mantığın ve sıradan düşüncenin temel bir ön yargısıdır; ama hakikatte bir aşama sırası söz konusu olsaydı ve iki belirlenimin birbirinden ayrı tutulması gerekseydi, çelişkiyi daha derin ve daha özsel saymak gerekirdi. Onun karşısında özdeşlik, yalın dolaysızın, ölü varlığın belirlenimlerinden başka bir şey değildir"*<sup>393</sup>

Görüldüğü gibi, Hegel mantık ilkeleri arasında en büyük önemi çelişki kavramına vermektedir. Bunun nedenini Hegel, çelişkinin her türlü hareketin ve her türlü yaşamın kökü olmasına bağlamaktadır. Bir şey, ancak kendi içinde taşıdığı çelişki sayesinde hareket eder ve etkinliğe kavuşur. Hegel'in çelişki hakkındaki temel

---

<sup>391</sup> Özçınar, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>392</sup> Hegel, *Seçilmiş*, ss. 114-115.

<sup>393</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 115.

savlarından birisi sıradan bilincin her yerde çelişkiyi kapsadığı; ama bunun farkına varamadığıdır. Çünkü sıradan bilinç özdeşlikten özdeşliğe ya da olumsuz ilişkiden farklılıkların kendinde yansımış varlığına geçen dışsal refleksiyon olarak kalmaktadır. Çelişkinin yapısına baktığımız zaman ise, bir şeyde bir çelişki görüldüğünde bu o şeyin bir eksikliğini göstermez, aksine her belirlenim, her somut şey, her kavram, belirlenmiş özsel ayırım yoluyla çelişkiler haline geçen farklı ve farklılaşabilir anların temel olarak bir birliği<sup>394</sup> olduğunu görürüz.

Hegel'in öz öğretisinde ortaya çıkan bir diğer önemli yan ise, onun özü ortaya koyarken, Tanrı'nın varlığını da göstermek istemesidir. Bu durumu en çok tözün işlendiği bölümlerde görürüz. Bundan ötürü genel anlamda öz ve töz arasındaki ilişkinin özelliklerini sıralayacak olursak;

1. Hegel tözü, *Mantık Bilimi-Öz-Gerçeklik-Töz*<sup>395</sup> olarak soyutlamış ve tasarımılamıştır.
2. Hegel için *Mantık Bilimi*, mutlakın hareketini gösterir, bir diğer deyişle Hegel'de mutlak, sürecin kendisidir, o, hareketi ve hayatı doğurmaz, bizzat harekettir. O halde, töz, bizzat hareketin kendisini oluşturan, öğelerden biridir.
3. Öz, Tanrı'nın kendi varlığını kendisi için düşünmesidir. Başka bir deyişle, öz, kendisi için düşünülmüş varlıktır. O halde, töz, Tanrı'nın kendi varlığı için düşündüğü bir kavramdır. Yani Tanrı'nın kendi antitezine gelmeden önce, kendi antitezini düşünürken kullandığı bir kavramdır.
4. Gerçeklik, ise töze ulaşmadan önce kullanılan son kavramdır.

Görüldüğü üzere töz, gerçekliğin kendisi için düşünülmüş bir kavram olmakla beraber, öze aittir. Hegel tözün “*gerçek öz, ya da varlıkla bütünleştiği ve edimselliğe girdiği kadarıyla öz*”<sup>396</sup> olduğunu söylemektedir. Bu tanımlamanın yanı sıra Hegel töz için, “*kendisinin olumsuzunda kendi varlığının tanımı tözdür*”<sup>397</sup> demektedir. Burada

---

<sup>394</sup> Hegel, *Seçilmiş*, s. 117.

<sup>395</sup> *Mantık Bilimi*'nde tözün işlendiği bölümde, Spinoza'nın felsefi sistemin sorgulandığı ve bu sorgulamadan hareketle, tözün diyalektik yolla ortaya konduğu gözlenmektedir. Bkz. Hegel, *Mantık*, ss. 244-245.

<sup>396</sup> Hegel, *Mantık*, s. 251.

<sup>397</sup> Hegel, *Science of Logic - Actuality*,

<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hl/hl530.htm>, Erişim Tarihi: 07.04.2011.

