

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON VE HEGEL’DE DİYALEKTİK

Bahadır SÖYLEMEZ

2501170169

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

İSTANBUL - 2021

ÖZ

Platon ve Hegel’de Diyalektik

Bahadır Söylemez

Bu tezin amacı, diyalektik kavramının Platon ve Hegel felsefesindeki yeri ve önemini ortaya çıkarmaktır. İki filozof açısından da önemi belirgin olan diyalektiğin incelenişinde Hegel’in konumu merkezi olarak alınmıştır. Bu nedenle ilk bölümde Hegel’in diyalektiği, ikinci bölümde Platon’un diyalektiği, üçüncü bölümdeyse Hegel’in “Felsefe Tarihi Üzerine Dersler”inden hareketle onun Platon diyalektiğine dair yorumlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla, ilk bölümde, Hegel’in felsefesinde diyalektiğin nasıl bir bağlam içerisinde yer aldığı ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda, ilk olarak, onun felsefesinin gelişimi takip edilmiş ve bu gelişimde diyalektiğin gönderimleri serimlenmiştir. İkinci olarak, Hegel’in ‘felsefe’ kavrayışı ve diyalektiğin ilgisi değerlendirilmiştir. Üçüncü olarak, Hegel felsefesinde diyalektiğin bağlamı üzerinde onun ‘ne’ olduğu tartışılmış ve diyalektiğin Hegel felsefesindeki uygulamaları üzerinden gösterilmesi hedeflenmiştir. Son olaraksa Hegel diyalektiğine dair temel yorumlar tartışılmıştır. İkinci bölümde, benzer şekilde, Platon diyalektiğinin bağlamı ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda, ilk olarak, Eski Yunan’da felsefenin ortaya çıkışındaki temel dinamikler ‘*polis-mitos-logos-diyalektik*’ üzerinden değerlendirilmiştir. Bu noktada, özellikle Herakleitos ve Parmenides’in felsefelerinin Platon’un diyalektiğine geçiş açısından önemi ortaya çıkarılmıştır. Bunun devamında, ikinci olarak, Platon’un diyalektiğini anlamak açısından sofistler ve Sokrates’te diyalektiğin görünümü tartışılmıştır. Son olarak, Platon’un diyalektiği ele alınmıştır. Son bölümdeyse Hegel’in Platon’un diyalektiğine dair yorumları takip edilmiş ve onun Platon yorumu tartışmaya açılmıştır. Son bölümde önemli ölçüde Hegel’in izlencesi takip edilmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak, sofistler ve Sokrates’in temel düşünceleri ortaya çıkarılmıştır. İkinci olaraksa, sofistler ve Sokrates ile karşılaştırılmasından hareketle Platon’un diyalektiği ele alınmıştır. Bu noktada Hegel’in değerlendirmesinde öne çıkardığı üç diyalog -Parmenides, Sofist, Philebos- belirleyici olmuştur. Bu bölümün sonundaysa, ikinci bölümle karşılaştırmalı olarak

Hegel'in Platon diyalektiğine dair incelemesi değerlendirilmiştir. Bu bağlamdan hareketle, ilk bölümde Hegel'in, ikinci bölümde Platon'un diyalektiğinin temel yönlerinin ortaya çıkarılması; son bölümden hareketle de Platon ve Hegel diyalektiklerinin benzerlik ve ayrımlarının öne çıkarılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler : Platon, Hegel, Diyalektik, Yöntem, Mantık, Spekülasyon



ABSTRACT

Dialectics in Plato and Hegel

Bahadır Söylemez

The aim of this thesis is to reveal the place and importance of the concept of dialectic in the philosophies of Plato and Hegel. Hegel's position has been taken as the center in this study of dialectic, which is important for both philosophers. For this reason, it is aimed to examine Hegel's dialectic in the first part; Plato's dialectic in the second part; and Hegel's interpretations – which are based on Hegel's "Lectures on The History of Philosophy" of Plato's dialectic in the third part. With this purpose, in the first part, the context of dialectic in Hegel's philosophy is revealed. In this context, firstly, the development of his philosophy was followed, and the references of the dialectic were made clear in this development. Secondly, Hegel's understanding of 'philosophy' and the relevance of dialectic are evaluated. Thirdly, it is discussed what dialectic is on the context of the dialectic in Hegel's philosophy, and it is aimed to show the dialectic through its applications in Hegel's philosophy. Finally, the main interpretations of Hegel's dialectic are discussed. In the second part, similarly, the context of Plato's dialectic is revealed. In this context, firstly, the basic dynamics in the emergence of philosophy in Ancient Greece were evaluated through '*polis-mythos-logos-dialectic*'. At this point, the importance of philosophies of Heraclitus and Parmenides has been revealed in terms of transition to Plato's dialectic. In the continuation of this, secondly, the view of dialectic of in sophists and Socrates are discussed in terms of understanding Plato's dialectic. Finally, Plato's dialectic is discussed. In the last part, Hegel's program was followed to a large extent, Hegel's interpretations of Plato's dialectic are opened to discussion. In this context, firstly, the basic ideas of the sophists and Socrates are revealed. Secondly, Plato's dialectic is discussed based on the comparisons with the sophists and Socrates. At this point, three dialogues -Parmenides, Sophist, Philebus- that Hegel put forward in his evaluation have been decisive. At the end of this part, Hegel's analysis of Plato's dialectic is evaluated in comparison with the second part. In summary, it is aimed to reveal the basic aspects of Hegel's dialectic in the first part and the basic aspects of Plato's

dialectic in the second part, to highlight the similarities and distinctions of Plato's and Hegel's dialectics through the last part.

Key Words : Plato, Hegel, Dialectic, Method, Logic, Speculation



ÖNSÖZ

Platon ve Hegel, felsefe tarihinin iki önemli filozofu... Onları önemli kılan, felsefe tarihi içerisinde yer almalarıyla birlikte bu tarihi birçok bakımdan etkilemeleri ve belirlemeleri. Bu nedenle iki isim de hem kendilerinden önceki felsefenin alımlanışında hem de kendilerinde felsefenin ortaya çıkışı ve gelişiminde kendisini göstermektedir. İki filozof, temelde, akla duyulan güveni ve aklın kavrayış gücünü ortaya koymakta; aklın dışına düşen bir öte-yanı felsefelerinde barındırmamaktadır. Aklın kavradığı veya kavramaya yöneldiği, gelip geçenler değil kalıcı olandır; sonlu değil sonsuzdur; görünüş değil gerçekliktir; İdea'dır; Mutlak'tır. Hegel'in ve Platon'un felsefeleri, akla ve akılsal olana dair bir inceleme ve bu yolla da aklın bilimi olarak felsefenin inşası olarak görülebilmektedir. İki filozofun bu girişimleri de onların felsefelerinde içerilen diyalektik ile doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte felsefe tarihinde içerisinde diyalektiğin 'ne' olduğu belirsizliğini korumaktadır. Bu nedenle canlılığını kaybetmeyen ve aradan geçen zamana rağmen felsefede yer alan problemlere eşlik eden Hegel ve Platon'un diyalektik anlayışlarına dönük gerçekleştirilen bu çalışmanın anlamlı olduğu düşünülmektedir.

Öte yandan tez yazım sürecinin temel zorluğu, iki önemli filozofun ve aynı zamanda, tüm felsefelerine eşlik eden bir öge olarak diyalektiğin alınması olmuştur. İki filozofun 'diyalektik'lerinin anlaşılması, felsefelerinin yer aldığı bağlamın ve bağlamda konumlanan diyalektiğin ortaya çıkarılmasını gerektirdiğinden bir yüksek lisans tezi için öngörülen ve önerilenden uzun olmak zorunda kalmıştır. Tezin başlangıcı, gelişimi ve nihai olarak son evresinde bu iki filozofun ve onların felsefelerinin temel belirlenimi olarak ortaya koyulan diyalektiğin ele alınması her ne kadar kimi zorlukları beraberinde getirse de hocam Cengiz Çakmak'ın yönlendirmeleri, yönlendirmeleri ve desteği önemli ölçüde bu zorlukları görünmez kılmıştır. Buradan hareketle, tez danışmanım olan ve İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü içerisinde geçen lisans ve yüksek lisans eğitim hayatım boyunca üzerimde emeği ve değerli katkıları bulunan Sn. Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a; felsefi gelişimim açısından önemli bir yerde duran İnsancıl Felsefe Atölyesi'nin uzun yıllar yürütücülüğünü yapan rahmetli hocam Ömer Naci Soykan'a ve atölyenin tüm

katılımcılarına; akademik çalışmalarımın gelişiminde beni destekleyen, katkı ve önerileriyle çalışmalarına zenginlik katan ve her zaman yanımda olduklarını hissettiğim Sn. Doç. Dr. Özgüç Güven, Sn. Dr. Öğr. Ü. Dr. Egemen Seyfettin Kuşcu, Sn. Arş. Gör. Çağla Özcan ve Sn. Arş. Gör. Arda Telli'ye; dostluğunu esirgemeyen İsmail Hakkı Kumbasar'a; tez konusunun ortaya çıkışında tartışmalarımızda bana katkı sunan Sn. Arş. Gör. Dr. Ömer Osman Sarı'ya; beni her zaman ve her koşulda destekleyen, benim için her türlü fedakarlığı göğüsleyen, olmasalardı bu yola çıkamayacak olduğum aileme, annem Sevgi Söylemez'e, babam Mustafa Söylemez'e, kardeşim Batuhan Söylemez'e, babaannem Bakiye Söylemez'e ve halam Figen Uysal'a; son olarak sadece tez yazım sürecinde değil uzun zamandır karşılaştığımız zorlukları ve mutlulukları birlikte kucakladığımız bu hayattaki yol arkadaşım Emine Özlem Deli'ye teşekkürlerimi sunarım. Adı geçen ve geçmeyen birçok insanın katkılarına rağmen her türlü eksiklik ve hata bana aittir ve sorumluluğu bana aittir.

İstanbul-Denizli / 2021

Bahadır Söylemez

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HEGEL'DE DİYALEKTİK

1.1.	HEGEL'İN ENTELEKTÜEL GELİŞİMİ VE BU GELİŞİM İÇERİSİNDE DİYALEKTİĞİN İZLERİ	6
1.1.1.	<i>Genç Hegel ve Özgürlük Ağacı</i>	7
1.1.2.	<i>Hegel'in 'Kimlik' Arayışı</i>	17
1.1.3.	<i>Hegel 'Kendi' Sesini Buluyor (Mu?)</i>	24
1.1.4.	<i>Profesör Hegel ve Sistem</i>	34
1.2.	HEGEL'E GÖRE "FELSEFE NEDİR?" SORUSUNUN CEVABI VE BUNUN DİYALEKTİK İLE BAĞINTISI	44
1.2.1.	<i>Hegel'in Felsefesinde "Felsefe"</i>	45
1.2.2.	<i>Minerva'nın Baykuşu Nereye Bakıyor?</i>	51
1.2.2.1.	Eski Metafizik'in Çıkmazları	54
1.2.2.2.	Eleştirel Felsefe'ye Rağmen Eleştirel Felsefe'yle Birlikte	57
1.2.2.3.	Dolaysız Bilme: Eski Metafizik'e Dönüş Mü?	63
1.2.2.4.	'Eski' Felsefenin İzinden: Hegel'de 'Yeni' Olan ve Diyalektiğe Geçiş	66
1.3.	HEGEL FELSEFESİNDE DİYALEKTİK	69
1.3.1.	<i>Hegel'de Diyalektiğin Bağlamı</i>	72
1.3.1.1.	Anlama	74
1.3.1.2.	Diyalektik	77
1.3.1.3.	Spekülasyon	82
1.3.2.	<i>Hegel Diyalektiğinin Örnekleri</i>	86
1.3.2.1.	Fenomenoloji ve Diyalektik	87
1.3.2.2.	Mantık Bilimi ve Diyalektik: Bir Uygulama Örneği Olarak Varlık-Yokluk-Oluş	111
1.3.3.	<i>Yorumların Odağında Bir Sonuç: Hegel Diyalektiği, Ama Nasıl?</i>	118
1.3.3.1.	Diyalektik Tez-Antitez-Sentez Üzerinden Anlaşılabilir Mi?	119
1.3.3.2.	Hegel Diyalektiğinde Özdeşlik ve Çelişkinin Konumlanması	123
1.3.3.3.	Hegel'de 'Diyalektik Mantık' ve 'Diyalektik Yöntem'	127
1.3.3.4.	Diyalektik ve Belirlenimli Olumsuzlama	130

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'DA DİYALEKTİK

2.1.	Antik Yunan'da Felsefenin Ortaya Çıkışı ve Diyalektiğin İzleri	142
2.1.1.	<i>Polis Deneyimine Dair: Bir Arada, Ama Nasıl?</i>	143
2.1.2.	<i>Söz'deki Değişim ve Eski Yunan'da Felsefenin Ortaya Çıkışı</i>	157
2.1.3.	<i>Felsefenin İzlenesinde Diyalektiğin İzleri</i>	171
2.2.	Platon Felsefesinde Diyalektiğin İzlenesi	187
2.2.1.	Sofistler: 'Olması Gereken'e Giden Yolda 'Olmaması Gereken'in Temsili	188
2.2.2.	Sokrates ve 'Elenkhos'	198
2.2.3.	Platon ve Diyalektik: Filozofun Yöntemi	208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEL'İN "FELSEFE TARİHİ ÜZERİNE DERSLER"İ BAĞLAMINDA PLATON'UN DİYALEKTİĞİNİN İNCELENMESİ

3.1. HEGEL'DE PLATON ÖNCESİ DİYALEKTİĞİN BAĞLAMI: SOFİSTLER VE SOKRATES	226
3.1.1. <i>Sofistler</i>	228
3.1.2. <i>Sokrates</i>	235
3.2. HEGEL'DE PLATON'UN DİYALEKTİĞİ	241
3.2.1. <i>Parmenides Diyalogu</i>	249
3.2.2. <i>Sofist Diyalogu</i>	255
3.2.3. <i>Philebos Diyalogu</i>	269
3.2.4. <i>Hegel'in Yorumu Üzerine</i>	272
SONUÇ	280
KAYNAKÇA	303

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
Karş.	: Karşılaştırınız
A.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.e.	: Aynı Eser
s. / ss.	: Sayfa / Sayfalar
Ed. / Haz. / Düz.	: Editör / Yayına Hazırlayan / Düzenleyen
Çev.	: Çeviren

GİRİŞ

Platon ve Hegel'in felsefe tarihindeki önemi yadsınamaz. Bu tezde, bu önemin temel belirlenimi olan, her iki filozofun düşüncesinde merkezi bir konumda yer alan 'diyalektik'in incelenmesi amaçlanmaktadır. Hegel'e göre tarihin herhangi bir döneminde ortaya çıkan felsefi düşünce, geçmişin felsefi düşüncesini bugüne aktarmakla ya da bugünü açıklamak için geçmişten medet ummakla yetinmemelidir. Bu sebeple, onun açısından eğer biri geçmişte kalan felsefe ile ilgi içine girecekse neyi aradığını da bilmelidir.¹ Geçmişe bakan, baktığı geçmişi tarihselliği içerisinde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada aranılan *diyalektiktir*. Felsefe tarihi içerisinde 'diyalektik' ifadesi sıkça geçse de diyalektiğin 'ne' olduğu konusunda belirsizlikler ortadan kalkmış değildir. Diyalektik kimi filozoflar üzerinden alımlandığında 'olumlu' kimi filozoflar üzerinden alımlandığıdaysa 'olumsuz' çağrışımlara sahip bir kavramdır. Platon ve Hegel, 'olumlu' çağrışımların temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Kant ve Aristoteles ise 'olumsuz' çağrışımların temellerine yerleştirilebilir gözükmektedir. 'Varlık' ve 'Bilgi' arasında kurulan ilgi açısından felsefe tarihi içerisinde merkezi bir konumda yer alan diyalektik, birçok bakımdan tartışmalıdır. Bu tezde, tartışmanın 'olumlu' çağrışımlar hattının iki önemli isminin diyalektik kavrayışlarının değerlendirilmesi ve bu değerlendirme aracılığıyla belirsizliğin ortadan kaldırılması hedeflenmektedir. Diyalektiğin belirsizliğinin en önemli nedenlerinden biri ise, onunla özdeşleştirilen filozofların ona dair açık belirlenimler getirememiş olmasıdır.

Diyalektik ile özdeşleştirilen filozofların başında Hegel'in geldiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Ona dair yapılan çalışmalarda 'diyalektik' ifadesinin kullanımıyla her ne kadar sıklıkla karşılaşılrsa ve bu ifade bir nevi 'verili' olarak kullanılsa da bu çalışmaların çoğunda diyalektiğin 'ne' olduğuna, Hegel'in diyalektikten ne anladığına dair yürütülen bir tartışmayla karşılaşmak güçtür. Hegel'in düşüncesinin temel belirlenimi olarak görülen diyalektik hakkında Hegel'in 'açık'

¹ Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)**, çev. Doğan Barış Kılınç, NotaBene, İstanbul, 2018, s. 63

olmayışı birçok tartışmayı da ortaya çıkarmış gözükmektedir. Bir bütün olarak Hegel'in felsefesi, kendisinden sonraki felsefeye önemli etkilerde bulunmuştur. Bu bağlamda, onun felsefesinin temel belirlenimi olarak öne sürülen diyalektiğin de bu etkilerde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu etkilerden en dikkat çekici olanın ise Marx ve onun felsefesi olduğu söylenebilir. Marx, her ne kadar bir Hegel eleştirmeni olarak görülebilsede kendisini Hegel'in öğrencisi olarak anmakta ve diyalektik hususunda da benzer bir tavrı şu sözleriyle ortaya koymaktadır: *“Benim diyalektik yöntemim temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır.”*² Bu söz üzerine yürütülebilecek bir tartışma kuşkusuz mümkündür ve de mevcuttur. Hegel'in etkide bulunduğu felsefi konular yelpazesi geniştir. Marx ve Marx-sonrası düşünce de bu yelpaze içerisinde yer almaktadır. Ne var ki yelpaze içerisinde etkin ve baskın görünmelerine karşın yelpazenin tamamı olmadıkları gözden kaçırılmamalıdır.

Hegel sonrası düşünce dünyasında Marx'ın bıraktığı iz ve onun Hegel ile ilgisi, Hegel'in Marx üzerinden anlaşılmasına neden olmuş gözükmektedir. Böylelikle Hegel, bir nevi, “Marx'ın Hegel'i”ne dönüşmüş; onun diyalektiği, ‘baş aşağı duran diyalektik’ olarak değerlendirilmiştir. Hegel'in, kendisinden sonraki filozoflara ve felsefelere olan etkisi göz ardı edilememekle birlikte, onun ve felsefe projesinin bu etkilerin gölgesinde kalması da göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda, bu tezde, Hegel'in diyalektiğine dönük inceleme içerisinde bu etkiler üzerinden gerçekleştirilecek bir okumadan uzak durulmuştur.³ Hegel'in diyalektiği, onun felsefe kavrayışı üzerinden bu kavrayış aracılığıyla ortaya koymaya giriştiği metafizik projesi üzerinden ele alınmıştır. Bu nedenle Hegel ve onun diyalektiği, kendisinden sonraki

² Marx, Karl.: **Kapital I.** Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 28

³ Burada Hegel'in felsefesinde ortaya çıkan ya da onun etkilerinin izlenebildiği felsefi kavrayışların üzerinden Hegel'in değerlendirilmesi bir sorun olarak koyulmamakla birlikte, Hegel'in salt bu kavrayışlar üzerinden değerlendirilmesine dönük bir tutum söz konusudur. “Toplumsal Varlığın Ontolojisi” kitabında ‘editörün notu’ başlığı altında Doğan Barış Kılınç, “amacımız Marx'ı anlamakken kendimizi Hegel'in kollarında bulabiliriz.” demektedir. Bkz. Kılınç, Doğan B.: Editörün Notu, **Toplumsal Varlığın Ontolojisi – Hegel, Marx, Emek** içinde, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 7-9. Marx'ı anlama girişiminde tarihsel olarak Hegel'in kollarında soluğu almanın neredeyse bir zorunluluk olduğu savunulabilir. Bununla birlikte Marx, Hegel'e hapsedilemez; nitekim bunu kendi felsefesi göstermektedir. Benzer şekilde Hegel de Marx'a, Hegel'in diyalektik anlayışı Marx'ın diyalektik anlayışına hapsedilemez. Marx üzerinden Hegel değerlendirmesi böyle bir belirlenim sunmasa dahi Hegel'i önemli ölçüde “Marx'ın Hegel'i”ne, “Marx'ın gözünden Hegel'e” evrilmektedir. Bu çalışmada temelde mesafe alınan, böylesi bir tavidir.

felsefeyle ilgisinden çok kendisinden önceki felsefeyle ilgisi üzerinden incelenmiştir. Platon ve Hegel arasında kurulan ilgi de buradan hareketle kurulmaktadır.

Kanunda çalınacak asıl hava olarak diyalektiğe gönderimde bulunan Platon'un felsefesi için de diyalektik merkezi bir konumda yer almaktadır. Onun açısından diyalektik, felsefesinde ortaya koyduğu İdealar kuramıyla doğrudan ilgi içindedir. Çünkü İdealar, ancak, diyalektik aracılığıyla kavranabilmektedir. Diyalektik, varsayımsız düşünmeye ulaşma ve varsayımsız düşünceden hareketle İdeaların kavranılışına giden yoldur. Platon ve Hegel'de diyalektiğin konumlanması, diğer bilimlerle ilişkisinde felsefenin konumlanmasıyla bağıntılıdır. Bu bağıntı, hem Platon'da hem de Hegel'de vurgulanan 'varsayım' üzerinden kurulmaktadır. Platon'un 'bölünmüş çizgi'si, felsefenin diğer bilimlere karşı konumlanışında 'varsayım' ile olan ilgisine dikkat çekmektedir. Diğer bilimler varsayımlar üzerinden ilerlerken felsefe, varsayımları ortadan kaldırmaya girişmektedir. Bilgi, ancak bu yolla edinilebilir durmaktadır. Benzer şekilde Hegel de felsefenin diğer bilimlere kıyasla bir dezavantaja sahip olduğunu vurgularken, bu dezavantajın 'varsayım'la ilerleyememe olduğunu söylemektedir. Felsefede eğer 'bilgi'ye ulaşmak amaçsa, bu amacın gerçekleşmesi için varsayımlarla yetinilmemesi, onların ortadan kaldırılması, varsayım olarak bırakılmamaları gerekmektedir. Platon ile Hegel'in diyalektik kavrayışlarının ortaklaştığı en önemli yanın ve ortak zeminin de bu olduğu öne sürülebilir. Bununla birlikte Hegel ve Platon'un diyalektik kavrayışlarının her açıdan örtüştüğünü söylemek güçtür. Hegel'e göre doğru diyalektiği ortaya çıkaran ama bunun bilincine varamayan Platon, her ne kadar diyalektiğin kurucu filozofu olarak görülebilse de onun diyalektiği 'eksik'tir.

Hegel ve Platon'un diyalektik kavrayışlarının 'kendilerinde' ve 'ilişkilerinde' ele alınacağı bu çalışmada, tarihsel seyre sadık kalınmamıştır. Çalışmanın örgütlenişinde Hegel'in diyalektik kavrayışına merkezi bir konum verilmiş ve onun diyalektiğine yönelik inceleme ilk bölümde yürütülmüştür. İkinci bölümde inceleme, Platon diyalektiğine yöneliktir. Hegel ve Platon'un diyalektik kavrayışlarına dönük incelemenin bu şekilde sıralanması üçüncü bölümde Hegel'in perspektifinden Platon'un diyalektiğine dair incelemenin ortaya koyulmasıyla birlikte iki filozofun karşılaştırılmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu sıralamanın -karşılaştırmanın

kolaylaşmasının yanı sıra- iki filozofun ayrı ayrı diyalektik kavrayışlarının serimlenmesi için de uygun olduğu düşünülmektedir.

Hegel ve Platon'un felsefeleri, sonsuz'u bilmeyi talep etmekte ve sonsuz'un bilgisini temellendirmeye girişmektedir. Felsefe, bu bakımdan, duyusalların bilgisi değil evrensellerin bilgisidir. Bu nedenle sonludan bilgi çıkmamaktadır; tikeller, bireyseller bilgiye zemin oluşturmamaktadır. İki filozofun felsefelerinde önemli bir konuma sahip olan diyalektik, bu bağlamda, hem özel olarak Platon ve Hegel'in hem de genel olarak tüm felsefenin sonsuzu bilme girişimiyle ilişkilidir. Badiou, "bugün Platon'a ivedilikle ihtiyaç duyuyoruz" der ve o Hegel'i her ne kadar bu ihtiyacın dışında tutsa da bu çalışmada Badio'nun sözüne Hegel de dahil etmektedir: "ihtiyaç duyuyoruz ve bunun sebebi çok açık: Bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat veren" onlardır.⁴ Felsefenin temel problemlerinin iki filozof tarafından ele alınışında diyalektiğin konumlanışının ve bağlamının serimlenmesi bu nedenle önemli gözükmektedir. Tez, bu bağlamda, bu önemli noktanın aydınlanması açısından bir girişimde bulunmaktadır.

Buradan hareketle tezin birinci bölümünde, ilk olarak, Hegel'in entelektüel gelişimine odaklanılmış, bu gelişim içerisindeki önemli aşamalar ön plana çıkarılmış ve onun entelektüel gelişiminde diyalektiğin kavranışının oluşumuna dönük izlencenin takip edilmesi hedeflenmiştir. İkinci olarak, Hegel'in felsefe kavrayışı değerlendirilmiş; onun felsefe kavrayışıyla kendisinden önceki felsefenin ilgisi serimlenmiş ve buradan hareketle 'eski' ve 'yeni' felsefe ayrımında Hegel'in felsefesinin temellerinin gösterilmesi amaçlanmıştır. Son olaraksa Hegel'in felsefesinde diyalektiğin nasıl bir bağlam içerisinde yer aldığı ortaya koyulmuş; bu bağlam içerisinde incelenen diyalektiğin Hegel felsefesindeki karşılığı serimlenmiş; diyalektiğin uygulama ile olan bağına yapılan vurgudan hareketle diyalektiğin Hegel felsefesindeki uygulamaları onun eserleri üzerinden takip edilmiş ve devamında, Hegel'in diyalektiğine yönelik temel yorumlar tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Tezin ikinci bölümüne gelindiğindeyse Platon diyalektiğine geçişi sağlamak açısından, ilk olarak, felsefenin ortaya çıkış koşulları ele alınmış; felsefenin *polis* ile kurduğu ilgi

⁴ Badiou, Alain.: **Platon'un Devleti**, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 9.

söz-ikna-polis bağlamında değerlendirilmiş; söz'ün Eski Yunan'daki konumu ve felsefenin ortaya çıkışındaki değişimi üzerinden *mitos-logos* ilişkisi incelenmiş; devamında, *logos* ve diyalektik bağlamına geçilmiş ve bu aşamada özellikle Parmenides ve Herakleitos felsefeleri -Platon'a geçişte- öne çıkarılmıştır. İkinci olarak, Platon'un diyalektiğinin ele alınmasından evvel sofistler ve diyalektik, Sokrates ve diyalektik ilişkisi tartışılmıştır. Sofistler, diyalektik ile değil eristik ile özdeşleştirilmiştir. Sokrates'e gelindiğinde de onun kavrayışında Platon'un diyalektik kavrayışından ziyade *elenkhos*'un hakim olduğu vurgulanmıştır. Böylelikle Platon diyalektiğinin incelenişine geçilmiş ve burada hipotez yöntemi ve toplama-bölme yöntemi üzerinden Platon diyalektiği ele alınmıştır. Son bölümdeyse ilk olarak Hegel'in Platon'u inceleyişine geçişte bağlamı oluşturması açısından onun sofistler ve Sokrates'in felsefelerinin temel özelliklerine dair aktarımları takip edilmiştir. İkinci olarak, Hegel'in izlencesine sadık kalınarak Platon'un diyalektiği hem sofistler ve Sokrates ile olan ayrımında hem de kendi içerisindeki ayrımında üç diyalog - Parmenides, Sofist, Philebos- üzerinden ele alınmıştır. Son olaraksa Hegel'in Platon diyalektiğine dair yorumu -birinci ve ikinci bölümden de hareketle- değerlendirilmiştir. Tezin sonuç kısmındaysa, Hegel ve Platon diyalektiğine dair incelemelerin sonucunda elde edilen öne sürümler toparlanacak ve iki diyalektik kavrayışı arasındaki benzerlik ve ayrımlar değerlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HEGEL'DE DİYALEKTİK

Bu bölümde Hegel'in diyalektiğinin incelenmesi hedeflenmektedir. İncelemenin izlencesinde, ilk kısımda, Hegel'e ve onun felsefesine dair genel bir resim sunulması, yaşamı ve eserlerine dair kronolojik seyrin serimlenmesi ve bu seyir içerisinde diyalektiğe dair izlerin takip edilmesi hedeflenmektedir. İkinci kısımda, Hegel'e ve onun felsefesinin gelişimine dair sunulan 'genel' resmin ardından, Hegel'de 'felsefe nedir?' sorusunun ele alınması ve Hegel felsefesinde 'felsefe'nin konumlanışının değerlendirilmesi; Hegel'in 'kendi' felsefesini örgütleyişinde kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilginin incelenmesi ve bu bağlamda, 'eski' olan ve 'yeni' olan gönderimlerinin ele alınması planlanmaktadır. Bölümün temel inceleme konusu olan Hegel'in diyalektiğinin ise üçüncü kısımda incelenmesi hedeflenmektedir.⁵ Bu kısımda, ilk olarak, Hegel diyalektiğinin bağlam haritasının ortaya koyulması, bu bağlam haritası üzerinden diyalektiğin 'ne'liğine dair kimi cevapların elde edilmesi ve diyalektiğin 'ne'liğinin 'nasıl'lığından bağımsız olmadığının gösterilmesi; ikinci olarak, bu bağlamda, Hegel diyalektiğinin örneklemelerinin ele alınması; üçüncü olarak, diyalektiğe dair temel problemlerin ortaya koyulması ve yorumlar dolayımında bu problemlerin tartışılması hedeflenmektedir.

1.1.Hegel'in Entelektüel Gelişimi ve Bu Gelişim İçerisinde Diyalektiğin İzleri

Bu kısımda Hegel'in yaşamının temel uğrakları, onun felsefesinin gelişimi göz önünde tutularak ele alınmıştır.⁶ Burada amaçlanan ne Hegel'in yaşamına dair detaylı

⁵Birinci ve ikinci kısım, bu bağlamda -genel olarak alındıklarında-, üçüncü kısmın örgütlenişi açısından bir bağlam haritası oluşturma görevini görmektedir.

⁶ Hegel'in entelektüel gelişiminin takip edildiği bu kısımda önemli ve temel Hegel biyografileri arasında gösterilen ve Türkçeye de kazandırılmış olan Pinkard'ın eseri temel referans olarak alınmıştır. Bkz. Pinkard, T.: **Hegel**, çev. M. B. Albayrak, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

bir inceleme ne de onun felsefesindeki her bir unsurun derinlemesine analizidir. Çalışmanın bağlamı göz önünde tutularak Hegel'in yaşamı, onun bir filozof olarak entelektüel gelişimi, bu gelişim içerisindeki konumlanışları ve genel olarak Hegel'in kronolojisinin takibinde, felsefesinin gelişiminde diyalektiğin nerede durduğuna dair genel bir izlencenin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Hegel'in entelektüel gelişimini ve bu gelişim içerisinde diyalektiğin izlerinin ortaya çıkarılmasının amaçlandığı bu kısımda Hegel'in doğumu ve ölümü arasında geçen süreç dört alt başlıkta ele alınacaktır. Çalışmanın bağlamı göz önünde tutularak tarihsel bölümlenimin şu şekilde yapılması uygun görülmüştür: 1) 1770-1801, 2) 1801-1807, 3) 1807-1816, 4) 1816-1831. Kısaca aktarılabilecek olduğunda, 1770-1801 arası, - Lucaks'ın eserinin başlığını da oluşturan- “Genç Hegel” dönemi olarak; 1801-1807 arası, Hegel'in ilk felsefe kitabı olarak kabul edilen *Differenzschrift*'in ortaya çıkışı ile birlikte onun akademi içerisinde konumlanma girişimleri ve kendi sesini arayış dönemi olarak; 1807-1816 arası, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ortaya çıkış süreci ile birlikte Hegel'in bir ‘takipçi’den bir ‘filozof’a geçtiği dönemi olarak; son olarak, 1816-1831 arası ise Hegel'in uzunca bir zaman uğraştığı akademide kalıcı bir kadroyu elde ettiği ve ona sıkça atfedilen “sistem”inin temel gönderimi olarak görülebilecek Ansiklopedi'yi çıkardığı ve artık hem bir filozof hem de bir profesör olarak konumunu güçlendirdiği dönemi olarak ele alınmaktadır.

1.1.1. Genç Hegel ve Özgürlük Ağacı

Lutherciliği benimseyen Hegel soyunun, inançlarını korumak ve yaşamak için geldikleri Württemberg'de (Stuttgart) Georg Ludwig Hegel ve Maria Magdalena Lousia Hegel'in sekiz çocuğundan biri olan G. W. F. Hegel, 1770 yılının Ağustos ayında doğmuştur. Hegel'in entelektüel gelişiminin ilk belirlenimleri, onun dünyaya gözlerini açmasıyla birlikte kendini göstermektedir. Bu belirlenimler, ailesinin Hegel'e en önemli miraslarından biri olarak görülebilir. Saray içerisinde memurluk görevi üstlenen babasının yanı sıra dönemin şartları düşünüldüğünde bir istisna olarak görülebilecek şekilde annesi de eğitilmiş bir insandı ve Pinkard'ın da belirttiği gibi Hegel'ler içerisinde eğitim ve kültürün önemi belirgin bir şekilde kendisini

göstermekteydi.⁷ Annesi her ne kadar o 11 yaşındayken ölmüş olsa da bu kısa zamanda onun eğitim hayatında belirleyici olmuş gözükmektedir. Nitekim ilk Latince derslerini annesinden görmüş, daha sonra Latince eğitim veren bir okula gönderilmiştir. Ailenin çocuklarının eğitim masraflarında tasarrufa gitmediği, Hegel'in gönderildiği okulların yanı sıra aldığı özel derslerden de anlaşılabilir. Hegel'lerin hanesinde eğitim ve kültürün etkisine ek olarak, Protestanlığın da bu hanedeki temel bir belirlemenin olduğu görülmektedir. Beiser'in vurguladığı üzere kendisinin sağlam bir dini kimlik duygusu olmasa da Lutherci anlayış onun düşüncesini anlamak için temel teşkil etmektedir.⁸ Ailesinin eğitim hayatına dair yönlendirmeleri çok yönlü görünse de temelde Hegel'in eğitim hayatının ilk basamaklarında, ruhban sınıfı içerisinde iyi bir kariyer yapabileceği şekilde yönlendirme gayesi görülebilmektedir. Hegel'in doğduğu dönem, aydınlanma düşüncesinin de eğitimde temel teşkil ettiği yıllardı ve gittiği Stuttgart Gymnasium'u (Gymnasium Illustre) da bu düşünce ve değerlerin taşıyıcı bir kurumu olarak görülmekteydi.⁹ Yunan ve Latin dünyasının temel düşüncelerinin, klasiklerinin aktarıldığı bir müfredata sahip, aydınlanma değerleriyle yüklü bir okula gitmesi Hegel'in teolog olma ihtimalini hızla azaltmaktaydı. Bu ihtimalin azalmasıyla birlikte Hegel, teolog olma hedefiyle eğitim alan biri olmaktansa çok yönlü okumalar yapan, hatta sürekli okuyan ve bu yolla bilgi açlığını gidermeye çalışan, okuduklarından sürekli notlar çıkaran, ona sunulan öğrenme özgürlüğünün sınırlarını sonuna kadar zorlayan genç bir "ihtiyar"a dönüşür.¹⁰

Genç yaşta önüne büyük hedefler koyan Hegel, *Stuttgart Gymnasium*'u içerisinde başarılı bir öğrenci olarak kendisini öne çıkarmış gözükmektedir. Pinkard'ın belirttiği üzere genç Hegel'in yaptığı okumalar içerisinde Lessing'in etkisi altında kaldığı ve bu etkinin *Gymnasium*'u takip eden süreçte Tübingen üniversitesine doğru

⁷ Pinkard, **a.g.e.**, s. 4.

⁸ Beiser, Frederick.: **Hegel**, çev. Seçim Beyazıt, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2019, s. 29.

⁹ Ruhban sınıfında kariyer yapması isteğiyle eğitimi yönlendirilen böylesi bir çocuğun neden aydınlanma düşünce ve değerlerinin hakim olduğu bir okula gönderildiği sorulabilir. Pinkard bu soruya anne ve babanın düşünce ve değerlerindeki kimi yaklaşım farklılıklarından hareketle cevap vermektedir. Ona göre Hegel'in bir teolog olmasını daha çok isteyen annesiyken, hukuk eğitimi almış babasının bu isteğe tam olarak sıcak bakmadığı söylenebilir. Hegel bu nedenle bir manastır okuluna gönderilmemiştir. Pinkard'a göre Hegel'i *Gymnasium Illustre*'ye gönderme kararı "*Hegel'in babasının ve hayatta olmayan annesinin istekleri arasındaki bir uzlaşmanın, her iki yandan da bir şeyler alması dileğinin bir sonucuydu*". Pinkard, **a.g.e.**, s. 9.

¹⁰ "*İhtiyar*", genç yaşında bir kitap kurdu olan ve büyümüş de küçülmüş denebilecek bir çocuk olan Hegel'in arkadaşları arasındaki lakabıdır. Pinkard, **a.g.e.**, s. 10.