anlatılmak istenen, Tanrı'nın kendini antitezine dönüştürmeden önce, yani doğaya uğramadan önce, doğaya nasıl uğrayacağını düşünmüş ve tasarlamış olduğudur. İşte Hegel, Tanrı'nın bu öğretilerine, öz öğretisi demektedir ve mantık çalışmalarının ikinci kısmını oluşturmaktadır. Demek ki Tanrı ilk önce kendi içinde kendi olumsuzunu düşünmüş olmalıdır. Yani bir düşünce bir tasarım olarak kendisinin olumsuzunda, Tanrının varlığının tanımını bize tözü vermektedir. Sonuçta, Tanrı ilkin kendinin olumsuzunu düşünmüş (öz öğretisi), sonra bu olumsuza (öze) kendisinden tanımlar (gerçeklik) ortaya koymuştur. Tözün işlendiği bölümlerde Tanrı'nın, sonsuz gücünü ve ilk önce töz olanaklar yumağı olarak düşüncede durduğunu gözlemleriz.<sup>398</sup> Bu düşünce, kendini doğa olarak tasarımılayan, öz öğretisi olarak ortaya koyan, Tanrı'nın, sonsuz gerçekliğidir. İşte henüz tam olarak ne olduğu belli olmayan bu tasarım aşamasında, töz pasif olarak durmaktadır ve bu pasifliği de olanaklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan sonra töz kendini aktif olarak ortaya koymalıdır. Hegel, buna aktif töz demektedir ve bu aktif töz etki, neden, eylem, karşılıklılık durumuna geçen bir tözdür.<sup>399</sup> Bunların tamamı ise, edimsellik olarak değerlendirilmektedir.

Edimsellik olarak ortaya konan aktif töz, “ilineklerin tümlüğü”<sup>400</sup> olarak ifade edilmiştir. Hegel, aktif hale gelen töz için, bu tanımlamayı kullanarak töze tarihsel bir boyut ve mutlak bir hareket katmış olmaktadır. Bu durum, Alfred Weber'in *Felsefe Tarihi* adlı eserinde şu sözlerle ifade edilir:

“Zorunlu bir faaliyet prensibi olarak düşünülen öz yahut realite, cevher olur. Cevher hakiki anlamıyla bir destek değildir: o, tavırların tümüdür. Böylece ilahiyatta, evrenin dışında var olan bir Tanrı fikri; psikolojide, ben'i teşkil eden olaylardan ayrı olarak var olan bir ruh fikri; fizikte, fenomenlere renksiz şekilsiz ve buna rağmen gene de gerçek olan ne olduğu bilinmeyen bir şey izafe eden önyargı uzaklaştırılmış bulunur. Bilimsel gözlemi aşan bir madde cevheri, sadece bir kuruntu ve hayaldir.”<sup>401</sup>

Hegel'in tarihe verdiği öneme bir önceki bölümde değinmiştik, Hegel'in tarih felsefesindeki temel savı kavramlarının ve düşüncelerin de bir tarihi olduğudur. Bu bağlamda düşünüldüğünde, töz kavramının da bir tarihi olmalıdır. Şüphesiz, bu tarih değişimin altında değişen şeyi ararken, tözün de değişmesi muhtemeldi. Bu sebeple

<sup>398</sup> Bkz. Hegel, *Mantık*, ss. 244 - 245.

<sup>399</sup> Hegel, *Mantık*, s. 246.

<sup>400</sup> Hegel, *Mantık*, s. 244.

<sup>401</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, ss. 350-351.

değişimin, daha doğru deyişle töz kavramının tarihinin tanımlaması, Hegel’de “ilineklerin tümlüğü” ifadesiyle vermiştir. Yani ilinekleri ne kadar iyi çoğaltıp göz önünde tutarsak, yani değişen şeyleri ne kadar iyi tanır ve bunları tümleştirirsek bunların ardında yatan değişmeyen şeyi de o kadar iyi tanımlarız ve ilineklerinden o kadar iyi kurtarırız. Buradan hareketle söyleyebilir ki, Hegel’de, töz ne mekanik, ne organik bağlarla anlatılmıştır. Canlı bir bütünlük, töz için hiç düşünülmediği gibi tavırların nedeni, ya da tavırların cevherin sonuçları olarak da düşünülmemiştir. Düşünülen şey, tavırların tümlüğünden yola çıkılarak bir töz tasarımı yapan tinin tarihselliğidir.