çıkıldığı yolda taşıdığı idealleri, geleceğe dair düşünce ve kaygılarını şekillendirdiği gözükmetedir.¹¹ Alman aydınlanmasının önemli temsilcilerinden Lessing, Alman aydınlanmasının genel yapısına ve kimliğine uygun düşebilecek bir şekilde din ve aydınlanmayı karşı kutuplara yerleştirmemekteydi.¹² Genç Hegel’in okumalarında, okumalarına dair notlarında ve nihai olarak kişiliğinde böylesi bir sentezi kendinde taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte okumaları ve bu okumalara dair notları “Ansiklopedi” niteliği taşımaktadır; o, okumalarına dair notlarını başlıklar ve alt başlıklar altında toplar ki, *“bu durum Hegel’de her bilgiyi kendine özgü ‘bilim’ altında düzenlemeye yönelik Baconcu bir tutkunun varlığını gösterir.”*¹³ Hegel, genç olmanın belki de doğasında bir getirisi olarak görülebilecek bir düşünceye sıkı sıkıya taraftar olma özelliğine sahip olmaktan uzak gözükmetedir. O, düşünceler söz konusu olduğunda tek değil çok taraflı durmaktadır. Genç Hegel’in bu çok taraflılığı şu şekilde özetlenebilir: *“Olaylara tarafsız, eleştirel bir yaklaşım açısından Aydınlanma’dan ‘taraf’ tır; kuru soyut akla ve ‘saf’ kitabı bilgiye ‘karşı’dır [...]; ilerlemeden ‘taraf’ tır; ve her iyi Rousseau izleyicisi gibi, ‘deneyim’den, ‘yaşam’dan, ‘etkinlik’ten öğrenmeden ‘taraf’ tır.”*¹⁴ Hegel böylesi belirlenimler dolayımında Tübingen’deki üniversitenin yolunu tutmuştur.

Tübingen, üniversitedeki durum göz önüne alındığında, Hegel için hayal kırıklığı olmuştur. Bir eğitim kurumundan, bilginin üretildiği ve paylaşıldığı bir yerden uzak, aydınlanma değerlerinden ziyade dinin hegemonyasının hakim olduğu, eğitimdeki niteliğin adam kayırmacılık yoluyla ortadan kaldırıldığı, soylu despotizminin hakim olduğu bu yerde o, Beiser’in deyişiyle, Tübingen’deki üniversitenin temel değerlerine karşı tiksinti duymaktaydı.¹⁵ Tübingen her ne kadar Hegel’in gözünden ona bir şey katacak bir eğitim kurumu olmaktan hızla düşmüş olsa

¹¹ Pinkard, **a.g.e.**, s. 15-17.

¹² Lessing’in “İnsan Soyunun Eğitimi” metninin çevirisinin yanında onu ve düşüncelerini tanıtıcı yazıların da yer aldığı ve Türkçe’ye kazandırılmış esere bkz. Lessing, Gotthold Ephraim.: İnsan Soyunun Eğitimi, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011. Bu eserden: “Eğitim insan tekine aynı zamanda kendi kendine elde edemeyeceği hiçbir şey vermez. Eğitim insana sadece kendi kendine elde edebileceği şeyi, ama daha çabuk ve daha kolay verir. Vahiy de insan soyuna kendi haline bırakıldığında insan aklının erişemeyeceği bir şey vermez; o sadece bunların en önemlisini daha çabuk vermiş ve vermektedir”. (s. 91).

¹³ Harris, H.S.: **Hegel’in 1807’ye Kadarki Entelektüel Gelişimi**, Alman İdealizmi II: Hegel içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, 2021. ss.113-143, s. 113.

¹⁴ Pinkard, **a.g.e.**, s. 16.; Benzer bir vurgu için bkz. Harris, **a.g.e.**, s. 14.

¹⁵ Beiser, **a.g.e.**, s. 30.

da geldiği bu yerde hayatına girecek olan iki kişi onun buradaki en önemli kazanımı olarak görülebilir. Bu kişiler kendisiyle yaşıt Hölderlin ve onlardan beş yaş küçük olmasına rağmen başarıları nedeniyle erken yaşta buraya gelen Schelling'tir. Aynı odayı paylaşan üç arkadaşın sadece odalarını değil bazı duygu ve düşünceleri de paylaştıkları söylenebilir. Papaz olmak için bulundukları yerde papaz olmama kararını vermelerinin yanı sıra felsefede bir kariyer yapma planları da bu oda arkadaşlarının birbirleri üzerindeki etkileri yoluyla ortaya çıkmış gözükmektedir.¹⁶ Üç arkadaş teoloji yerine felsefeyi tercih etmiş, kendilerini bu alanda gelişime açık hale getirmişlerdir. Bulundukları yer ve bu yerdeki teoloji eğitimi, taşralılığın küçük dünyasına ve bu küçük dünyanın ilişkilerine hapsolmuş gözükmektedir. Buna karşın felsefenin onlar için evrensel olana açılan kapı olarak görüldüğü söylenebilir. Soyluların ve onların ilişkilerinin hakim olduğu, örneğin bir üniversitede profesör olmanın ölçütünün ilgili alanda nitelikli biri olmaktan ziyade aristokrat zümre içinden olma ya da bu zümre içinden sıkı dostluklar elde etme olduğu bir dönemde bu üç arkadaşın seçtikleri bu yolda gelecek kaygılarının olmadığını söylemek zor olsa da; aynı dönem gerçekleşen tarihi gelişmeler, bu kaygıların bir nebze olsun arka plana atılmasına sebep olmuş gözükmektedir. Bu gelişmelerin başında 1789 yılında Fransa'daki devrim gelmektedir. Devrim onların yaşamını ve yaşama bakışlarını etkilemiş, devrimin açtığı modern dünyanın kapıları bulundukları yerden, bu yerdeki ilişkilerden daha çok uzaklaşmalarına neden olmuş gözükmektedir. Almanya hızla çürümekteydi, Fransa ise bu çürümüşlüğü içindeki üç insana ve daha nicesine gerçekleşen devrim yoluyla bir umut veriyordu. Hegel'in Tübingen'e geldiğinde yaşadığı hayal kırıklığı hem Hölderlin ve Schelling'in dostluklarının hem de Fransa'daki devrimin getirdikleriyle umuda dönüşmekte, "özgürlük ağacı" yaşamlarında hızla filizlenmektedir.¹⁷ Kiliseden uzaklaşma isteği ve Fransız Devrimi, bu yıllarda, 'krallıklar'a karşı birer 'yurtsever' olan üç arkadaşı birbirine olabildiğince yakınlaştırmıştır.¹⁸

¹⁶ Pinkard, **a.g.e.**, s. 21.

¹⁷ Hegel, Schelling ve Hölderlin'in -kimi aktarımlara dayandırılarak- 14 Temmuz 1793'te bir tarlaya "özgürlük ağacı" diktikleri ve daha sonra diktikleri ağacın karşında Carmognole denen devrimci Fransız dansını ettikleri söylenmektedir. Pinkard'ın aktarımıyla, aktarılan bu öykü yanlış olsa da hem dönemin ruhuna hem de bu dönemdeki üç arkadaşın düşünce ve duygularına ters düştüğünü söylemek zor gözükmektedir. Bkz. **A.e.**, s. 24.

¹⁸ Harris, **a.g.e.**, s. 115.

Tübingen’de geçen yılların ve edinilen dostlukların Hegel’in hayatında önemli bir uğrağa denk düştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. 1793 tarihli Tübingen Fragmanı da bu uğrağın bir ürünüdür. Genel olarak ifade edildiğinde bu fragmanda Hegel, yaşamında karşılaştığı bir problemi yazıya döker. Bu yazıda o, din ve aydınlanma arasındaki ilişkileri, sorunlu yaklaşımları ele almakla beraber belki de bu ilişkide problemleri yapıyı ortadan kaldıracak bir öneri getirir. Bu öneri halk dinidir. Yazı şu cümleyle başlar: “*Din, yaşamdaki en büyük ilgilerimizden biridir.*”¹⁹ Yaşamımızdaki büyük ilgimiz birçok açıdan problemleri olsa da onun salt problemleri yapısına değil tümünden kendisine saldıran ve dini yadsıyan yaklaşımlar da problemleri gözükmektedir. Hegel’in halk dini, onun bu problemleri yaklaşımlar arasında problemleri unsurların elekten geçirildiği düşünce silsilesinin bir ürünü olarak görülebilir. Hegel’in önerisinin dayanakları ise onun eğitim hayatında, entelektüel gelişiminde ve felsefesinde önemli izlere sahip olan Yunan dünyasıdır. Hegel’e göre bir halk dini hayatın tüm duygularına dost olmalıydı, ki dinin insana bu yoldaşlığının en güzel örnekleri ise Yunan dünyasında insanların tanrılarla kurdukları ilişkide kendisini göstermekteydi. Halk dini, mevcut ve yaşantılanan dinin insanı insani olana yabancılaştıran, onu salt gökyüzüne bakan ve yeryüzüyle olan bağı yadsıyan yönüne karşı dinin yeryüzündeki tezahürüne ve insan-din ilişkisinde yeryüzünün olumluluğuna işaret eder ve bu olumluluğun sergilenmesinde Yunanlılar Hegel için temel gönderimi teşkil etmektedir. O, “*Yunanlılar ne denli farklıydı!*”²⁰ derken, bu ilişkinin dönüşmüş haline bir gönderimde ve sitemde bulunuyor gibidir. Genç Hegel’in felsefi olarak ilk meyvelerinden biri olarak kabul edilebilecek olan bu yazıya dair genel aktarımlar göz önüne alındığında Hegel’in bir teolog olma fikrinden uzaklaştığı, buna karşı dini tümünden dışlayan aydınlanmacı bir tutuma da sahip olmadığı; aydınlanma ile din arasında modern yaşamın ve modern aklın çatısı altında bir ilişkinin kurulabileceği fikrinin olduğu gözükmektedir. Bu fikrin temellerinde Yunan dünyasının merkezi bir öge olarak yer alması da bir diğer önemli nokta olarak görülebilmektedir.

¹⁹ Hegel, G. W. F.: **The Tübingen Essay**, Three Essays 1793-1795 içinde, Edited and Translated with Introduction and Notes by Peter Fuss and John Dobbins, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984. ss. 20-59, s. 30.

²⁰ **A.e.**, s. 56.

Tübingen’de bulunduğu süredeki deneyimleri, düşünceleri, duyguları ve kurduğu dostlukların bir çıktısı olarak görülebilecek olan Tübingen Fragmanı ve burada dile getirilen halk dini söylemi, salt bir düşünce değil aynı zamanda eylem planı olarak da görülebilmektedir. Bu plan, genç Hegel’i belirli bir süre içerisinde önemli ölçüde etkilemiştir. Hegel, teoloji mezuniyet sınavını geçtikten sonra -o zaman mezun öğrenciler açısından yaygın bir iş kolu olarak görülen- varlıklı bir ailenin yanında özel öğretmen, yani *Hoffmeister* olarak çalışmak için Bern’e gider. Hegel’in Bern’de bulduğu bu iş, hayalindeki iş olmasa da burada geçirdiği zamanda verdiği derslerden arta kalan geniş zamanda kendisini geliştirme imkânı bulması bir nebze olumlu bir şey olarak görülmektedir. Üniversitede iş bulma olanaklarının zorluğu bir yana üniversitenin hem topyekûn bir kurum olarak çürümüşlüğü hem de içerisinde yer alan insanların niteliği, Hegel’in kariyer planlamasında üniversite içerisinde yer alma fikrini geri plana düşürmüştür. Bununla birlikte *Hoffmeister* olarak çalışmak, bazı olumlu yanlarına rağmen kendisine yakıştırdığı bir iş değildir. Tübingen’in ardılı bu yıllarda Hegel, para kazanmak için özel öğretmenlik yapsa da Tübingen’deki düşünce ve duygularını hayata geçirmek için *halkın öğretmenliğine* soyunmuş gözükmektedir. O, Bildung idealini sahiplenmişti ve Bildung salt eğitime, dışarıdan elde edilen bir şeye değil kişinin kendisini kültürlü ve eğitilmiş kılmasına, kişinin öz etkinliğine gönderimde bulunuyordu.²¹ Hegel’in Bildung ideali, onun aydınlanmaya ve dine dair yaklaşımları, yazısında ifade ettiği halk dini yaklaşımıyla da birlikte düşünüldüğünde; onun bu ideali yayma isteği de dönemin ruhuyla uyumlu gözükmektedir. Beiser’in deyişiyle kendisini *Volkslehrer* yani halkın öğretmeni olarak gören Hegel insanları batıl inançlara, baskı ve despotizme karşı aydınlatmayı amaçlamaktadır.²² Beiser, devamında, bu amacın ve *Volkslehrer* olma idealini sahiplenmenin bir sonucu olarak Hegel’in profesyonel bir filozof olmaya, üniversitede bir iş bulma fikrine sırtını döndüğünü söylese de bunu keskin bir şekilde söylemek zor gözükmekte, başka etkenlerin de bu karara neden olduğu eklenebilir durmaktadır. Bununla birlikte, bu dönemdeki önemli nokta, Hegel’in Kant ve onun felsefesiyle kurduğu ilginin kendisini

²¹ Pinkard, *a.g.e.*, s. 49.

²² Beiser, *a.g.e.*, s. 33.

göstermeye başlamasıdır. Bir insan için soluk almak ne ise, aydınlanma düşüncesinin yayılmasında Kant'ın felsefesi de bu dönemde Hegel için aynı değerde gibidir.

Bu dönem, Hegel'in ideallerini gerçekleştirme çabaları olarak görülebileceği gibi aynı zamanda büyük bir sıkışmışlık içinde olduğu da yıllardır. Çalışmamız açısından ön plana çıkarılması gereken temel noktalardan biriye Hegel'in Kant ile kurduğu ilginin bu yıllarda kendini açığa çıkarmasıdır ve bu nedenle bu ilgiye bir parantez açmak gerekmektedir. Hegel'in doğduğu yıl olan 1770, hem Kant hem de felsefe tarihi için önemli olacak bir etkinin de tohumlarını taşımaktaydı. Manfred Kuehn, yazdığı Kant biyografisinde 1770-1780 yılları arasını “*Sessiz Yıllar*” olarak nitelemektedir.²³ Sessizliğin başlangıcı olarak görülen 1770 yılı aynı zamanda felsefede gerçekleşecek devrimin de habercisiydi. Kant'ın, kendisine teklif edilen üniversite içerisindeki pozisyonu kabul edip işe başlaması için bir önkoşul olan Latince olarak bir tez sunması gerekiyordu. 1770 yılında “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis / Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne*” adlı tez, bu önkoşulu yerine getirmektedir. Ancak bu tez, salt bir önkoşulu gerçekleştirme ihtiyacının ötesine geçer ve eleştirel felsefenin temel unsurlarından biri olarak görülür:

“Profesörlük için akademik şartları yerine getirmek üzere alelacele hazırlanıp yazılmış bir tezden ibaret olmasına rağmen, eleştirel felsefenin önemli veçhelerini ilk kez bu eserde bulmak mümkündür. Kant'ın kendisi de bu metni “eleştiri-öncesi döneminin” sonu ve “eleştirel felsefesinin” başlangıcı olarak gösterir.”²⁴

Sessizlik dönemi bitip de Kant'ın devrimi gün yüzüne çıktığında Hegel daha çocuktur. Onun Kant ile ilgisinin, devrimin hem yandaşlarının hem de karşıtlarının, yani Kantçıların ve Kant karşıtlarının pozisyonlarını belirginleştirdiği, Kant

²³ Kuehn, Manfred.: **Immanuel Kant**, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 179-.

²⁴ **A.e.**, s. 180. Bununla birlikte, Kant'ın 1770 tezini öncesi ve sonrasıyla ilişkisi bakımından inceleyen, eleştirel dönemle kıyaslandığında bu tezdeki temel problem ve çıkmazları serimleyen, sonrasında Kant'ın mektuplaşmalarında teze dair eleştirileri ve gelen bu eleştirilerin hem 1770 tezinin Kant'ın gündeminde kalmasına sebep olduğunun hem de eleştirel döneme olan etkilerinin gösterildiği Özgüç Güven'in ilgili çalışması için bkz. Güven, Özgüç.: **250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne**, Felsefe Arkivi, İstanbul University Press, İstanbul, 2020. ss. 123-151.

eleştirisinin düşünce alanında yadsınamaz bir temel olduğu döneme denk geldiği söylenebilir.

Tübingen yılları ve devamı, Hegel'in dostlarının da etkisiyle Kant ile tanıştığı ve ona yöneldiği dönem olarak görülebilir. 1795 yılında arkadaşı Schelling'e yazmış olduğu bir mektubunda Kant felsefesini yeniden çalışmaya başladığını, kafasını toplamaya güçlük çekse ve yeni bir şey içermese de sadece ağaç üzerindeki dalları sallamanın bile değerli olduğunu belirtir.²⁵ Kant, Hegel'in entelektüel gelişimi açısından önemli olduğu kadar felsefesinin temel unsurları açısından da önemlidir. Kroner'dan aktarımla Hegel, Kant'ın felsefedeki devrimini anlamasıyla birlikte Kant'ın yoluna girmiş, Kant'ın felsefesindeki birçok unsura eleştiri getirmiş olsa da Kantçı olarak kalmayı da sürdürmüştür.²⁶ Ona göre Hegel Tübingen yazısındaki halk dini sentezini de Kant okumalarından çıkarmıştır. Çalışmamız açısından daha önemli vurgusu ise Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ndeki "*Transandantal Diyalektik*" bölümü olmasa Hegel'in diyalektiğinden bahsedemeyecek oluşumuzdur.²⁷ Kroner'in bu öne sürümleri Hegel-Kant ilgisini yadsıyan, ortadan kaldırmaya çalışan veyahut salt karşıtlığa indirgeyen yaklaşımlardır ve bu bakımdan haksız olduğunu söylemek güçtür. Genç Hegel'in belirlenimlerinden bahsederken Kant'ı anmamak, onun entelektüel gelişimini anlama girişiminde önemli bir parçayı dışarıda bırakmak anlamına gelecektir. Siep'in de vurguladığı üzere özellikle genç Hegel'e ve onun çalışmalarına etkide bulunan iki devrim vardır: Kant'ın yazılarındaki felsefi devrim ve Fransa'daki politik devrim.²⁸ Olgun Hegel'in genç Hegel'e göre her iki devrime karşı yaklaşımlarında kimi değişiklikler olsa da bu devrimlerin ondaki etkisi her iki döneminde de görülebilmektedir.

Bu yıllarda felsefe ile ilgilenen gençlerin en gözde isimlerinden biri Kant'tır. Hegel için de durum pek farklı değildir. Ancak mektuplaşmalardan ve Hegel'in yaşamından anladığımız kadarıyla Hegel istediği düzeyde felsefeyle

²⁵ Hegel, G. W. F.: **The Letters**, Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler, Indiana University Press, 1984, s. 30-1.

²⁶ Kroner, Richard.: **Introduction: Hegel's Philosophical Development**, Hegel, G. W. F, Early Theological Writings içinde, translated by T. M. Knox with an Introduction, and Fragments Translated by Richard Kroner, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996, s. 4.

²⁷ Kroner, **a.g.e.**, s. 5.

²⁸ Siep, Ludwig.: **Hegel's Phenomenology of Spirit**, translated by Daniel Smyth, Cambridge University Press, New York, 2014, s. 12.

ilgilenememektedir. Özel öğretmenlik işi, bazı faydaları olsa da onu tam olarak içinde yer almak istediği tartışmalardan uzak tutmaktadır. Schelling ise Hegel'e göre hem Tübingen yıllarında hem de devamında, kendisinden beş yaş küçük olmasına rağmen Hegel'e kıyasla felsefede ilerleyişini hızla sürdürmekte, kimi açılardan şansının da yaver gitmesiyle dönemin önemli tartışmalarının içerisinde yer almaktadır. Tübingen sonrasında Schelling, Hegel'in Bern'de kısmen içine düştüğü umutsuzluğa kıyasla, Jena'ya yerleşmiş; Kant sonrası felsefenin gelişimine dair düşünceleriyle ön plana çıkan Fichte'nin derslerini verdiği bu yerde Schelling, entelektüeller arasında hızla adını duyurmaya ve ön plana çıkmaya başlamıştır.²⁹ Fichte, dönemin bir diğer gözde filozofu olarak ön plana çıkmaktaydı ve onun etkisi üniversiteyi de canlandırmış gözükmekteydi. Hegel ise Bern'de böyle bir etkiden ve etkileşimden uzakta kalmış, bu da onu önemli ölçüde karamsarlığa düşürmüştür. O bu karamsarlık içerisinde kendini geliştirebilme imkanlarını sonuna kadar zorluyor, bu imkanlar dahilinde Kant, Fichte ve Schelling'i yoğun bir şekilde okuyordu.³⁰ Düştüğü bu karamsarlık içerisinde arkadaşı Hölderlin ona el uzattı ve Hegel bir başka özel öğretmenlik teklifi ile birlikte Frankfurt'a, dostunun yanına gitti.

Hegel'in Frankfurt yılları, içinde bulunulan yüzyılın son yıllarıydı. Yüzyılın değişimine doğru giderken Hegel'in hayatında da değişimler gerçekleşiyordu. Frankfurt'a yerleşmesiyle birlikte Bern'deki karamsarlığını atmış gözükmektedir. Bern'den sonra Frankfurt'un kozmopolitliği ve üstüne Hegel'in yakın dostu Hölderlin ile yan yana gelişi onun önüne yeni fırsatlar, duygular, düşünceler çıkmasına neden olmuş gibidir. Hölderlin'in modern çağın şairi olarak ön plana çıktığı yıllardı ve Hegel, bir şairin dünyasından ve dilinden uzak, daha 'düz' ve 'gerçekçi' biriydi.³¹ İki dost birbirlerini yaşamlarında ve yaptıkları işlerde etkilemiş gözükmektedir. Yaşadıkları fikişel ayrılıklar dostluklarına gölge düşürmemiştir. Hölderlin'in Hegel'e en büyük etkisiyse onun diline olmuş gözükmektedir. Pinkard'ın deyişiyse "Hegelci" yazı tarzı bu etkinin ürünüdür:

"Hölderlin'in dostuna bıraktığı en örtük miraslardan biri, Hegel'i, felsefesini anlatırken okuyuculardan, onu yine yazar Hegel üzerinden anlama

²⁹ Pinkard, **a.g.e.**, s. 56.

³⁰ **A.e.**, s. 57.

³¹ **A.e.**, s. 80.

talebi konusunda ikna etmesiydi. Yazı tarzındaki ani ve temel değişiklik, Frankfurt'taki son yıllarında ve Jena'daki döneminde "Hegelci" yazı tarzının tanınmaya başlaması, Hölderlin'in üzerindeki derin etkisinin işaretleridir – ve bu etki Hegel'in ölümüne dek sürecektir."³²

Frankfurt dönemi Hegel için başka birçok etkiye gebe olmuştur. Bunlardan en önemlisi ise Bildung ideali doğrultusunda aydınlanma düşünce ve değerlerini yayma görevini üstlenen halkın öğretmeni olma görevini Hegel'in eskisi kadar sahiplenmemesinde kendisini gösterecektir. Bu etki, filozof Hegel'in ortaya çıkması için önemli olacaktır. Çünkü bu etki dolayısıyladır ki daha önce birçok nedenden sırtını döndüğü üniversiteye ve akademiye Hegel yüzünü dönecektir. Bu etkiler, aynı zamanda, Hegel için Frankfurt'tan ayrılma gerekliliğinin de habercisiydi. Bern'e kıyasla durumu iyi olsa da biri filozof biriye şair olan iki yakın dostunun alanlarındaki başarılarına karşın o hala olmak istediği yerde değildi ve potansiyelini açığa çıkarabileceği yerde de olduğunu düşünmüyordu. Bu yer, önceki düşüncelerine karşıt olarak, akademiydi. Jena, bu yıllarda entelektüel ilginin ve canlılığın odağı olarak görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri ise bir süredir burada dersler veren Fichte'ydi. Frankfurt yıllarında Hölderlin ile olan dostluğu pekişen Hegel, buna karşın bu yıllar içerisinde Schelling ile pek fazla iletişim kurmasa da araya giren zamana karşın yöneliminin değişmesi, aldığı kararlar ve bulunmak istediği yer dolayısıyla Schelling ile dostluğunu kaldığı yerden devam ettirir. Felsefi gelişimi ve kariyerinde Hegel'e göre hızlı bir ilerleyiş sergileyen Schelling, 1798 yılında Jena'da akademi içerisinde genç yaşına rağmen bir pozisyon elde etmiş ve Fichte'nin Jena'dan ayrılmasından sonra onun varisi olarak görülmektedir.³³ Jena'da güçlü sayılabilecek bir pozisyona sahip olan Schelling'e uzun zaman sonra yazan Hegel, Jena'ya gelmek için kendini hazır hissetmediğinden bahsedip Bamberg'e gitmek istediğini ve burada ona bir adres önerip öneremeyeceğini soruyordu.³⁴ Uzun zaman sonra kurulan bu iletişimde Hegel, kendisinin bu zamana kadar olan çabalarıyla hesaplaşmaktadır. O, halkın öğretmenliği idealini benimserken Schelling felsefede sistem kurma idealini sahiplenmiştir ve bu yolda da başarılı oluyor gözükmektedir. Diğer yandansa

³² A.e., s. 80.

³³ A.e., s. 84.

³⁴ Hegel, *The Letters*, s. 63.

Hölderlin'in ünü bir şair olarak yayılmaktadır. Hegel ise artık genç denemeyecek bir yaşa gelmiş ve şimdiye kadar yaptığı kimi tercihlerden pişman gözükmektedir. Hegel'in Schelling'e 1800 Kasım'ında yazdığı mektup Hegel açısından olumlu bir cevapla karşılandı. Schelling mektupta Hegel'in ondan istediği Bamberg konusunda yardım etme fikrine yanaşmayıp onu Jena'ya, kendisiyle kalmaya davet eder. 1800 yılının sonunda gelen bu davet ve Hegel'in daveti kabulü, onun tüm yaşamını belirleyecek bir adımı atmasına sebep olmuş gözükmektedir. Genç Hegel'den olgun Hegel'e geçiş aşamasında Jena'ya yerleşmesi, onun hedeflerini gerçekleştirebileceği tek yerin üniversite olduğunu ortaya çıkarmaktadır. 1801 yılı, birçok nedenle birlikte Hegel'in üniversiteye yüzünü dönmesi ve başlı başına burada yer almayı bir hedef haline getirmesiyle birlikte onun hayatında bir dönüm noktası olarak görülmektedir.

1.1.2. Hegel'in 'Kimlik' Arayışı

1793'ten beri Jena'da ders veren Fichte'nin yanına gelen Schelling'in ümitleri, beklentileri, üstlendiği ya da üstleneceği görev ve çalışmalar büyüktür ve o, bunları gerçekleştirmenin önemli bir adımı olarak 1798/99 kış sömestresindeki derslerinde "doğa felsefesi" ve "transandantal idealizme giriş"e başlar.³⁵ Üniversitelerin adam kayırmacılık vb. nedenlerle çürümüşlüğü'nün içerisinde Jena bu yıllarda ön plana çıkar gözükmektedir: "Fichte'nin ifadesine göre üniversite ve ima ettiği üzere sadece Jena Üniversitesi, modern yaşamın merkezidir, bilginin birleştirileceği ve insanlığın özgürlüğünün temin edileceği yerdir."³⁶ Üniversite, Jena'da salt duvarların arkasını değil şehrin gelişimini de önemli ölçüde etkiler gözükmektedir. Bu nedenle o yıllarda Jena bir cazibe merkezi olarak görülmektedir. Bu cazibe merkezinde bir yüzyıl devrilirken, buranın böylesi bir üne -tekrar- kavuşmasını sağlayan üç isim Goethe, Fichte ve Schelling Goethe'nin evinde bir yüzyılın bitimini ve yeni bir yüzyılın başlangıcını birlikte kutlarlar.³⁷ Bu bile, Hegel'in dostu Schelling'in o dönemki etki alanının genişliğine dair bir veri sunmaktadır.

³⁵ Soykan, Ömer Naci.: **Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, MTV Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 35.

³⁶ Pinkard, **a.g.e.**, s. 90.

³⁷ Soykan, **a.g.e.**, s. 36.

Hegel'in böylesi bir yerde olmak istemesi de -hayatının gidişatı göz önüne alındığında- anlaşılırdır. Ancak bu cazibe merkezinin temelleri pek de sağlam gözükmemektedir. Nitekim, genel olarak ifade edilecek olursa, iç çekişmeler nedeniyle bu merkez ortadan kalkma tehdidi altındaydı. Üniversitenin 'eski'leri kendilerince 'haklı' nedenlerle burayı entelektüeller için bir cazibe merkezi haline getiren 'yeni'lerden rahatsızlardı. Felsefe bölümü özgülünde Fichte, bu rahatsızlığın hedefi olarak görülmekteydi. Fichte'nin derslerini Pazar sabahına alması ve bu nedenle kilise ayin saatiyle derslerin çakışması, ondan rahatsız olanların eline büyük bir koz vermişti. Pinkard'ın deyişiyle, iyi niyetli ama iyi düşünülmemiş bir karar alan Fichte, ateistlikle suçlandı ve bu suçlamanın sonucunda Fichte'nin profesörlükten atılmasına karar verildi.³⁸ Bu karar ile üniversite içindeki 'eski'ler 'yeni'lere karşı önemli bir zafer kazanmış gözükmektedir. Ancak bu zafer hem üniversite hem de şehir açısından bir kutlamaya neden olmuş gözükmemektedir. Bu dönemde Jena'yı canlandıran Fichte gibi isimlerin üniversiteden dışlanmaları ya da atılmaları, öğrencilerin, hocaların ve entelektüellerin ilgisinin buradan hızla uzaklaşmasına neden olmuştur. Özgürlüğün yaşantılandığı bir cazibe merkezi olduğu için buraya gelenler, ellerindeki özgürlükler alınınca Jena'nın soğuk yanıyla yüz yüze kalırlar. Jena'yı o dönem "Jena" yapan özellikler aynı zamanda Jena'da olanlar için buranın olumsuzluklarının üstünü örtmektedir ve bu özelliklerin ortadan kalkmasıyla bu olumsuzluklar, örneğin düşük maaş gibi sıkıntı verici yanlar insanlar için ağır basmaya başlar ve Jena'dan uzaklaşmalar hızlanır.³⁹ Çoğu kişinin terk ettiği bu şehrin, aynı zamanda, az da olsa yeni konukları da vardı ve Hegel onlardan biriydi. Jena, her ne kadar Hegel için önemli bir uğrak olsa da o gelmeden dağılmaya başlayan üniversite ve Jena'daki entelektüel canlılık, onun için bir yanıla talihsizliktir. Ancak bu talihsizlik içerisinde Hegel için yapmak istediklerini gerçekleştirme umudu da kendisini göstermekteydi.

Jena'ya gelen Hegel, burada ilk olarak "ekstraordinaryüs" profesör olarak çalışmak için çabalar.⁴⁰ Ancak bu hedefini gerçekleştirmek için öncelikle üniversitede

³⁸ Pinkard, **a.g.e.**, s. 101.

³⁹ **A.e.**, s. 102.

⁴⁰ "Ekstraordinaryüs" profesör, maaşları üniversite tarafından değil, doğrudan hükümet tarafından karşılanan bir kadroya denk düşüyor. Fichte'nin de Jena'daki pozisyonu budur ve o dönem "ekstraordinaryüs" profesörlerin sayısının hızla artması üniversitenin kalıcı kadrosunda yer alan ordinaryüs profesörleri rahatsız etmekteydi. Bkz. **A.e.**, s. 100.

kadrolu olmayan ama ders veren bir konumda yer alan (düzenli maaşı olmayan, öğrencilerin verdikleri ücretlerle gelir elde edilen) *Privatdozent* olması gerekiyordu. Bunun içinse Hegel'in Alman üniversite sisteminde ders vermek için ön koşul olan “*Habilitation*” tezini sunması gerekiyordu.⁴¹ Bu gereklilik üzere Hegel “Gezegenlerin Yörüngeleri Üzerine” adlı tezini başarıyla sunar ve böylelikle -istediği konumda olmasa da- üniversitenin kapısından içeriye ilk adımı atar. Atılan bu adımla birlikte Hegel ilk derslerini vermeye başlar. Bunlardan biri kendisinin verdiği “Mantık ve Metafizik”; diğerleri ise Schelling ile açacakları “Gerçek Felsefe Fikrine ve Sınırlarına Giriş” ile “Felsefi Münazara” olacaktır. Özellikle “Mantık ve Metafizik” dersi, yarattığı beklentiler nedeniyle bu yıllarda Hegel için önemli olacaktır. Bu öneme değinmeden önce, Hegel'in Jena'ya geldikten sonra sunduğu tezin ve verdiği derslerin yanı sıra yayınladığı ilk felsefe kitabı olarak kabul edilen metin üzerinde durmak gerekmektedir. *Differenzschrift* olarak anılacak olan bu metin, “*Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*” adıyla 1801 yılında yayımlanır.

Differenzschrift metni, adından da anlaşılabilirceği üzere temel bir iddiayı öne sürer. Bu iddia Fichte ve Schelling'in felsefe sistemlerinin arasında bir “fark” olduğudur. Hegel, örtük bir şeyi açığa çıkarmış gözükmektedir. Fichte'nin ve Schelling'in Jena'da birlikte oldukları yıllarda ve devamında Fichte, Jena'yı terk edip Schelling burada kaldığında, Schelling, birçok kişi ve hatta kendisi için de Fichte'nin en güçlü varisi olarak görülmekteydi. Schelling'in Fichte'nin felsefesinin savunucusu olarak görüldüğü bir dönemde Hegel'in eseri, bu görünümü ortadan kaldırmakla birlikte Fichte'nin felsefesine karşı Schelling'in felsefesinin savunusu olarak da alınılmaktadır.⁴² Bununla birlikte bu metin, Harris'in de vurguladığı üzere, “*Hegel'in Kant sonrası idealizmin mantıksal problemlerine olan derin ilgisini açıkça göstermektedir.*” Kant'ın felsefede yarattığı devrimin iki takipçisi arasında Kant'ın felsefesinin onların kendi felsefesindeki konumlanışları ve alımlanışları üzerinden temel farklılıklara işaret edilen bu metin, bir şekilde, birbirlerine yakın iki Kant sonrası filozofun da arasını açmış gözükmektedir. Hegel bu metniyle Schelling'in felsefesinin anlaşılmasında ve konumlanmasında önemli ölçüde belirleyici olmuş gözükmektedir.

⁴¹ A.e., s. 103.

⁴² A.e., s. 105.

Bir yanıyla söylenecek olursa, Schelling bu metnin ortaya çıkışı ile birlikte, Fichte'nin devamcısı, varisi ya da takipçisi olma gömleğini üzerinden atar ve filozof gömleğini taşımaya başlar. Ancak Schelling'in ve onun felsefesinin kendi ayakları üzerinde durmasına yardımcı olan bu metin, bu sefer Hegel'in "takipçi" olarak anılmasına neden olacaktır. 1801 yılında yayımlanan *Differenzschrift* metni, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni çıkarana kadar Schelling'in sıkı bir takipçisi olarak anılmasının da temelinde yer almaktadır. Pinkard, her ne kadar Hegel'in bu metnin genel kanıya karşın tam anlamıyla Schelling'i desteklemediğini söylese de⁴³ Kılıçaslan'ın da işaret ettiği üzere salt bu metinle yetinilmiş olsaydı Hegel'in felsefe tarihinde önemli bir yerinin olacağını söylemek güç olurdu.⁴⁴

Bu metin içerisinde Hegel, felsefenin görevini, bilinç (Bewusstsein/Consciousness) için Mutlak'ı (Absolute/Absolute) inşa etmek olarak ortaya koymaktadır.⁴⁵ Ancak mutlağın nasıl inşa edildiği ve öyle edildiğinde edilemeyeceği bir tartışma konusu olarak görülmektedir. Fichte'nin felsefesinin temeli ve ilkesi olan Ben=Ben'dir; Mutlak, Özne-Nesne'dir ve Ben, özne ve nesnenin bu özdeşliğidir.⁴⁶ Fichte ve Schelling'in Kant sonrası projeyi nasıl anladıklarıyla ilgili temel bir fark olduğunu öne süren Hegel'in metnine göre "ilk ilkeyi arayan Fichte'nin, "ben"i bu ilke olarak görmesi kaçınılmazdır, böylece "ben-olmayan"ı da "ben" tarafından koyulan bir şey olarak anlar; bu yüzden "özel" idealisttir."⁴⁷ Ben=Ben özdeşliği, Özne-Nesne özdeşliğine götüren dolayımın başlangıç noktası olarak tasarlansa da Hegel'in Fichte'yi özne idealist olarak belirtmesinin nedeni, bu tasarıdan nesnelliğin çıkarılamayacağına dayanır:

"Teorik yeti aracılığıyla, Ben, kendisine kendisini nesnel hale getirmede başarılı olamaz. O, Ben=Ben'e etki edemez. Aslında, nesne, onun için Ben+Ben-olmayan olarak ortaya çıkar."⁴⁸

⁴³ A.e., s. 149.

⁴⁴ Kılıçaslan, Eyüp Ali.: **Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu**, Alman İdealizmi I Fichte içinde, Editörler: Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2021, s. 491.

⁴⁵ Hegel, G. W. F.: **The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, trans. Harris and Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977., s. 94.

⁴⁶ A.e., s. 119.

⁴⁷ Pinkard, a.g.e., s. 150.

⁴⁸ Hegel, **The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, s. 129.

Hegel'e göre Fichte'nin sisteminde mutlağın, özne-nesne özdeşliğinin önündeki temel engel Ben'i temele koyan bu felsefede Ben'in kendisine nesnel olamamasıdır.⁴⁹ Fichte'nin felsefe sisteminde özdeşlik ilkesi, sistemin ilkesi haline gelmediği gibi sistemin ortaya çıkmasıyla birlikte terkedilirken; aynı ilke, bir bütün olarak Schelling'in sisteminin mutlak ilkesi olarak kendisini göstermektedir.⁵⁰ Hegel'e göre Schelling'in sisteminde felsefe ve sistem, Fichte'deki durumun aksine, örtüşmektedir. Fichte'nin anlama düzeyinde kalan ve refleksiyonu aşamayan, özne-nesne ikiliğinde kalan ve dolayısıyla mutlağa erişemeyen sistemine karşın mutlağın inşası tam da böylesi bir ikiliğin, birlik altında anlaşılmasını sağlayacak bir sistemle gerçekleştirilebilecektir. Bu birlik sayesinde ki, öznel olan nesnel kılınacaktır. Bunu sağlayacak olan ise anlama değil akıl (Vernunft/Reason), refleksiyon değil spekülasyon olacaktır. Bu birlik, birlik altına gelenin ayrımını dışarda tutmaz. Nitekim Hegel'e göre Mutlak, özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliğidir; bir olma ve karşıt olma onda bir aradadır.⁵¹ Bilen ile bilinenin zorunlu olarak bir olduğunu ortaya koyma hedefinde olan böylesi bir birliğin bir yanında doğa diğer yanında da anlayış vardır ve mutlak, öznel özne-nesne (anlayış) ve nesnel özne-nesne'nin (doğa) bir ve aynı olduğunun ortaya koyuluşudur. Birliğin iki yanına düşen bilim sistemleri, birbirlerinde birbirlerini içerir gözükmektedir. İki bilimin ayrımsızlık noktası, onların nihai zirvesi olarak görülür ve bu, mutlağın kendi kendini inşası olarak kabul edilir; kendini doğa olarak inşa eden özdeşliğin kendini anlayış olarak inşa eden özdeşliğe geçtiği orta terim, Schelling'in dediği gibi idealin gerçeğe yıldırım çarpmasıdır, ki orta terim burada Akıl'dır.⁵² Bununla birlikte mutlak, ayrımları ortadan kaldırmamaktadır. Bütüne dair spekülasyonla elde edilen böylesi bir kavrayışa götüren ise sezgi gibi görünmektedir. Yalnızca Akıl hakikati görmekte ve onu, bütünlüğü içerisinde, var oluşu ve olmayışı, özdeşliği (Identität/Identity) ve çelişkisinde (Widerspruch/Contradiction) kavramaktadır.⁵³ Aklın böylesi bir kavrayışa ulaşması için özneliğinden de sıyrılması gerekmektedir. Fichte ve Schelling'in temel ayrımı da Hegel'e göre burada yatmaktadır. Fichte'nin sistemindeki bir ilk ilke arayışı ve bu ilke

⁴⁹ A.e., s. 123.

⁵⁰ A.e., s. 155.

⁵¹ A.e., s. 156.

⁵² A.e., s. 170.

⁵³ A.e., s. 173.

arayışı sonunda elde edilen Ben ve onun başlangıç ilkesi olarak öznel konumlanışına karşın, Schelling için felsefede ilk ilke yoktur ve onun felsefesindeki temel formülasyon, Hegel'e göre, transandantal sezgide öznelliğin soyutlanmasıdır.

Aktarımlardan hareketle *Differenzschrift* metni -genel olarak ifade edilirse- Beiser'in de deyişiyle, "*Hegel'in mutlak ya da 'nesnel idealizm'inin manifestosu, Kant ve Fichte'nin 'özel idealizmi'nin bir eleştirisi'*"⁵⁴ olarak görülebilir. *Differenzschrift* metninin tartışma odağı ve hattı göz önüne alındığında Hegel'in felsefesinin temelinde yer aldığını yadsımak güç olsa da Hegel'in felsefesinin manifestosu olduğunu söylemek güçtür. Hegel bu metin içerisinde felsefedeki temel ve farklı konumları belirtip incelemenin yanı sıra kendi konumunu da sergiler. Ancak tek başına bu konum, temel bir belirlenim sunmakla birlikte, Hegel'i ve onun felsefesini kuşatmak ve anlamak için eksik kalacaktır. Felsefenin görevi olarak mutlağın inşasında Schellingci konuma yakın olmakla birlikte bu konum da belirli açılardan problemli gözükmemektedir. Özel idealizme karşı nesnel idealizmde de mutlağın ne şekilde elde edileceği problemli durmaktadır. Hegel açısından, bu problemlerin açığa çıkarılması için belirli bir zamana ihtiyaç vardır. Hegel'in 'kendî' mutlak idealizm perspektifinin ilk nüvesi *Fenomenoloji*, bu nüvenin gelişimi ise *Ansiklopedi* metinleri olacaktır. Bunun nedeni, *Differenzschrift* metni içerisinde Mutlak'ı bilmenin imkanının entelektüel sezgi ile kurduğu ilgi olduğunun *Tinin Fenomenolojisi* eserinde sarsılmasıdır. Bu ilginin sarsılması, aynı zamanda, Hegel'deki Schelling etkisinin de sarsılmasının önemli dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır. Sisteme entelektüel sezginin dahil edilmesi, bilgiyi herkesin ulaşamayacağı, sağduyunun erişemeyeceği bir konuma itmektedir. Bilginin ve bilincin içsel örgütlenmesini ele almayı hedefleyen bir filozof için entelektüel sezgi, başlı başına bir engel teşkil etmekteydi. Entelektüel sezgi ile, "*mutlağın bütünüyle deneysel, dolaysız veya gidimli-olmayan bir kavranışı*"⁵⁵na gönderimde bulunuluyordu ve böyle bir kavrayışın, bilgiyi içsel ilişkileri yoluyla ve kendi iç deviniminde göstermeyi hedefleyen Hegel için bir kenara bırakılması gerekiyordu. Hegel'in entelektüel sezgiyi bir kenara bırakması, Mutlak'ı herkesin erişimine açık hale getirmek anlamına

⁵⁴ Beiser, a.g.e., s. 37.

⁵⁵ A.e., s. 209.

geliyordu. O, Schelling felsefesindeki ezoterik yanı ekzoterik hale getirme girişimine soyunmuş gözükmetedir. Bu erişimin ne şekilde olduğunun gösterilmesi ise *Fenomenoloji* eserinin yazılmasını Hegel için kaçınılmaz kılmaktadır.

Hegel'in 1801 tarihli *Differenzschrift* metnine ve etkilerine dair aktarımlar, çalışmanın bağlamı göz önünde tutulduğunda, yeterli gözükmetedir. Bu eser Hegel'in Jena'da geçireceği dönemin başında yayımlanmıştır. Bunun devamında, Jena'nın Hegel'in hayatında ve entelektüel gelişiminde farklı etkileri de vardı. Jena yılları, bir yönüyle, Hegel'in sosyalleşme ve adını duyurmaya başladığı yıllardı. Bir başka yönüylese Hegel'in bu yıllarda üniversitede maaşlı bir kadro için gayreti karşılıksız kalıyordu. Gerçi bu karşılıksız kalma durumunun Hegel'e dışsal olduğunu söylemek zordur. Nitekim onun böyle bir kadro için bir kitabı olması gerekiyordu; ki o, 1802 ve 1803 yıllarında böyle bir kitabın çıkacağını öğrencilerine duyursa da ortaya çıkmış bir çalışma yoktu.⁵⁶ Hegel bu yıllarda "Mantık ve Metafizik" adlı bir ders açmış ve hatta Goethe'nin de eserlerini basan bir yayınevi, 1802 yılında Hegel'den "Mantık ve Metafizik" adlı bir kitabın kendileri tarafından basılacağına dair ilan vermişti.⁵⁷ Ancak böyle bir kitap basılmadı. Hegel'in projesini ortaya çıkarma denemeleri, anlaşılan o ki, başarısızlıkla sonuçlanıyordu. 1804 yılında üniversitede felsefe kürsüsüne maaşlı bir pozisyon açılacağına haberini alan Hegel, üniversitedeki en yetkin *Privatdozent* olma unvanını da kullanarak ve derslerinde öğrencilerinin memnuniyetini kazandığına gönderimde bulunarak, böyle bir kadro için kendisinin düşünülmesi gerektiğini nazik bir üslupla rica ettiği mektubu Goethe'ye gönderir.⁵⁸ Bu mektubunda Hegel, şimdiye kadar yapmış olduğu yazılı çalışmalarının yetersizlikleri nedeniyle *ekselanslarına* sunulamayacağını belirtir ve ekler: "*Derslerim için bu kış tamamlamayı umut ettiğim çalışmanın amacı "felsefenin tam olarak bilimsel incelenişi"dir.*"⁵⁹ Hegel, ortaya çıkarmayı umduğu ve Goethe'ye göndermek için iznini talep ettiği bu çalışmasını da tamamlayamamıştır. Hegel'in 1804-5 yıllarına tarihlendirilen bu çalışması el yazması olarak kalmıştır ve "*felsefenin tam olarak bilimsel incelenişi*"nin ilk kısmını

⁵⁶ Pinkard, **a.g.e.**, s. 175.

⁵⁷ **A.e.**, s. 105.

⁵⁸ Hegel, **The Letters**, s. 685.

⁵⁹ **A.e.**, s. 685.

oluşturduğu söylenebilir.⁶⁰ Tamamlanamayan bu çalışma, *Fenomenoloji*'ye giden yolda önemli bir uğrak noktasını oluşturmaktadır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* ile, tutamadığı sözleri gecikmeli de olsa yerine getirmiş olacaktır.

1.1.3. Hegel 'Kendi' Sesini Buluyor (Mu?)

1807'ye kadar olan süreçte Hegel'in nasıl bir düşünce iklimi içerisinde bulunduğu ve bu iklimin etkileri, yukarıda genel hatlarıyla aktarılmıştır. Bu süreç, Hegel'in karşısına hem fırsatlar hem de güçlükler çıkarmış gözükmektedir. Onun bu yılları, felsefe kariyeri içerisinde bir filozof olma iddiasının içini doldurma, yani kendi kimliğini bulma ve oluşturma yıllarıdır. Bu süreçte "sistem" fikrinin oluşum evrelerinin görülmesi, Hegel'in felsefede kendi kimliğini oluşturma açısından önemlidir. Her ne kadar tamamlanamayan kimi çalışmalar söz konusu olsa da Hegel'in kendi yetkinliğini oluşturma gayreti süreç içerisinde izlenebilmektedir. Bununla birlikte, Hegel'in üniversitede bir kadro bulma çabası, onun entelektüel ilgilerinde de önemli değişimlere yön vermiş gözükmektedir.⁶¹ *Tinin Fenomenolojisi*, takip eden süreçte Hegel'in yetkinliğini ortaya koyma fırsatı ve atanmak istediği akademik pozisyon için yayımlaması gereken kitabı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1804-1805 yıllarında tamamlanamamış da olsa "sistem" fikrinin ve "sistem"e giriş metninin kendini göstermesi, 1807 yılına gelindiğinde bu fikrin -belirli açılardan- somutlaşmasına evrilecektir. Hegel, kitabını çıkarmak için Bamberg'deki bir yayıncı ile sözleşme imzalar ve yayıncı, Hegel'e el yazması için yalnızca kitabın yarısı bittiğinde ödeme yapacağına dair söz verir.⁶² Hegel'in bakış açısına göre, muhtemelen, yayıncısı hem kendisi hem de eseri için büyük bir talihsizlikti. 1806 yılında Niethammer'e yazmış olduğu mektubunda hem yayıncısıyla ilgili sorunlarını aktarır

⁶⁰ Harris, H. S.: **General Introduction**, G. W. F. Hegel, The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics içinde, translation edited by John W. Burbidge and George di Giovanni, Introduction and explanatory notes by H. S. Harris, McGill-Queen's University Press Kingston and Montreal, 1986, s. xiv.

⁶¹ Beiser, a.g.e., s. 37.

⁶² Pinkard, Terry.: **Introduction**, G. W. F. Hegel, The Phenomenology of Spirit içinde, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge University Press, New York, 2018, s. xvi.

hem de bu sorunların çözümü için onun araya girmesini talep eder.⁶³ Hegel ile yayıncısının ilişkisi, karşılıklı verilen bir dizi sözün ve uzlaşmanın yerine getirilmemesine bürünmüş gibidir. Yapmayı taahhüt ettiği ödeme ve baskı sayısında Hegel’e sormaksızın değişikliklere gitmiş olan yayıncı, aynı zamanda, Hegel’i el yazmalarını bitirip teslim etmesi için sıkıştırılmaktadır.⁶⁴ Ancak yayıncının bu talebine karşın Hegel, henüz yarısının bitmediğini ve kitabın sadece büyüyor gibi görüldüğünü söyler.⁶⁵ Böyle bir cevap, ortaya çıkması beklenen eserin, 1804-5’in tamamlanamayan metniyle aynı kaderi paylaşabileceği kaygısını uyandırır da 1807 yılında Goethe’ye yazmış olduğu mektubunda eserinin çıkacağını haber veren Hegel, bu sefer sözünü tutmaya çok yakın olduğunun farkındadır.⁶⁶ Aynı yıl Schelling’e yazdığı mektubunda ise ona “Önsöz”ü gönderir; el yazmasının tamamlandığını haber verir ve bununla birlikte esere dair yaşadığı kafa karışıklığını belirtir.⁶⁷ Eserin yazılması ve yayımlanması süreci birçok bakımdan çalkantılıdır. Eserin yayınlanma ihtimali, bu çalkantılı süreç uzadıkça azalmaktadır. Nitekim bir noktada bu zorlu süreç, yayıncıyı kitabı basmaktan vazgeçmeye itse de; eserin belirli bir tarihte yayımlanması sözüyle kefil olarak araya giren Niethammer, bu vazgeçişin önüne geçer.⁶⁸

İki taraf arasındaki gerilime bir de savaşın getirdiği bazı belirsizlikler eklenmiştir. *Tinin Fenomenolojisi*’ni “*Jena Savaşı’ndan önceki gece tamamladığım kitabım*”⁶⁹ olarak nitelendiren Hegel, savaşın getirdiği belirsizlik içerisinde el yazmalarının teslim sürecinde kaybolma ihtimalinin kendisi için büyük kayıp olacağını belirtmektedir.⁷⁰ Eserin zorlu ve stresli görünen yazma ve yayımlanma süreci Hegel’in eserine vereceği başlığı da belirsizliğe sürüklemiş gözükmektedir. Eserin başlığının ne olduğu veya olacağı konusunda Hegel’in tam olarak net olmayışı,

⁶³ Hegel, **The Letters**, s. 110.

⁶⁴ Niethammer’e yazdığı mektubunda Hegel, yayıncının tavrından duyduğu rahatsızlığı açıkça belirtir. Yayıncısını, bir nevi, sorgusuz sualsiz karar almakla ve süreci belirsizce yönetmekle suçlar. Buna örnek olarak yayıncısının aldığı, kitabın 1000 baskıdan 750 baskıya düşürülme kararını gösterir. Bu karar, aynı zamanda Hegel’in alacağı telif ücretinin de belirli bir miktarda azalması anlamına gelmekteydi. Bkz. Hegel, **The Letters**, s. 110.

⁶⁵ Pinkard, **Introduction**, s. xvi.

⁶⁶ Bkz. Hegel, **The Letters**, s. 687.

⁶⁷ Bkz. **A.e.**, s. 119; 77.

⁶⁸ Pinkard, Terry.: **Introduction**, s. xvi.

⁶⁹ Hegel, **The Letters**, s. 307.

⁷⁰ Houlgate, Stephen.: **Hegel’s Phenomenology of Spirit: a Reader’s Guide**, Bloomsbury Academic, 2013, s.1.

yayıncının da eserin basımında başlığı bazı başlık önerilerinin karışımı şeklinde basmasının nedeni olarak görülebilir. Eserin orijinal başlığı, “Bilincin Deneyiminin Bilimi” iken Hegel onu “Tin’in Fenomenolojisi” olarak değiştirmeyi düşünür ama nihai olarak eser “Bilim Sistemi. Kısım 1: Tin’in Fenomenolojisi” adıyla yayınlanır.⁷¹ Başlık her ne kadar nihai olarak *Fenomenoloji* lehine değişse de Speight’e göre Hegel, “bilincin deneyiminin bilimi” nosyonundan vazgeçmemiştir, ki bunun dayanağı da Önsöz’de *Fenomenoloji*’ye bulunduğu atıfta görülebilir: *Bilinci içeren deneyimin bilimi*.⁷² Harris’e göreyse başlığın “Bilincin Deneyiminin Bilimi”nden “Tin’in Fenomenolojisi”ne evrilmesi anlamlıdır; çünkü “bilincin deneyimi” bireye gönderimde bulunurken *Tin’in Fenomenolojisi* bireyselliğin tamamen tarihsel ve toplumsal kavranışına gönderimde bulunmaktadır.⁷³ Başlığın değişimine dair farklı yorumlar getirilse de bu yorumlar birbirleriyle uzlaşmaz gözükmemektedir. Hegel’in 1807 öncesi tartışmaları, kafa karışıklıkları ve entelektüel ilgileri eserin tamamına sirayet etmiştir ve buna başlık da dahildir. Bu nedenle Inwood’un da işaret ettiği gibi “problemler başlık ile başlar” demek yersiz olmayacaktır.⁷⁴ Bununla birlikte, başlığın Hegel’in gerçekleştirmeyi umduğu projeyi yansıtmadığı kolayca söylenemez. Hegel’in Bamberg’de editörlüğünü yaptığı gazetede yayınlanmış olan eserin duyurusunda Hegel, *Fenomenoloji*’nin “sistem”in ilk kısmı olduğuna işaret etmekte ve bu ilk kısmı takiben, sisteminin, gelecek ikinci ciltte spekülâtif felsefe olarak mantık sistemini, devamındaysa felsefenin diğer iki kısmı olan doğa ve tin bilimlerini içereceğini belirtmektedir.⁷⁵

Tin’in Fenomenolojisi, hem Hegel hem de Hegel yorumcuları tarafından farklı şekillerde nitelendirilmektedir. Hegel’in eserini öğrencilerine bir “keşif yolculuğu”⁷⁶ ya da “Bakkhalar alemi”⁷⁷ olarak tasvir ettiği söylenmektedir. Solomon, bunun yanı

⁷¹ Pinkard, Terry.: **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**, Cambridge University Press, New York, 1994, s. 1.

⁷² Speight, Allen.: **The Philosophy of Hegel**, Acumen Publishing Limited, Stocksfield, 2008, s. 30.

⁷³ Harris, H. S.: **Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997, s. 11.

⁷⁴ Inwood, Michael.: **Editor’s Introduction**, G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* içinde, translated with introduction and commentary by Michael Inwood, Oxford University Press, 2018, s. vii.

⁷⁵ Speight, **The Philosophy of Hegel**, s. 29.

⁷⁶ Pinkard, **Introduction**, s. ix.

⁷⁷ Hegel, G. W. F.: **Tin’in Görüngübilimi**, çev. Aziz, Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 36; Hegel, G. W. F.: **The Phenomenology of Spirit**, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge University Press, New York, 2018, s. 29; Hegel, G. W. F.: **The Phenomenology of Spirit**, translated

sıra, bazı yerlerde de eserin bir “labirent” ve “çaresizlik yolu”⁷⁸ metaforlarıyla nitelendirildiğini belirtir ve ekler; metaforlar ne olursa olsun ona göre *Tinin Fenomenolojisi*, okuyucularının anlayışı ve sabrı için muazzam bir meydan okumadır.⁷⁹ Westphal’e göre de *Tinin Fenomenolojisi*, biçim ve yapı bakımından olduğu kadar içerik olarak da meydan okuyucudur.⁸⁰ Meydan okuma, kısaca ifade edilecek olursa, eserin felsefe tarihi içerisindeki alışlagelmedik yapısına ve içeriğinin örgütlenişine gönderimde bulunmaktadır. Birçok yorumcu, bu meydan okuyuşun altını çizmekte ve Hegel’in bu eserinin kolay anlaşılır bir eser olmadığını belirterek incelemelerine başlamaktadır. Pinkard, “Hegel’in en çok okunan, en iyi bilinen ve en az anlaşılan eseri ve başka bir eserle karşılaştırılamayacak bir tarzda yazılmış bir felsefe kitabı”⁸¹; Kainz, “benzersiz bir eser”;⁸² Speight, “felsefi çalışmaların en tuhafı ve en büyüleyicilerinden biri”⁸³; Harris, “son derece karmaşık bir kitap”⁸⁴; Kroner, “insan zihninin destanı, insan hatalarının ve yanılsamalarının maceralı hikayesi”⁸⁵; Siep, “ilk elden, felsefe çalışmaları içerisinde en anlaşılması güç ve bununla birlikte,

with introduction and commentary by Michael Inwood, Oxford University Press, 2018, s. 22. **parag.** 47. (Metin içerisinde “*Tinin Fenomenolojisi* olarak kullanılan esere ilerleyen aşamalarda gönderimde bulunulduğunda ‘TF’ kısaltması kullanılacaktır. Buna ek olarak sayfa numarası değil ‘parag.’ Kısaltması üzerinden eser içerisinde yer alan paragraf numaraları kullanılacaktır. Alıntılar içerisinde Türkçe çeviriyle karşılaştırıldığın kavram tercihi farklı olduğu durumlarda kalın yazılarak belirtilecektir. Son olarak doğrudan alıntılarda “[]” arası eklemeler yoluyla kavramların Almanca-İngilizce karşılıkları ya da ilgili kavramın alternatifi olarak sunulan ifadeler tarafımıza aittir.)

⁷⁸ Hegel, **TF**, parag. 78.

⁷⁹ Solomon, C, Robert.: **In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel’s Phenomenology of Spirit**, Oxford University Press, New York, 1985, s. 2.

⁸⁰ Westphal, R, Kenneth.: **Hegel’s Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003, s. 1.

⁸¹ Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**, s. 1.

Hegel’in *Fenomenolojisi*, kendi dönemi içerisinde de belirli bir üne sahip gözüke de o dönemde çok okunduğu iddiası yerinde bir iddia gibi durmamaktadır. 1807 yılında basılan *Fenomenoloji*, yirmi iki yılda 750 adet satılabilmiş ve bu nedenle de “okunmaktan çok övülen bir kitap” olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Kervegan, Jean-François.: **Hegel ve Hegelcilik**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 57.

⁸² Kainz, H, P.: **Hegel’s Phenomenology, Part 1: Analysis and Commentary**, The University of Alabama Press, Alabama, 1979, s. 6.

⁸³ Speight, **The Philosophy of Hegel**, s. 27.

⁸⁴ Harris, **Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason**, s. 1. Harris’in “karmaşık” ifadesi ile esere yaptığı gönderim, ifadenin olumsuz anlamından ziyade birçok ögenin bir araya getirilişine vurgu yapmakta ve eserin içerik olarak sahip olduğu zenginliği vurgulamaktadır.

⁸⁵ Kroner, **Introduction: Hegel’s Philosophical Development**, s. 45.

en etkileyici felsefe çalışması”⁸⁶; Kain, “uzun, zor ve anlaşılması güç bir metin”⁸⁷ olarak *Tinin Fenomenolojisi*’ni nitelendirmektedir.

Tinin Fenomenolojisi’nin, kısaca ifade edilirse, okuyucusunu zorlayan bir kitap olduğu konusunda uzlaşma olduğu görülebilmektedir. Felsefe tarihi içerisinde, genel olarak Hegel ve felsefesinin, özel olaraksa *Tinin Fenomenolojisi*’nin çok farklı şekillerde yorumlanmış olduğu göz önüne alınırsa, bu düzeyde bir uzlaşma bile değersiz görülmeyecektir. Hegel’in alımlanış yelpazesi geniştir ve yelpazenin genişliğine dair en çarpıcı örneği ise Hegel’in alımlanışı yoluyla ondan doğan felsefelerin çok yönlülüğü oluşturmaktadır: “*Herhangi bir üniversite kütüphanesine gidin ve Tinin Fenomenolojisi üzerine yazılmış çeşitli çalışmalara göz atın, bu işlerin hemen hemen hepsinin kitabın farklı şeyler hakkında olduğunu söylediğini göreceksiniz*”.⁸⁸ Buna ek olarak, Hegel’in eserinin ne hakkında olduğunun yanı sıra bu eserin hangi türe ait olduğu da bir tartışma konusu olmuştur. *Tinin Fenomenolojisi*, bir felsefe eserinden ziyade, kimi yerlerde bir *Bildungsroman* olarak adlandırılmıştır.⁸⁹ *Tinin Fenomenolojisi*’nin *Bildungsroman* imgesine Kalkavage, onu, Platon’un *Devlet*’i, Dante’nin *İlahi Komedyası* ve Roussaeu’nun *Emile*’si ile birlikte eğitim üzerine yazılmış en büyük dört çalışma arasına sokarak işaret etmektedir.⁹⁰ *Tinin Fenomenolojisi*’nin salt okuyucusunu değil, aynı zamanda yazarını da zorlayan bir çalışma olduğunun altı çizilmelidir. 1807 tarihli bu eser, Hegel 37 yaşındayken yazılır

⁸⁶ Siep, **Hegel’s Phenomenology of Spirit**, s. 1.

⁸⁷ Kain, Philip, J.: **Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit**, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 1.

⁸⁸ Hegel’den çıktığı söylenebilecek felsefe akımları; varoluşçuluktan komünizme, faşizmden tarihselci nihilizme, Hristiyan dininin savunusundan Tanrı teolojisinin ölümüne kadar geniş bir yelpazeyi kuşatır gözükmektedir. Bkz. Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**, s. 2.

⁸⁹ *Bildungsroman*, kısaca, “eğitim romanı” olarak ifade edilebilir. *Bildungsroman*, aynı zamanda, kahramanın gelişiminin romanı olarak da karşılanabilir. Bu gelişim, çok boyutludur ve ahlaki, psikolojik, sosyal, tinsel gelişime gönderimde bulunmaktadır. Pinkard’ın, TF’nin *Bildungsroman* değerlendirilişinde kahramanın, geniş anlamda, *Geist/Spirit/Tin* olduğuna gönderim yapılmaktadır. Bkz. Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**, s. 2. Buna ek olarak Harris, Hegel’in eserinin *Bildungsroman* ile eşleştirilmesinin Royce’a dayandığını ve bu *Bildungsroman* imgesinin Berlin eleştirisi tarafından tam anlamıyla geçersiz kılındığını belirtmektedir. Bkz. Harris, **Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason**, s. 18.

⁹⁰ Kalkavage, Peter.: **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit**, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, s. 1.

ve eserin arka planı hesaba katıldığında Baillie'nin ifade ettiği gibi “*Hegel'in entelektüel olgunluğunun ilk meyvesi*”⁹¹ olarak görülebilir.

Fenomenoloji'nin ortaya çıkışı, Hegel için hem bir “takipçi” konumundan “filozof” konumuna geçiş açısından hem de olmak istediği akademik pozisyonda üniversitenin kapısından içeri girebilmesi için önemlidir. Bununla birlikte eserin ortaya çıkışı hem yazarı hem de okuyucuları için bazı problemleri de beraberinde getirmiş gözükmektedir. Eserin basımını takip eden süreçte *Fenomenoloji*'ye dair birbirinden oldukça farklı ve çoğu isimsiz olan yorum yazıları ortaya çıkmıştır.⁹² Bu yazılar *Fenomenoloji*'nin nasıl bir eser olduğuna, eserin ne hakkında olduğuna dair kafa karışıklıklarını kimi yönleriyle ortaya çıkarmış kimi yönleriyle de beslemiş gözükmektedirler. Yorumların kimi Hegel'i ve eserini, Schelling'in başarısızca bir takibi konumunda görürken kimiye Schelling'den kopuşun altını çizmektedir; kimi Jacobi taraftarlığının ilanı olduğunu söylerken, kimiye Kant sonrası idealizmin taşıyıcısı olduğunu vurgulamaktadır. Esere dair çıkan seslerin çeşitliliğine Hegel'in müdahalesi olmamıştır, ki bunun Hegel'in bilinçli bir tepkisi olduğu da düşünülmektedir:

“Hegel'in yapıtı üzerinde anlaşmaya varılmış bir yorum olmaması, yapıtın etrafında hem Romantiklerin hem de anti-Romantiklerin toplanmaya başlamasına neden oldu, çünkü yapıt hakkında net bir yorum olmaması (Hegel de bütün kartlarını açmayı kurnazca reddediyor ve herhangi bir yorumun ağır basmasını engelliyordu), “Kant sonrası idealist Hegel”de herkesin görmek istediği şeyi - yani genellikle kendi görüşlerini- görmesini sağlıyordu.”⁹³

Fenomenoloji belki tam olarak Hegel'in istediği şekilde olmasa da entelektüeller tarafından karşılanmıştı. Bu karşılanma, onun adının duyulma çeperini genişletiyordu. Hegel için kimi kulaklara olumsuz kimi kulaklara ise olumlu şeyler fısıldanıyordu, ki bu da bir şeydi, çünkü Hegel'in adı bir şekilde bazı kulaklara fısıldanıyor ve böylelikle gündemde kalmayı başarıyordu. Henüz üniversitede istediği pozisyona gelemeyen ve hatta istemediği pozisyonu da bırakarak üniversiteden

⁹¹ Baillie, J. B.: **Translator's Introduction**, G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*) içinde, translated, with an introduction and notes by J. B. Baillie, Humanities Press INC, New York, 1966, s. 11.

⁹² Bkz. Pinkard, **Hegel**, s. 247-256.

⁹³ **A.e.**, s. 256.

uzaklaşan Hegel için bu, kaybolup gitmesinin önündeki önemli bir engeldi. Hegel'in hayatında olumlu ve olumsuz birçok şey oluyordu ama bir nevi hayatını adadığı şey bir türlü olmuyordu. *Fenomenoloji* bu idealin gerçekleşmesi için gerekliydi ve onu doğrudan üniversitenin kapısından içeri sokmasa da dolaylı yoldan etkide bulunmuş gözükmekteydi. Esere dair Bachmann'ın yaptığı karşılaştırmaya atıfta bulunan Pinkard bu etkiye ve Hegel'in kariyerindeki değişim rüzgarına şu sözlerle işaret etmektedir: “*Hegel'in şansına, akli başında bir “Alman Aristoteles”inin, üstü kapalı bir düzyazı adamının, fazla şairane bir “Platon”a tercih edileceği zamanlar yakındı.*”⁹⁴

Bamberg'deki gazete editörlüğü işini ayarlayan arkadaşı Niethammer, kendisinin diploması ve bürokrasideki konumunun güçlenmesini takiben, Hegel'e yeni bir teklifle geldi. Bu teklif onun isteklerini tam olarak karşılamasa da Hegel, üniversite kariyerine giden yolda bir basamak olarak görerek bu teklife sıcak baktı ve kabul etti. Böylelikle Hegel'in Nürnberg yılları ve Gymnasium'daki müdürlük deneyimi başladı. Bu dönemin Hegel'in yaşamında birçok açıdan etki bıraktığı görülmektedir. Burada önemli olan nokta, bu dönemde Hegel'in *Fenomenoloji*'sine bakış açısının değişmesindeki temel etkilerdir. Hegel Nürnberg'deki Gymnasium'da yöneticilik görevinin yanı sıra felsefe dersleri verecekti ve vereceği dersler -biraz geç de olsa- ona şu sırayla bildirilmişti: Bir sınıfa “Mantık Alıştırmalarıyla Felsefeye Giriş”, diğer bir sınıfa “Bilimlerin Evrensel Tutarlılığının Bilgisine Giriş”, bir başka sınıfaysa “Din, Hukuk ve Ödevler” dersi verecekti.⁹⁵ Hegel'in kısa süre içerisinde vermesi beklenen bu dersler için elindeki tek hazır malzeme yakın zaman önce basılan *Tinin Fenomenolojisi* eseri idi. Bununla birlikte daha önce basıma çok yakın olan mantık üzerine el yazmalarının genişlemiş hali ve birçok yerde dillendirdiği “sistem”e dair notları da bulunmaktaydı. Yazılması planlanan eser, “sistem”e bir giriş olması amacıyla yazılmış olsa da ortaya bağımsız bir çalışma olarak *Tinin Fenomenolojisi* çıkmış gözükmektedir.⁹⁶ Hegel'in Gymnasium ve Üniversite arasında geçen

⁹⁴ K. F. Bachmann, ilgili yorumunda, Schelling'i modern felsefenin Platon'u, Hegel'iyse “Alman Aristoteles”i olarak görmekte ve *Fenomenoloji*'nin “felsefe tarihindeki yeni bir epik” olduğunu belirtmektedir. Bkz. Pinkard, **Hegel**, s. 256.

⁹⁵ **A.e.**, s. 319.

⁹⁶ Stern, Robert.: **Routledge Philosophy Guide Book to Hegel and the Phenomenology of Spirit**, Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 8.

sürüncemeli ve zorlu hocalık tecrübeleri içerisinde 1807 tarihli *Fenomenoloji* eseri, onun gözünde -ilk bakışta- “felsefeye giriş” kitabı olsa da bu bakış açısı, zamanla evrilmiş; Gymnasium’da ondan vermesi istenilen derslerin içeriği, *Fenomenoloji*’nin hali hazırda tatmin edici olup olmadığını sorgulamasına sebep olmuştur.⁹⁷ Bu dönemde *Fenomenoloji*, Hegel’in gözünde sistem içerisinde yeri tam olarak belirlenemeyen bir eser haline gelir. *Fenomenoloji* her ne kadar sistemin ilk metni ya da sisteme giriş metni olarak görülse de Hegel’in eseriyle ilgili kararsızlıkları, eserinin bazı bölümlerini derslerinden çıkarması -örneğin; Bilinç, Özbilinç ve Akıl sıralamasını takip ettikten sonra Mantık’a geçer- ve devamında Tin felsefesi içerisinde psikolojiye ağırlık vermesi; *Fenomenoloji*’nin sistem içerisindeki konumlanışına dair soru işaretleri doğurur gibi durmaktadır.⁹⁸

Fenomenoloji eseri özgülünde şimdiye kadar aktarılanlar, onun Hegel felsefesinin ortaya çıkış ve gelişimindeki önemiyle birlikte tartışmalı konumuna dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, çalışmanın bağlamı açısından *Fenomenoloji* eseri, Hegel’in diyalektiğinin sistemindeki önemli konumlanışının kendini sunduğu ilk uğrak olması bakımından önemlidir. Hegel, birçok eserinde olduğu gibi, *Fenomenoloji*’de de diyalektiğin ne olduğunu açık kılmaz. Ancak örneğin 1801 metninde hiç geçmeyen bu kavram bu eserde kullanılır. Hegel’in diyalektiği özellikle eserinin önsözünde daha sık kullanması da bir başka önemli noktaya gönderimde bulunmaktadır. *Fenomenoloji*’nin önsözü, Hegel’in bir filozof olarak kendini tanıttığı, bir filozof olarak felsefeye dair kavrayışını ve kendi felsefesinin hedeflerini ilan ettiği manifestosu olarak görülebilir. Eğer *Fenomenoloji*, Hegel’i felsefe tarihi içerisindeki önemli filozoflardan biri haline getiren eser olarak kabul edilirse, diyalektik, Hegel’i Hegel yapan temel öğelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. *Fenomenoloji* eserine dair diyalektik bağlamında yapılacak olan

⁹⁷ Hegel’in *Fenomenolojisi*’nin Bildungsroman imgesinin bu süreç içerisinde darbe aldığı söylenebilir. Gymnasium’un yönetim perspektifi Niethammer ve Hegel tarafından savunulan -Alman Aydınlanması perspektifinde- Bildung’dur. Burada verdiği dersler içerisinde *Fenomenoloji* bu bağlamda kullanışlı bir eser olarak görülebilecekken Hegel öğrenciler için eserinin ne kadar işlevsel olduğu ve eserinin felsefeye giriş için ne kadar uygun olduğunu sorgular. Bu sorgulamanın, süreç takip edildiğinde, bir bütün olarak *Fenomenoloji*’nin lehine sonuçlandığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

⁹⁸ *Felsefi Propedeutik*’te de -*Fenomenoloji* yayınlandıktan yakın bir zaman sonra yayınlanmış ders hazırlık notlarıdır- Hegel, *Fenomenoloji*’ye “Bilinç Öğretisi” başlığı altında yer vermektedir. Bkz. Hegel, G. W. F.: **Felsefi Propedeutik**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.

inceleme ileride yapılacağından bu noktada kısaca Hegel'in eserini konumlandırışına değinilecektir. *Fenomenoloji*, genel olarak ifade edildiğinde, belirli bilinç deneyimleri çokluğunun birbirlerini birbirleriyle dolayına girerek izleyişinin ve bu izlençe içerisinde çoklunun bir arada oluşunun serimlenmesi olarak kabul edilebilir. Bu izlençeyi Hegel, şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “**Tinin Fenomenolojisi’nde bilinci kendisinin ve nesnesinin ilk dolaysız karşıtlığından mutlak bilme noktasına dek ileriye devimi içinde betimlemiştim. Bu yol bilincin nesne ile ilişkisinin tüm biçimlerinin içerisinde geçer ve Bilim Kavramını sonucu olarak alır.**”⁹⁹ Benzer bir vurguyla *Ansiklopedi*’nin ilk cildi olan Mantık eserinde de karşılaşılmaktadır:

“**Tinin Fenomenolojisi** başlıklı çalışmamda – ki bu nedenle yayımlanışında Bilim Sisteminin ilk bölümü olarak belirtilmişti – Tinin en ilk, en yalın görüngüsünden, dolaysız bilinçten [immediate consciousness] başlayan ve bunun diyalektiğini felsefi bilim konumuna dek geliştiren ve aynı zamanda bu süreç yoluyla bu konunun zorunluluğunu da tanımlayan bir gidiş yolu benimsenmişti. Ama bu durumda süreci yalnızca bilincin biçimsel boyutuna sınırlamak olanaksızdı; çünkü felsefi bilginin konumu aynı zamanda kendi içinde en içerikli ve en somut konumdur; ve böylece bir sonuç olarak ortaya çıkarken, bilincin örneğin Ahlak, Törellik, Sanat, Din gibi somut şekillerini öngerektiriyordu.”¹⁰⁰

Hegel’e göre felsefe bilme sevgisi değildir ve öyle de görülmemelidir. O, bilgelik sevgisi olan felsefeye karşı felsefenin bilim olmasının felsefenin hedefi olduğunu savunur ve bu hedefte izlenmesi gereken, edimsel bilmedir (wirkliches

⁹⁹ Hegel, G. W. F.: **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 33.; The Science of Logic, çev. ve ed. George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010. s. 28. Hegel’in ‘Mantık Bilimi - Büyük Mantık’ eseri ilerleyen aşamalarda ‘BM’ ve ‘SL’ olarak anılacaktır. Genel olarak Aziz Yardımlı’nın çevirisi takip edilmişse de Giovanni’nin çevirisinden hareketle bazı kavram karşılıklarında değişikliklere gidilmiştir. Bu nedenle alıntılar içerisinde kalın olarak yer alan ve ‘[]’ ifadeler tarafımıza aittir. Hegel’in TF ve KM eserlerinden farklı olarak paragraf numarası üzerinden ilerlenmediği için bu esere referanslarda karşılaştırmalı olarak sayfa numaraları aktarılacaktır.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F.: **Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 92, parag. 25. (Hegel’in ilgili eserinin bu çevirisinin yanı sıra Yardımlı’nın 2020 tarihli Almanca-Türkçe karşılaştırmalı yeni çevirisine de yer verilmiştir: Hegel, G. W. F.: **Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi (Küçük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2020. Bununla birlikte bu esere dair aktarımlarda İngilizce ile karşılaştırma yapılmış, **The Encyclopedia Logic, Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences**, çev. T.F. Geraet, W.A. Suchting, and H.S. Harris, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1991. eserinden faydalanılmıştır. İlgili esere ileride ‘KM’ olarak gönderimde bulunulacak, sayfa numarası yerine paragraf numarası verilecektir. Doğrudan alıntılarda kalın olarak belirlenen dışında “[]” arasında yer alan ifadeler tarafımıza aittir.)