## 2.10. KAVRAM ÖĞRETİSİ

Hegel sisteminde, başlangıcı oluşturan soyut temel olarak varlık, artık kendinde taşıdığı belirlenimleri töz sayesinde, yani kendi doğasını oluşturan özün edimselliği sayesinde tanımaya başlar. İşte bu tanıma ya da varlığın kendi kendisini bilmesi *kavram öğretisinin* yani öznel mantığın konusunu oluşturmaktadır. Bundan ötürü, *kavram*, varlık ve özün gerçekliğidir ve aynı zamanda bağımsız dolaysızlık<sup>402</sup> olarak tanımlanır. Öte yandan, kavram öğretisinin konusu gerçekliğin bilinmesidir. Gerçekliğin içeriğini ise varlık ve öz öğretileri oluştururlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde, kavram öğretisinin, varlık ve öz öğretilerinin ortaya koyduğu gerçekliği tanımaya ve bu gerçekliği kavramsallaştırmaya çalıştığını gözlemleriz. Burada ikili bir yapının mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu ikili yapı, varlık ve öz öğretilerinin oluşturduğu gerçeklik ve bunun tanınmasını sağlayan kavram öğretisidir. Hegel, varlık ve öz öğretilerinin birliğini nesnel mantık, kavram öğretisini ise öznel mantık olarak adlandırmıştır, varlık ile özün gerçekliğin farklı yönlerini oluşturarak birbirlerini tamamladıklarını iddia eder. Bu açıdan düşünüldüğünde, varlık ve özün bir araya gelerek oluşturdukları bütünlüğün nesne olarak adlandırıldığını görürüz. Çünkü bu bütünlüğün bilinç tarafından tanınmadan gerçeklik olarak adlandırılmayacağını düşünülmektedir. Gerçeklik, bilincin nesnesi konumuna yükseltilmeden var olamaz. Kavramın gücünü bu noktada görürüz, o varlığı yani gerçekliği bilinç için varlık haline getiren öznedir. Kavram, varlığın bilinçteki varlığıdır.<sup>403</sup> Bundan ötürü, varlık ve öz öğretilerinin bütünlüğü

---

<sup>402</sup> Hegel, *Mantık*, s. 251.

<sup>403</sup> Hegel, *Mantık*, ss. 251-252.

nesnel mantık olarak adlandırılırken, kavram öğretisi öznel mantık olarak adlandırılmıştır.

Hegel'e göre, gerçeklik kavramlar yoluyla anlatılır. Çünkü kavramlar, gerçekliğin yargılar biçiminde ifade edilmesini sağlamaktadırlar. Kavramın gelişimiyle beraber yargılar arasında kıyas yapma olanağı doğar ve bu sayede yargılardan yola çıkılarak tasıma ulaşılır. Tasım, birbirleri ile çelişmiş gibi görünse de aslında gerçeği ifade eden yargıların bir araya getirilmesiyle oluşturulan bütünlüktür. Bundan ötürü, tasım, kavram ve yargının birliği<sup>404</sup> olarak tanımlanır. Tasım, ussal olandır ve ussal olan her şey tasımın içine girmektedir. Bununla beraber, Hegel bu bütünlüğün, yani tasım ve kavram birliğinin ereksel bir yapıya sahip olduğunu bildirir.<sup>405</sup> Hegel'in gerçekliği ereksel bir yapı olarak kavrayor olması oldukça önemlidir, çünkü bu onun kurgusal yönteminin temelinde yer alan kabullerden birisidir. Hegel ereksellikten kısaca şunu anlamaktadır: eğer dolaylanmış bir gerçekten yani bir sonuçtan bahsediyorsak, bu sonucun aynı zamanda dolaysız olduğunu, başlangıç ve temel olduğunu da kabul etmeliyiz. Bununla birlikte, sonucun kendi dolaysız biçimini ve dolaylanma edimini kapsıyor olduğunu varsaymalıyız. Burada dolaylanma ediminin, temel durumunda bulunan ve bu edimin başlangıcını oluşturan sonucun, kendini gerçekleştirebilmesi için ortaya çıktığını anlamalıyız. Hegel'in ereksellik anlayışı yöntemi meydana getiren her uğrağın bir ilerleme ve aynı zamanda bir geri dönüş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Yöntemin her bir uğrağı soyut tümelin somutlanması yönündeki bir adım olmakla beraber, kendinden önce gelen uğrağı kendi içinde muhafaza etmeye devam etmektedir ve her yönetsel ilerleme, bir önceki belirlenimin korunarak aşılmasıdır, yani *Aufhebung* olarak dile getirilen Hegelci diyalektiğin özüdür. Bu sayede varlık temel olma özelliğini sürdürebilir. Öte yandan, yine bu sayede ereksellikten bahsedebiliriz; çünkü sonucun kendi soyut halini yani ilk belirlenimini ve bu soyut halin somutlanma sürecini kapsadığını, bu aşamaları kendisiyle birlikte ortaya koyduğunu gözlemledik. Gerçekliğin, kavramsal bir varoluşu olmasının nedeni de budur. Kavram, varlığı ve özü aşmıştır, ancak onları kendi bünyesinde barındırmaya devam eder. Ereksellik bize her şeyin, önceden belirlenmiş bir amacı yerine getirmek için hareket ettiğini gösterir. Kavramın hareketi de bu şekilde tanımlanmalıdır. O da önceden belirlenmiş; ancak ne olduğu sonradan anlaşılabilen bir ereği yerine getirmeye çalışır. Bu bağlamda

---

<sup>404</sup> Hegel, *Mantık*, s. 271.