Wissen / actual knowing-actual knowledge).¹⁰¹ Almanca *Wissenschaft* terimi, sistematik olarak organize edilmiş herhangi bir bilgi birikimine ve dolayısıyla sadece doğa ve sosyal bilimlere değil, aynı zamanda, felsefeye de atıfta bulunur.¹⁰² Hegel bu atfın farkında olmakla beraber felsefeyi diğer bilimlerden de ayırmaktadır. Ona göre felsefe, diğer bilimlerin sahip olduğu nesnelerinin ve yönteminin verilmişliğini varsayma avantajından yoksundur.¹⁰³ Hegel'in sistemi, onun felsefeyi bir *Wissenschaft* olarak temellendirmesi olarak görülürse, *Tinin Fenomenolojisi* - tartışmalı yanlar bir kenara koyulduğunda- bu temellendirmenin girişidir. Bu girişte, bir bilim olarak felsefenin niteliği, nesnelerini ve yöntemini varsaymamasıdır. Filozof, bu yolla, tanışık olandan kaçınmalıdır, ki Hegel'in de ifadesiyle tanınan, *tanınan* (*bekannt/familiar*) olduğundan *bilinen* (*erkannt/[really]known*) değildir.¹⁰⁴ Filozofun görevi ise bilgiyi temellendirmek, *tanınanı bilinen* haline getirmektir. Diyalektik, filozofu *tanınandan bilinene* taşıyan aracı rolünü üstlenir gözükmektedir. Burada, *Fenomenoloji* ve diyalektik bağıntısına dair bu değiniyle yetinilmekte, bağıntının detaylı incelenişi ileride yapılmaktadır.

1807-1816 yılı arası geçen süre Hegel'in bir "filozof" olarak sahneye çıkmasıyla başlamıştı. Hegel'in Jena'yı terk ettiği ve üniversiteden uzaklaştığı bu dönem, aynı zamanda, Hegel'e akademinin kapılarını aralayan dönemdir. Gymnasium müdürlüğü ve burada verdiği dersler, Hegel'in 1807 tarihli eserini felsefi ve pedagojik kaygılarla gözden geçirmesine vesile olmuş gözükmektedir. Bu kaygıların ilk ürünü Mantık Bilimi (Büyük Mantık) eseri olacaktır. Bunu izleyen süreçteyse bir sistem filozofu olarak anılan Hegel'in sistemine gönderim yapacak olan *Ansiklopedi* ortaya çıkacaktır. 1816 yılı, Hegel'in uzun zaman uğraştığı ve beklediği hedefin gerçekleştiği yıl olacaktır. O, bu tarihten ölümüne kadar olan süreçte üniversitede olacak ve onun sistemi entelektüel tartışmaların odağında yer alacaktır.

¹⁰¹ Hegel, **TF**, parag. 5.

¹⁰² Westphal, R, Kenneth.: **Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Kluwer Academic Publishers Group, Dordecht, 2012, s. 10.

¹⁰³ Hegel, **KM**, p. 1.

¹⁰⁴ Hegel, **TF**, parag. 31.

1.1.4. Profesör Hegel ve Sistem

Nürnberg yıllarında Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin -duyurusunu yaptığı şekliyle- sistemine bir 'giriş' olma işlevini karşılamak konusunda sorunlu yanlarının olduğunu fark eder. Bu yıllar, taze bir eser olan *Fenomenoloji* eserinin gelmekte olan "sistem" in gölgesinde kalma ihtimalinin habercisidir.¹⁰⁵ Bu ihtimal, Nürnberg yılları içerisinde serpilip gelişen ve nihayetinde basılan *Mantık* eseriyle güçleniyordu. *Mantık Bilimi*, Hegel'in Nürnberg yıllarının en önemli meyvesiydi. Burada "sistem" in ilk ayağı sıkı bir şekilde örgütlenmişti. Pinkard'ın ifadeleriyle,

"Eğer üniversite, ıslah edilmiş modern yaşantının itici gücü ise, eğer felsefe üniversitenin zirvesi ise ve eğer mantık da her tür felsefede işler haldeki temel konu ise, mantığın kendisi dogmatik olmayan bir şekilde yeniden düşünülmeliydi. Kendini temellendiren bir "mantık" bizlere, özgür ve aydınlanmış modernler olarak nasıl düşüneceğimizi öğretebilirdi."¹⁰⁶

Mantık Bilimi (Büyük Mantık), sırasıyla 1812, 1813 ve 1816 yıllarında üç cilt olarak yayımlandı. 1816, aynı zamanda Hegel'in uzun zamandır arzuladığı üniversitede maaşlı bir akademik kadro idealinin gerçekleştiği yıldır. Hegel 1816'da Heidelberg üniversitesinde uzun zamandır istediği bir kadroda işe girdi ve ders vermeye başladı. Hegel'in kafasında uzun zamandır kurgulanan "sistem" ise çok geçmeden, 1817 yılında *Ansiklopedi* olarak yayımlandı. Üç parçadan oluşan *Ansiklopedi*, Hegel'in "sistem" inin derslerinden damıtılmış halidir, ki eserin alt başlığına "derslerde kullanmak üzere" ifadesinin eklenmesi de buna işaret etmektedir.¹⁰⁷ Bir kitap olarak yayımlanan son eseri Hukuk Felsefesinin Prensipleri (1820/21) de aynı şekilde bu derslerin bir karşılığı ve sistemin belirli bir ögesinin - nesnel tin- açılımı olarak görülebilir. Hegel'in bunlar dışında günümüze ulaşan eserleri

¹⁰⁵ Hegel'in üniversite kariyeri içerisinde "Hegelci" bir öğrenci için *Tinin Fenomenolojisi*'nin temel eser olduğunu söylemek neredeyse imkansızdır; o, bu yıllarda, *Ansiklopedi*'nin gölgesinde kalmış gözükmektedir. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 2. Bununla birlikte ölümünden kısa bir zaman önce eserini gözden geçirip tekrar yayımlama isteği bir kenara koyulsa dahi Hegel'in eserinden vazgeçmediği söylenebilir. Bununla birlikte Hegel, arkadaşlarına kitabın kopyalarını göndermeye de devam etmiştir. 1810 yılında Sinclair'e gönderdiği mektubunda bir kopya göndermesinin yanı sıra eserinin "başlangıç" olduğunu belirtmektedir. Sinclair, cevabında, eserin "metafiziğe tarihsel bir giriş" olarak görülebileceğini belirtmekle beraber eserin içerik bakımından karışıklığına dikkat çekmektedir. Hegel, G. W. F. (1984). Hegel, *The Letters*, s. 288; 291.

¹⁰⁶ Pinkard, *Hegel*, s. 328.

¹⁰⁷ A.e., s. 362.

de doğrudan onun kaleminden çıkmayan ama verdiği derslerden oluşan kitaplardır. Heidelberg yılları, kısa süresine rağmen Hegel'in hayatında önemli uğrak noktalarından birini oluşturmaktadır. Heidelberg, hem üniversite kariyerinin 'tam anlamıyla' başladığı hem sistemini ortaya çıkardığı hem de bu sistemi üniversite öğrencilerine sunduğu yerdi. 1816 yılında başlayan Heidelberg serüveni, Hegel'in hayata gözlerini yumacağı yer olan Berlin'e gidişine kapıyı aralayan yer olmuştu.

Fichte'nin ölümü sonrasında boş kalan felsefe kürsüsü için istenen kişi olmasına karşın Hegel, Heidelberg'deki düzeni ve Berlin'deki kimi sorunlar nedeniyle bu isteğe başlangıçta çok da sıcak bakmamaktadır. Ancak Berlin'de Kültür Bakanlığı görevinin el değiştirmesi bu olumsuz havayı hızla değiştirmektedir. Yeni Bakan Altenstein, Hegel'i ve Hegel'in felsefe kürsüsünün başında Berlin'de oluşunu öncelikli bir mesele olarak görmektedir. 1817 tarihli Hegel'i birçok bakımdan öven ve onun Berlin'de oluşunun önemini açıkça belirten mektubunda Altenstein, Hegel'i Heidelberg'de tutan sorumlulukları küçümsemediğini, ancak bilime karşı olan daha yüksek sorumluluğundan dolayı burada olmasının daha önemli olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Altenstein'dan gelen teklifin zamanlaması gibi getirileri de Hegel için cazipti ve nihayetinde o da bu teklifi cevaben yazdığı mektubunda kabul ettiğini bildirdi.¹⁰⁹ Buraya yerleşip ders vermeye başlamasıyla, 1790'ların Jena'sı için Schiller'in kullandığı ifadeyi Hegel Berlin için kullanmaktaydı: Berlin yeni 'odak noktası'ydı.¹¹⁰ Nasıl ki Jena'yı odak noktası yapan, entelektüel bir cazibe merkezi olması ve modern yaşamın kendini burada açıkça göstermesiye, Hegel için Berlin de aynı değerlerin taşıyıcısı olarak görülmekteydi. Jena'ya düşüş döneminde gelen Hegel, bu sefer yükselmekte olan ve ideallerini gerçekleştirebileceği bir merkeze geldiğini düşünmektedir:

“Hegel Berlin'e yalnızca keyif alacağı bir iş sahibi olmak için gelmiyordu; felsefenin, modern üniversitenin -devrim sonrası bir dünya düşleri için zorunlu bir kurumdu bu- birleştirici unsuru olmasına dayalı çağdaş programı hayata geçirmeye geliyordu. Bu nedenle Hegel'in gelişi, Berlin'deki birçok kişiye Humboldt'çu idealin canlandırılabilceği ümidini vermişti; başkalarına ise, Hegel'in gelişi, artık statüko haline gelmiş durum karşısında bir tehlike gibi

¹⁰⁸ Hegel, **The Letters**, s. 378.

¹⁰⁹ **A.e.**, s. 379.

¹¹⁰ Pinkard, **Hegel**, s. 410.

duruyordu. Dolayısıyla Hegel'in Berlin'de büyük tartışmaları ateşlemiş olması, en azından geriye dönüp bakıldığında, insanı şaşırtmaması gereken bir şeydir.”¹¹¹

Hegel'in ideallerini gerçekleştirme umuduyla geldiği, felsefesiyle çağın gidişatının örtüşmekte olduğunu gördüğü, reform hareketinin hız kazandığı Berlin'e gelişiyle birlikte Hegel, *Hukuk Felsefesi* üzerine çalışmaya başlar. Ancak bu yıllarda Berlin, Hegel'in ondan övgüyle bahsettiği niteliklerinden hızla uzaklaşmaktadır. Gericiler ve reformcular arasındaki gerilimde ortaya çıkan iç karışıklıkta ibre gericilerden yana dönmekte; genel olarak üniversite, özel olaraksa Hegel ve çevresi bu durumdan önemli ölçüde etkilenmekteydi. Berlin'de 'cadı avı' diye tabir edilebilecek şekilde tutuklamalar yapılmaya başlanmıştı ve tutuklananlar arasında Hegel'in öğrencileri de yer almaktaydı. Hegel için geline nokta, bir yanıyla, hayal kırıklığıydı. Onun idealleriyle örtüşen bir yer olmaya adayken Berlin, hızla bu niteliklerinden uzlaşmakta; Hegel'e göre işler ileri gitmesi gerekirken geriye doğru gitmekteydi. Bu dönem Hegel ve çevresi için birçok şeye gebe olduğu kadar, herkesin başına ne gelebileceği ile ilgili kaygı duyduğu bir zaman olsa da Hegel'in devrim ve reform yanlısı tutumunu koruduğu söylenebilir. Bu yıllarda kimi açılardan yaşamı ama önemli ölçüde kariyeri risk altında olsa ve onu endişelendirse de kimi yerlerde cüretkar çıkışlar yapmaktan da kaçınmamaktadır.¹¹² Bununla birlikte onun buraya gelmesi için çabalayan ve bunu sağlayan Altenstein gibi hükümet içerisindeki az sayıdaki dostuna güvenerek vazgeçmediği *Bildung* ideali ve modernleşme projesi için hükümetin fonladığı, kamuoyunun aydınlatılmasını hedefleyen, gerçek bilimin şarlatan

¹¹¹ A.e., s. 426.

¹¹² O dönemde asistanı olması için uğraştığı öğrencisinin politik engellemeler neticesinde önünün kesilmesi ve nihayetinde üniversite çalışma imkanının ortadan kalkması sonrasında kendisine bir başka asistan seçmek zorunda olan Hegel, eski öğrencisiyle benzer niteliklere sahip bir ismi asistan olarak önermektedir. Yeni aday Von Henning de belirli bir süre gözlem altında tutulmuş ve tutuklanmıştır. Bu tutukluluk döneminde Hegel yanındaki öğrencileriyle birlikte Henning'in nehir kenarındaki hücre penceresinin önüne gece vakti yanaşır ve muhafızların anlamaması için Latince birkaç şey söyler. Gecenin karanlığında yapılan bu korsan hücre ziyareti, bu ziyaretin taraflarına moral vermiş gözükse de Hegel'in bu ziyaret sırasında bir muhafız tarafından vurulma ihtimali az değildir. Hegel'in böylesi bir dönemde cüretkar hamlelerine bir diğer örnek ise, dostlarıyla ve öğrencileriyle bir araya geldiği bir akşam yemeğinde masadakilere 'günün anısına' pahalı bir şampanya ısmarlamasında gerçekleşir. Masadakiler, herhangi bir gün olan bugünde neden günün anısına kadeh kaldırdıklarını sorduğunda Hegel kadehini kaldırır ve yüksek sesle "Bu kadeh, 14 Temmuz 1789 Bastille Baskını için." der. Masadakileri de belirli bir ölçüde şaşırtan bu anma, olgunluk dönemindeki Hegel'in önemli ölçüde gençlik değerleriyle tutarlı bir yaşantı sürdürdüğünü, kimi tehdit ve tehlikelere karşı da bu değerlerinden kolayca vazgeçmediğini göstermektedir. Bkz. Pinkard, **Hegel**, s. 426. 445-7.

bilimlerden ayrılmasını sağlayacak, üniversitenin duvarları içerisinde kalan uzmanlıkların bu duvarların dışına çıkmasına yarayacak bir dergi çıkarmayı önerir. Bu proje, Hegel'in eserlerinde dile getirdiği temel düşüncelerin pratikteki bir yansıması olarak görülebilir. Ancak Hegel'in bu girişimi hayal kırıklığı ile sonlanmıştır.¹¹³

Berlin'e gelişinin ardından geçen ilk yıllarda adını hızla duyuran, kentin önemli ve belirleyici bir entelektüeli konumuna yükselen, dersleri ilgili öğrenci ve dinleyicilerle dolan, derslerde anlattıkları ve anlatım tarzıyla bu dönemde ön plana çıkan Hegel, uzun zamandır üzerinde çalıştığı *Hukuk Felsefesi* üzerine olan çalışmasını da böylesi bir konumdayken, 1820 yılının sonunda yayımlar.¹¹⁴ *Hukuk Felsefesi*'nin temelleriyle, ilk olarak, 1816 yılında yayımlanan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* içerisinde yer alan 'nesnel tin' paragraflarında ve 1817 yılında Hegel'in Heidelberg'de hukuk, etik ve devlet üzerine verdiği derslerinde karşılaşılmaktadır.¹¹⁵ Berlin'de geçirilen süre zarfında bu temeller geliştirilmiş, ortaya ayrı bir kitap olarak *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eseri çıkmıştır. 1821 yılında ortaya çıkan bu eser, hem eser yayınlandıktan sonra yaşadığı dönemdeki tartışmalarda hem de genel olarak düşünce tarihinde Hegel ile birlikte anılan olumsuzlukların da temel kaynağı olarak görülmektedir.

1820 yılına Berlin'de yarattığı olumlu etkiyle giren Hegel 1821 yılına eserinin yarattığı olumsuz etkiyle girmekte, bu etki önemli ölçüde onun ve felsefesinin alımlanışını da belirlemektedir. Bu olumsuzluğun nedeni ise eserin bütününden ziyade önsözüdür; önsözdeki kimi tartışmaların ve öne sürümlerin dönemin politik atmosferi içerisinde farklı bağlamlara çekilmeye izin vermesidir. Önsözde yer alan ve olumsuz etkiye neden olan öğelerden biri, Hegel'in burada Fries'ı açıktan ve sertçe eleştiriye tabii tutmasıdır. Fries ile Hegel'in arası hiçbir zaman iyi olmadığı gibi, Fries Jena yıllarından bu yana Hegel'in en büyük rakibi sayılabilirdi. Jena'da kariyerinin başında istediği kadroyu elde etmek isteyen Hegel'in karşısına bir rakip ve engel olarak çıkan Fries'a karşı tutumu hep olumsuz olmuştur ve bu olumsuzluk zamanla daha da

¹¹³ A.e., s. 451.

¹¹⁴ Eser 1820 yılında tamamlansa ve yayımlansa da yayıncının 1821 kataloğu içerisinde yer aldığı içim yayın yılı 1821 olarak geçmektedir. Bkz. Pinkard, **Hegel**, s. 453.

¹¹⁵ Wood, Allen, W.: **Editor's Introduction**, G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. vii.

pekişmiş gözükmetedir. 1815 yılında Paulus’a yazdığı mektubunda kendisini cahillikle suçlayan Fries’in aslında bu suçlamanın gerçek öznesi olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶ Ancak Berlin’de reformcular ve gericiiler arasındaki gerilim sonrasında ortaya çıkan baskıların bir mağduru olan Fries’in önsözde bu kadar açıktan ve sert biçimde hedef alınması, Hegel’i reformcular cephesinden gericiiler cephesiyle yakın durur göstermektedir. Hegel’in Fries eleştirisinden devşirilen böylesi bir yaklaşım, yine önsözde geçen Hegel’in ünlü “akli olan edimseldir; edimsel olan aklidir” sözüyle dönemin kutuplaşmasında Hegel’in nerede durduğunun açık kılındığına inanmakta ve kendisini sağlama almaktadır. Bunun nedeni, Hegel’in bu sözünün ‘hali hazırda olanın doğru olduğu ve doğru olanın da zaten olan olduğu’ şeklinde anlaşılmasıdır. Böyle anlaşıldığında, Hegel mevcut olanı, yani gerici ve baskıcı yönetimi desteklemekteydi ve bunu söyleyenler için önsöz zengin bir veri kaynağı olarak görülebilirdi. Pinkard’ın da belirttiği üzere bu keskin ve belirli bir kutbun içerisine yerleştirici okumalar eksik ve çarpıtılmıştır; kitabın tamamı göz önüne alınarak öne sürülmekten uzaktırlar. Nitekim Hegel, aynı eserde -ama önsözde değil-, gericiilerin resmi filozofu olarak görülen Haller’i de sert bir şekilde eleştirmiştir.¹¹⁷

Hegel’i anlamamanın ne kadar zor olduğunun altını çizen Inwood, onun kendi zamanının kurumları ve problemleriyle ilişkisi içerisinde anlaşılması gerektiğini söyler ve ekler, bu, Hegel’in çağdaşlarının bile çoğu zaman yapamadığı bir şeydir.¹¹⁸ Önsözdeki kimi gönderimler Hegel’in reform hareketinin karşıtı olarak görülmesine neden olur ve bu yaklaşım kitabın tamamının nasıl yargılanacağına da belirleyici olmaya başlar. Bu yaklaşım üzerinden kurulan ve Hegel’in gerici, mutlakiyetçi, totaliter imgesi uzun süre onun anlaşılmasında etkili olsa da bu yaklaşım, itibarını önemli ölçüde yitirmiş gözükmetedir.¹¹⁹ Hegel’i alımlayan iki karşıt kutbun birbirlerine attıkları, birinin bir diğeri içerisinde rahatça konumlandığı ve bu yolla keskin bir şekilde sınıflandırılmaya çalışılan Hegel ve felsefesi, hem felsefesinin yapısı hem de yaşama pratiği açısından bu sınıflandırmaları aşar gözükmetedir. Hegel, kendi felsefesinde tek-yanlı belirlenimlere ve bu belirlenimlerin etkilerine saldırdığı

¹¹⁶ Hegel, **The Letters**, s. 379.

¹¹⁷ Pinkard, **Hegel**, s. 456.

¹¹⁸ Wood, **Editor’s Introduction**, s. ix.

¹¹⁹ **A.e.**, s. xxvii.

gibi kendisi de tek-yanlı belirlenimlerle kuşatılmış bir hayat yaşamıyordu. Örneğin Fries ve çevresi ile olan düşmanca ilişkisinde onun çevresinden olan de Wette'nin üniversiteden atılmasında haklılık payı olduğunu söylemekle beraber hükümetin sadece ders anlatmasının önüne geçebileceğini ve maaşını vermek zorunda olduğunu belirtiyor ve hükümet böyle bir şey yapmadığı için de de Wette için kurulan gizli fona her ay belirli bir miktarda destek sunuyordu.¹²⁰ Bu nedenle onun felsefesinin değerlendirilişinde tek-yanlılığa düşmekten kaçınmaya özen göstermenin önemi büyük gözükmektedir. Inwood'un da belirttiği üzere, bu tek-yanlı ve daraltıcı yaklaşımlardansa, Hegel'in toplumsal düşüncesinin değeri, ele alınan görüşlerin ve modern toplumsal yaşamın çıkardığı felsefi problemlere daha derin bakmaya istekli olanlar tarafından daha iyi anlaşılacaktır.¹²¹

1821 tarihli *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eseri, Hegel'in çıkardığı son kitap olması açısından da önemli bir yerde durmaktadır. Bununla birlikte, Hegel'in dersleri devam etmekte, düşüncelerini derslerinde genişletmekte ve geliştirmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hegel'in verdiği dersler ve derslerin onun düşüncesindeki etkisi göz ardı edilemez durmaktadır. Nitekim bize ulaşan eserlerinin önemli bir bölümü de onun ölümünden sonra basılan ders notları olacaktır. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin çıkmasından sonra bir yanıla eski şöhretini kaybetmeye başlayan ve yaşının ilerlediğini hissetmeye başlayan Hegel, derslerine ağırlık vermenin yanı sıra çalışmalarını da gözden geçiriyordu. Gözden geçirilen çalışmalar arasında *Tinin Fenomenolojisi*'nin yer alması ve hatta 1 Ekim 1831 tarihinde kitabının yeni baskısı için bir kontrat imzalaması önemlidir. Bu dönemde Hegel'i, entelektüellerin ve öğrencilerin ilgi odağında eskisi kadar yer almadığını deneyimlemek yıpratmış gözükse de verdiği dersler ve çalışmalarını gözden geçirmesi onu canlı tutmaktadır. Ancak o dönem baş gösteren kolera salgını herkes gibi onu da endişelendirmektedir. Salgının kapıya dayandığı günlerde, genç yaşında "ihtiyar" olarak anılan Hegel, gerçek bir ihtiyar olduğunu hissetmekteydi ve vücudu birçok açıdan güçsüzleşmişti. Sancılı geçen birkaç günün ardından 14 Kasım 1831 tarihinde Hegel, arkadaşlarının "ihtiyar"ı, kolera nedeniyle hayatını kaybeder. "İhtiyar"ın felsefesi yaşadığı döneme

¹²⁰ Pinkard, *Hegel*, s. 448.

¹²¹ Wood, *Editor's Introduction*, s. xxvii.

önemli bir iz bırakmış gözükmese de bu iz sadece bu dönemle sınırlı kalmamış, ölümünün peşi sıra Hegel'in felsefesindeki düşünce çeşitliliğine paralel olarak düşünülebilecek düzeyde kendini gösteren mirasçıları onun felsefesinin farklı alımlanışlarını ortaya koymaya başlamıştır. İster mirasçılarından ayrı isterse de onlarla birlikte veya onlar üzerinden düşünülüyor olsun, ister olumlu olarak isterse de olumsuz olarak anılsın, Hegel, felsefe tarihi içerisinde birçok yönüyle yaşayan, kendisinden sonraki filozoflarda ve çeşitli felsefe akımlarında onun felsefesindeki izlerin takip edilebildiği bir filozof olarak ön plana çıkmaktadır. Düşünce tarihindeki alımlanışında onu ve felsefesini ön plana çıkaracak öğelerden biri de felsefesinde ortaya koyduğu diyalektik ve diyalektik kavrayışı ile diyalektiğin felsefesiyle kurduğu ilgi oluşturacaktır.

Hegel'i, onun felsefesini ve diyalektiğin felsefesindeki yerini daha iyi oturtabilmek için oluşturulan bu kısımda Hegel'in entelektüel gelişimi, önemli uğrakları göz önünde tutularak ve bu gelişim içerisinde diyalektiğin kimi izleri takip edilerek, ortaya koyulmuştur. Bu kısmın izlencesinde ilk olarak, 1770 yılında dünyaya gelen Hegel'in içine doğduğu çevre, dönem ve bunların Hegel'deki yansımaları, eğitim hayatındaki temel uğraklar, Tübingen'deki gelişimi, edindiği dostlar ve felsefeyle kurduğu ilgi serimlenmiştir. Özellikle Tübingen'de geçirdiği dönem, genç Hegel'i belirleyen temel öğelerin anlaşılmasını sağlamakla birlikte, onun gelişimi içerisinde bu dönemin etkilerinin olgun Hegel'de de görüldüğü söylenebilmektedir. Bu dönemde Hegel, belki de o dönemin tüm entelektüelleri gibi, Kant'ın felsefedeki devriminin etkilerinden nasibini belirli ölçüde almış gözükmektedir. O hem Kant'ın projesiyle hem de bu projeyi devam ettiren düşünürlerle ilgilenmektedir. Ancak Hegel'in bu dönem içerisinde kurduğu ilgi belirli amaç dolayımındadır. Bu amacı belirleyen ise halkın öğretmenliği hedefiydi. Halkın eğitmeni, kısaca, aydınlanmayı kamuya aktarmayı amaç edinmiş kişiydi. Hegel'in teorik ilgilerini de önemli ölçüde belirleyen bu ideal, onun bu dönemdeki yazılarında ilgilendiği konular üzerinden takip edilebilmektedir. O, dinin en önemli ilgilerimizden biri olduğunu söylerken ve dindeki yabancılaşmaya işaret ederken, bir çözüm yolu olarak *halk dininden* bahsetmektedir. Burada aydınlanma ve din arasında bir uzlaşma arandığı, temel belirlenimlerin Yunan'dan çıkarıldığı görülmektedir. Yunan -ve Roma-, genç Hegel'in ideallerinin belirlenmesinde dikkate alınması gereken bir temeldir ve Yunan kültürü, dini ve

Sokrates gibi bir figür, onun bu dönem yazılarında ilgilendiği meselelerde önemli rol oynamaktadır.

1800 yılına gelindiğinde ise Hegel'in idealleri ve yaşamın akışı arasındaki mesafe açılmış gözükmemektedir. Yaşamın akışının önüne geçemediğinden ideallerini gözden geçiren Hegel, Schelling'e yazmış olduğu mektuptan anlaşılacağı üzere halkın öğretmenliği yolunu seçmenin onun için iyi olmadığını düşünmektedir. Bu ideali nedeniyle sırtını döndüğü üniversitenin kapısından, şimdi, içeri girmek istemektedir. Hegel'in şimdiki ideali, yapmak istediklerini gerçekleştirebilmek için üniversitede olmaktır. Schelling'in teklifiyle Jena'ya gelen Hegel, burada istediği pozisyonda iş bulamamış olsa da üniversitede ders vermeye başlamış, ilk felsefe kitabı olarak *Differenzschrift* metnini yayımlamıştır. Bu dönemde Hegel, adını duyurmayı belirli bir ölçüde başarmıştır. Adının duyulmasının en büyük belirleyicisi ise Fichte ve Schelling'in felsefe sistemleri arasındaki farkı incelediği ve Schelling'in yanında konumlandığı *Differenzschrift* metni olmuştur. Metnin Hegel için olumlu etkisi olduğu kadar olumsuz etkileri de olmuştur. Bu dönem Schelling'in sıkı savunucusu olarak alınılan Hegel, Schelling'in bir takipçisi olarak görülmekteydi. Ancak 1801-1807 arası geçen dönem, Jena yıllarında Hegel kendisini Schelling'den ayırmaya, kendi sisteminin yapı taşlarını oluşturmaya başlamıştır. Nitekim verdiği derslerde de böyle bir etki görülmekte, bu etkinin bir çıktısı olarak Hegel'in 'kendi' kitabını çıkarması beklenmektedir. Ancak Hegel'in bu kitabı çıkarması kolay olmamıştır. Bu dönemde buna en çok 1804-5 Mantık Dersleri içerisinde yaklaşıp da bu metin de yayımlanmayacak, notlar olarak kalacaktır. Ancak 1804-5 dersleri, Hegel'in sisteminin ortaya çıkış sinyallerini vermektedir. Fichte ve Schelling'in felsefelerini karşılaştıran metninde kullanmadığı diyalektiği Hegel'in 1804-5 Mantık notlarında kullandığı görülmektedir. Ancak o bu eseri toparlayamamış, kitabın basımı için verdiği sözleri yerine getirememiştir.

Hegel 1801-1807 arasında bir 'takipçi' olarak anılırken felsefe sisteminin temellerini atmaktadır. Bu dönem, aynı zamanda, 'takipçi'nin yükseliş 'filozof'un ise bir açıdan düşüş dönemi idi. Schelling'in bu dönemde yıldızının yavaş yavaş söndüğünü belirten Soykan, bunun temel nedenlerinden birinin Schelling'in spekülasyon fizikinin doğa bilimlerindeki gelişmeler aracılığıyla hızla ortadan kaldırılması -hatta

alaya konu edilmesi- olacaktır.¹²² 1801’de kendisini Schelling’in felsefe sistemine yakın gören Hegel, aradan geçen zamanda bu konumundan uzaklaşmış; Schelling’deki eksikler Hegel’in onunla kurduğu düşünsel bağda önemli yarılmalara neden olmaktadır. Nitekim 1807 tarihine gelindiğinde ve Hegel’in adıyla birlikte sistemini de duyurduğu, kendisini takipçi konumundan filozof olma konumuna taşıyacak olan *Tinin Fenomenolojisi* eseri yayımlanacaktır. Eserin önsözünü, onun kendisinden önceki felsefeyi değerlendirdiği ve bu değerlendirme üzerinden kendi felsefesinin ayrımını çizdiği, hedeflerini ve sistemini duyurduğu, bir filozofun ortaya çıkış manifestosu olarak görmek mümkündür. Bu değerlendirmeler içerisinde Hegel Schelling’i de ele almakta ve onu da eleştiriye tabii tutmaktadır. Schelling’in önsözü okuması, kimi dönem uzaklaşmalar da uzun süren dostluklarının sonu olacaktır. Hegel’in adını duyurduğu eserin temel ve ayırıcı yapı taşlarından birinin ise diyalektik olduğu söylenebilmektedir. Hegel, çoğu eserinde olduğu gibi diyalektiğin ne olduğunu uzun uzadıya ele alıp açık kılmasa da *Fenomenoloji* eserinin bütünlüğünün, kurulumunun, işleyişinin ve izleyişinin temellerinde diyalektik yer almaktadır. 1801 tezinde felsefenin görevini mutlaka inşa etmek olarak belirten Hegel’in, öznel idealizmin anlamının tek-yanlı belirlenimlere tutunan yapısıyla Schelling’in nesnel idealizmindeki spekülâtif kavrayış arasında, diyalektik aracılığıyla köprü kurduğu söylenebilir. Schelling’in sistemi, mutlaka inşa etmekle beraber bu insanın nasıl gerçekleştirildiğini açıklamada sorunlu gözükmektedir. Bununla birlikte entelektüel sezgi gibi bir ögenin Schelling’deki varlığı, onun sisteminin ezoterik yanını oluşturmaktaydı. *Fenomenoloji*’de Hegel’in bu ezoterik yanı ekzoterik hale getirme girişiminin temelinde de diyalektiğin yer aldığı söylenebilir. Buna ek olarak, Hegel’in bu girişimi ve eseriyle, 1801’e kadar olan süreçte pratikte gerçekleştirmek için çabaladığı kimi ideallerini gerçekleştirdiği öne sürülebilir. Hegel, o dönemki temel ideallerinden vazgeçmemiştir. Bu ideallerin en başında ya da tepede duran ise *Bildung* idealidir, ki halkın öğretmenliği bu ideali insanlara taşımaktan başka bir anlama gelmemekteydi. Hegel’in *Fenomenoloji*’de herkesin erişimine açık kıldığı mutlaka bilgisi, bu idealin toplumsallaşması için de önemli teorik bir adım olarak görülebilir.

¹²² Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 36.

1807 yılı bir dönüm noktası olsa ve *Fenomenoloji*, Hegel'i Hegel yapan temel eser olarak görülse de Hegel'in gözünde eserinin kimi eksikleri bulunmaktaydı. Pedagojik ve felsefi kaygılar, Hegel'i bu eksikleri tamamlamak için çalışmaya itti ve kimi yorumculara göre bu çabaların meyveleri de Hegel'in ilk eseri olarak kabul edilebilecek olan *Fenomenoloji*'yi ve onun sistem içindeki yerini tartışmalı hale getirdi. Ancak Hegel'in eserinden vazgeçtiğini veya eserini rafa kaldırdığını söylemek neredeyse imkansızdır. Devam edilecek olursa, Gymnasium müdürlüğü döneminde verdiği dersler, *Fenomenoloji*'nin gözden geçirilmesi, dikkat edilmesi gereken öğelerin anlaşılması için önemlidir. Çünkü bu dönemde Hegel hem felsefenin eğitim ile olan ilgisi üzerine hem de pedagojik açıdan felsefenin nasıl aktarılması gerektiğiyle ilgili daha detaylı düşünme fırsatı yakalamış gözükmektedir. Nitekim bu dönemin önemli bir çıktısı olarak *Mantık Bilimi (BM)* yayımlanmıştır. 1816 yılına gelindiğindeyse Hegel üniversitedeki kadrosuna kavuşmuş ve burada dersler vermeye başlamıştır. Dersler için kullandığı kaynak, onun sistemi olarak anılacak olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'dir. Hegel'in *Fenomenoloji*'nin basımı sonrasında verdiği gazete duyurusunda belirttiği izlençe, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin o zaman Hegel'in düşüncesinde hali hazırda var olduğuna işaret etmektedir. Hegel bu duyuruda *Fenomenoloji*'nin "sistem" in ilk kısmı olduğuna işaret etmekte ve bu ilk kısmı takiben, sisteminin, gelecek ikinci ciltte spekülâtif felsefe olarak mantık sistemini, devamındaysa felsefenin diğer iki kısmı olan doğa ve tin bilimlerini içereceğini belirtmektedir.¹²³ *Fenomenoloji*'nin "sistem" in ilk kısmı olup olmadığı tartışmalıdır ve hatta Hegel'in bu yaklaşımdan vazgeçtiği söylenebilirse de genel olarak bakıldığında mantık, doğa, tin üçlemesi, Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin izlencesini oluşturmaktadır. *Ansiklopedi*'nin ortaya çıkışı, artık üniversitede olan Hegel'in sisteminin anlamlı bir bütün içerisinde olması demektir. Hegel'in adı daha sık anılmaya ve o, felsefe tartışmalarının vazgeçilmez bir ögesi olmaya başlamıştır. Heidelberg sonrasında Berlin'e gidişi de bu ünün yayılmasında etkin bir rol oynamış gözükmektedir. Nitekim Berlin'de, 1821 yılında, kendisinin son kitabı olan *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eseri basılacaktır. Hegel, hayatının ve düşüncesinin olgunluk dönemi olarak anılabilecek dönemini Berlin'de geçirmiş, burada önemli bir şöhret elde

¹²³ Speight, *The Philosophy of Hegel*, s. 29.

etmiş, birçok ders vermiş, öğrenciler yetiştirmiş, sıkı ilişkiler kurmuş ve kendisi adına yükseliş döneminin büyük bir kısmının yanı sıra durağanlık ve düşüş dönemini burada yaşamış ve nihayetinde burada hayattan ayrılmıştır.

Hegel'in entelektüel gelişimine dair takip edilen izlençe, onun düşüncesinin temel ilgi ve yönelimlerini anlamak için önemlidir. Bu kısımda değinilen eserler, özellikle de Hegel'in 'kendi' felsefe sistemine gönderimde bulunan temel eserler olarak görülebilir ve ileride ayrıca ele alınacaklarından, bu kısımda, sadece önemli birkaç noktanın ön plana çıkarılmasına çalışılmıştır. Hegel'in entelektüel gelişiminde diyalektik, onun kafasında 'sistem' fikrinin oluşmasıyla birlikte ilk izlerini sunmaktadır. İlk eseri olan *Fenomenoloji* içerisinde bu izler takip edilebilmektedir. Her ne kadar daha öncesine tarihlendirilebilir olsa da¹²⁴ 'kendi' felsefesinin ilk ürününü ortaya koyduğu 1807 yılı ve *Fenomenoloji* eseri, Hegel'in diyalektiğinin temellerinde yer almaktadır. Bununla birlikte, takip eden eserlerinin ve nihai olarak onunla anılan *sistem*'in de karakteristik öğelerinin en önemlileri arasında diyalektik gelmektedir. Diyalektik, Hegel felsefesinin temellerinde yer almasının yanı sıra bu felsefe sisteminin onsuz düşünülemeyeceği bir belirlenimi olarak ortaya çıkmaktadır.

1.2.Hegel'e Göre “Felsefe Nedir?” Sorusunun Cevabı ve Bunun Diyalektik ile Bağlantısı

Bu kısımda Hegel'in felsefeden ne anladığı, onun felsefe idealinin kendi felsefesindeki belirlenimleri ve bu belirlenimlerin diyalektik ile kurulan bağlantısı incelenecektir. Bu incelemede ilk olarak Hegel'in eserlerinden hareketle felsefeye dair yapılan tanımlar ele alınacaktır. İkinci olarak Hegel'in felsefe tarihiyle girdiği diyalog üzerinden onun “eski” felsefeyle kurduğu ilginin incelenmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda, Hegel'in “eski” olanla kurduğu ilgiden hareketle onun felsefesinde “yeni” olanın ne olduğu sorusu değerlendirilecektir.

¹²⁴ Harris, *Hegel'in 1807'ye Kadarki Entelektüel Gelişimi*, s. 128.

1.2.1. Hegel'in Felsefesinde "Felsefe"

Bir önceki kısımda ele alınan Hegel'in entelektüel gelişimi içerisinde, onun felsefeyle kurduğu ilgiye ve felsefeden ne anladığına dair kimi noktalara değinilmiştir. Örneğin genç Hegel'in özellikle Schelling ve Hölderlin ile kurulan dostluğunun felsefeye yönelimindeki etkileri ve onların teolojiyi değil de evrensele aralanan kapı olarak felsefeyi seçtikleri görülebilmektedir. Modernliğin ve aydınlanmanın savunucusu olan Hegel'in bu savunuyu üniversiteye taşıdığı zamandaysa felsefenin görevini, bilinç için mutlağı inşa etmek olarak ortaya koyuşuyla karşılaşmaktadır.¹²⁵ Hegel'in 1801 tarihinde felsefe için belirttiği bu görev, felsefe için sıradışı değildiyse de bu görevin nasıl gerçekleştirileceği, yani mutlağın nasıl inşa edileceği ve bunların yanı sıra mutlaktan ne anlaşıldığı tartışmalıydı. "Mutlak" kavramının kökenlerinde Nicholas (1401-1464) yer almakta ve onun, bu kavramı, tüm sonlu belirlenimleri aşan bir varlık olarak anlaşılan Tanrı anlamında kullandığı belirtilmektedir.¹²⁶ Magee, Schelling'in kullanımının da benzer bir şeye gönderim yaptığını, onun felsefesindeki Mutlak'ın, özne-nesne ayrımının ötesindeki ayrımsızlık noktası olduğunu söylemektedir. Daha önce değinilen Hegel-Schelling ilişkisinin gelişim ve değişim evreleri hatırlanacak olduğunda, bu kullanımın Hegel'in Schelling felsefesiyle kendi felsefesi arasında çizdiği ayrımın da temeli olduğu söylenebilir. Hegel'in "olgun" felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilen *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde alaysı bir tonda değindiği, Schelling'in bu mutlak kavrayışıdır: Mutlak, tüm ineklerin kara olduğu gecede anlaşılamaz.¹²⁷ Hegel bir yere kadar Schelling ile uzlaşa içinde gözükmemektedir. Örneğin özne-nesne ayrımının üstesinden gelmek bakımından bir ortaklaşma söz konusudur. Uzlaşmanın sağlanamadığı nokta, mutlağın ne olarak anlaşıldığı ve nasıl konumlandırıldığıyla ilgilidir. Hegel'de mutlak, bir öte-yana gönderimde bulunmaz, varoluşu aşmaz; mutlak "bütün"dür ve her bir parçanın organik ve ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle ilişki içerisinde oldukları sisteme gönderimde bulunur.¹²⁸ Bu nedenle Hegel mutlağı sonluların öte-yanına değil onların zeminine

¹²⁵ Hegel, **The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, s. 94.

¹²⁶ Magee, Gleen, Alexander.: **The Hegel Dictionary**, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, s. 19. [Cusa'lı Nicholas, (De Docta Ignorantia, 1440)].

¹²⁷ Hegel, **TF**, parag. 16.

¹²⁸ Magee, **The Hegel Dictionary**, s. 20.

yerleştirmekte, böylelikle de mutlağı durağan bir şey olarak değıl bir süreç olarak görmektedir. Mutlak hem sürecin başlangıcında hem süreçte hem de sürecin sonundadır; sürecin aşamalarındadır ve değıldir; o, “bütün”dür ve “bütün” de o. Düşüncenin hareketinin anlaşılması, düşüncenin hareketi içerisinde mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle kavramların art arda dizilişi bir şey ifade etmemektedir. Felsefe, mutlağın inşası yoluyla doğruyu ya da hakikati elde edecekse ve mutlak koşulsuz olan ise Hegel, tüm koşulluların koşulu olarak mutlağı yerleştirmekle onu “bütün”leştirir. Doğruyu/hakikati de bu nedenle “bütün” ile özdeşleştirir ve “bütün” içinde anlaşılabilirliğini ifade eder:

“**Hakikat** [Wahre/True] bütündür [Ganze/whole]. Bütün ise ancak kendi açınımlı [gelişimi] yoluyla kendini tamamlayan özdür [Wesen/essence]. **Mutlak** [Absolute] üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak sonuç [Resultat/result] olduğı, gerçekte ne ise ancak Ekte [Ende/end] o olduğıdur; ve doğası, e.d. edimsel, özne, ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak tam olarak bunda yatar. **Mutlağın** özünde bir sonuç olarak kavranması gerektiğı ne denli çelişkili görünse de, biraz düşünüp taşınmak bu çelişki görünüşünü doğru bir yere oturtmaya yetecektir. Başlangıç, İlke ya da **Mutlak**, ilk olarak ve dolaysızca bildirildiğinde, salt bir evrenseldir. Nasıl “tüm hayvanlar” dediğimde bu sözcük zoolojinin yerini almıyorsa, ‘Tanrısal’, ‘Mutlak’, ‘Bengi’ vb. gibi sözcüklerin de onlarda kapsananları anlatmadıkları eşit ölçüde açıktır; ve gerçekte ancak böyle sözcükler sezgiyi dolaysız bir şey olarak anlatırlar. Böyle bir sözcükten daha öte bir şey, salt bir önermeye geçiş bile, geri alınması gereken bir başkalaşmayı kapsar ve bir dolaylılıktır. Oysa işte tiksintiyle yadsınan da budur, sanki dolaylılıktan yalnızca onun **mutlak** bir şey olmadığını ve **Mutlakta** hiç bulunmadığını söylemekten daha çoğı yapıldığında **mutlak** bilgi bir yana atılıyormuş gibi.”¹²⁹

Hegel’in görüşüne göre, bir mutlak teorisinin üç tür varlığı varsayması gerektiğini belirten Inwood, bunları şu şekilde sıralamaktadır: 1) Mutlak; 2) Fenomenal Dünya; 3) 1 ve 2’nin ve onların arasındaki ilişkilerin insan bilgisi.¹³⁰ Hegel, bu varsayımların eleştirisi üzerinden kendi felsefesinde, felsefenin görevi olan mutlağı inşa etmektedir. Onun felsefesinde mutlak, koşullulardan ayrı bir koşulsuz olarak değıl, koşulluların zemininde olan ve onları yadsımayan bir koşulsuz olarak; parçalarından ayrı ve onlardan bağımsız bir bütün olarak değıl, parçaların, onların birbirleriyle ilişkilerinin organik birliğı olan bir ‘bütün’ olarak; değışen, dönüşen ve

¹²⁹ Hegel, **TF**, parag. 20.

¹³⁰ Inwood, J, M.: **A Hegel Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 2003, s. 27

dolayıma girenlerden ayrı dolaysız bir şey olarak değil, tüm değişimin, dolayımın zemininde ve sürecin bütünlüğünde var olan bir şey olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hegel'in felsefesinde mutlak, -yukarıda anılan- 1,2, ve 3'ün ilişkisi ve birliğinin ortaya çıkardıkları olarak anlaşılabilir. Buraya kadar olan kısımda Hegel felsefesinde "Mutlak"a dair bir resmin ortaya koyulmasına çalışılmıştır. Elde edilen resim, hem Hegel'in genel olarak felsefeden ne anladığını ele almak hem özel olarak kendi felsefesinin oluşumunu anlayabilmek hem de genel felsefe içerisinde kendi felsefesini ne şekilde konumlandığını görebilmek açısından önemliydi. Ortaya koyulan bu bağlamdan hareketle, şimdi, Hegel'in felsefeden ne anladığının ele alınışına geçilebilir.

Hegel'in düşüncesinin merkezi ve temelinde yer alan mutlak, felsefesini; felsefesi, mutlağın karakterini belirler gözükmektedir. Düşüncenin temelinde yer alan mutlak, Hegel felsefesinin belirlenimlerinin temel belirlenimi olarak öne çıkmakla birlikte; onun felsefesi, aynı zamanda, bu temeli inşa etmektedir. Mutlağın ne olduğunu ortaya çıkarmayı hedefleyen bir felsefe sisteminin felsefenin ne olduğu sorusuyla başlaması gerektiği düşünülebilir. En genel haliyle felsefe, Hegel için, bilimdir; felsefe sistematik olarak örgütlenmiş bir bilimdir. Bu örgütlenme için ve örgütlenme içerisinde ilk olarak kendisini diğer bilimlerden ayırma ihtiyacı güdülür ve bu yolla 'bir bilim olarak felsefe'ye kendine ait konum kazandırılır. Diğer bilimlerle ayrımı üzerinden felsefenin konumunu Hegel, felsefenin diğer bilimlerle kıyaslandığında yoksun olduğu bir avantaj üzerinden belirlemektedir. Ona göre felsefe, *"başka bilimlerin yararlandığı bir üstünlükten, nesnelerinin tasarım yoluyla dolaysızca verili ve başlama ve ilerleme için bilme yönteminin daha şimdiden kabul edilmiş olduğunu varsayabilme üstünlüğünden yoksundur."*¹³¹ Felsefenin diğer bilimlerle karşılaştırdığında yoksun olduğu şey, diğer bilimlerin ortaya çıkış ve gelişimlerinde, temellerinde yer alan varsayımların felsefe tarafından sahiplenilememesinden kaynaklanmaktadır. Felsefe, bu nedenle, nesnelerini ya da yöntemini verili olarak kabul edemez, verili olanla yetinemez ve verili olan üzerinden

¹³¹ Hegel, **KM**, parag. 1.

ilerleyemez. *Tinin Fenomenolojisi*'nde de belirtildiği üzere, Felsefe, tanıdık olanla yetinemez; onun ilgisi tanıdık olanı bilinen haline dönüştürmeye dönüktür:

“Genel olarak tanınan tanınan olduğu için bilinen değildir. Bilmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu nedenle onu kabul etmek kendini ve başkalarını aldatmanın en genel yoludur; tüm ileri geri konuşması ile bu tür bilme hiçbir yere varamaz, ve niçin böyledir bilmez. Özne ve Nesne, Tanrı, Doğa, **Anlama**, Duyarlık vb. eleştirilmeksizin tanıdık ve geçerli şeyler olarak temel alınır, başlangıç ve geri dönüş için durağan noktalar yapılır. Bunlar devimsiz kalırken, devim onların arasında ileri geri gider, ve bu nedenle ancak yüzeylerinde kalır.”¹³²

Tinin Fenomenolojisi'nden alınan bu pasaj, Hegel'in felsefeden ne anladığına ve onu nasıl bir bilim olarak tasarladığına dair de önemli ipuçları sağlamaktadır. İlk olarak, tanınan ve bilinen arasındaki ayrım üzerinden söylenebilir ki, felsefenin temel işlerinden biri düşüncenin varsayımlarıylaıdır. Felsefe, temelinde varsayımların yer aldığı bir düşünce izlencesinin çıktısının bu varsayıma döndürüldüğünde ele geçirilenin bu varsayımla dolayımını ortaya çıkardığından, bu varsayımla ve varsayımdan elde edilenlerle yetinilemeyeceğini de ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle bir düşünce izlenirken bu düşüncede dile gelen varsayımlar da takip edilmeli, düşüncenin eleştirisi varsayımların eleştirisiyle bütünleşmelidir. Felsefe ancak bu yolla bir kazanım elde eder ve bu yolla, düşüncenin, üzerine düşünmeyi gerek bile görmediği, verili olarak kabul ettiği şeyleri birer varsayım olarak ortaya çıkarır. Düşüncenin sınanmasını, düşünceye ait bu varsayımların sınanmasıyla bir araya getirir. Bu, felsefenin klasik tanımı olan *bilgelik sevgisi*'nin de taleplerinin gerçekleşmesi olarak düşünülebilir. Ancak Hegel'in felsefenin bu tanımını da doğrudan kabul etmediği bilinmektedir. Bir bilim olarak felsefe için *bilgelik sevgisi* yeterli değildir; o, edimsel bilme olma hedefini gerçekleştirmelidir.¹³³ Bu nedenle ikinci olarak, felsefe, verili kabul edilen, eleştiriye tabii tutulmayan durağan belirlenimler, başlangıç noktaları ve düşüncenin bu seyri doğrultusunda elde edilen sonuçlarla kendisine koyduğu hedefi gerçekleştiremeyecektir. Hedef, düşüncedeki ve onun nesnesindeki edimselliğin kavranışıyla yerine getirilebilir durmaktadır. Bilmenin bir yanı soyutlama yapmayı, bu yolla nesneyi ve bilmeyi durağan hale getirmeyi

¹³² Hegel, **TF**, parag. 31.

¹³³ Hegel, **TF**, parag. 5.

zorunlu kılıyor gözüke de soyutlama yaptığının bilincinde olan bilinç için bu soyutlama tek ölçüt ve tek belirlenim olmaktan da çıkacaktır. Bu yolla verili olanın durağanlığı da aşılabilecek, hareket içinde olan hareketi içerisinde anlaşılabilecektir.

Felsefenin nesnesi, genel olarak ifade edildiğinde, doğruluk/hakikattir (Wahrheit/Truth). Hegel'e göre Doğru ya da hakiki olan (Wahre/True), bütündür (Ganze/Whole).¹³⁴ Bu nedenle felsefenin nesnesi, aynı zamanda, bütündür. Felsefe, kendisini, nesnesi olan bütüne dışsal bir belirlenim olarak konumlandırmaz. Felsefe bütündedir ve aynı zamanda bütündür. Dolayısıyla, bütünü nesnesi olarak alan felsefe, aynı zamanda, kendisini kendisine nesne kılmaktadır. Bir bilim olma hedefindeki felsefenin izlencesi, bu nedenle, bütünün ve dolayısıyla felsefenin betimlenişidir: *“Bilginin [Wissen/knowing] Bilim [Wissenschaft/science] olmasının iç zorunluğu [innere Notwendigkeit/inner necessity] onun doğasında yatar ve bunun doyurucu açıklaması yalnızca felsefenin betimlenişinin [Darstellung/exposition] kendisidir.”*¹³⁵ Bilginin iç zorunluluğu, felsefede ve felsefe ile örgütlenmektedir. Hegel'in felsefeden anladığı ve kendi felsefesinde gerçekleştirmek istediğinin de bu olduğu söylenebilir. Bütün, birbirinden ayrı parçaların salt bir toplamı değildir. Birbirinden ayrı ve bağımsız duran parçaların bir araya gelişi bütünü sağlamak için yeterli değil, böyle bir toplama yığın demek daha doğru olacaktır. Hegel'in felsefesinde bütün, organik bir birliğe gönderimde bulunmaktadır ve felsefe de bu organik birliğin ifadesi olarak anlaşılabilmektedir. Parçaların bir araya gelişi anlamlı bir bütün oluşturmaktadır. Bu bir araya gelişi anlamlı kılan ise parçaların kendileriyle ve bütünle olan bir aradalık ilişkisinin ve bu ilişkideki içsel zorunluluğun serimlenmesidir. Bu nedenle ne bütün parçalarından ayrı ne de parçalar bütünden ayrı kavranabilir olacaktır. Felsefe de bu yolla salt bütünü değil bütünün tüm belirlenimlerini kendisine nesne kılmalıdır: *“Felsefe, öte yandan, özsel olmayan belirlenimleri [unwesentliche Bestimmung/inessential determinations] değil, ama özsel oldukları ölçüde belirlenimleri irdeler; onun ögesi ve içeriği soyut olan ya da edimsel olmayan değil,*

¹³⁴ Hegel, TF, parag. 20.

¹³⁵ Hegel, TF, parag. 5.

ama edimsel olan, kendi kendisini koyan ve kendi içinde dirimli olandır, kendi Kavramı içindeki belirli-varlıktır [Dasein/existence].”¹³⁶

Hegel’e göre felsefe sanılarla iş göremeyeceği gibi, aynı zamanda, onlarla yetinmemelidir. Felsefe, Hegel için, “*hakikatin nesnel bilimidir, bilgiyi arayan zorunluluğun bilimidir ve ne sanıdır ne de sanıların evrilip çevrilmesidir.*”¹³⁷ Hegel’in felsefeden ne anladığına ve bu anlayışı üzerinden felsefesine bunu nasıl yansıttığına dair genel bir resim, buraya kadar aktarılanlar üzerinden, ortaya çıkmış gözükmektedir. Ancak bu resim, Hegel’in felsefeden ne anladığını betimlemekle birlikte, eksiktir. Bu eksiklik şöyle açıklanabilir. “Felsefe nedir?” sorusuna verilen, örneğin, “x”tir türünden bir cevap, çoğu zaman ve çoğu kişi için tatmin edici olmaktan uzak kalacaktır. Ayrıca felsefenin, kendi tarihselliğinde kazandığı ve pratiklerinde gösterilmeye çalışılan amaçları, “x”tir cevabıyla yetinilecek bir şey olmadığını göstermeye yeter sayılabilir. Hegel, bu nedenle, “x”tir türünden bir cevap vermemekte, bir bağlam haritası ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Hegel için bu da felsefenin ne olduğunun anlaşılması için yetersiz olacaktır. Felsefe, nasıl ki bilginin bilim haline gelişinde edimsel bilme olma hedefiyle, bilginin iç zorunluluğunu kendi betimlenişi üzerinden ortaya koyacaksa, aynı zamanda felsefenin ne olduğu da bu betimlenişle ortaya çıkacaktır. Bu nedenle felsefenin ne olduğu felsefenin yapılışında örgütlenmektedir. Hegel’in bilindik sözü bu noktada anlamını kazanmaktadır: “*Akılsal [vernünftig/rational] olan edimsel, edimsel olan[wirklich/actual] akılsaldır.*”¹³⁸ Felsefe, akılsal olan ile edimsel olanın ilişkilerinin açıklanması; bu açıklamada ortaya çıkan ve yiten ayrımlarının, ilişkilerindeki devinimin serimlenmesidir. Hegel için “*felsefe akli olanın temeli olduğu için, şimdi’nin ve gerçek’in (reel) anlaşılmasıdır, yoksa bir öte-yan’ın (gerçek ötesi) inşası değildir.*”¹³⁹ Akli olanın kavranması, akli olanın edimsel olanla kurduğu ilginin, dolayısıyla edimsel olanın kavranmasıyla zorunlu olarak bağıntılı durmaktadır. Toparlanacak olursa, Hegel’e göre felsefe hakikati/doğruluğu talep etmekte, onun açıklamasını hedeflemekte; bu yüzden de

¹³⁶ Hegel, **TF**, parag. 47.

¹³⁷ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 33.

¹³⁸ Hegel, G. W. F.: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 35; Hegel, **KM**, parag. 6.

¹³⁹ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, s. 35.

“bütün”ü serimlemekte; bu serimleyişte “bütün”ün edimselliğini sergilemekte, bu edimsellikteki (Wirlichkeit/Actuality) akılsallığı ortaya çıkarmakta ve bu yolla edimsel olan ve akılsal olanın birlik altında kavranışını göstermektedir. Hegel’in kendi felsefesiye, onun felsefeye yüklediği bu anlamların gerçekleştirilmesine aday olarak ortaya çıkmaktadır.

1.2.2. Minerva’nın Baykuşu Nereye Bakıyor?

Hegel’in felsefeden ne anladığı ve ne beklediğine dair verilen açıklamaların ardından cevaplandırılması gereken, Hegel’in felsefeye dair kavrayışının kendi felsefesine nasıl yansıdığı olacaktır. Bu yolla, Hegel’in felsefesinin temel belirlenimlerinin ortaya çıkarılması hedeflemektedir. Felsefe Hegel’e göre, “şimdi”nin etkinliğidir. Edimsel olan, şimdide olandır ve edimsel, akılsal olan olduğundan kavranabilir olandır. Felsefenin görevi “şimdi”yi, “şimdi”de olanı kavramaktır. Ancak “şimdi” bir soyutlama olarak alınmaz. Bu nedenle ne “şimdi” ne de “şimdi”de olan durağandır. Akıl “şimdi”dedir ve o kendini onda görüp kavramaktadır. Filozof, bu nedenle, kendi çağının çocuğudur, geçmiş ya da gelecek zamanların değil:

“Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır. Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos’u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır. Eğer bir teori yine de bu sınırları aşıyorsa, olması gerektiği gibi bir dünya kuruyorsa, bu dünya gerçi mevcuttur, ama yalnızca onun kanısında mevcuttur ve bu kanı da şu ya da bu şekli alabilecek kadar kararsız bir unsurdur.”¹⁴⁰

Hegel’e göre felsefe, sanılardan oluşamaz ya da içerisinde sanılara yer veremez. Felsefe, değişimdeki kalıcı ögeyi talep etmektedir. Sanıysa kalıcı yana değil değişen yana, nesnel yana değil öznel yana aittir. Bu nedenle Hegel’e göre “*felsefede hiçbir sanı söz konusu değildir, çünkü felsefi sanı diye bir şey yoktur.*”¹⁴¹ Filozof bu nedenle olması gerekenle, kafasındaki tasarıyla değil ‘olan’ üzerinde çalışır, ‘olan’ı inceler.

¹⁴⁰ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, s. 37.

¹⁴¹ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 32.

Çünkü filozofun karşısında olan odur. ‘Olan’, edimsel olandır ve filozof, edimsellikte akılsallığı kavramakla yükümlüdür. Felsefe, ‘olan’ın düşüncesidir. Bu yüzden felsefe ve filozof kendisine dışsal olanla ya da kendisinin içinde olmayan bir şey üzerine düşünemez, düşünse de bu felsefe adını kazanamaz. Bununla birlikte ‘olan’ın düşüncesi ve bu düşüncenin, edimselliğin bir bütün olarak ve birlik altında akılsal olarak kavranması etkinliği, düşünceyi, ‘olan’ın ardılı kılmaktadır. Düşünce, bu nedenle, ‘olan’ı takip eder. Aynı zamanda, ‘olan’, ancak felsefenin onu düşüncede kavrayışı yoluyla anlamlı hale gelir, kendisinden kendisine yansır:

“Dünyanın düşüncesi olarak, felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini, tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel’in karşısında boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler alemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva’nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar.”¹⁴²

Felsefe, ‘olan’ın öznel düşüncesi değil nesnel düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefenin nesnesi olarak ‘olan’, bu nedenle, felsefenin temel nesnesi olan doğruluk/hakikat ile bağıntıya girer. Minerva’nın baykuşu, baktığı yerde, salt ‘olan’ı değil, hakikati de görmektedir. Her şey olup bittikten sonra havalanan baykuş, olan biteni anlamlı bir bütün ve birlik olarak kavrayan düşünceyi de ortaya koymaktadır. Baykuşun nesnesinde aradığı nesnelliktir, nesnel düşüncedir. Bu nedenle Minerva’nın baykuşu olarak ifade edilen filozof bu nesnelliğin kendisinden önceki formlarıyla, ele alınış biçimleriyle yüzleşmelidir. Hegel, bu yüzleşmeyi felsefesinin genelinde serimlemektedir. Bu serimlemeye, burada, Küçük Mantık içerisinde yer alan “Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Tutumları” bölümü üzerinden değinilecektir. Böylelikle, çağının çocuğu olarak kendi çağının düşüncesini felsefesinde ortaya koymaya çalışan Hegel’in kendisinden önceki felsefeyle ve içinde bulunduğu çağı anlama girişiminde çağın diğer çocuklarıyla arasındaki ayrımın anlaşılması sağlanacaktır. Hegel ve Hegel’in felsefesi, içinde bulunduğu çağın belirlenimleriyle yüklüdür ve bu belirlenim “şimdi”de ve “şimdi”de içerilen geçmişte kendisini

¹⁴² Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, s. 38.

sunmaktadır. Bu nedenle Hegel, “şimdi”nin düşüncesi için “şimdi”de içerilen geçmişin düşüncesiyle de yüzleşmeye girişmektedir. Bu nokta önemlidir, çünkü Hegel’e göre felsefe hakikatin ifadesi olduğundan ve içerisinde sanılara yer olmadığından, onun kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilgi salt ayrıma dayanmaz. Kendisinden önceki felsefeyi, daha doğrusu felsefe olarak adlandırılanı değil felsefe olanı, göz ardı edemez. O, kendisinden önceye baktığında, felsefe-olmayan görmediği gibi salt felsefe de görmez. Onun için yapılması gereken kendisinden önce felsefe olarak anılanların felsefi yanlarının, yani nesnel düşüncelerin takip edilmesi olacaktır. Takip edilen bu yolun izlencesi ise sırasıyla Metafizik, Empirizm, Eleştirel Felsefe ve Dolaysız Bilme olacaktır.

Hegel’in düşüncenin nesnelliğe karşı tutumları incelemesi üzerinden takip edilecek olan bu izlençe, onun ‘eski’ felsefeyi ne şekilde ele aldığı ve kendi felsefesini ‘eski’ olan ile ne şekilde dolayımına soktuğunun anlaşılmasının yanı sıra bir önceki başlıkta ele alınan Hegel’in felsefeden ne anladığı sorusunun cevabının sağlamaştırılmasına vesile olacaktır. Hegel’in felsefeden ne anladığı ya da felsefede ne yapmak istediği, onun kendisine özgü bir icadı değildir. Felsefesindeki problem, kendisinden önceki felsefeden, içinde yer aldığı gelenekten ona gelmektedir. Hegel’in felsefesi tarihle yüklü bir problemi nesnesi olarak almaktadır ve ona göre bir felsefe bu problemi ele almak zorundadır. Bu nedenle de Hegel, bu problemin hangi şekillerde ele alındığına bakmayı ve farklı şekillerde ele alınışına rağmen neden kendisine kadar bir problem olarak kaldığını da cevaplandırmalıdır. Felsefenin problemi doğruluk/hakikat problemidir ve o, felsefenin hem nesnesi hem de hedefidir.¹⁴³ Bu problem farklı görünümde kendisini gösterebilse de temelde oluşundan bir şey kaybetmemektedir. Hakikatin/Doğruluğun bilgisi, düşüncenin nesnelliğiyle birleşmektedir. Bu nedenle, Hegel’in de belirttiği üzere, öznel değil nesnel düşünceler hakikati/doğruluğu belirtmektedir.¹⁴⁴ Nesnel düşünce anlatımı, nesnelliğe yönelik düşüncenin tutumlarına kapı aralamaktadır. Öyle ki Hegel’in nesnel düşünce ve doğruluk/hakikat ilişkisini oluşturabilmesi için aralanan bu kapıdan girmesi gerekmektedir ve o, nesnelliğin kendisinden önce ne şekillerde düşünceye konu

¹⁴³ Hegel, **KM**, parag. 25.

¹⁴⁴ Hegel, **KM**, parag. 25.

edinildiğini, düşüncenin nesnelliğe hangi bağlamlarda yöneldiğini ve bu yönelimlerdeki temel varsayımları ve problemleri ortaya çıkarmalı; ‘eski’ olanda eksik olanın ifşasında ‘yeni’ olanın tohumlarını gösterebilmelidir. Aralanan kapıdan giren Hegel’in karşısında ise ilk bulduğu, (eski) Metafizik olacaktır.

1.2.2.1. Eski Metafizik’in Çıkmazları

Hegel’in düşüncenin nesnelliğe karşı tutumları incelemesinin ilk uğraşını metafizik oluşturmaktadır. Bu metafizik, Kant’tan önce var olan ve Kant ile birlikte ‘eski’ niteliğini kazanan metafiziktir. Metafizik, Kant’ın altını çizdiği şekliyle, insan aklını rahatsız eden soruları karşılıksız bırakmak istemiyor ve bu yolla, Kant’ın eleştirisine konu olacak şekilde insan aklının tüm yeteneğini aşma girişimi olarak ortaya çıkıyordu. Hegel’in metafizik incelemesi de Kant ile iç içe geçmiştir. Ancak o, eleştirisini Kant’ın durduğu yerden temellendirmemektedir:

“Bu bilim düşünce-belirlenimlerini [Denkbestimmungen/thought-determinations] şeylerin-temel-belirlenimleri [Grundbestimmungen der Dinge/fundamental determinations of things] olarak gördü; var olanın düşünülmeyle kendinde bilinebilir olduğu varsayımı yoluyla daha sonraki Eleştirel Felsefeden daha yüksek bir konumda duruyordu. Ama (1) bu belirlenimler soyutlukları içinde kendileri için geçerli olarak ve **Hakiki** [Wahren] olanın yüklemeleri olmaya yetenekli olarak alındı. Bu Metafizik genel olarak **Mutlağın** bilgisinin ona yüklemeler yüklenmesi yoluyla elde edilebileceğini varsaydı; ve ne **anlama**-belirlenimlerini [Verstandesbestimmungen/determinations of the understanding] kendilerine özgü içerik ve değerlerine göre sorguladı, ne de **Mutlağı** ona yüklemeler ekleme yoluyla belirlemenin bu biçimini araştırdı.”¹⁴⁵

Görüldüğü üzere Hegel, eski metafiziği değerlendirişinde Kant ile aynı kaygıyı -tam olarak- paylaşmamaktadır. Kant’ın bu metafiziğe getirmiş olduğu eleştiriye önemli bir yere konumlandırırsa da Hegel, bu metafiziğin varsayımları ve bu yolla temel problemleriyle tam olarak hesaplaşmadığını da göstermektedir. Metafiziğin temel öne sürümü, yukarıdaki alıntıda da görülebileceği gibi, düşüncenin şeyin ‘kendinde’sini kavradığıdır. Hegel’e göre eski metafizik bu varsayımını saf inanç ile

¹⁴⁵ Hegel, **KM**, parag. 28.

paylaşmaktadır.¹⁴⁶ Ancak düşüncenin şeyin ‘kendinde’sini kavradığı varsayımı, bu kavrayışın nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesiyle pekiştirilmelidir. Eleştiri, bu yolla salt varsayımı değil varsayımın ne şekilde düşüncenin işleyişinde serimlendiğini de nesnesi haline getirebilecektir. Yukarıdaki alıntıda, eski metafiziğin kendi varsayımını düşüncede ne şekilde gerçekleştirdiği sorusu da cevap bulmaktadır. Burada Hegel, Mutlağın bilgisinin ona yüklemeler yüklemekle eşitlendiğine işaret etmektedir. Örneğin metafizik nesnesine “x” yüklemine yükler ve bu yüklem nesnenin bilgisine evrilir. İlgili nesne, “x”i kendinde taşır ve bu yolla, “x-olmayan”ı da kendinden dışlar. Metafiziğin nesneleri “Tanrı”, “Ruh” ya da “Evren” olarak alınabilir. Nesne burada “ruh” olarak belirlenip “x” de “yalınlık” olarak içeriklendirilirse Hegel’in de değindiği şekliyle “ruh yalındır” şeklinde bir önerme ortaya çıkacaktır. Eski metafiziğin öne çıkardığı bu önerme, ruhun bilgisini de sunmaktadır. Ancak burada Hegel için problemli yapı, metafiziğin bu yüklemlemeyi nasıl yaptığıyla hesaplaşmamasıdır.¹⁴⁷ Metafizik sonlu (Endlich/Finite) değil sonsuz (Unendlich/Infinite) olanlarla, anlamının değil aklın nesnesi olanlarla ilgi içinde olsa da ele aldığı nesneleri onlara uygun düşen bir yolda ele almamaktadır:

“[...] o eski Metafiziğin yöntemini daha yakından ele alırsak ilk olarak onun yalnızca anlayan [verständige/understanding] düşüncenin ötesine geçmediğini belirtmek gerekir. Soyut düşünce-belirlenimleri dolaysızca kabul ediyor ve onları **Hakikatin** yüklemeleri olarak geçerli sayıyordu. Ama düşünce söz konusu olduğunda, sonlu, salt anlayan düşünmeyi, sonsuz, ussal düşünmeden ayırt etmek gerekir. Düşünme-belirlenimleri dolaysız tekillikleri içinde bulundukları zaman sonlu belirlenimlerdir. Ama **Hakiki** olan kendi içinde sonsuz olandır ki sonlu terimler yoluyla anlatılmaya ve bilince getirilmeye izin vermez. [...] Eski Metafiziğin ilgisi öyleyse nesnelere sözü edilen yüklem türlerinin yüklenip yüklenmeyeceğini saptamaktan oluşuyordu. Ama bu yüklemeler sınırlı **anlama**-belirlenimleridir ki, salt bir sınırı anlatırlar, **Hakiki** olanı değil.”¹⁴⁸

Metafizik ele aldığı nesneden ve nesnesinde elde etmek istediğinden uzaktır çünkü nesnesine ulaşmak için kullandığı araç, amaçlarını gerçekleştirmesi için gerek duyduğu araçtan farklıdır. Metafizik sonsuz olanı bilmek ister, ama bunu sonlunun

¹⁴⁶ Hegel, **KM**, parag. 28.

¹⁴⁷ “[...] çünkü yaptığı tek şey ona ilişkin yüklemeler bulmaktır.” Bkz. Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi – Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe (Cilt 3)**, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: NotaBene, 2021), s. 62.

¹⁴⁸ Hegel, **KM**, parag. 28.

aracılığında ortaya koymaya girişir; koşulsuz olanı talep eder ama ona bir koşulluymuş gibi yaklaşır. Hegel bu noktada önemli bir ayrımı daha ortaya çıkarmaktadır. Bu ayrım somut ve soyut ayrımıdır. Hegel’e göre somut olan, en temelde, Doğru’dur. Metafizik, yüklemler yoluyla elde ettiği önermeler üzerinden somut olanı anlamaya çalışmaktaysa da yüklemleri soyut düşünce belirlenimleridir. Soyut düşünce belirlenimleri, somut olanı somut olmaktan çıkarır, onu somutluğundan soyutlar. Bunun nedeni, somutun birliğin tek-yanlı parçalanışı olarak görülebilir. Hegel bunu somut olanın önerme biçiminde dile getirilişindeki zorluğa gönderimde bulunarak aktarmaktadır:

“[...] önerme biçimi [Form des Satzes/the form of proposition] ya da daha belirli olarak yargı [Urteil/judgment] biçimi somut olanı – ki **Hakiki** olan her zaman somuttur – ve spekülatif olanı anlatmak için uygunsuzdur; yargı biçimi nedeniyle tek-yanlı ve o düzeye dek yanlıştır. [ve Hegel bu sözlerini şu şekilde açıklamaktadır:] Bu metafizik özgür ve nesnel bir düşünme yolu olmaktan uzaktı, çünkü nesneyi özgürce kendi kendisini belirlemeye bırakmıyor, tersine önceden hazır olarak varsayıyordu.”¹⁴⁹

Burada Hegel’in felsefesine yön veren kimi yaklaşımların ve tutumların da ifade edildiğini görmek önemlidir. Bunlardan ilki aklın nesnesinin tek-yanlı belirlenimler üzerinden ortaya koyuluşu ya da bu belirlenimler üzerinden eleştirinin temellendirilmesidir. Tek-yanlı belirlenimler, bu nedenle, düşüncenin izlencesi içerisinde karşılaşılabilen ancak bu karşılaşmanın bilincinin kazanılmasıyla tek-yanlı belirlenim noktasında kalınamayacak bir aşama olarak genel olarak Hegel felsefesine yansımış gözükmektedir. İkincisiyse, bununla bağlantı içerisinde konulan, özgür ve nesnel düşünme yoludur, ki Hegel’in felsefesi bu yolu örgütleme girişimidir. Bu yaklaşımdan uzak olarak ortaya koyulan metafiziğe dönüldüğündeysen Hegel, bu tarz metafiziğin nihayetinde dogmatizm biçimini aldığını ifade etmektedir.¹⁵⁰ Bunun nedeni, nesnesine sonlu belirlenimlerle yaklaşan ve onu bu belirlenimler altına düşüren metafiziğin bu belirlenimlerin doğası gereği nesnesini iki karşıt öne sürümün bir tarafına yerleştirmesinden kaynaklanmaktadır:

“**Dogmatizm** karşıt olanların dışlanması ile tek-yanlı **anlama**-belirlenimlerinde direktmekten oluşur. Bu genel olarak katı bir “Ya – Ya da”

¹⁴⁹ Hegel, **KM**, parag. 31.

¹⁵⁰ Hegel, **KM**, parag. 32.

tutumunda görünür; buna göre, örneğin Evren ya sonlu ya da sonsuz, ama ikisinden yalnızca biridir. **Hakiki** olan, **spekülatif** olan ise sözcüğün tam anlamıyla bu katılığın karşıtıdır; kendinde böyle tek-yanlı hiçbir belirlenimi taşımaz ve bunlarla tüketilemez, tersine bütünlük olarak o belirlenimleri kendi içinde birleşmiş olarak kapsar; ama dogmatizm için bu belirlenimler ayrılıkları içinde sağlam ve gerçek bir şey değerindedir. [...] **spekülatif** felsefenin İdealizmi bütünlük ilkesini [Prinzip der Totalität/principle of totality] taşır ve kendini soyut **anlama**-belirlenimlerinin tek-yanlılıklarının ötesine geçiyor olarak tanıtlar. Böylece İdealizm der ki, Ruh ne yalnızca sonlu ve ne de yalnızca sonsuzdur, tersine özsel olarak biri olduğu denli ötekidir ve öyleyse ne biri ne de ötekidir, e.d. bu tür belirlenimler yalıtılmışlıkları içinde geçersiz, ve yalnızca ortadan kaldırılmış [aufgehoben/sublated] olarak geçerlidir.”¹⁵¹

Metafiziğin yüklemlemelerindeki tek-yanlılık, onu, nesnesinin talep ettiği kuşatıcılığı karşılamaktan uzak tutmaktadır. Bu uzaklığı Hegel, metafiziğin nesneleri açısından incelemektedir. Buraya kadar olan aktarımlar, Hegel’in düşüncenin nesnelliğe karşı ilk tutumu olarak incelediği metafiziğin Hegel tarafından ne şekilde ele alındığını ve eleştirildiğini anlamak için yeterlidir. Hegel, bu eleştiri içerisinde, kendi felsefi pozisyonunu da kimi noktalar üzerinden örgütlemekte ve bu pozisyonun ayrımlarını ve ortaklıklarını serimlemektedir. Bu serimleme, incelemesinin devamında da görülebilmektedir. Metafiziği takip eden incelemede, düşüncenin nesnelliğe karşı ikinci tutumu başlığı, kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Burada ilkin Empirizm, devamındaysa Eleştirel Felsefe ele alınmaktadır.