<sup>405</sup> Hegel, *Mantık*, s. 292.

düşünüldüğünde, Hegel'e göre, kavramın ereğini gerçekliği tanımak oluşturur. Gerçekliği tanımak kavramın temelinde yer alan, kavram tarafından korunarak aşılmış olan varlığın belirlenmesi ve dolaylanması demektir. Bir diğer deyişle kavram ve gerçeklik arasında bir uyum söz konusudur. Hegel kavram ile gerçeklik arasında uyumun sağlanmasını mutlak İde ya da saltık İdea<sup>406</sup> olarak adlandırır. Mutlak İde varlığın ve bilmenin özdeşliğidir, çünkü bilen özne yani kavram ve bilinen nesne yani varlığın özdeşliğidir. Bundan ötürü mutlak İde felsefe tarafından kavranılmış biçimiyle ustur. Hegel'e göre mutlak İde'nin bilinebilmesi için onun gerçekleşmiş olması gerekir ve bu önkoşul Hegel'in kendi zamanında yerine gelmiştir. Bu yüzden Hegel, dolaylanmış somut tümeli yani mutlak İde'yi ele alır. Ona göre tüm felsefenin içeriğini mutlak İde oluşturmaktadır, çünkü mutlak İde varlık ile bilmenin birliğinin oluşturduğu bütündür. Bu yüzden mutlak hakikati dile getirmektedir. Mantık, mutlak İde'nin nasıl ortaya çıktığını düşünsel anlamda kurgular. Bu kurgulama işlemi sırasında diyalektik yöntem devrededir. Mutlak İde başlangıçta, soyut bir ilk belirlenime, yani varlığa, sahip olduğunu varsayar. Daha sonra bu ilk belirlenimin dolaylanma sürecini, yani özü ve özün edimselliği olarak tözü kurgular ve mutlak İde'yi kendi bünyesinde bu iki belirlenimi taşıyan bütünlük olarak ortaya koyar.

Görülüyor ki, Hegel'de varlık, kavramın deviniminin başlangıç noktası olmaktadır. Böylece Hegel'in diyalektik yöntemi bir ereğe doğru, "mutlak İde'yi kavramanın en yüksek kipini", yani kavramı ortaya koymaya doğru ilerleme göstermektedir. Burada İde, tümel olanı işaret eder. Ereğ ise, tümel olandan tikel olana doğru belirlenimlerde bulunmak ve yeniden tümel olana dönmektir. Bu aynı zamanda Hegel'in felsefeye olan yaklaşımını da açığa çıkarmaktadır. Felsefe bütün bilimlerin içinde en evrensel olmasının yanı sıra, evrenin düşünülerek gözden geçirilmesi anlamını taşımaktadır. Düşünme edimini ise, kavramla yaptığımız gerçeği göz önüne alındığında, felsefenin ödevinin her gerçek olan şeyin kavramını ortaya çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü kavram, felsefenin esas konusunu oluşturmaktadır. Bu nedenle her şey kavrama geri götürülmelidir.<sup>407</sup> Bütün bunlar göz önüne alınarak düşünüldüğünde, mantık biliminin konusunun İde'nin belirlenimleri olduğunu, yöntemin de bu bilim içinde bilginin biçimi ve kipi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Hegel, *Mantık*, s. 313.

<sup>407</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>408</sup> Yenişehirlioğlu, *a.g.e.*, s. 308.

Hegel’de bütün nesnelliğin tinini oluşturan ve İde’yi aıġa çıkaran kavram olduġuna göre, yöntem bu kavramın incelenmesi olmaktadır. Bu durumda, şunu açıkça söyleyebiliriz ki, Hegel’de diyalektik yöntem, tümel olanı, bilginin sürecinde mutlak bir yapıya sahip oluncaya dek, basit ve tikel olandan alıp, dış nesnel gerçeklik ile kavramsal gerekliġin özdeş kılınmasına dek süre giden bir işlemdir.<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> Yeniřehirlioġlu, *a.g.e.*, s. 309.



## SONUÇ

Felsefe tarihi içerisinde birçok düşünür tarafından sorgulanan diyalektik, kimi filozoflarda bir yöntem ya da varlığın ve düşüncenin geçtiği varsayılan süreci belirleyen ana ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak, doğu düşüncesinde ilkel belirlenimlerle açığa çıkan diyalektik, sonrasında Antik Yunan'da doğa filozoflarının ortaya koyduğu ilkelerle şekillenmiş, Platon'a gelindiğinde ise sistematik bir özellik kazanmıştır. Fakat o dönemde diyalektiğe esas şeklini veren, onu kategorize etmesi bakımından Aristoteles olmuştur. Aristoteles'in diyalektikle ilgili olarak yaptığı ayrımlar kavramın gelişimine öncülük ettiği gibi, Kant felsefesindeki diyalektiğin belirlenimine de esin kaynağı olmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde diyalektiği, tarihsel birikimin geliştirdiği ve şekillendirdiği bir yöntem olarak algılamak mümkündür. Üstelik bu türden bir bakış açısı, yani diyalektiği tarihsel birikimin geliştirdiği bir yöntem olarak görmek Hegel diyalektiğini anlama ve kavrama yolunda bir anahtardır. Çünkü Hegel kendinden önceki düşünürlerin diyalektikle ilgili yaklaşımlarından etkilenmiş; fakat onlardan daha ileri bir noktaya ulaşmaya çalışmıştır. Düşünürün felsefesinin günümüzde diyalektikle özdeşleşen bir anlamda kullanıldığı göz önüne alındığında Hegel diyalektiğinin ileri bir noktada olduğundan söz edilebilir.

Hegel diyalektiğini kavramanın bir diğer yolu onun idealizmini anlamaktan geçmektedir. Çünkü ondaki idealizm diyalektikle inşa edilmiş bir öğretiyi yansıtmakla birlikte Hegel diyalektiğinin idealist karakteri kendinden sonraki düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Günümüzde özellikle materyalist felsefeler arasında görülen bu etkide Hegel idealizmi sert bir dille eleştirilirken, bu felsefelerde diyalektiğin anlamı ve nitelikleri Hegel'in geliştirdiği ilkelere dayanmaktadır. Diğer yandan, diyalektiğin ne olduğuna ya da ne olmadığına ilişkin tartışmalar özellikle son yıllarda birçok düşünür tarafından sorgulanmakla birlikte, tartışmaların ana konusu Hegel diyalektiği üzerine inşa edilmektedir. Bu sorgulamalardan ortaya çıkan özgün sonuç veya eleştirilerden biri ise, Hegel'in yönteminin diyalektik değil *betimlemeci* olduğudur. Bu görüşe göre varlığın gelişim süreçlerinin ana ilkesi olan diyalektik yöntem değil, varlığın bir niteliğidir. Bir diğer deyişle diyalektik varlığı ve varlıktaki ilişkileri anlamak için dışarıdan uygulanan bir yöntem değil, varlığı gözlemlerken açığa çıkan bir olgudur. Bu

nedenle kimi yorumcular, Hegel'in yöntemi *betimlemedir* demektedirler. Fakat bu çalışmanın süresince düşünürün eserlerinde diyalektikten söz ederken yöntem vurgusu yaptığını gözlemledik. Diyalektiğin ne olduğu üzerine yapılan bir diğer tartışma ise, onun bir tez-antitez ve sentez şeklinde formüle edilmesini kesinlikle yadsıyan görüşe dayanmaktadır; bu yadsımanın nedeni diyalektiği bir şeyi kanıtlamanın ya da önceden tahmin etme imkânını sunan bir kılavuz olarak görmenin yanlış olduğu fikrinden beslenir. Bu görüş çerçevesinde diyalektik, özellikle değişime ve etkileşime dayalı bir düşünce biçimi olarak ortaya konur. Fakat açıkça iddia edebiliriz ki, bu görüşün Hegel diyalektiğinde bir karşılığı yoktur; çünkü Hegelci diyalektiğin varış noktası, yani sentez belirlidir, mutlağa doğru bir hareket, özgürlüğe doğru giden bir süreç söz konusudur. Bu nedenle Hegelci diyalektik tez-antitez ve sentez şeklindeki üçlemeye imkân tanır.

Hegelci diyalektiğin özgün yanını, onun diyalektiği hem kendi felsefesini oluşturan bir yöntem olarak ele alması hem de onu varlığın ve düşüncenin gelişimini belirleyen bir ilke olarak kabul etmesi oluşturur. Demek oluyor ki, Hegelci diyalektiği birden çok anlamda yorumlamak mümkündür. Fakat bu durum bir çelişki gibi görülmemelidir, aksine bu çeşitlilik Hegel felsefesinin niçin diyalektikle özdeşleşmiş bir anlama sahip olduğunu anlatmaktadır. Üstelik bu çeşitlilik, Hegel'i diyalektikle ilgilenmiş olan düşünürlerden daha üst bir noktaya taşımaktadır. Çünkü açıkça iddia edilebilir ki, diyalektik hiçbir düşünürün felsefesinde, Hegel'de olduğu denli geniş bir anlam kazanmamıştır. Bununla beraber, Hegel'de diyalektiğin bir diğer önemi, onu felsefenin amacına hizmet eden bir araç olarak görmesinde yatmaktadır. Hegel, felsefenin görevini mutlak İdea'yı kavramlarla dile getirmek şeklinde açıklarken, diyalektik bu kavramların açığa çıkması konusunda ya da bu kavramların neler olduğunun saptanması işleminde yardımcı olmaktadır. Çünkü Hegel'in bu konudaki savı, diyalektiğin ele alınan durumu ya da incelenen şeyin yapısını yansıttığı yönündedir.