1.2.2.2. Eleştirel Felsefe’ye Rağmen Eleştirel Felsefe’yle Birlikte

Anlamanın gereçleriyle kuşatılamayacak bir alana nüfuz etmeye çalışan eski metafizikten sonra incelemeye tabi tutulan empirizm, anlamanın gereçleri ve bu gereçlerin nüfuz ettiği alanlar dışında bir alan tanımaz gözükmektedir. Eski metafizik “olan” ve “olanın-ötesi” gibi bir ayrıma dayanmaktaydı. Bu ikilemde, olan, karşımda duran sonlu; bunun ötesi, yani öte-yan ise sonsuzdur. Bu ayrımda Hegel, bir öte-yan varsayımını sorunlu bulmaktaydı. Bu varsayımın sorunlu yanına ek olarak, sonlunun kategorileri üzerinden sonsuzu anlama girişimi de metafiziğin temel yanılgısını

¹⁵¹ Hegel, **KM**, parag. 32.

oluşturmaktaydı. Empirizme gelindiğindeyse bu öte-yan tasarımı, doğruyu açıklamak için gerek duyulmayan bir tasarıma dönüşmektedir. Eski metafiziğin şeyin kendisi ve düşünce ilişkisi göz önüne alındığında, düşüncenin konumu empirizm içerisinde deneyime taşınmaktadır: “*Empirizm, Hakikati düşüncenin kendisinde aramak yerine deneyimden, dış ve iç şimdiden bulup getirmeye gider.*”¹⁵² Empirizm duyusal olana ve algıya, algıda olana, yani “orada olan”a yönelir. Bu yönelimde, doğrulama ya da tanıtlama da algıya, duyusallığa, deneyime dayandırılmalıdır. Bu nedenle de düşünceden gelen evrensel ve zorunlu, problemlili bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Hegel, bu problemin ortaya çıkışında, ilk olarak, algı ve deneyim ayrımını ortaya koymaktadır. Ona göre empirizm tekil algı ile deneyimi bir ve aynıymış gibi değerlendirse de ve buradan hareketle kimi çıkarımlara gitse de bu eşleştirme sorunludur. Empirizm, eski metafiziğin öte-yanını elemesinin yanında; bu-yanı düşüncesiz kılmaktadır. Deneyim, tekil algının imkanıdır ve tekil algıda olanın bağlamının, bu bağlamda algıdaki nesnenin ilişkilerinin, kendisinden başka olan ile bağıntısının, bir bütün içerisinde alımlanışının ifadesidir. Bu nedenle, empirizmin sonlu olanı sonlu üzerinden anlama çabasında düşüncenin dışlanması, yani sonlunun anlaşılmasında sonsuzun ortadan kaldırılması, problemi de açığa çıkarmaktadır: “*Bilimsel **Empirizmde** her zaman işleyen temel aldanış özdek [madde], kuvvet, ve bundan başka bir, çok, evrensellik, ve giderek sonsuz vb. gibi metafiziksel kategorileri sürekli kullanması, ve dahası böyle kategorilerin izinde daha öte çıkarsamalara ilerlemesi, böylelikle tasarım biçimini kabul ederek uygulamasıdır; ve tüm bunlarda bilmediği şey metafiziği kapsadığı ve izlediği ve o kategorileri ve birleşmelerini bütünüyle eleştirel-olmayan ve bilinçsiz bir yolda kullandığı olgusudur.*”¹⁵³ Hegel, incelemenin diğer öğelerine kıyasla, empirizmi kısa bir şekilde değerlendirmektedir. Bu kısalığın nedeni, empirizmin bir nevi Kant ve Eleştirel Felsefeye geçişte kullanılmasıdır. Nitekim incelemesinin sonunda Hume’a gönderimde bulunmakta ve ele alınan empirizmin Hume’un şüpheciliğinde ifadesini bulduğunu ve bu şüpheciliğin da Yunan şüpheciliğinden ayrılması gerektiğini belirtmektedir: “*Onun **şüpheciliği***

¹⁵² Hegel, **KM**, parag. 37.

¹⁵³ Hegel, **KM**, parag. 38.

görgül olanın, duygunun ve sezginin hakikiliğini temel olarak aldı ve duyuşsal algı yoluyla aklanmış olmamaları zemininde evrensel belirlenim ve yasalara karşı çıktı.”¹⁵⁴

Hume’un şüpheciliği ve empirizm incelemesi, Hume tarafından dogmatik uykusundan uyandırılan Kant ve Eleştirel Felsefenin incelenişine yerini bırakmaktadır. Empirizmin deneyim-doğruluk ilişkisi, Eleştirel felsefe içerisinde korunur ve dönüştürülür. Eleştirel felsefe de empirizm gibi deneyimi bilgi kaynağı görmekle beraber empirizmin bu bilgileri doğruluklar olarak görmesinden kendisini ayırır ve bunları salt görüngülerin bilgileri olarak kabul eder.¹⁵⁵ Eleştirel felsefe, kendi konumlanışını temel bir ayırım üzerine dayandırır gözükmektedir. Bu ayrıma göre bir yanda deneyim, yani duyuşsallık; diğer yandaysa evrensel ilişkiler yer almaktadır. Eleştirel felsefe, empirizmin deneyimi temele alışında, bu temele aldığı yerde deneyimden gelmeyen evrenselliğin konumunun yarattığı probleme karşı, “olan”ın incelenişinde ve bunun bilginin kaynağı olarak görünüşünde empirizm ile ortaklaşırken, deneyimde evrensellik ve zorunluluğun da özsel olduğunu ortaya koyar: “Bilgide evrensellik ve zorunluluk belirlenimlerinin yer aldığını, bu olguyu Hume’un **Şüpheciliği** bile yadsımaz.”¹⁵⁶ Dolayısıyla eleştirel felsefe, Hegel’e göre, empirizmde ve özel olarak Hume’un felsefesinde örtük olanı açığa çıkarmaktadır denebilir. Hegel’e göre eleştirel felsefenin eleştirisi, ilkin eski metafiziğe ve bu metafiziğin dayanaklarının sınanışına yönelmektedir. Eski metafizik, ‘bilme’ iddiasını taşımaktaydı. Bunu yapışındaki problemler ortaya koyulsa da eski metafizik içerisinde ‘bilme’ iddiasının kendisini koruduğu söylenebilmektedir. Eleştirel felsefe bu ‘bilme’ iddiasına, öncelikle ‘bilme’nin kendisini yoklayarak yaklaştı. Bu bağlamda, denebilir ki, eski metafiziğin ontoloji temelli karakteri eleştirel felsefede epistemolojiye evrilmiştir. Eleştirel felsefe, modern felsefenin kendisini kendisinden önceki

¹⁵⁴ Hegel, **KM**, parag. 39. ‘Hegel ve Şüphecilik’ konusu başlı başına kapsamlı bir çalışmanın konusudur. Bu tez içinde kimi noktalarda bu konu tartışılmakla birlikte, detaylı bir incelemenin burada takip edilmesi zordur. Bu nedenle tezin izlencesi içerisinde kimi başlıklar altında bu konuya değinilse de konuyla ilgili bkz. Testa, Italo.: **Scepsis and Scepticism**, The Bloomsbury Companion to Hegel içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 273-279.; Speight, Allen.: **Skepticism, Modernity, and the Origins of Hegelian Dialectic**, The Dimensions of Hegel’s Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, ss. 140-157.; Heidemann, H. Dietmar.: **Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics, and Skepticism**, The Dimensions of Hegel’s Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, ss. 157-173.

¹⁵⁵ Hegel, **KM**, parag. 40.

¹⁵⁶ Hegel, **KM**, parag. 40.

felsefeden ayıran yönünün en önemli temsillerinden biridir. Bu ayırıcı yan, kendisinden önceki felsefe kavrayışlarına duyulan şüphe üzerinden anlaşılmaktadır. Bu şüphe, eski metafiziğin ya da ontolojinin, ilk felsefenin nesneler hakkındaki dolaysız ve mutlak ‘bilme’ iddialarını temelden sarsmaktadır. Eleştirel felsefe, bu bağlamda, modern felsefenin ayırıcı yanının bir sonucu olarak ‘bilme’ iddiasına yönelmektedir. Mevcut ‘bilme’ iddiaları, şüphe yoluyla, sorgulanmaktadır ve bu sorgu yoluyla dolaysız kabuller üzerinden ilerlenmemektedir. Winfield’e göre bu girişim modern felsefenin temel karakteristik özelliklerinden biridir ve Kant ile doruğa ulaşan ‘transendental dönüş’le birlikte herhangi bir meşru felsefi sisteme gerekli giriş olarak epistemolojiyi ikame etmeyi gerektirir.¹⁵⁷ Burada, nesnenin araştırılmasından nesneyi ‘bilme’ iddiasında olmanın, yani ‘bilgi’nin araştırılmasına doğru gerçekleştirilen bir ‘dönüş’ imlenmektedir. Bu ‘dönüş’, aynı zamanda, epistemolojiyi felsefe yapmanın temel bir duruş ve de başlangıç noktası haline getirmiştir. Ancak Hegel’e göre bu dönüşümün -felsefedeki temel bir dönüşüme gönderimde bulunmakla birlikte- kendisi de şüpheyi konu edinilmesi gerekmektedir: *“Burada hiç kuşkusuz doğru bir şey yatar: Düşünmenin biçimleri bile bilmenin nesnesi yapılmalıdır; ama yanlış-anlama hemen içeri süzülür – bilmeden önce bilmek, ya da yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmek istememek.”*¹⁵⁸ Bu noktada Hegel, diyalektiğe götüren bağlamı da serimlemektedir:

“Hiç kuşkusuz düşünce biçimlerinin yoklanmaksızın kullanılmaması gerekir; ama bu yoklamanın kendisi daha şimdiden bir bilgidir. Öyleyse düşünce-biçimlerinin etkinlikleri ve eleştirileri onları bilme sürecinde birleştirilmelidir. Düşünce-biçimleri kendilerinde ve kendileri için irdelenmelidir; nesneler ve nesnenin kendisinin etkinliğidirler; kendilerini kendileri yoklamalıdır, -sınırlarını kendi kendilerinde belirlemeli ve eksikliklerini göstermelidirler. Bu düşüncenin bundan böyle Diyalektik adı altında özel olarak irdelenecek olan etkinliğidir ve burada şimdilik düşünce-belirlenimleri üzerine dışarıdan getirilen

¹⁵⁷ Winfield, Richard Dien.: **Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking**, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2013, s. 1.

¹⁵⁸ Hegel, **KM**, parag. 41.; Felsefe Tarihi içerisinde bu şu şekilde açılmaktadır: “[...] Kant bu felsefenin [eleştirel felsefe] amacının öncelikle bilgi yetilerimizin bir eleştirisini sağlamak olduğunu söyler; zira bilgi edinmeden önce bilgi yetilerini incelememiz gerekir. [...] Bilgi böylelikle onunla hakikate sahip olmaya çabalayacağımız bir alet olarak, bir yöntem ve araç olarak tasarlanmaktadır. [...] Bu sanki insanlar mızraklarla ve çubuklarla hakikat arayışına koyulabilirmiş gibi görünecektir. Ayrıca bilmeden önce bilgi yetisini bilmemiz gerektiği söylendiği zaman başka bir iddiada daha bulunmaktadır. Çünkü bilgi yetilerini araştırmak demek onları bilmek demektir; ama bilmeksizin nasıl bileceğimizi, hakikatten önce hakikati nasıl kavrayacağımızı söylemek imkansızdır.” Bkz. Hegel, **Felsefe Tarihi 3**, s. 374.

bir şey olarak değil, tersine onların kendilerine özünü olarak irdeleneceğini belirtmek yeterlidir.”¹⁵⁹

Kant ve eleştirel felsefenin düşünce-belirlenimleri kavrayışı, daha sonra diyalektik açısından önemli olsa da bu noktada Hegel gibi değiniyle yetinilecek ve Kant’ta düşünce belirlenimlerine dair incelemenin temel öğeleri aktarılacaktır. Hegel, Kant’ın düşünce belirlenimlerini iki açıdan ele aldığını söylemektedir. Bu iki açıya göre, düşünce belirlenimleri öznel ya da nesnel olmalarına göre ayrılmaktadır. Hegel, bu ayrımı ortaya çıkaran varsayımla birlikte bu varsayımın getirilerini de eleştiriye tabii tutmaktadır. Ayrımın temelini eleştirir, çünkü soyut ve gerekçelendirilememiş bir temele sahiptir. Ona göre kendilerinde ve kendileri için ele alınması gereken düşünce belirlenimleri böyle bir ikilik üzerinden anlaşılamaz. Bununla birlikte öznel ve nesnel ayrımının karşılık düştüğü alanlar da tartışmalı gözükmemektedir. Kant’a göre nesnellik dışımızdaki alana, öznellik ise “biz”e gönderimde bulunur. Bununla beraber Hegel, Kant’ın “*düşünüleni, ve daha açık olarak evrensel ve zorunlu olanı nesnel, ve duyumsananı öznel olarak*”¹⁶⁰ adlandırdığını belirttiği unutulmamalıdır. Ancak Hegel’e göre bu nesnellik de nihayetinde öznelidir:

“[...] düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliği de yine yalnızca öznel, çünkü Kant’a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da yalnızca bizim düşüncelerimizdirler ve kendinde şey olandan aşamaz bir uçurum ile ayrılmışlardır. Buna karşı, düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan her şeyin ‘kendinde’si de olmasında yatar. [...] Kant’ın öne sürdüğü şey öyleyse düşünme-belirlenimlerinin kaynaklarını Bende taşıdıkları ve buna göre evrensellik ve zorunluluk belirlenimlerini Benin verdiğidir. [...] Ben bir bakıma ilgisiz çokluğu tüketen ve birliğe indirgeyen pota ve ateştir. Bu Kant’ın arı tamalgı dediği şeydir ve sıradan tamalgıdan ayrılır; bu sonuncusu genel olarak çokluyu içine alırken, buna karşı arı tamalgı ise ‘benimkileştirme’ etkinliği olarak görülür.”¹⁶¹

Hegel’in Kant’ın felsefesini ve eleştirel felsefeyi öznel idealizm olarak alımlayışının temelleri bu aktarımda görülebilmektedir. Öznel ve nesnel ayrımında, nesnel yanı düşünce alanına koyulsa dahi düşüncenin tüm belirlenimlerinin

¹⁵⁹ Hegel, **KM**, parag. 41.

¹⁶⁰ Hegel, **KM**, parag. 41.

¹⁶¹ Hegel, **KM**, parag. 42.

belirleyicisi olarak ‘Ben’ konumlanmakta ve dolayısıyla öznellik temelde yer almaktadır. Kant’ın felsefesi de Hegel’e göre bu temel üzerinde yükselmekte ve bu nedenle de öznelliği aşamamaktadır. Bununla birlikte, eleştirel felsefenin kendisini konumlandırışında ortaya çıkardığı ayrım, Hegel’in felsefenin temeli olarak gördüğü mutlağa ve nesnesi olarak gördüğü hakikate ulaşmayı da imkansız kılmaktadır. Bunlar, Kant’ın felsefesi içerisinde yer alsa da bilinemez olarak kalmaktadır. Kant’ın ‘kendinde-şey’ soyutlaması, bu tarz bir bilgiyi ulaşılmaz kılmaktadır. Bilgi salt görünürde olanla bağıntıdadır ve görünürde olanın öte-yanı olarak ‘kendinde-şey’ bilgiye konu edilemezdir. Ancak Hegel bu soyutlamanın, varsayımın ve bu varsayımdan hareketle elde edilen antinomilerin şüpheyne ve eleştiriye konu edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kant’a göre düşünce belirlenimleri olarak kategoriler salt bize aittir, en azından Hegel’e göre öyledir. Kategoriler görüngülere uygulanır ancak görüngülerden ya da deneyimden elde edilen kendinde-şey soyutlamasına uygulanamaz. Koşullu ile koşulsuz keskin bir şekilde ayrılır. Her ne kadar Kant, Hegel’in de ifade edişiyne, koşulsuz olana, yani akla yer açsa da bu yer açışta onu koşullu bir şeye indirgemektedir.¹⁶² Kendinde-şey varsayımı, bilgiye ve bilinebilir olana bir sınır çizmektedir. Antinomiler de bu sınırın doğasında ortaya çıkan ürünleridir. Hegel’e göre antinomiler, Kant’ın salt olumsuz sonuçta kaldığını göstermektedir. Eski metafiziğin koşulsuzu koşullu olarak kavrama girişiminde getirdiği belirlenimlerin ortaya çıkardığı ikiliğe benzer bir şekilde antinomilerde sav ve karşısav öne sürölür ve iki sav da eşit ölçüde geçerli kılınır. Bu, çıkışsız bir yola girildiğinin göstergesidir. Ancak Hegel’e göre bu çıkışsızlık görünümü, onun dediği şekliyle salt olumsuz sonuca ulaşp, bunu mutlak son olarak görmekten kaynaklanmaktadır: “*Antinomilerin gerçek ve olumlu anlamları genel olarak edimsel her şeyin kendi içinde karşıt belirlenimler kapsamından oluşur; ve böylece bir nesneyi bilmek ya da daha doğrusu kavramak onu karşıt belirlenimlerin somut bir birliği olarak bilmek demektir.*”¹⁶³ Kant, böyle bir sonuca ulaşamaz, çünkü felsefesinin karakteri buna izin vermez. Eski metafizik iki karşıt belirlenimden birini sahiplenirken, bu sahiplenışı temellendirmekte ve neden karşıt belirlenimi dışarıda

¹⁶² Hegel, **KM**, parag. 45.

¹⁶³ Hegel, **KM**, parag. 48.

tuttuğunu açıklamada güçlük çekmekteydi. Kant hem sav hem de karşısavı eşit geçerli hale getirirse de -ve Hegel'e göre ortaya çıkan antinomilerin önemine işaret etse dedimselliği kavramaktan uzaktır. Hegel açısından bunun nedeni, ortaya koyulan antinomilerde, sav ve karşısav ikiliğinin aşılabilmesidir. Antinominin aşılması ise nesnenin kavranış tarzının aşılmasıyla mümkün görülmektedir.

Hegel'in Kant ve eleştirel felsefeye dair değerlendirmeleri toparlanacak olduğunda, onun, bu felsefenin temel ayrımının öznel ve nesnel ayrımı olduğunu; felsefenin temelinde yer alan 'Ben'in, bilginin ve düşüncenin zemini olarak, bilgiyi nesnel olmaktan çıkarıp öznel bir zemin üzerinden kurguladığını; bu felsefe içerisinde, koşulsuz olanın işlevine karşın koşullu olana indirgendığını; bilginin, anlama yetisi, onun belirlenimleri, görüngüler ve dolayısıyla sonlu olanlarla ilişkilendirildiği ve bu ilişkide doğruluğun/hakikatin kavranılamaz bir öte-yanda tutulduğunu serimlediği görülmektedir: *"Ama bu görüngü basamağı ile her şey bitmiş olmaz; tersine, bundan da yüksek bir alan daha vardır ki, Kant felsefesi için ulaşılmaz bir öte-yan olarak kalır."*¹⁶⁴ Kant felsefesinin ulaşılmaz bıraktığı öte-yan, Hegel felsefesinin ve Hegel'e göre genel olarak felsefenin ulaşmayı hedeflediğidir ve düşünce, bu hedef doğrultusunda, kendi ötesinde, ulaşamayacak bir öteyi kendisinde barındırmamaktadır.

1.2.2.3. Dolaysız Bilme: Eski Metafizik'e Dönüş Mü?

İlk olarak eski metafiziğin, ikinci olarak empirizm ve eleştirel felsefenin incelenişinin ardından Hegel, düşüncenin nesnelliğe karşı üçüncü ve son tutumu olarak Dolaysız Bilme'yi konu edinmektedir. Buraya kadar olan kısımda koşulsuzun kavranışı ya da bilgisi söz konusu olduğunda kimi farklı tutumlar sergilendi. Eski metafizik, koşulsuzu koşullunun bilinişi üzerinden anlamaya giriştiğinden dogmatizme evrildi. Empirizm koşulsuzu kendisine konu edinmedi. Eleştirel felsefe ise koşulsuzun bilgisini erişilemez olarak konumlandırdı. Burada bilginin edinilmesinde temelde anlama, anlamının düşünce belirlenimleri ve sonlu yapısı yer

¹⁶⁴ Hegel, **KM**, parag. 60.

almaktaydı ve Hegel'e göre problemin temellerinde de bu yer alış bulunmaktaydı. Hegel'in ifadesiyle *“bir nesneyi kavramak bu düzeye dek ona koşullu ve dolaylı bir şey biçiminde ulaşmaktan başka bir anlama gelmez; böylece eğer o nesne **Hakikat**, Sonsuz ve Koşulsuz ise, koşullu ve dolaylı bir şeye çevrilir ve böyle bir yolda **Hakiki** olanı düşünerek kavramak yerine, tersine, **Hakiki** olan **hakiki** olmayana çevrilir.*”¹⁶⁵

Dolaysız bilme ya da sezgisel yaklaşım, kendisini bu sonuç üzerine temellendirmektedir. Bu bakış açısına göre bilgi, bir sınır etkinliğidir ve sınırlı olanlara dairdir, yani sonlunun, koşullunun, başkasıyla ilişkide ve başkasına bağımlı olanın alanındadır. Bilginin bu yapısına karşın, bilginin içeriği olanlar dışında kalan ama düşünceye içerik olabilen diğer öğelerin konumlanışının nasıl olacağı bir sorundur ve dolaysız bilme bu soruna dair bir konumlanış önerisi olarak çıkmaktadır. Bu konumlanış, bilginin koşullu ve dolaylı yapısında içeriği olanların dışında kalan içeriğin ancak dolaysızlık yoluyla elde edilebileceğini öne sürmektedir.

Hegel'in dolaysız bilme incelemesinde şu vurgunun öne çıktığı söylenebilir: Dolaysız bilmenin öne sürümleri karşı çıkılabilir olmasa da dolaysız bilmenin bu öne sürümlerle ilişkisi ve bu öne sürümlerin ne'liğine ilişkin yaklaşımı problemleri ortaya çıkarmaktadır. Hegel bu noktayı şu sözlerle açmaktadır:

“Bu dolaysız bilmenin [unmittelbare Wissen/immediate knowing] bildiği Sonsuz olanın, ilksiz-sonsuz olanın, Tanrının tasarımımda olduğu denli de var olduğu, ve bilinçte bir tasarımın onun varlığının pekinliği ile dolaysızca ve ayrılmamacasına bağlı olduğudur. Dolaysız bilmenin bu önermeleri ile çelişmeyi istemek felsefe için en anlamsız şeylerden biri olacaktır; tersine, onun giderek bütün bir evrensel içeriğini anlatan bu eski önermelerinin, bu açıkça felsefi-olmayan yolda bile olsa, belli bir ölçüde çağın genel önyargıları olmuş olmasından ötürü kendini kutlamalıdır. [...] Dolaysız bilmenin savları ve felsefe arasındaki ayrım yalnızca dolaysız bilmenin kendine dışlayıcı bir konum vermesi, ya da yalnızca kendini felsefenin karşısına koyması noktasına toplanır.”¹⁶⁶

Dolaysız bilme felsefeye karşıt olarak koyulsa da Hegel'in belirttiği üzere felsefede ve felsefenin kimi önermelerinde de içerilmektedir.¹⁶⁷ Hegel, görüldüğü

¹⁶⁵ Hegel, **KM**, parag. 62.

¹⁶⁶ Hegel, **KM**, parag. 64.

¹⁶⁷ Hegel Felsefe Tarihi içerisinde Jacobi değerlendirmesinde bu durumu şu sözlerle açmaktadır: “[...] bu dolaysız bilgiye Jacobi İman, içsel vahiy demektedir [...] Tanrı, mutlak, koşulsuz Jacobi'ye göre kanıtlanamaz. Çünkü kanıt, kavrama, bir şey için koşullar keşfetmek, onu koşullardan türetmek demektir; ama türetilmiş bir mutlak, Tanrı, vb. hiç de mutlak olmayacak, koşulsuz olmayacak, Tanrı olmayacaktır. Jacobi'nin felsefesinde ileri sürülen nokta o halde dolaysız Tanrı bilgisidir. Gelgelelim

üzere, dolaysız bilmenin öne sürümleriyle doğrudan bir karşıtlık kurmaz ve bu öne sürümleri problemli görmez. Ona göre bu öne sürümler felsefenin de sahiplenebileceği öne sürümlerdir. Çünkü felsefenin nesneleri, etkinliği ve hedeflerinde içerilmektedir. Ancak bu öne sürümler, aynı zamanda, felsefede kendilerini tanıtlamalıdır. Felsefe, salt öne sürüm ile yetinmemelidir. Hegel'in eleştirisinin ayaklarından birini bu nokta oluşturmaktadır. Bununla birlikte dolaysız bilmenin dolaysızlık iddiası ve dolaylılıkla olan bağıntısı Hegel için merkezidir:

“Bu dolaysız bilme konumu dolaylı bilmenin [vermittelten Wissen/mediate knowing], yalıtılmış olarak alındığında, **Hakikat** için yetersiz olduğunu göstermekle yetinmez; ama kendine özgü yanı dolaysız bilmenin ancak dolaylılığın dışlanması ile yalıtılmış olarak alındığında **Hakikati** içerik olarak alabileceği sanısında yatar. – Böyle bir dışlamanın kendisinde sözü edilen bu konum kendini hemen metafiziksel anlamaya, onun “ya – ya da” tutumuna bir geri dönüş olarak ele verir; böylece gerçekte kendisi dışsal dolaylılık yoluyla ilerleme tutumuna geri düşer ki, burada sonluluk alanının tek-yanlı belirlenimlerine sarılır ve yanlış olarak bu alanı arkada bıraktığını sanır.”¹⁶⁸

Hegel'e göre dolaysızlık soyut kendi ile ilişkidir ve dolaysızlık, salt bu haliyle, soyut özdeşlik ve soyut evrenselliştir. Dolayımın, dolaylılığın dışlandığı bir dolaysızlık, dolayımı içermediği için, soyut kendi ile ilişkisinde belirlenimsiz olarak yer almaktadır. Bu nedenle, dolaysız bilmenin bilmek istediği evrensel ya da Tanrı da içeriksiz, belirlenimsiz ve boş bir şey olarak ortaya çıkacaktır. Dolaysız bilme, daha önceki bilme tarzlarındaki probleme cevap olma gayesi taşırken, benzer bir problemi kendisinde sürdürmektedir. Onun dolaylılığı dışarıda tutma girişimi ve nesnenin dolaysız kavranışını savunusu, nesnesinin önceki bilme tarzlarında düştüğü duruma bir kere de onun elinden düşmesine neden olmuş gözükmektedir. Bir içerik ki, ayrımı yok sayıp salt aynı'lık, soyut özdeşlik altında anlaşılmaya çalışılır ve bu yolla, edimsel olan, edimselliğinden sökülüp atılır. Hegel bu nedenle, dolaysız bilmenin çıktığı yerin dolaylılık olduğuna, dolaylılığın sökülüp atılamayacağına işaret etmektedir.

Kant'ın ve Jacobi'nin imanı farklıdır. O, Kant için aklın bir postulatıdır, dünya ile iyilik arasındaki çelişkinin çözülmesi talebidir; Jacobi için ise başlı başına dolaysız bilgi olarak tasarlanmaktadır.” Bununla birlikte Hegel'in dolaysız bilmenin felsefeden uzak oluşuyla ilgili yorumunun bir yanı Jacobi sonrası bu düşünceyi sahiplenenler üzerinden gelişmektedir. Burada ilk kısımda adı geçen Fries anılmaktadır. Dolaysız bilme, Hegel'e göre herkesi ‘filozof’ kılmakta, onlara felsefe konusunda dilediğince ahkam kesebileceği bir alan açmaktadır. Bkz. Hegel, **Felsefe Tarihi 3**, s. 365-6.

¹⁶⁸ Hegel, **KM**, parag. 65.

“Böylelikle, dolaysız bir bilmenin, e.d. ister başkası ile isterse kendi içinde kendisi ile olsun dolaylılık olmaksızın yer alan bir bilmenin var olduğu bir olgu olarak yanlışlanmış olur [faktisch falsch/factually false]. Benzer olarak, düşüncenin yalnızca başka bir şey ile dolaylı – sonlu ve koşullu – belirlenimlerde ilerlediği, ve yine dolaylılıkta bu dolaylılığın kendisini ortadan kaldırmadığı görüşünün bir olgunun gerçekliğini taşımadığı da açıklanmıştır. Öte yandan, tek-yanlı dolaysızlıkta olduğu gibi tek-yanlı dolaylılıkta da ilerlemeyen bir bilginin bir olgu olduğunu göstermek için Mantığın kendisi ve bütün bir felsefe örnektir.”¹⁶⁹

1.2.2.4. ‘Eski’ Felsefenin İzinden: Hegel’de ‘Yeni’ Olan ve Diyalektiğe Geçiş

Buraya kadar, Hegel’in, düşüncenin nesnellığe karşı tutumları üzerinden yapmış olduğu inceleme takip edilmiştir. Bu izlencede, genel hatlarıyla, Hegel’in kendisinden önceki felsefeyle olan ilişkisi ve onun ‘eski’ye bakışındaki temel öğeler serimlenmiştir. Metafizikle başlayan bu incelemede Kant’ın ve eleştirel felsefenin pozisyonu önemlidir. Kant’ın eleştirel felsefesi, ortaya çıkışı itibarıyla, kendisinden sonra gelen felsefeyi kendisiyle hesaplaşmaya mecbur bırakmış gözükmektedir. Bu mecburiyetin farkında olan Hegel’in incelemesinde de bu bağlam kendini göstermektedir. O, Kant felsefesinin, içinde bulunulan dönemde ötesine geçildiğini söylemekle birlikte bu öteye geçişin ‘nasıl’lığının da incelenmesi gerektiğini belirtmektedir: “[...] ötede olmanın iki yolu vardır – biri ileriye ve biri geriye doğru. Gün ışığında görüldüklerinde, felsefi çalışmalarımızın pek çoğu eski Metafiziğin işlemlerinin yinelenmelerinden başka bir şey değildir – herkesin kendi kafasına göre belirlenen bir çizgide eleştirel-olmayan bir düşünce akışı.”¹⁷⁰ Hegel de kendi çağdaşları gibi Kant ile yüzleşmektedir. Bu nedenle o, eğer Kant sonrası bir metafizik ortaya koyuyorsa, bu metafizik, eski metafiziğin dolaysızca Hegel felsefesine taşınması anlamına gelmemektedir. Hegel, Kant’ın eleştirel felsefesini sahiplenmektedir. Bu sahiplenişinde Kant’tan ayrıldığı yer ise eleştiriye eleştirel felsefenin temellerine ve varsayımlarına yöneltmesinde görülebilmektedir. Kant felsefesini takiben değerlendirilen dolaysız bilme böyle bir hesaplaşmadan uzak

¹⁶⁹ Hegel, **KM**, parag. 75.

¹⁷⁰ Hegel, **KM**, parag. 41.

durmuş gözükmetedir. Dolaysız bilme, Kant'ın eleştirisiyle yüzleşmektense onun felsefesindeki varsayımlarla doğrudan yüzleşmeden eski metafiziğe yer açma girişimi olarak görülebilir.

Düşüncenin bu seyrinde Hegel, kendinden önceki felsefeye yönelmekle kendi felsefesinin karakterini de serimlemektedir. Bu noktada Hegel'de 'yeni' olan ne sorusu cevaplandırılmalıdır. Görülmektedir ki ne problemler ne de düşüncenin nesnesi bakımından bir yenilik söz konusudur. Hegel açısından bu bakımdan bir yenilik olmaması da onun felsefe kavrayışı açısından anlamlıdır. Ancak yine de Hegel'in kendi felsefesinden bahsediliyorsa, onun kendinde 'yeni' olanı barındırdığı da söylenebilmelidir. Hegel, kendisinden önceki felsefeyle ilgisini dışsal bir belirlenim üzerinden kurgulamamaktadır. Onun felsefesi, tam da bu tarz bir dışsal belirlenimi dışlamakta, daha doğrusu dışsal olarak ele alınanın içselliğini serimlemektedir. Dolayısıyla Hegel felsefesi, kendisinden önceki felsefenin bakış açılarının birliğidir. Ancak bu birlik, durağan ve üst üste getirilen bir toplam anlamına gelmemektedir. Hegel'in felsefesindeki 'yeni'lik, genel olarak ifade edilirse, bu bir araya getirilişte kendisini sunmaktadır. Kendisinden önce, içinde bulunduğu geleneğin nesnesiyle kurduğu ilgiyi takip eden Hegel, bu ilginin farklılaşmalarını ve ilgilerin kendi varsayımları içerisinde sahip oldukları eksiklikleri serimlemektedir. Düşüncenin izlencesi bir bütündür ve bütün olduğu için anlamlı ve seyri sürülebilirdir. Felsefenin temellerinde şüphe yer almaktadır ve Hegel de bir yönüyle kendisinden önceki felsefeye şüpheyile yaklaşmakta, bu yolla 'eski' olanı eleştiriye tabii tutmaktadır. Ancak o, kendisini şüphecilikten ayırmaktadır:

“**Şüphecilik**, tüm bilgi biçimlerine uygulanan olumsuz bir bilim olarak, kendini böyle varsayımların hiçliğini gösteren bir giriş olarak sunabilir. Ama **şüpheci** bir giriş yalnızca sıkıcı olmakla kalmayacak, ayrıca gereksiz de olacaktır, çünkü diyalektik olanın kendisi, az sonra gösterileceği gibi, pozitif bilimin [affirmativen Wissenschaft/affirmative Science] özsel bir öge-aşamasıdır. Yine, **Şüphecilik** sonlu biçimleri ancak bilimsellikten uzak görgül bir yolda bulabilir ve verili olarak alabilir. Böyle sonuna dek vardırılan bir **şüphecilik** isteminde bulunmak Bilimin her şeye uygulanan bir ikircim tarafından, e.d. her şey için istenen genel bir varsayimsızlık [Voraussetzungslosigkeit/presuppositionlessness] tarafından öncelenmesinde direktmek ile aynı şeydir. Bu istem sözcüğün tam anlamıyla arı düşünmeyi isteme [rein denken zu wollen/the will to think purely] kararında özgürlük yoluyla yerine

getirilir – bir özgürlük ki her şeyi soyutlar ve kendi arı soyutluğunu, düşüncenin yalınlığını ele geçirir.”¹⁷¹

Hegel’in yukarıda anılan incelemesinin sonunda yer alan bu ifadeler, aynı zamanda, onun felsefesinde ‘yeni’ olanın anlaşılmasını sağlamakta ve bu ‘yeni’ olan ile diyalektiğin bağıntısına da kapı aralamaktadır. Hegel’in bir bilim olarak ortaya koyduğu felsefe, edimsel bilme olarak, nesnesiyle özdeşliği talep eder ancak bu özdeşlik, soyut bir zemine dayanmamaktadır. Bu nedenle Hegel’e göre mutlak, en somut olandır. Felsefe, edimsel bilme olarak, düşüncenin varsayımlarıyla hesaplaşmalı ve düşüncenin varsayımlarını bilgi düzeyine taşımalıdır. Bir bilim olarak, diğer bilimlerin avantajından yoksun olarak giriştiği bu işte felsefe, diğer bilimlerin de zemininde yer almaktadır. Bunun nedeni, diğer bilimlerde içerilen varsayımların felsefede ortadan kaldırılışıdır. Hegel’e göre o, Kant’ın eksik bıraktığı bir yeri kendi felsefesiyle kapatmaktadır. Ona göre Kant’ın felsefesi, sıradan bilginin kategorileri ve yöntemiyle hesaplaşmadığı için bilimlerin ele alınışı üzerinde etkide bulunamamıştır: *“O dönemin bilimsel çalışmalarında arada bir Kant Felsefesinin önermeleri ile başladığını görsek de, incelemenin gidişinin gösterdiği şey o önermelerin salt yüzeysel birer süs oldukları ve o ilk birkaç sayfa atlandıktan sonra aynı görgül içeriğin ortaya çıktığıdır.”*¹⁷² Bilimler ve felsefesinin bu tarz bir ilgisi, Hegel’in felsefesinde, felsefenin hem zeminde hem süreçte hem de sonuçta yer alacağı bir ilgiye dönüşmelidir ve o, felsefesinde bu hedefin gerçekleştirilmesine girişmektedir. Bu girişim, bir yönüyle Kant’ın dışarıda bıraktığını içeri alma girişimi olarak da görülebilmektedir. Besier’in de belirttiği üzere Hegel felsefesinin karakterinin belirleyicisi metafiziktir ve bilimlere metafizikten bağımsız bir temel sağlama iddiası başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu noktada Beiser’in Kant-Metafizik-Hegel ilişkisine düştüğü not da önemlidir:

“[...] bu açıklamalardan Hegel’in felsefesinin *tam anlamıyla* Kant’ın yasakladığı anlamda bir metafizik olduğu sonucuna varmak yanlıştır. Kant, metafiziği aşkın [transendent] varlıklara yönelik spekülasyon, deneyim alanının ötesinde bulunan nesneler hakkında a priori bir akıl yürütme olarak görmüştür. Bu anlamda Hegel hiçbir şekilde metafizikçi olamaz, oldukça basit ve zorlayıcı bir nedenden ötürü aşkın olanın, saf numenal ya da doğaüstü olanın varoluşunu

¹⁷¹ Hegel, **KM**, parag. 78.

¹⁷² Hegel, **KM**, parag. 60.

reddeder. Eğer metafizik böyle bir alana yönelik spekülasyona dayanıyorsa, o zaman Hegel onu bir sözde-bilim olarak mahkûm eden ilk kişidir. Hegel'in sonsuz ya da koşulsuz olanı kavrayışının bütünüyle içkin olduğunu vurgulamak gerekir: Sonsuz olan sonlu dünyanın ötesinde değil, içinde varolmaktadır.”¹⁷³

Hegel'in 'eski' felsefede gördüğü temel problemlerden biri düşüncenin tek-yanlılığı, bir diğeryse düşüncenin kendi öte-yanı varsayımıdır. Hegel'in felsefesinde 'yeni' olan, ama aynı zamanda 'eski'de de içerilen ise bu varsayımın sarsılmasıdır. Bu noktada Hegel felsefesinde diyalektik ön plana çıkmaktadır. Kendisinden önceki felsefenin düşünce belirlenimleri ve düşüncenin nesnesiyle kurduğu ilgide tek-yanlılık ve öte-yan varsayımları, temelde varsayılan ikiliğe ve bu ikiliğin dışsal belirlenimlerine dayandırılmaktadır. Buna karşın Hegel, düşünce belirlenimlerinin, düşüncenin nesnesiyle kurduğu ilginin bu varsayımını içsel ve zorunlu ilişkinin, geçişin ortaya koyulması yoluyla bertaraf edilmesi projesine girişmektedir. Eski felsefenin düşünceyi kendisine dışsal bir yolda inceleyişine ve buradan kimi çıktılar elde etmesine karşın Hegel, düşüncenin kendinde ve kendi için incelenişini ortaya koymaktadır. Bu inceleme, ayrımları ortadan kaldırmayan ama ayrımlarda da kalmayan; özdeşliği amaçlayan ama ayrımsız ve soyut özdeşliği yadsıyan bir yolu takip etmektedir. Bu incelemenin temelinde ise diyalektik yer almaktadır. Hegel, felsefesinde, aklın kavgasını sahiplenmektedir: “**Aklın kavgası** [*Der Kampf der Vernunft/the struggle of reason*], **anlamanın** [*Verstand/understanding*] **durağanlaştırmış olduklarının üstesinden gelme kavgasıdır.**”¹⁷⁴ Bu kavganın odağında da -bir sonraki kısımda detaylı olarak ele alınacak olan- diyalektik yer almaktadır.

1.3. Hegel Felsefesinde Diyalektik

Bir önceki kısımda, Hegel'in bir bütün olarak felsefeden ne anladığı ve bu anlayışı felsefesine ne şekilde taşıdığı üzerinde duruldu. Bu bağlamda, Hegel'in incelemesi takip edilerek, onun kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilgiye dair bir resim ortaya çıkarıldı. Metafizik, empirizm, eleştirel felsefe ve dolaysız bilme

¹⁷³ Beiser, **Hegel**, s. 85.

¹⁷⁴ Hegel, **KM**, parag. 32.

tutumlarının izlencesinde ortaya çıkan bu resim, Hegel'in kendi felsefesini konumlandırışını anlamak için önemliydi. Buna göre Hegel'in, eski metafiziğin girişimini sahiplendiği, yani sonsuz olanı bilme konusunda bu metafizikle uzlaştığı; ancak, bu metafiziğin sonsuzu/koşulsuzu/mutlağı bilme tarzının sonsuzu bilmeye izin vermediği ve bu nedenle de onun kendi felsefesini bu metafizikten ayırdığı görülmektedir. Devamında Hegel, yukarıdaki bağlam göz önüne alındığında, Kant ve eleştirel felsefenin eski metafiziğe dönük eleştirisine, bu eleştiri yoluyla metafiziğin dogmatik yanının ortaya çıkarılmasına katılmaktadır. Bununla birlikte, o, deneyimi temel alan bu felsefede deneyimden anlaşılanı ve bu yolla deneyimin kurucu öğelerini sorgulamaktadır. Bu sorgulama neticesinde Hegel, Kant ve eleştirel felsefenin olumlu-ötesini kendi felsefesinde inşa etmeye girişmektedir. Beiser'den aktarımla, Hegel, *“deneyimin koşullarının sadece duyusallığın görülerini ve anlama yetisinin kavramlarını içermediğini, aynı zamanda aklın idelerini de içerdiğini söylemekteydi.”*¹⁷⁵ Bu da Hegel açısından, eleştirel felsefenin sınırları dahilinde, eleştirel felsefenin eleştirisi yoluyla elde edilen bir sonucu ve bu yolla, eleştirel felsefe içerisinde -tekrar- metafiziğe yer açmak anlamına gelmekteydi. Hegel, kendi felsefesinde metafiziğe böyle bir yer açtığından, dolaysız bilme onun sahipleneceği bir yaklaşım olmaktan çıkmaktadır. Dolaysız bilme, eski metafizikle aynı hataya düşmemekle birlikte, yaklaşımında yine de tek-yanlılığı taşır ve bu tek-yanlılık içerisinde öte-yanı ve onun bilgisinin elde edilebileceğini öne sürmektedir. Hegel'in, tek-yanlı belirlenimlere dayanan ve belirli yollardan bilgisinden bahsedilebilse de öte-yan olmaktan çıkarılamayan koşulsuzun bilgisinden bahsetmenin dolaylı yoldan eski metafiziğe dönüş ve Kant'ın eleştirisinden kaçış anlamına geldiğini gördüğü söylenebilir. Bu yüzden o, bir yönüyle, Kantçı projenin öteye taşınmasının temsilcisidir. Bir başka yönüyleyse, Hegel, artık kendi projesinin kurucusudur ve bir temsilci olmayı terk etmiş gözükmemektedir. Bu aşamada, Hegel'de diyalektiğin incelenmesi yoluyla, onun projesiyle diyalektiğin kurduğu ilginin serimlenişi hedeflenmektedir.

Hegel'in olgunluk dönemi felsefesi ile kendini açıktan gösteren diyalektik, devamında Hegel felsefesinin temel ögesi olarak görülmektedir. Diyalektik, bu

¹⁷⁵ Beiser, **Hegel**, s. 210.

felsefenin takipçileri ve alımlayıcıları arasında kendisine önemli bir konum kazanmış gözükmektedir. Bu yolla diyalektik, Hegel felsefesi içerisindeki en ‘tanıdık’ öge haline gelmiştir. Ancak bu ‘tanıdık’lık Hegel’in diyalektiğinin alımlanışında bir uzlaşma olduğu anlamına gelmemektedir. Hegel ve onun felsefesinde diyalektiğin yeri, önemi üzerinde fazlaca yazılmıştır. Beiser’in deyişiyle, diyalektik, keskin bir koku yaymaktadır ve “*Hegel’in felsefesinin hiçbir yönü bu denli yorumlanmamış, yanlış anlaşılmamış ve tartışmalı olmamıştır.*”¹⁷⁶ Forster da benzer şekilde, Hegel düşüncesinin çok az yönünün diyalektik kadar etki yarattığını veya tartışmalara neden olduğunu vurgular. Diyalektik tartışmalıdır; çünkü, diyalektiğin Hegel felsefesinde ne şekilde yer aldığı, diyalektiğin bu felsefedeki işlevi gibi tartışmaların yanında bazı yorumcular Hegel felsefesinde diyalektik denebilecek bir yöntemden bahsedilemeyeceğini de söylemektedir. Kimi yorumcular Hegel’in diyalektiğini reddeder¹⁷⁷, kimileri belirsiz bırakır¹⁷⁸, kimileri de kabul eder ancak bu kabulde ayrışmalar yaşanır. Bu çalışma içerisinde Hegel felsefesinde diyalektiğin var olduğu ve bununla birlikte bu felsefenin ortaya çıkışı, oluşumu ve anlaşılmasının temelinde yer aldığı görüşü sahiplenilmektedir. Bu sahiplenişin, Hegel’e referansla, yazının seyrinde temellendirilmesi amaçlanmaktadır.

Diyalektik hem Hegel’e özgüdür hem de değildir. Değildir, çünkü Hegel’e gelene kadar yaklaşık iki bin yıllık bir tarihe sahiptir. Genel olarak alındığında herhangi bir felsefe sözlüğünün ya da özel olarak alındığında bir Hegel sözlüğünün diyalektik maddesine gidildiğinde bu tarihin içerildiği görülmektedir. Bu tarihsellik içerisinde, genellikle, ilk uğrak olarak Elealı Zenon’a değinilir ve oradan Platon, Aristoteles takip edilir ve bir sıçrayışla Kant’a geçilir ve onun devamında özel olarak Fichte ve Schelling anılır.¹⁷⁹ Hegel’in içinde bulunduğu felsefi gelenek ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında Kant, Hegel’in diyalektiğinin öncesi düşünüldüğünde, merkezi bir pozisyona sahip gözükmektedir. Diyalektik, genel olarak alındığında, karşıt yanlar arasındaki çelişkili süreci içeren felsefi argüman kurma yöntemini

¹⁷⁶ A.e., s. 212.

¹⁷⁷ Forster, Michael.: **Hegel’s Dialectical Method**, The Cambridge Companion to Hegel içinde, edited by Frederick Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 131.

¹⁷⁸ Forster, **Hegel’s Dialectical Method**, s. 131.

¹⁷⁹ Bkz. Magee, **The Hegel Dictionary**, ss. 72-75.; Inwood, **A Hegel Dictionary**, ss. 81-83. [Diyalektik]

tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁸⁰ Bu genel tanım göz önüne alındığında, Hegel ve Hegel'in felsefesinde kullandığı şekliyle diyalektik terimi, özellikle Platon'dan bu yana gelen tarihçesi ile ilgi içerisindedir. Bu ilgi, diyalektiğin Hegel'e özgü olmadığını desteklemektedir. Bununla birlikte diyalektik, Hegel'e ve onun felsefesine özgüdür. Diyalektiğin Hegel'e özgü yanının anlaşılması içinse Hegel felsefesinde diyalektiğin içinde yer aldığı bağlamın anlaşılması gerekmektedir. Bu kısımda bu bağlamın incelenmesi hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda, ilk olarak, Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin ilk cildi olan Mantık eserinin içerisinde yer alan 79-82 paragrafları incelenecektir. İlgili paragraflar "Mantığın Daha Tam Kavramı ve Bölümlenişi" başlığı altında yer almakta ve sırasıyla anlama, diyalektik ve spekülasyonun incelenişini içermektedir. Anlama, diyalektik ve spekülasyon, bu yolla, diyalektiğin bağlamı olarak ortaya çıkarılmakta ve diyalektiğin bu bağlam üzerinden aktarılıp anlaşılması planlanmaktadır.

1.3.1. Hegel'de Diyalektiğin Bağlamı

Hegel'in felsefesinde diyalektiğin 'ne' olduğuna dair kendisinden elde edilebilecek kapsamlı bir açıklama bulmak zordur. Bu zorluk, onun yöntemine dair bakışının bir izdüşümü olarak da okunabilir. Bir yöntem, genel olarak alındığında, ele alınan konunun soruşturulmasındaki izlenecek yolun önceden belirlenimine gönderimde bulunmaktadır. Buna göre soruşturmanın ölçütleri konuya önceldir. Ancak Hegel, bu tarz bir yöntem kavrayışını benimser gözükmemektedir. Hegel, ele aldığı konuyu kendi iç işleyişi, ilişkileri, hareketi ve bu yolla ilerleyişi içerisinde incelemeyi talep ettiğinden, bu talebi gerçekleştirmesinin önünde engel olabilecek bu tarz bir yöntemi de kendi felsefesinin içerisine dahil etmemektedir. Bu nedenle, Hegel'in felsefesinde yöntem, önden buyrulmaz ve hatta Hegel'in metodolojisinin bir anti-metodoloji (bütün yöntemleri askıya alan bir yöntem) olduğu da söylenebilir.¹⁸¹

¹⁸⁰ Maybee, E. Julie.: **Hegel's Dialectic**, SEP, Ocak 2, 2020, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-dialectics/>, 18 Mart 2020.

¹⁸¹ Beiser, **Hegel**, s. 212.

Anti-metodoloji çıkarımı, Hegel'in yöntemin konuya öncelliğine olan eleştirisine dayanmaktadır. Ancak bu, Hegel'in felsefesinde yöntemin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Kavramın (Begriff/Concept) içsel ve zorunlu ilişkilerini ortaya çıkarmayı hedefleyen Hegel, kavrama dışsal bir yöntemi reddetse de onun izlencesinde yöntem(ler) kendilerini serimler. Bu serimleniş, aynı zamanda, içsel ve zorunlu hareketin 'nasıl' kurulduğunun anlaşılması için de temelde durmaktadır. Hegel'in felsefesinde gerçekleştirmek istediğini gerçekleştirmek için önvarsayımlarla hesaplaştığına ve bu önvarsayımları ortadan kaldırmaya giriştiğine değinilmişti. Eğer Hegel, yöntemi, konusuna öncel kılsaydı bu girişimi baştan darbe alacaktı. Ancak o, hedefiyle tutarlı bir yolda, yöntemi konuya dışsal bir yerden kurmaktansa onun konuda içerildiğini ortaya koymayı hedefledi. Bu nedenle Hegel'in yönteminden bahsetmek için onun felsefesinin başına değil, bütününe, onun izlediği yolun kendisine bakmak gerekmektedir.

Hegel felsefesinde 'yöntem', başlı başına bir tartışma konusu olsa da onun felsefesinin yöntemi dendiğinde genel olarak gönderim yapılan, 'diyalektik' olmaktadır. Yukarıda açıklananlar üzerinden ve Hegel'in yöneme dair yaklaşımı düşünüldüğünde diyalektik, bir bağlam sunmaktadır. Hegel bu bağlamı, Ansiklopedi'nin ilk cildi olan Mantık eserinde ortaya koymaktadır. Bu eserin 'Mantığın Daha Tam Kavramı ve Bölümlenişi' kısmında 79-82 paragrafları içerisinde Hegel, incelemesine, mantıksal olanın biçim bakımından üç yana sahip olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Bu yanlar sırasıyla: 1) Soyut [abstrakte/abstraction] ya da anlayan (anlama yetisi) [verstandige/understanding]; 2) Diyalektik [dialektische/dialectical] ya da olumsuz-akılsal [negativ-vernünftige/negatively rational]; 3) Spekülatif [spekulative/speculative] ya da olumlu-akılsal [positiv-vernünftige/positively rational].¹⁸² Devamında Hegel, bu üç yanın, mantıksal ve gerçek [Logisch-Reellen/logically real] olan her şeyin, e.d. her kavramın ya da genel olarak doğru/hakiki olan her şeyin aşamaları olduğunu söylemekte ve eklemektedir:

“Tümü de ilk aşamanın, **anlama** aşamasının altına getirilebilir ve böylece birbirlerinden yalıtılmış olarak tutulabilir; ama böyle iken **Hakikilikleri** içinde

¹⁸² Hegel, **KM**, parag. 79.

görülemezler. – Burada Mantıksalın belirlenimleri üzerine yapılan açıklama da tıpkı bölümlleme gibi yine salt bir öncelemedir ve tarihseldir.”¹⁸³

İncelemesinin başında yaptığı bu giriş ve girişe dair açıklama önemlidir. İlk, bu açıklamanın konunun incelenişi içerisinde değil incelemeye geçilmeden önce bir ek olarak yapıldığı görülmektedir. Hegel’in bu açıklamasıyla, izlencesinin, konuyu ele alışındaki geçişliliğin takibini de kolaylaştırmayı hedeflediği düşünülebilir. Bu nedenle bu kısım, konuya dışsal değil ama konuda içerilmektedir. Bununla birlikte bu üç yan, ele alınan konudan koparılamaz. Hegel bunu, bu yanları bir yöntem olarak değil de mantıksal-gerçek ve kavram olan, genel olarak doğru olan her şeyin aşamalarını oluşturduğunu söyleyerek belirtmektedir. Nitekim Hegel, bu yanların aşamaları olduğunu söylediği bu bütünlüğü ortaya çıkarmak, kavramak istemektedir. Bununla birlikte bu aşamaların birbirinden ayrılamazlığı da girişte ifade edilen önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Hegel’in bu üç yanın tek bir yana, anlama yanına indirgenebileceğini söylemesi anlamanın yapısı itibariyle olsa da bu indirgenebilirlik söylemi, eleştirel bir yerden kurulmaktadır. Çünkü böylesi bir indirgeme, bu üç yanın aşamaları olduğu bütünlüğün kavranışını problemli hale getirecektir. Bu yüzden Hegel’in izlencesinde bu üç yan da bütünlüğün doğruluğundan yalıtılmış değil, doğruluğu içerisinde kavranması için izlencenin bütünlüğünde yer almaktadır. Bu üç yan ve oluşturdukları bağlam, Hegel felsefesinin ve bu felsefenin gerçekleştirmek istediklerinin anlaşılması için incelemeye değer gözükmektedir. Bununla birlikte Hegel felsefesinde diyalektiğin ‘ne’ olduğunu ele alan çalışma için de bu üç yanın oluşturduğu bağlamın incelenmesi bir bakıma zorunlu bir uğrak olarak görülmektedir.

1.3.1.1. Anlama

İlk yan, anlama (Verstand/Understanding) yanıdır. Anlamanın etkinliği düşünceye ‘tanıdık’tır; çünkü, düşüncenin içeriği ile kurduğu ilgide ona en tanıdık olan düşünce belirlenimleridir. Anlama olarak düşünce, etkinliğinde, nesnesini belirlenimi altına düşürmektedir. Nesnenin anlama belirleniminin altına düşürülmesi de düşünenin

¹⁸³ Hegel, **KM**, parag. 79.

içeriğine evrensellik biçimi vermesi olarak anlaşılmaktadır. Buna göre, örneğin düşünce nesnesi kıldığı bir ‘X’i ‘A’ belirlenimi altına düşürmektedir. Böylelikle tikel ‘X’, düşüncede, evrensel ‘A’nın bir içeriği olarak koyulmaktadır. Anlama, ‘X’e yüklenen ‘A’ ile, ‘X, A’dır’ türünden bir önermeyi ileri sürmektedir. Bu önermede evrensel ‘A’nın altına düşürülen ‘X’, düşünce belirlenimi yoluyla sınırlanır. Anlamanın etkinliği belirleyicidir ve bu belirleyiciliği yoluyla sınırlayıcıdır. ‘X’, ‘X-olmayan’dan altına düştüğü evrensel ‘A’nın sınırlayıcılığı yoluyla ayrılır. ‘X, A’dır’ önermesi bu etkinlikte bir başka önerme ile kuşatılır; ‘X, aynı zamanda, A-olmayan değildir’. Düşüncenin nesnesi kıldığı bir şeyi anlaması, genelde, onu diğer nesnelerinden ayırma beceresi üzerine dayanmaktadır. Böylelikle ‘X’ ‘Y’den ‘A’nın altına düşürülüp düşürülmemekle ayrılabilir. Düşünce, böylelikle, nesnelerini kendisine bilindir kılar. Bu nedenle düşüncenin bu etkinliği işlevsel ve vazgeçilmezdir: *“yalnızca **anlama** işlevindeki düşüncenin hakkı ve değeri de hiç duraksamadan tanınmalıdır ve bu değer genel olarak kuramsal olduğu gibi kılusal alana da **Anlama** olmaksızın hiçbir sağlamlığın ve belirliliğin girememesi olgusunda yatar.”*¹⁸⁴ Anlamanın etkinliği yoluyla düşüncenin kendisine nesne kıldığını belirlediği, bu belirlenimle nesnesini sınırladığı ve bu yolla kendisine nesne kıldığını aynı zamanda kendisine bilindir kıldığı görülebilmektedir. Anlamanın bu belirleyici ve sınırlayıcı etkinliği, aynı zamanda, özdeşliğe dayanmaktadır. Düşünce nesnesini bu etkinliği yoluyla diğer nesnelerinden ayırt etmenin yanı sıra bu ayırt etmede onu kendi kendisine özdeş kılar. Bu özdeşlik onun belirlenimidir. Özdeşliğe dayanan düşüncenin bu belirlenimi, aynı zamanda, farklı belirlenimler arasında geçiş yoluyla bilgidaki geçişliliği de ortaya çıkarmaktadır. Düşünce, anlama etkinliği yoluyla belirler, ayırt eder, sınırlar ve bu etkinliğe nesne kılınan her bir öge, bu yolla, bir yanıyla diğer öğelerden yalıtılmaktayken; diğer yanıylaysa düşünce, bu yalıtılmışlar arasındaki ilgiyi örgütlemek yoluyla bilgidaki geçişlilik ve genişlemeyi de sağlamaktadır.

Hegel’in felsefesinde diyalektiğin ön plana çıkması veya çıkartılması, düşüncenin bu belirleyici, sınırlayıcı, ayırt edici yanının ifadesi olan anlama etkinliğinin geri planda kalmasına sebep olmuş gözükmektedir. Ancak Hegel’in bu geri planda kalışı sahiplendiğini söylemek güçtür. Nitekim o, incelemesinin başında

¹⁸⁴ Hegel, **KM**, parag. 80.

da aslında üç yanın anlamaya indirgenebileceğini ancak bu indirgeme gerçekleştirildiğinde ele alınanın doğruluğu içerisinde kavranışının da ortadan kalkacağını belirtmektedir. Bu nedenle anlama etkinliği, Hegel için düşüncenin zorunlu ve vazgeçilmez, görmezden gelinemeyecek ya da üzerinden atlanamayacak bir yanıdır. Onun eleştirisi, düşünmenin sadece bu etkinlik yoluyla kendisini ortaya koymadığıdır ve bununla birlikte, bu etkinlikte nesnenin kendinde olarak kavranamayacağıdır. Ama Hegel'e göre, bu eksik yanından önce ve daha da önemli olarak, özsel bir kültür aşamasıdır: *“Eğitimli bir insan bulanık ve belirsiz izlenimlerle yetinmez, tersine nesneleri katı ve sağlam belirlilikleri içinde kavrar; buna karşı eğitimsiz insan güvensizlik içinde ileri geri yalpalar ve söz konusu bir şey üzerine onunla bir anlaşmaya varmak ve ele alınan belli bir noktaya kararlı olarak göz önünde tutmasını sağlamak çoğu kez büyük çabalara patlar.”*¹⁸⁵ Anlamanın düşüncenin temelinde görülen bu etkisine karşın anlamanın etkinliği -düşünce salt bu etkinliğe tabii tutulduğunda- kendinden çıkan problemleri ortadan kaldırmaktan yoksun gözükmektedir. Bu problem, Hegel'in üç yandan ilki olan anlamayı, “soyut” ile eş tutmasında kendisini göstermektedir. Anlama nesnesini belirler ancak, anlamanın bu yolla gerçekleştirdiği etkinliği ve kavradığı, soyuttur. Bunun nedeni, anlamanın bu belirleme etkinliğinde ayırt edici, sınırlayıcı olması ve bunların özdeşlik zemininde gerçekleştirilmesidir. Düşünce, anlama yoluyla, nesnesini belirlenim altına getirir, onu sınırlar ve bu sınır, nesnenin kendi başkası olan nesnelerle de arasındaki sınırı imler. Düşünce, kendisine konu ettiklerini sınır çekme etkinliği yoluyla durağanlaştırır. Düşüncenin kendine konu ettiği her bir nesne ‘anlaşılır’ olacak, ancak düşünce bu etkinlikte kaldığı sürece anlayıştan kavrayışa geçemeyecektir. Hegel'e göre somut, elle tutulabilir, gözle görülebilir olan değildir. Somut sonluya ve sonlunun alanına ait değil, onu içine alan sonsuzdadır ve hatta sonsuzdur. Sonlu, durağanlaştırılmaya ve bu yolla anlaşılmaya elverişli gözükmektedir. Nitekim anlama da bu elverişlilikte işlevsel ve vazgeçilmez bir yan olarak gösterilmektedir. Ancak bu anlama eksiktir. Sonlu olmak, bir başkasıyla ilişkiyi de zorunlu kılmaktadır. Anlama ise etkinliğinde sonlunun başkasıyla ilişkisini bir yönüyle bertaraf etmektedir. Bununla birlikte, sonlunun alanında düşünce belirlenimlerine tutunmasının yanı sıra bu belirlenimlerin

¹⁸⁵ Hegel, **KM**, parag. 80.

yön verdiği izleni onu “ya – ya da” gibi bir ikileme sürüklemektedir. Hegel bu ikiliği sonluluk üzerine düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak ifade etmektedir. Anlamanın etkinliğinde düşüncenin belirlenimi altına düşürdüğü nesne, bu belirlenimi kendinden yadsıdığı anda belirleyici düşüncenin geldiği yer “ya – ya da” ikilemi olacaktır. Hegel, bu sonucun soyutluğun bir ifadesi olduğunu ve bu soyutlamalarda kalınmaması gerektiğini belirtmektedir. Nihai olarak sonlu, somuta, yani sonsuza gönderimde bulunmaktadır. Sonlunun kendi iç çelişkisinden ortaya çıkan bu gönderimin kavranışı için anlama etkinliğinin de aşılması gerekmektedir. Çünkü bu etkinlik içinde kalındığında gönderim yapılan sonsuz, sonsuz olmaktan çıkacak, anlama etkinliğinin yapısı gereği sınırlanacak, belirlenecek, ayırt edilecek ve bu yolla sonlulaştırılacaktır. Bu yolla anlamanın etkinliği olmadan yol alamayacak olan felsefe, salt anlamayla da yola devam edemeyecektir:

“**Anlama** kendini genel olarak nesnel dünyanın tüm alanlarında gösterir, ve bir nesnenin eksiksizliği özsel olarak onda **Anlama** ilkesine hakkının verilmesine bağlıdır. [...] felsefenin **Anlamasız** yapamayacağına özel olarak değinmek bu noktaya dek süren tartışmanın ışığında pek gerekli olmayacaktır. Felsefe için her bir düşüncenin eksiksiz sağlamlığı içinde anlaşılması ve hiçbir şeyin bulanık ya da belirsiz bırakılmaması her şeyden önce gelir. Ama bunların yanı sıra genellikle **Anlamanın** çok ileri gitmemesi gerektiği de söylenir; ve **Anlamanın** bir en son olmadığı, tersine sonlu bir doğada olduğu ve doruğuna dek getirildiğinde karşıtına döndüğü hiç kuşkusuz doğrudur. Kendini soyutlamalara atmak gençliğin alışkanlığıdır; buna karşı yaşamda deneyimli insan kendini “Ya – Ya da”nın soyutluğuna bırakmaz, tersine somut olana sarılır.”¹⁸⁶

1.3.1.2. Diyalektik

İkinci yan, diyalektik (dialectics/dialektische) yanıdır. Anlamanın sonlu üzerine getirilen düşünce belirlenimlerine dayanan sonlu doğası, Hegel’e göre, bu sonluluğun bir sonucu olarak kendisini ‘ya – ya da’ çıkmazında bulmaktadır. Anlama, kendi içinde kalarak bu çıkmazdan çıkamaz. Anlamanın etkinliği belirlemektir ve o, etkinliğini aşamaz. Bu yüzden anlamanın incelemesinde sonlunun doğası nedeniyle ortaya çıkan karşıtlık belirlenimi, anlama etkinliği içinde kalındıkça bir ‘problem’

¹⁸⁶ Hegel, **KM**, parag. 80.

olarak görülemez ve de aşılamaz. Anlamanın etkinliğinin ulaştığı bu sonucu görünür kılacak olan ise, Hegel’e göre, diyalektik yandır. Diyalektik, anlamanın sonlu düşünce belirlenimlerinin nihai olarak vardığı karşıtlığı ‘ya – ya da’ karşıtlığında bırakmamaktadır. Diyalektik yan, genel olarak ifade edilirse, anlama etkinliğinin ulaştığı sonuçta sonlunun doğasını açığa çıkarmakta ve bu açığa çıkışı karşıtlığın içselliğini serimlemektedir. Karşıtlık, sonluya dışsal olarak ortaya çıkmamıştır. Anlamayı ‘ya – ya da’ gibi bir sonuca çıkaran, onun etkinliği ve sonlunun doğasıdır. Anlama bu sonuca kendi etkinliği içerisinde ulaşmasa da diyalektik, bu etkinliğin içerisinde çıkmakta ve anlamanın sonucunu anlamlı kılmaktadır. Hegel’e göre anlamayı takip eden bu aşama, yani diyalektik, *“böyle sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçişleridir.”*¹⁸⁷ Dolayısıyla diyalektik, anlamanın etkinliğinde dışsal olarak alınanın içselliğini ortaya çıkarmaktadır. Sonlu belirlenimlerin bir sonucu olarak görülen ‘ya – ya da’ birbirine dışsal iki karşıt belirlenimi imlememekte; tersine, ‘ya – ya da’ sonucunda sonlu belirlenim kendi iç hareketi yoluyla kendi karşıtını kendinde ortaya çıkarmaktadır. Böyle olduğunda bu geçişin ‘ya – ya da’ ile ifade edilmesi veya anlaşılması imkansızdır. Diyalektik, bu geçişi hem imlemekte hem de anlaşılır kılmaktadır.

İncelemesini içsel ilişkilere, geçişlere ve içsel hareketin takip edilmesinde ortaya koyulacak olan zorunluluğa dayandırma hedefini koyan Hegel için diyalektik, bu nedenle, çok önemli bir yerde durmaktadır. Bir bilim olarak felsefenin Hegel’in düşüncesindeki konumlanması, bu bilimin diğer bilimler gibi kendisini ön kabullere dayandırmamasıdır, yani felsefe özgür düşüncenin ürünü olarak özgür bir bilim olarak ortaya koyulmalıdır. Özgür düşünce ve özgür düşüncenin bilimi olarak felsefe, nesnesine dışsal bir yerde kendini konumlandırmaz ve bu yolla nesnesini bir bütün olarak kavramayı amaçlar. Bu amacı için de nesnesinin değişim, dönüşüm ve geçişlerini ona dışsal bir yoldan ele almamalı, nesnesinin izlencesine eşlik etmelidir. Bu nedenle nesnenin salt düşünce belirlenimi altına düşürülmesi ve bu yolla belirli kılınması özgür düşünce için yeterli değildir. Bu belirlenim bir anlam ifade etse de özgür düşüncenin ve felsefenin nesnesiyle ilgisini karşılamaktan uzaktır. Çünkü belirlenim yoluyla nesne durağanlaştırılır; nesnenin izlencesi soyutlama yoluyla

¹⁸⁷ Hegel, **KM**, parag. 81.

bölünür. Nesne, bu bölünmüşlüğü içerisinde kavranır. Ancak bu, nihai olarak, bir kavrama olmaktan uzaktır. Düşünce, belirleme yoluyla nesnesini durağanlaştırmış olsa da nesnenin izlencesi salt düşüncede durağanlaşır ve durağanlaşma düşünce yanına düştüğünde sonuçta nesneye dair getirilen belirlenimin nesneyi kuşatamadığı, bu sonlu belirlenimin karşısına evrildiği açığa çıkmaktadır. Diyalektik, anlama etkinliği içerisinde kalındığında anlaşılamayacak olan bu geçişliğinin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Diyalektik, bu geçişin ifadesi olarak, anlama etkinliği içerisinde düşünce belirlenimleri yoluyla nesnenin tek-yanlı belirlenimler altına düşürüldüğünü ve bu belirlenimlerin kendilerinde aşıldığını, kendilerinde kendi başkasına geçişi içerdiğini ve kendi başkasını kendi içinden ortaya çıkarmak yoluyla kendisinin ortadan kalktığını göstermektedir. Hegel'in de ifadesiyle diyalektik, bu yolla, "içkin öteye geçiştir":

"[...] Diyalektik içkin öteye geçiştir [immanente Hinausgehen/immanent transcending] ki, bununla **Anlama**-belirlenimlerinin tek-yanlılık ve sınırlılığı kendini olduğu gibi, e.d. onların olumsuzlanması olarak gösterir. Sonlu olmak kendini ortadan kaldırmaktır. Buna göre Diyalektik bilimsel ilerlemenin devinen ruhunu oluşturur ve bilimin içeriğine içkin bağlantı ve zorunluk [immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit/immanent coherence and necessity] veren biricik ilke odur -, tıpkı sonlunun üzerine dışsal değil ama gerçek yükselişin genel olarak onda yatması gibi."¹⁸⁸

Yukarıda aktarılanlar, Hegel'in felsefesinde, onun bilim anlayışında ve bir bilim olarak felsefeyi örgütleyişinde diyalektiğin ne kadar önemli bir yerde durduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bir bilim olarak felsefe önvarsayımlara dayanmamalı ve bu nedenle nesnesini dışsal bir yolda incelememeliyse, diyalektik, nesnenin içselliğinde kavranışı açısından Hegel felsefesinde merkezi bir konum elde etmektedir. Bununla birlikte bu konum, şimdiye kadar alındığı şekliyle, bir resmin ortaya çıkmasına izin verse de açık kılınmış değildir. Bunun için Hegel felsefesinde diyalektiğin ne olduğunun daha açık kılınması ve bu yolla diyalektiğin Hegel'de nasıl bir dönüşüme uğradığının cevaplandırılması gerekmektedir. Hegel'de diyalektiğin ne olduğu sorusu ile nasıl bir dönüşüme uğradığı sorusunun birlikte sorulmasının nedeni, Hegel'in de ifade ettiği üzere, diyalektiğin felsefede yeni bir şey olmamasıdır.¹⁸⁹ Diyalektik yeni bir şey değildir ve Hegel diyalektiğin tarihselliğine dair kısa

¹⁸⁸ Hegel, **KM**, parag. 81.

¹⁸⁹ Hegel, **KM**, parag. 81.

aktarımlarda bulunmaktadır. Burada diyalektiği Platon ile başlatmakta, sofistlik ile diyalektiği ayırmakta, çağına geldiğindeyse Kant'ın diyalektiği yeniden canlandırdığını ifade etmektedir.¹⁹⁰ Hegel'in diyalektiği, kendisinden önceki diyalektikle bir ayrılaşmaya gönderimde bulunmakla birlikte, bu, Hegel'in diyalektiğinin, diyalektiğin tarihselliğinden ne yalıtılmış ne de koparılmış olduğu anlamına gelmektedir. Hegel'in diyalektiğinin, diyalektiğin tarihselliğinde içerilen ama tarihselliği içinde kavranamamış olan, bu tarihsellikten çıkarılan ve bağlamıyla birlikte özgünleştirilen bir diyalektik olduğu söylenebilir.¹⁹¹ Genel olarak söylendiğinde, Hegel'den önce diyalektik, olumsuz bir sonuçta kalmış, olumsuz sonuç ile yetinmiş gözükmektedir. Diyalektiğin Hegel felsefesinde uğrayacağı evrilme de bu olumsuz sonucun olumluya evrilmesiyle ilgi içinde durmaktadır. Bunun için Hegel, diyalektik ve şüphecilik arasındaki ilgiyi ortaya koymakta; bu ilgide ortaya çıkan olumsuzluğa rağmen düşüncenin bu olumsuzluğu aştığını temellendirmeye girişmektedir.

Diyalektiğin kendisine kadar gelen sürecinde Hegel, diyalektiğin arka planında yer alan filozofların yanı sıra, diyalektiğin şüphecilikle olan ilişkisine dikkat çekmektedir: “*Diyalektik öge-aşama Anlama tarafından kendi başına yalıtılmış olarak alındığında, özellikle bilimsel Kavramlarda görüldüğü gibi, Şüpheciliği oluşturur; Şüphecilik diyalektik öge-aşamanın sonucu olarak yalnızca olumsuzlama kapsar.*”¹⁹² Anlamanın etkinliği, düşünce belirlenimi yoluyla nesneye dair olumlu bir sonuç elde eder. Düşüncenin belirlenimi altına getirilen nesne, belirlenir, sınırlanır, ayırt edilir ve bu yolla o, olumlanır. “X, A’dır” örnek önermesindeki durum, bu olumlamaya işaret etmektedir. Ancak anlama etkinliği, sonucunda, hem “X, A’dır” hem de “X, A-değildir” önermesini elde eder ve bu durumda anlama etkinliği ‘ya – ya da’ karşıtlığıyla karşı karşıya kalır. Diyalektiğin bu karşıtlığı ne şekilde kendinde barındırdığına yukarıda kısmen değinildi. Bunu burada açmadan, diyalektiğin olumsuz

¹⁹⁰ Hegel, **KM**, parag. 81.

¹⁹¹ Diyalektik özgülünde denebilir ki, Hegel, bir mucit değildir; o, olsa olsa, kaşif olabilir. Kaşif ortada olmayı ortaya çıkarmaz; o, olan ama olana bakanlar tarafından daha önce görülemeyeni ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan, bir bütün olarak felsefe tarihinin düşüncenin kaşifleri tarafından inşa edildiği söylenebilir. Yine de Hegel, kendisinden önce olan felsefeyle, içinde yer aldığı felsefe geleneğiyle ve bir bütün olarak felsefe tarihiyle kurduğu ilgi nedeniyle burada kendisine bir ayrıcalık talep edilmesini hak eder gözükmektedir.

¹⁹² Hegel, **KM**, parag. 81.

sonucunu kapsayan şüpheciliğin anlamının sonucuyla kurduğu ilgiye değinmek gerekmektedir. Bu ilgide şüphecilik anlamının belirleyici, sınırlayıcı, ayırt edici etkinliği içerisinde kendisini sağlam temeller üzerine kurduğu varsayımına yıkıcı bir darbe indirmektedir. Şüphecilik, anlama etkinliğinin koyduğu her düşünce belirleniminin karşısına bu düşünce belirleniminin karşısını yerleştirebilmektedir. Şüphecilik, anlama etkinliğiyle girdiği bu etkileşimde ‘ya – ya da’ sonucuna karşı ‘ne – ne de’ sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Şüphecilik, böylesi bir tutarlı izlenceyi takip ettiğinde, sonlunun hiçliğini ortaya çıkarmaktadır. Hegel’in burada gönderimde bulunduğu şüphecilik, eleştirel felsefeye geçişte Hume üzerinden ele alınan şüphecilik değildir. O, burada, antik Yunan şüphecilerine ve onların çıkarımlarına gönderimde bulunmaktadır. Eleştirel felsefeye geçişte anılan şüphecilik, duyusalı kabul edip bilginin alanından duyulurüstünü ya da evrensali dışlamaktayken; Hegel’in andığı şüphecilik, anlamının etkinliğine ve bu etkinliğin sonuçlarına saldırmanın sonucunda sonlunun hiçliğini serimlemekte, olumlu bilgiyi topyekûn reddetmektedir. Şüpheciliğin önermesi, bu nedenle, şu formda ifade edilebilmektedir: “X ne A’dır ne de A-değildir”.