Diyalektiğin Hegel'de tarih alanında kazandığı anlama bakacak olursak, tarihin ancak diyalektik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, tarihsel gelişimi anlamının mümkün olduğunu görürüz. Hegel için tarihsel sürecin yapısında çelişkiler söz konusudur, bu çelişkiler tarihin gelişimine ve bu yolla tinin özgürleşmesine imkân tanır. Bu süreci kavrayacak olan, söz konusu çelişkileri açığa çıkaran ve böylece tarihin nasıl, ne yönde ilerleme gösterdiğini anlatan ise, diyalektik yöntemin kendisidir.

Daha açık bir deyişle ifade edersek, Hegel’de tarih tinin ortaya çıkmasıyla başlamaktadır. Fakat tin yapısı gereği olduğu gibi kalmaz, o hareket halindedir ve bu hareketin belli bir ereği söz konusudur. Bu erek, tinin özgürleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda tinin hareketi sürekli olarak gelişmeye dönük olarak görünmektedir ve bu gelişim sürekli ileriye dönük, olumlu bir gelişim olarak algılanır. Hegel bu gelişim çizgisini somut bir şekilde de dile getirerek, tarihi sırasıyla Doğu dünyası, Yunan dünyası, Roma dünyası ve Germanik dünya olarak bölmeler. Bu bölümlenmeye göre tinin özgürleşmesi süreci aşama aşama gerçekleşir; Doğu dünyasında tek bir kişinin elinde bulunan özgürlük, Yunan ve Roma dünyasına gelindiğinde zamanla belli bir azınlığın ya da zümrenin eline geçmiştir. Fakat Germanik dünyada tinin ereği gerçekleşir, tüm insanların özgür olduğu fikri kabul edilmiştir. Bu dönem tarihin yaşlılık dönemi olarak görülmekle birlikte, Hegel tarafından tarihin son aşaması olarak belirlenir. Hegel’in sıkça eleştirilmesine neden olan “tarihin sonu” anlayışı, diyalektik hareketin sürekliliği, oluşan her sentezin bir teze dönüşeceği anlayışıyla çelişmektedir. Buna rağmen felsefenin içinde bulunulan çağın mutlak bilgisine ulaşmayı amaç edinmesi gerektiğini vurgulayan Hegel için çağının mutlak gerçekliğini aramak kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu bağlamda denebilir ki, düşünürün ortaya koyduğu bu tarih anlayışı kendi felsefi sistemi içerisinde tutarlı bir görünüme sahiptir.

Tinin ortaya çıkması ya da tinin varlığı, insanların varlığıyla ilişkilendirilir. *Tinin Görüngübilimi*’nde, insanı bir özbilinç olarak tanıtan Hegel, insanın gerçekliği kavrama yetisine sahip olduğunu düşünür. Bu bağlamda, insanın varlığıyla, tinin varlığı arasındaki ilişkiden söz etmek mümkündür. İnsan da, tıpkı tin gibi ilkin bilinç olarak vardır. Bilinç, diyalektik uğraklardan geçerek gelişimini tamamlar ve son aşamada kendinde ve kendisi için bilinç haline gelir. Bunun için Hegel, insanı kendinin bilinci olarak tanımlar. Bu tanımlamanın dile getirmek istediği fikir, insanın kendi varlığının ve kendi öz saygınlığının bilincinde olması halidir. Fakat Hegel, bununla yetinmez, insanın özbilinç haline gelmesi için, gerekli koşulun onun diğer bilinçlerle karşılaşması ve bu karşılaşmada birbirleriyle mücadele etmeleri gerektiğini düşünür. İstek ve tanınma diyalektiği olarak da adlandırılan bu mücadelede, kazanan tarafın kimliği “efendi” olurken, kaybeden taraf “köle” olarak yaşamına devam eder. Fakat diyalektik hareket, bu mücadeleden sonrada devam etmektedir ve başlangıçta kazanan “efendi” olsa dahi, hareketin sonucunda görürüz ki, doğaya egemen olmak ve üreten olmak bakımından

esas kazanımı “köle” elde eder. Efendi ve köle diyalektiği arasındaki bu devim, Hegel sonrasında da güçlü bir metafor olarak felsefede ele alınmakla birlikte, edebiyat ya da tiyatro gibi yazınsal ve görsel olarak çeşitli alanlarda ele alınmış ve geliştirilmiştir. Bununla beraber, Hegel’in *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtını, onun *Mantık Bilimi* için bir giriş kitabı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda düşünüldüğünde *Görüngübilim*’i yalnızca bilincin gelişimini ele alan bir eser olarak değil, aynı zamanda Hegelci mantığın temel yapısını oluşturan bir eser olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Hegel’in mantık kavrayışı, *varlık, yokluk ve oluş* arasındaki diyalektik ilişkinin üzerine yükselmektedir. İlk somut düşünce belirlenimi olarak kendini gösteren “oluş”, varlık ve yokluk karşıtlığının diyalektik sonucudur. Öte yandan, *varlık, öz ve kavram* kategorileri olmak üzere bölümlenen mantığın Hegel’de, varlık ve düşünce ya da kavram, arasındaki ilişkileri göstermek, bunlar arasında bir özdeşlik bulunduğunu açığa çıkarmayı hedefleyen bir yanı olduğunu görürüz. Hegel’in savı, varlığın düşüncede ifade bulduğudur, yani varlık insan aracılığıyla düşünülmekte ve ifade edilmektedir.<sup>410</sup> Soyut varlıktan başlayarak kavrama doğru gelişme gösteren bir devim olan Hegelci mantık, tekrar varlığa döner; fakat bu bir kısır döngü şeklinde anlaşılmalıdır. Hegel felsefi sisteminde bu türden bir kısır döngü anlayışını eleştirmektedir. Biz burada, varlık ve kavram arasındaki özdeşliği tanırız. Bu durum aynı zamanda Hegel’in, bütünlükçü ve birliğe yönelik felsefi anlayışının getirdiği bir sonuçtur. Bu özdeşliğe imkân tanıyan kategori ise, varlık ve kavram arasında duran öz momentidir. Kategorileri bu bağlamda değerlendirdiğimizde, onları birbirinden ayrı ele alındıklarında anlamsız olan belirlemeler olarak düşünmek gerekir; mantıkta dile getirilen bu kategoriler ancak bir arada kavrandığında anlaşılır olmaktadır.

---

<sup>410</sup> Hyppolite, *a.g.e.*, s. 213.

## KAYNAKÇA

### Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eserleri:

Hegel, *Doğa Felsefesi I Mekanik*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997.

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991.

Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.

Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.

Hegel, *Mantık Bilimi "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I"*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.

Hegel, *Seçilmiş Parçalar: Tinin Fenomenolojisi, Mantık Bilimi, Tarih Felsefesi Üstüne Dersler, Estetik Üstüne Dersler, Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*, Çeviren ve Hazırlayan: Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

### Kitaplar:

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1994.

Aksu, Şener, *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Ankara, Anı Yayıncılık, 2006.

Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Aristoteles, *Organan V Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Aurelius, Marcus, *Kendime Düşünceler*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Alfa Yayınları, 2006.

- Bumin, Tülin, *Hegel'i Okumak*, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1993.
- Bumin, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1987.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi Cilt: 4 Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, Cilt: 1, 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.
- Copleston F., Hegel, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2011.
- Çilingir, Lokman, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Ankara, Elis Yayınları, 2005.
- Çubukçu, Aydın, *Mantık ve Diyalektik*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1993.
- Descartes, René, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1999.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994.
- Engels, Friedrich, *Doğanın Diyalektiği*, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 2006.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.
- Feuerbach, Ludwing, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Ankara, Alter Yayıncılık, 2009.
- Foulquie, Paul, *Diyalektik*, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Gelişim Yayınları, 1975.

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi –Kavramlar ve Akımlar*, Cilt: 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Çev. Alova, İstanbul, Bordo-Siyah Yayınları, 2004.
- Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997.
- Hyppolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel, *Evensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Selvi, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.
- Kervegen, J. F., Hegel ve Hegelcilik, Çev. İsmail Yarguz, Ankara, Dost Yayınları, 2011.
- Kılıçarslan, Eyüp Ali ve Ateşoğlu, Güçlü, *Alman İdealizmi 1: Fichte*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kuçuradi, İonna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997.
- Maublanc, René ve Cachin, Marcel, *Sosyalizmin Işığında Felsefe, Bilim ve Din*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2009.
- Ollman, Bertell, *Diyalektiğin Dansı Marx'ın Yönteminde Adımlar*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Yordam Kitabevi, 2008.

Özçınar, Şahin, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesneleşmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Özlem, Doğan ve Ateşoğlu, *Güçlü Tarih Felsefesi Seçme Metinler Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenaur*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.

Platon, *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2007.

Platon, *Devlet*, Çev. Bordo-Siyah Yayınları, Çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, İstanbul, Bordo-Siyah Yayınları, 2005.

Platon, *Şölen*, Çev. Azra Erhat ve Selahattin Eyuboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998.

Politzer, Georges, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999.

Rosenthal M. ve Yudin P., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1977.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Antikçağ*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1972.

Sankrityayan, R., Chatopadhyaya D., Balaramamoorthy, Y., Sharma, R. B., Anand, M. N., *Budizm ve Felsefe*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 1971.

Stace, W. T., *Hegel Üstüne*, Çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 1976.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.

Soykan, Ömer Naci, *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, İstanbul, MVT Yayıncılık, 2006.



Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi I*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2002.

Tokatlı, Attila, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.

Yalçın, Şahabeddin, Yayına Hazırlayan: Ercan Şen, *Bilgi ve Değer: Muğla Üni. Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.

White, John, *Aydınlanma Nedir? İç Dünyanın Keşfi*, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002.

Yaltıraklı, Ufuk, *Hegel'in Fenomenolojisinin Bilgikuramsal Temelleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.

Yalvaç, Faruk *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, İstanbul, Phoenix Yayınevi, 2008.

Yenişehirlioğlu, Şahin *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1996.

### **Makaleler:**

Anlı, Ömer Faik, "Hegel'in Mantık Bilimi'nde Nesnellik'in İki Anlamının İncelenmesi", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 12, 2009, ss. 167-180.

Bonsiepen, Wolfgang, "Hegel'in "Tinin Görüngübilimi" Kitabının Problemleri", Çev. Toros Güneş Esgün, *Monokl Dergisi "Hegel Sayısı"*, İstanbul, Mas Matbaacılık, 2008, ss. 66-82.

Ceylan, Yasin, "Fichte'de Bilgi ve Değer", *Bilgi ve Değer: Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Ed. Şahabeddin Yalçın, Ankara, Vadi Yayınları, 2002, ss. 169-176.

Delice, Engin, "Aristoteles'in Diyalektik Teorisinin Kavramları", *Felsefelogos Dergisi*, No:1-2, Sayı: 35-36, 2008, ss. 14-26.

Dursun, Yücel, "Hegel'de Bir ve Çok Kavramları Üzerine", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 9, 2007, ss. 77-84.

Ege, Ragıp, “Diyalektik”, *Felsefe Ansiklopedisi Cilt: 4*, Ed.: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, ss. 576-604.

Ege, Ragıp, “Jacques Derrida’nın Hegel’in “Aufhebung” (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine”, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 4, 2005, ss.116-125.

Eroğul, Cem, “Toplumsal Araştırmalarda Diyalektik Yöntem”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 3, Ankara, Sevinç Matbaası, 1967, ss. 283-301.

Karaböcek, Can, “Hegel Felsefesinde Tek Geçerli Felsefi Yöntem: Betimleme”, *Felsefelogos Dergisi*, No:1 – 2, Sayı: 35 – 36, 2008, ss.165-180.

Köz, İsmail, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:43, Sayı:1, 2002, ss. 135-169.

Kula, Onur Bilge, “Efendi ile Köle İlişkisi ya da Bir Yazınsal Malzemenin Felsefi Bir Kurama Dönüşümü”, *Frankofoni Dergisi*, Sayı: 21, 2009, ss. 147-158.

Orman, Enver, “Hegelci Diyalektikte ‘Birşey’ ve ‘Başkası’”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:9, 2006, ss. 99-120.

Orman, Enver, “Hegel Felsefesi”, *Felsefe Söyleşileri*, TMMOB İstanbul Şubesi, 2007, ss. 50-96.

Özçınar, Şahin, “Hegel’de Özbilincin Diyalektiği”, *Felsefelogos Dergisi*, No:1 – 2, Sayı: 35-36, 2008.

Tatar, Burhanettin, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi Cilt: 1*, Ed.: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.

Topakkaya, Arslan, “J. G. Fichte’nin “Bilim Öğretisi Adlı Eserinde Varlık Açılışının Yöntemi Olarak Diyalektik”, *Kaygı Dergisi*, Sayı:9, 2007, ss. 49-59.

Uçar, Meryem, “Bilinç ile Öz-bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren”, *Baykuş Dergisi*, Sayı:2, 2008, ss. 102-126.

Ürek, Ogün, “Schelling’in Kant Eleştirisi”, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 12, 2009 ss. 159-166.

### **İnternet Kaynakları:**

<http://tdkterim.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 04.03.2010.

<http://www.politics.ankara.edu.tr>, Erişim Tarihi: 12.03.2010.

<http://plato.stanford.edu/>, Erişim Tarihi: 03.04.2010.

<http://dogangocmen.wordpress.com>, Erişim Tarihi: 21.12.2010.

<http://www.marxists.org>, Erişim Tarihi: 07.04.2011.

[www.hegel.net](http://www.hegel.net), Erişim Tarihi: 18.12.2010.

## ÖZGEÇMİŞ

27.05.1986, Çorum doğumludur. Lise öğrenimini, Ankara Anıttepe Lisesinde (Y.D.A.) tamamladıktan sonra 2004 yılında Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü'ne girdi. 2008 yılında lisans eğitimini bitirdi ve aynı yıl Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı yüksek lisans programına başladı.