Anlamanın etkinliğine ve onun sonuçlarına yönelen şüphecilik, anlamının sonucu olan ‘ya – ya da’ karşıtlığında tarafların olumluluğunu ortada kaldırır ve sonucu ‘ne – ne de’ye evriltir. Ancak Hegel, diyalektiğin bu şüpheci formunu sahiplenmemektedir. Hegel için şüphecilik, bir aşama olan diyalektiğin kendi iç aşamasıdır. Anlamanın etkinliğine diyalektik bakış, ilkin, şüpheciliğin olumsuz sonucunu elde etmek zorundadır. Ancak bu olumsuz sonuç, bir aşamadır; diyalektiğin sonucu olarak görülmemektedir. Diyalektik, bu bakımdan, şüpheciliğin olumsuz sonucunun yanında, kendisinde, olumlu sonucu içermektedir. Nitekim bu olumlu sonuç, ondan spekülasyona geçişi sağlayacaktır. Bu geçişi anlamak içinse diyalektiğin olumlu sonucunun örgütlenmesi gerekmektedir. Anlamanın etkinliğinde ortaya koyulan “X, A’dır” örneğimize bu noktada dönelim. Bu önerme, anlama etkinliğinin vardırıldığı noktada, “X ya A’dır ya da A-değildir” formuna bürünmüştü. Karşıt belirlenimler arasındaki içsel geçişliliğin ifadesi olan diyalektiğin olumsuz sonucunda kalan şüpheciliğin anlamının etkinliği ve sonucuna dönük önermesi ise “X ne A’dır ne de A-değildir” şeklinde ifade edilmişti. Bu önermede hem ‘A’ hem de ‘A-

değil'in 'X' ile olumlu bir bağıntı kurması ortadan kalkmaktadır. Şüphecilik burada, "X, A'dır" önermesini "X, A-değildir" önermesine; "X, A-değildir" önermesini "X, A'dır" önermesine evriltmekte, önermeler arasında kurduğu bu geçiş yoluyla da iki önermenin de hiçliğini ortaya koymaktadır. Şüpheciliğin bu geçişteki olumsuzlaması Hegel'e göre soyuttur.¹⁹³ Çünkü olumsuzlama burada belirlenimden yoksundur. Belirlenimden yoksun olduğu için de şüphecilik, olumsuzlamadaki geçişteki olumlu yanı yakalayamamakta, salt olumsuz sonuçta kalmaktadır. Şüpheciliği kendisi içinde bir aşama olarak gören ve onun olumsuz sonucunda kalmayan diyalektikte ise olumsuzlama, belirlenimli olumsuzlama (Bestimmte Negation/Determinate Negation) olarak kavranır, çünkü olumsuzlanan kendinde kendi olumsuzunu saklar ve ortadan kalkan, aynı zamanda olumsuzunda içerilir. Belirlenimli olumsuzlama üzerinden karşıtlar arasındaki bu ilişki ve geçiş, diyalektiğin olumlu sonucunu ortaya koymaktadır. Şüpheciliğin olumsuz, sonlunun hiçliği çıkarımı, diyalektiğin olumlu sonucunda sonlunun kendi ötekisini kendinde barındırdığı olumlu sonucuna evrilir. Bu bağlamda, diyalektiğe dair örnek önerme de şu şekilde ifade edilebilir: "X ne A'dır ne de A-değildir, aynı zamanda, hem A'dır hem de A-değildir." Diyalektiğin bu olumlu sonucu üzerinden Hegel, spekülasyona dair incelemesine geçmektedir.

1.3.1.3. Spekülasyon

Üçüncü ve son yan, spekülatif (speculative/spekulative) yandır. Anlama etkinliğinin sonucunda ulaştığı soyut karşıtlığı kendine zemin alan, bu soyut karşıtlık üzerine düşüncenin ortaya koyduğu salt olumsuz sonuçla, yani şüphecilik ile yetinmeyen ve ulaşılan olumsuz sonuçtaki olumlu yanı açığa çıkaran diyalektik, spekülatif yanın zemininde yer almaktadır. Bu nedenle, anlamanın soyut özdeşliği ve şüpheciliğin bu soyut özdeşlikten çıkarsadığı soyut çelişkiyi kendi içinde somutlaştıran diyalektik yan, hem özdeşliğin hem de çelişkinin bir aradalığına; bu yolla da somuta gönderimde bulunmaktadır. Spekülasyon, genel olarak, karşıtlığın ilişki ve karşılıklı geçişinde diyalektik yoluyla ortaya koyulan bu somut yanın

¹⁹³ Hegel, **KM**, parag. 81.

‘bütünlük’ olarak ifadesi şeklinde anlaşılabilir. Bunun daha iyi anlaşılması içinse Hegel’in izlencesine geri dönülmesi ve spekülasyonun bu izlenceyle kurduğu bağın serimlenmesi gerekmektedir.

Hegel, ilk olarak, anlama yanını soyutlama ya da soyut olarak ortaya koymuştur. Bu ortaya koyuşta sonlu düşünce belirlenimlerinin işlevlerine değinilmiş, ancak nihai olarak bu belirlenimlerin nesnesiyle kurduğu ilişkinin belirlenimin ve nesnenin izlencesinde karşıtlığa evrildiği gösterilmiştir. Belirleyen düşünce, kendi etkinliğinde, kendi belirlenimli olumsuzunu ortaya koymaktadır. Fakat anlama, ortaya çıkan bu olumsuzu kendi etkinliğinde kendisine bu şekilde bilinir kılamamaktadır. Olumsuzun bu yolla kavranışı, diyalektik yoluyla olmaktadır. Diyalektik, sonlu düşünce belirlenimlerinin kendi karşıtlarını kendilerinde barındırdıklarını, belirlenimler arasındaki geçişin belirlenimden kaynaklandığını ve ona içsel olduğunu imlemektedir. Diyalektiğin bir aşaması olarak şüphecilik, belirlenimlerin karşıtlığa evrilişinden olumsuz bir sonuç elde etmektedir. Bu sonuca göre, karşıt belirlenimler karşıtlıklarının gösterilmesi yoluyla ortadan kaldırılmaktadır. Ancak diyalektik, şüpheciliğin bu olumsuz sonucunu kendi iç aşaması olarak kavrar ve bu sonuçta kalmaz. Diyalektik, belirlenimlerin karşıtlarına geçişinde salt ortadan kalkışı değil, aynı zamanda, belirlenimlerin içsel hareketlerinde kendi belirlenimlerini olumsuzlarını ortaya çıkardıklarını ve belirlenimli olumsuzluğunda olumsuzlanan ögenin içerildiğini ortaya koymaktadır. Diyalektik bu nedenle olumlu bir sonuca sahiptir. Ancak Hegel, incelemesinin başında yaptığı ayrım, diyalektiği, olumsuz-akılsal olarak nitelendirmektedir. Anlamayı soyut; diyalektiği olumsuz-akılsal; spekülatif yanı ise olumlu-akılsal ile niteleyen Hegel’in ayrım, kullandığı bu eşleştirmeler önemli gözükmemektedir. Anlamanın soyut ile eşleştirilmesi hem etkinliğinin hem de diyalektiğin incelemesinde açık kılınmıştır. Diğer iki yanda kullanılan ‘akılsal’ın anlama etkinliği içerisinde kullanılmaması da bu ‘soyut’luk üzerinden anlaşılabilir. Akılsal olan, sonlu belirlenimler üzerinden işleyen anlamanın etkinliğini içeren ama onu aşan -daha doğrusu onu kapsayan- bir birlik olarak bu etkinlikte içerilmemektedir. Çünkü akıl, Hegel’e göre, somutla ilgilenir ve onu talep ederken anlamanın tek ilgisi ve talebi soyut olandır. Anlamanın etkinliğinde soyut olan, somutu kendinde içermektedirse de anlamanın yapısı içerilen bu ögeyi

ortaya çıkarmaktan yoksun gözükmetedir. Bu nedenle diyalektik, anlamanın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böylelikle soyut olandan somuta olan geçiş kendisini göstermektedir. Nitekim Hegel, diyalektiği akılsal olan ile eşleştirmektedir. Ancak burada akılsalın niteliği olumsuzdur. Bu olumsuzluğun nedeni ise salt geçişi göstermesinden kaynaklanmaktadır. Diyalektik olumlu bir sonucu imler ancak olumlu-akılsal değildir; çünkü olumludaki olumsuz ve olumsuzdaki olumluyu ortaya koymakla birlikte bu geçişte imlenen bütünlüğü kavrama düzeyine geçemez. Bu nedenle diyalektik, spekülative yanda, akılsalın olumsuz sonucu olarak alınmaktadır. Çünkü karşıt belirlenimler arasındaki geçişi, içsel ve zorunlu bağıntıyı imleyen diyalektiğin üzerine evrilen düşünce olarak spekülasyon, bu geçişin bir ‘bütünlük’ olarak ifadesidir.

Bu ‘bütünlük’, Hegel’in spekülative yanı betimleyişinde ifade ettiği olumlu öge olarak anlaşılabilir: *“Spekülative ya da Olumlu-Ussal öge-aşama karşıtlıkları içindeki belirlenimlerin birliğini kavrar, -onların çözülüş ve geçişlerinde kapsanan olumlu öge.”*¹⁹⁴ Bununla birlikte Hegel, spekülasyonun bulanık bir anlama sahip olduğunu belirtmektedir. Spekülasyon, bu bulanık anlamında, öznelliğe gönderimde bulunmaktadır. Buna göre, biri herhangi bir konuda herhangi bir yargıyı ‘kendi düşüncesi’ olarak ileri sürebilmektedir. Ancak bu düşünce salt öznellikte kalmayı talep etmez, aynı zamanda kendisini nesnel de kılmak ister. Spekülasyonun gündelik kullanımında temelde yer alan öznelliği ifade eden Hegel, kendisinin kullandığı ya da felsefede kullanıldığı şekliyle spekülasyonun gündelik kullanımdan ayrıldığını belirtmektedir: *“Spekülative olan gerçekte imlemine göre ne geçici olarak, ne de üstelik kesin olarak yalnızca öznel bir şeydir; tersine, kesinlikle Anlamanın ötelere geçemediği o karşıtlıkları (dolayısıyla öznel ve nesnel arasında olanı da) ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsayan ve tam bu nedenle kendini somut olarak ve bütünlük olarak tanımlayan bir şeydir.”*¹⁹⁵ Hegel, bunun devamında, böyle bir yolda kavranan bütünlüğün kavranışı için izlenmesi gereken yolu tarif etmektedir:

“Spekülative bir içerik bu nedenle tek-yanlı bir önermede anlatılamaz. Örneğin eğer **Mutlak** öznel ve nesnelin birliğidir [die Einheit des Subjektiven und des Objektiven/ the unity of the subjective and the objective] dersek, bu hiç

¹⁹⁴ Hegel, **KM**, parag. 82.

¹⁹⁵ Hegel, **KM**, parag. 82.

kuşkusuz doğrudur, ama gene de burada yalnızca birlikten söz edilmiş ve onun vurgulanmış olması ölçüsünde tek-yanlıdır; oysa gerçekte öznel ve nesnel yalnızca özdeş [identisch/identical] değil ama o denli de ayırırlar [unterschieden/distinct].”¹⁹⁶

Spekülasyona dair aktarımlardan hareketle denebilir ki, spekülatif yan hem başlangıç hem sonuç hem de süreçtir. Başlangıçtır; çünkü akıl dolaysızca bu yanı kendisinde taşımaktadır, aklın bütünlük kurduğu dolaysız ilişki başlangıçta içerilmektedir. Sonuçtur; çünkü akıl başlangıçta içerileni sonuçta ortaya koyarak sonuçtan başlangıca dönmektedir. Son olarak süreçtir ki, süreç yoluyla başlangıç ve sonuç birlik altına getirilir ve tanıtlanır. Bu nedenle spekülatif yan ne başlangıçla ne de sonuçla yetinebilir ve de bu yolla nesnelliği ortaya koyabilir. Başlangıç ve sonucun birbirlerini ortaya koymaları, birbirlerine dönmeleri, ancak süreçte ve süreçle ortaya koyulabilir. Süreç, aynı zamanda, dolaysız olanın dolayına sokulmasını ve dolayım üzerinden, dolayım izlencesinden çıkarılmasını imlemektedir. Felsefenin nesnesine dair dolaysız kavrayışı, ancak nesnesinin dolayımlı yolunun takip edilmesi ile mümkün olabilecektir. Hegel’in de ifade ettiği üzere “*felsefede tanıtlama nesnenin kendini nasıl kendisi yoluyla ve kendi içinden ne ise öyle yaptığını göstermek demektir.*”¹⁹⁷ Anlama, diyalektik ve spekülasyon da bu bağlamda anlamlı bir bütün oluşturmaktadır. Nesne, anlamının tek-yanlı belirlenimlerini kendinde ortadan kaldırmaktadır. Diyalektik nesnenin kendi ‘iç’ yolunu, nesnenin hareketini ve bu hareketteki geçişliliği serimlemektedir. Son olarak spekülasyon ise nesnenin kendi yolundaki ayrılaşmaların ve birliklerin anlamlı bir bütün oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu üç yan da nesneye dışsal değildir. Anlama, nesneye ait olmayı ifade etmemektedir. Ancak tek-yanlı belirlenim nesneyi kuşatamamaktadır. Nesne, kendi belirleniminde belirlenimin olumsuzunu kendinde taşır ve diyalektik bunun ifadesidir. Burada olumsuz, dışsal bir yerden nesneye eklenmemektedir. Ortaya çıkan karşıtlık, geçiş nesneye içseldir; olumsuz, belirlidir ve belirli olduğu için de belirli bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla ‘X, A’dır’ın olumsuzu ‘X, A-değildir’ olarak alındığında, bu örnekte ‘A’nın karşıtı olarak ‘A-değil’, ‘A’nın yer almadığı belirsiz/sınırsız bir kümeye gönderimde bulunmaktadır. Ancak Hegel

¹⁹⁶ Hegel, **KM**, parag. 82.

¹⁹⁷ Hegel, **KM**, parag. 83.

diyalektiğinin ayırıcı unsuru, olumsuzun belirli karakteridir. Bu nedenle olumlu ‘A’nın karşıtı olumsuz ‘A-değil’, aynı zamanda, olumlu ‘B’dir ve ‘A’, ‘B’ ile ortadan kalkmakta, ona geçmekte ve aynı zamanda, bu ortadan kalkışında onda içerilmektedir. Nitekim spekülasyon yanda, belirlenimli olumsuz, aynı zamanda, belirli olumlu olarak da alınır. Felsefenin soyut düşünceler ile değil somut düşünceler ile kurduğu ilgi de bu yolla temellenir; çünkü bu yolla, nesnenin kendi yolu kendinde kavranabilir hale gelmektedir. Somutun bu kavranışı, bu nedenle, somutu kendinde içeren sürecin kavranışıyla mümkündür. Çünkü somut ne kendisini yargı biçiminde ortaya koymaya elverişlidir ne de bir ön kabul olmakla yetinebilir. Somut, kendisini ortaya koyuşunda, kendi kendisini belirleyişinde, bu belirleyişlerin izlencesinde kavranabilir durmakta; anlama, diyalektik ve spekülasyon somutun izlencesinde ve onun kavranışında içerilmektedir.

Hegel felsefesinde diyalektiğin ne olduğunu anlamak için diyalektiğin içerisinde yer aldığı bağlam ele alınmış; bu bağlamda anlama, diyalektik ve spekülasyonun ilişkileri, geçişleri ve ayrımları üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu değerlendirmenin sonucunda şu söylenebilir ki, Hegel’in ortaya koyduğu bu bağlam önemli olmakla birlikte henüz edimsel değildir. Hegel de, bu bağlamı ortaya koyarken, benzer bir vurguyu yapmaktadır. O, bu kısa incelemenin salt bir önceleme olduğunu söylemekte ve bu öncelemenin kendisini süreçte göstermesi, kendini burada tanıtlaması gerektiğini belirtmektedir.¹⁹⁸ Bu nedenle ortaya koyulan bağlam, diyalektiğin konumlandırılması ve anlaşılması için önemli bir veri sunsa da tek başına yeterli gözükmemektedir. Bu nedenle, diyalektiğin daha iyi anlaşılması için, örneklemeler üzerinden uygulamanın takip edilmesi gerekmektedir.

1.3.2. Hegel Diyalektiğinin Örneklemeleri

Hegel, diyalektiğin ‘ne’ olduğunu özel olarak ele almaz. Bir önceki kısımda diyalektiğin bağlamı üzerinden Hegel’de diyalektiğin ne’liği, onun diyalektiğin bağlamını ortaya koyduğu kısa incelemesi üzerinden ortaya koyulmuş olsa da

¹⁹⁸ Hegel, **KM**, parag. 79;83.

incelemenin sonucunda bu ne’liğin salt bu aşamada kalındığında eksik kalacağı sonucuna varılmıştır. Bunun nedeni, diyalektiğin Hegel felsefesine içkin olması ve önceden buyrulmasının onun kavranışı açısından bir zemin sunsa da bu içkinliğin ancak incelemenin kendisinin takip edilmesinde kavranabileceğidir. Dolayısıyla yukarıda anlama-diyalektik-spekülasyon bağlamında ortaya koyulan diyalektiğin ne’liğinin, Hegel’in felsefesinde ne şekilde işlendiğinin ortaya çıkarılması yoluyla tamamlanması gerekmektedir. Hegel’in felsefesinde nesnenin ele alınışında içsel yolun takip edilmesi vurgusu, bu felsefeden soyutlama yapmayı güç kılarsa da çalışmanın bağlamı göz önünde tutulduğunda böyle bir soyutlama yapmak zorunlu gözükmektedir. Sistemin her bir ögesinin ve her bir ögenin kendi iç seyrinin ele alınışı çalışmanın bağlamını aşacağından, bu kısımda, örneklemelerin -konunun ele alınışını sekteye uğratmadan- sınırlandırılmış bir şekilde ele alınması hedeflenmiştir. Buradan hareketle, Hegel diyalektiğinin ne’liğinin felsefesinin kendi iç dinamiği içerisinde gösterilmesi için iki eser ön plana çıkarılmaktadır. Bunlardan ilki Fenomenoloji, diğeriye Mantık Bilimi’dir. Fenomenoloji’nin adım adım ve detaylı incelemesi çalışmanın bağlamını aşacağından, bu eserin genel değerlendirilişi sunulacak ve ‘genel olarak’ Fenomenoloji’de diyalektiğin konumuna değinilecektir. Mantık Bilimi için de benzer bir durum söz konusudur. Burada da eserin baştan sona takip edilmesinden önce eserin başlangıcında yer alan Varlık-Yokluk-Oluş (Sein/Being-Nichts/Nothing-Werden/Becoming) ilişkisi ele alınacaktır.

1.3.2.1. Fenomenoloji ve Diyalektik

Modern felsefenin ayırıcı unsuru, onun, kendisinden önceki felsefe kavrayışlarının temel ön-varsayımlarına şüpheyle yaklaşmasıdır. Bu şüphe, ilk felsefe ya da ontolojinin nesneler hakkındaki dolaysız ve mutlak ‘bilme’ iddialarını temelden sarsmaktadır. Şüphe, mevcut kabulleri sorgulamaya açık kılmıştır. Winfield’e göre bu girişim modern felsefenin temel karakteristik özelliklerinden biridir ve Kant ile doruğa ulaşan ‘transendental dönüş’le birlikte herhangi bir meşru felsefi sisteme gerekli giriş

olarak epistemolojiyi ikame etmeyi gerektirir.¹⁹⁹ Dolayısıyla modern felsefe ile nesnenin araştırılmasından nesneyi araştırma iddiasında olan ‘bilgi’nin araştırılmasına bir evrilme söz konusudur. Felsefenin merkezi unsurunun ‘bilinen’ hakkında belirli varsayımların kabulüyle iddialarda bulunulmasından ‘bilen’in ‘bilgi’ iddiası üzerine kendisine dönerek araştırmada bulunmasına dönüşümü, epistemolojiyi ya da bilgi teorisini felsefe yapmanın başat bir unsuru haline getirmiştir. *Fenomenoloji*’nin “Giriş” kısmı da Hegel’in eserinin bir epistemoloji çalışması olduğunun ilanı olarak kabul edilebilir. Peki bir epistemoloji çalışması ile ne kastedilmektedir? Bunun devamında şu soru da cevaplandırılmalıdır: Kendisinden önceki epistemoloji çalışmalarıyla Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nin ayrımı ne şekilde çizilmektedir?

Kant ve eleştirel felsefe ile birlikte doruğuna ulaşılan modern felsefenin perspektifinde öznenin ‘bilme’ iddiası, bilen ile bilinen ayrımına dayanmakla birlikte; bilen olarak özne, karşısına nesneyi yerleştirmesiz. Bilenin bildiği bilinen, nesne değil görünüşdür; bilenin bilmesi bu yolla sınırlanır. Burada bilenin ‘bildiği’ şeyler ile gerçekte var olan şeyler -yani gerçeklik- arasında bir ayrımın ortaya koyulduğu ve bilgi iddiasının gerçeklik üzerinde bir hükmünün olamayacağı sonucuna gidildiği görülür. Eleştirel felsefe, kendisinden önceki felsefenin ön-varsayımlarına getirilen şüphenin bir sonucudur. *Tinin Fenomenolojisi*’nin ‘Giriş’ kısmı, Hegel’in eserini bu bağlam içerisinde konumlandığı ve aynı zamanda şüpheyi ileriye taşıdığı yerdir. Bu yolla da ilgili kısım, eserin kimliğinin ortaya koyulması açısından önemlidir. Eleştirel felsefenin kendisinden önceki felsefî pozisyona dair şüphesinin haklı gerekçelerini takip etmek, Hegel’i Kantçı bir filozof olarak görmemizi sağlayabilir. Şüphenin ileriye taşınması ise Hegel’in eleştirel felsefenin ve Kant’ın ortaya koyduklarıyla yetinmediğini göstermekle birlikte; bu, onun Kant ve eleştirel felsefe bağlamının dışında görülmesi için yeterli bir dayanak noktası değildir. Hegel Kant’ı eleştirir, ama bu onu Kant karşıtı yapmaz; Hegel Kant’ı över, bu onu Kantçı ya da Kant yorumcusu da yapmaz. Hegel kendi sesini aramaktadır ve dönemin filozoflarının kendi seslerinin arayışlarında başvurdukları isim olan Kant’a o da başvurur.

¹⁹⁹ Winfield, *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking*, s. 1.

Birçok yorumcu Hegel'in kökenlerindeki Kant etkisine ve *Fenomenoloji*'nin eleştirel felsefe ile kurduğu ilgiye dikkat çekmektedir. Houlgate Hegel'i Kant-sonrası bir metafizikçi olarak tarif etmektedir.²⁰⁰ Kant-sonrası bir metafizikçi olmak, Kant'ın 'eleştirisi' projesi düşünüldüğünde, sorunlu bir tarif olarak görülebilir. Solomon'a göre Hegel dogmatik metafiziği reddeder ve bununla birlikte o, Kant'ın itirazlarını görmezden gelen bir metafizikçi değildir.²⁰¹ Beiser de Kant'ın "bir bilim olarak ortaya çıkacak olan gelecekteki herhangi bir metafizik" in bir bilgi eleştirisine dayanmak zorunda olduğu fikrini Hegel'in kabul ettiğinin gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁰²

*"İnsan usu bilgilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona usun doğasının kendisi tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar."*²⁰³ Kant'ın *eleştirisi*, aklın sonu gelmez sorularına cevap getirme isteğine bir sınır çizme girişimidir. Kendisinden önceki metafizik anlayış böyle bir sınıra ihtiyaç duymamış ve hatta bu sınırın yokluğuyla varlığını sürdürmüş gözükmektedir. Akla duyulan dolaysız ve sınırsız güven modern felsefenin gelişimi ile derinden sarsılmaktadır. Bu güven ya yıkılmalı ya da temellendirilmelidir. Birçok cephesi zarar görmüş aklın hükümdarlığı içerisinde yaşamak, koşullar aynı kaldığı sürece, olanaklı değildir. Aklın rahatsız edici soruları ve bu soruları cevaplandırma isteği kaçınılmaz olsa da Kant, bu sorular ve cevapların kesinlik iddialarına önemli bir darbe indirmektedir. O, aklın bu işleyişinin 'sınır çizme' ile çözülebileceğini ortaya koyar. Sınır çizme ise ölçüt koymayı gerektirmektedir. O, aklın sorularının "tüm olanaklı deneyim alanlarını aştığını" ifade ederken ölçütü de ortaya koymaktadır.²⁰⁴ Aklın yeteneğini aşan sorular ve cevap arayışlarındaki sınırın ölçütü "olanaklı deneyim alanları"dır. "Neyi bilebilirim?" sorusunun cevabı bir sınıra tabiidir ve sınır deneyim ile belirlenir. Bu nedenle de Kant'a göre "[...] başlıca soru 'Anlama ve Us

²⁰⁰ Houlgate, **Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide**, s. 2.

²⁰¹ Solomon, **In the Spirit of Hegel**, s. 8.

²⁰² Beiser, Frederick.: **Hegel ve Metafizik Problemi**, Alman İdealizmi II: Hegel içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, 2021. ss. 259-284, s. 256.

²⁰³ Kant, Immanuel.: **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015, s.15

²⁰⁴ **A.e.**, s.15

tüm deneyimden bağımsız olarak neyi ve ne denli bilebilirler?’ sorusudur”²⁰⁵ ve bu sorunun cevabında deneyimin dışına çıkıldığında denetlenebilir bir bilgidен bahsedilemeyeceği görülmektedir. Bu, nesneleri duyumsanamayan ve deneyim alanında olmayan metafizik için yıkıcı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu yıkıcı sonuçlar Kant’a göre felsefenin görevidir: “[...] felsefenin görevi yanlış yorumlamadan doğan aldanmacaları ortadan kaldırmaktır, üstelik bu öylesine övülen ve sevilen kuruntuların yitmesine yol açsa bile”.²⁰⁶ Bilgimizin sınırının deneyim ile çizilmesi, bu kuruntulara karşı açılan savaşın en önemli adımıdır ve bu yeni durumda metafizik kendisini yeni koşullara göre yeniden konumlandırmalıdır. Kant’a göre bu bilimin özsel sorunu hiçbir zaman aşılamayacak olan deneyimin sınırlarını aşmaktan başka bir şey değildir ve bu nedenle ona getirilen eleştirinin görevi de bu sınır ihlallerine neyin sebep olduğunu ortaya çıkarmaktır:

“Dünyada her zaman belli bir metafizik olmuştur, ve hiç kuşkusuz olacaktır; ama onunla birlikte bir de arı usun diyalektiği bulunacaktır, çünkü bu ona doğaldır. Öyleyse felsefenin ilk ve en önemli görevi yanlışlığın kaynağını kapayarak metafiziği tüm zararlı etkilerinden yoksun bırakmaktır.”²⁰⁷

Kant, eleştiriye “bir bilim olarak köklü bir metafizik için zorunlu ön çalışma”²⁰⁸ olarak görüyordu ve -yukarıda kimi Hegel yorumcularından yapılan aktarımlardan hareketle de- Hegel’in de Kant sonrası bir metafizikçi olarak eleştirinin devamcısı olduğu görülebilmektedir. Hegel Kant-sonrası bir metafizikçidir ve onun bu niteliği felsefesinde hem Kantçı hem de Kant karşıtı kimi unsurların barınmasına yol açmaktadır, ki bu yolla o kendi felsefesinin kimliğini ortaya koymaktadır. Kant, aklın deneyim dışı kullanımına karşı eleştiri mahkemesini kurmuştu.²⁰⁹ Mahkemenin “karar”ı birçok açıdan tartışmalı gözükmekteydi ve bu nedenle de kendisinden sonra gelen felsefe yargıçlarının -ister kararı tanısınlar isterse de tanımasınlar- önemli bir belirleyicisi olmuştu. Hegel, Kant’ın “eleştiri mahkemesi”ni yıkmaz; mahkeme, yeni tanık ve sanıklarla Hegel’in felsefesinde devam eder. *Tinin Fenomenolojisi* eserinde “eleştiri mahkemesi”ndeki dönüşüm en başta kendini başlıkta göstermektedir. Kant’ın

²⁰⁵ A.e., s. 18.

²⁰⁶ A.e., s.17

²⁰⁷ A.e., s. 30.

²⁰⁸ A.e., s. 32.

²⁰⁹ A.e., s. 16.

“Neyi bilebilirim?” sorusuna dair getirdiği cevapta önemli bir ayrım olan fenomen ve numen ayrımı, ‘*fenomenoloji*’ teriminde kendini göstermekteydi. Kant’ın deneyimin ve bu yolla da deneyimle bağı dolayısıyla bilginizin sınırını çizmek için kullandığı ayrım da fenomen, nesnenin duyumsanabilir ve dolayısıyla da bilenebilir yanına karşılık düşmektedir. Hegel’in eserinde bir ‘fenomen’ olarak ortaya koyulan ‘Tin’dir. Peki ‘Tin’ duyumsanabilir bir şey midir ya da bir fenomen olarak ‘Tin’den bahsedilebiliyorsa bir numen olarak ‘Tin’den bahsedilebilir mi? Bununla birlikte başlıktaki değişimler göz önüne alınırsa “Bilincin Deneyiminin Bilimi” ifadesi de Kant’ın “mahkemesi”ndeki önemli bir dönüşüme karşılık düşmektedir. Kant’ın bilincin nesnesi ile kurduğu ilişkide nesneye yüklediği fenomen olma durumu, Hegel’de bilince yüklenir; Kant’ın olanaklı deneyimi yerine Hegel, bilincin olanaksız olamayacak deneyimini yerleştirmektedir. Rockmore’un da deyişiyle “*Hegel’e göre nesne bilinçte görünmelidir, dolayısıyla, bilincin nesnelerinden ayrı olarak nesnelerden bahsedemeyiz.*”²¹⁰ Hegel Kantçı projeyi devam ettirir ve aynı zamanda onu dönüştürür. Kant’ın “Neyi bilebilirim?” sorusuna getirdiği cevabı kendi iç çelişkisini açığa vurarak genişletir. Dolayısıyla Kant’ın düşüncesindeki deneyim-deneyim dışı, doğa-doğa üstü, fenomen ve kendinde-şey gibi ikilikler, Hegel’in düşüncesinde evrilir. *Fenomenoloji*, bu evrilmenin sistemleşmesine dair bir giriş olarak da görülebilir.

Kant’ın eserinin sonunda yer verdiği ifadeler Hegel’in bu girişini ve girişimini anlamak için uygun bir zemin oluşturmaktadır:

“Bilimsel bir yöntemin izleyicilerine gelince, önlerinde dogmatik ya da şüpheci olma seçeneği durur, ama her durumda sistemsiz olarak ilerleme yükümlülüğü altında olmak üzere. [...] Henüz açık olan yol yalnızca eleştirel olandır. [...]”²¹¹

Hegel’in açık olan yoldan gittiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun bu yolu da eleştiriye tabii tuttuğu görülmektedir. Fenomenolojinin ‘bilincin deneyimi’ne ya da ‘Tin’e’ yöneltmesi eleştirel felsefenin eleştirisinin bir ürünü olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte Kant’ın dogmatik ve şüpheci ikiliği de Hegel açısından yetersiz

²¹⁰ Rockmore, Tom.: **Hegel’den Önce Hegel’den Sonra – Hegel’in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş**, çev. Kağan Kahveci, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s. 151.

²¹¹ Kant, **a.g.e.**, s. 490.

görülmektedir. Bu yetersizlik hem ‘Giriş’ kısmındaki bilgi tartışmasında hem de bilinç aşamalarının iç ilerleyişlerinde kendini göstermektedir.

Kant’ın bilgi araştırmasındaki ‘fenomen’ kullanımı bilgiye konu olabilecek ve bilinebilecek olanın belirlenimini sunmanın yanı sıra bilginin genişlemesine de bir açıklama getirmektedir. Çünkü fenomen birçok yöne sahip olabilendir ve bu yapısı onun belirli yönleriyle kavranmasının yanı sıra başka belirli yönleriyle de kavranabileceği varsayımını açık bırakır. Bu varsayım Kant’a göre başka bir varsayımı da zorunlu kılmaktadır. O da ‘kendinde şey’dir. Nesne, bu yolla, fenomen ve kendinde-şey olarak bölünür. Kendinde-şey, bilgimize konu edemesek de bilgimizde zorunlu bir varsayım olarak kendisini sunar. Hegel’in Kantçı perspektifte yaptığı dönüşüm, bu ikiliğin ortadan kaldırılmasıdır. Bilincin deneyimi, nesneyi belirli bilinç aşamasının nesnesi olarak ele almayı gerektirir. Dolayısıyla nesne, belirli bilinç aşamasının bilme tarzından bağımsızlaşmaz. Bu belirli deneyim alanında bilinç bir fenomen olarak ele alınır. Bununla birlikte bir fenomen olarak bilinç, eser boyunca belirli uğraklarıyla bilgimize konu olurken eserin bütünlüğünde bilincin bilinemeyen bir kendinde-şey varsayımını gerektirmediği de görülür. Bununla birlikte -eserin bütünlüğüne bakıldığında- bilginin kurduğu ilgide bilinemeyen bir kendinde-şey’i varsayma zorunluluğu, Hegel tarafından, bilme ediminin kendisinde de ortadan kaldırılması hedeflenen bir unsurdur. Çünkü Kant’ın erişilemeyecek olan olarak koyduğu şeyi Hegel, -aklın erişemeyeceği bir şey olmadığı ve böyle bir varsayımın kendi kendini ortadan kaldırdığı iddiasıyla- ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

Aktarılanlardan hareketle eserin ‘Giriş’ kısmına dönüldüğünde burada, ‘bilgi’ üzerine yürütülen bir tartışma ile karşılaşılacaktır. Hegel, yukarıda değinilen -bilebileceklerimizin sınırı ile gerçekte var olanlar arasındaki- Kantçı ayrımın neye dayandığını sorgulamaktadır. Hegel’in ‘Giriş’i, Kantçı ve modern felsefede vücut bulan şüphenin ortaya koyduklarına duyulan bir şüpheyeye dayanmaktadır. Hegel burada modern felsefe ve -özel olarak da- Kant’ın yaklaşımında sergilenen şüphenin kendisinin bir kesinliğe dayandığını göstermektedir. Şüphenin şüpheden uzak yanı onun varsayımında gizlidir. Bu varsayım ise -yukarıda ifade edildiği şekliyle- bilebileceklerimiz ile gerçekte olan arasındaki ayrımı ortaya çıkarmaktadır ve bilme edimi bu varsayım üzerinden ilerlemektedir, ki bu da Mutlak ve onu ‘bilme’ arasında

keskin bir ayrımı ortaya çıkarmaktadır. Bu varsayımın haklı bir varsayım olup olmadığına karar vermek içinse bilme edimine bakılmalıdır. Bu da hem tarihi hem de tarihi içerisindeki farklılaşmaları yoluyla bilinç deneyimini konu edinmeyi; bu deneyimin işleyiş dinamiğini çözümlemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla ‘Giriş’ kısmı Mutlak’ı bilme önündeki temel engeli, bilmenin kendisinde ortaya çıkan temel engelleri ortaya çıkararak, aşmaya girişir.

Bilme, iki temel engele sahip gözükmektedir: ya bir aracı/ortam (medium) yoluyla biliriz ya da bir alet yoluyla (instrument). Bunlardan ilki bilmedeki pasifliğe, ikincisi ise aktifliğe gönderimde bulunmaktadır.²¹² Burada yürütülen tartışmada Hegel, her iki durumda da eğer ‘kendinde’ bilgi diye bir şey varsa ona ulaşamayacağının kolaylıkla görülebileceğini söylemektedir. Bunun nedeni iki yolla da ‘saf’ bir şeyin elde edilemeyeceğidir. Çünkü pasif olanda ortamın ilettiği kadarını, aktif olanda ise aletin değiştirmiş olduğu şekliyle bilebiliriz. Ancak Hegel burada ‘saf’ bir şekilde ‘bilme’ iddiasının kendisine saldırmaktadır ve dolayimsız bir şekilde bilme ediminin imkanını sorgulamaktadır. Bu nedenle de Hegel ‘dolayimsız’ bir şekilde bilgi varsayımının kendisinin dolayına tabii olduğunu eseri boyunca ortaya koymaktadır. Bu noktada Hyppolite’e kulak verilebilir:

“Eğer bilgi-olmayan, kavranamayan, dilegelmez, bilgi için mutlak bir sınır teşkil ediyorsa, mutlak bilgi diye bir şey yoktur. Oysa Fenomenoloji’nin temel savı, insan deneyiminin bütünlüğü temelinde mutlak bilgiyi tesis etmektir. Fakat bilgi, sırf varlığın bilgisi değildir, aynı zamanda bilinçlerce kurulan ortaklığın da imkânıdır.”²¹³

‘Giriş’ Mutlak’ın bilgisine ulaşmadaki engelleri serimlemenin yanı sıra bu engelleri aşmaya dair bir öneriyi de içinde barındırır ve bilincin deneyimi - bütünlüğünde- bu deneyimi yaşantılar. Engeli teşkil eden ‘saf bilgi’ ya da ‘dolayimsız bilgi’ varsayımdır, ki Hegel bu varsayımı eserin izlencesindeki her bir aşamada sınar ve Mutlak bu aşamalarda ve de aşamalarla örgütlenir. ‘Giriş’ kısmı, son kısım olan

²¹² Westphal ilkinin aktivist epistemoloji olarak adlandırılabilmesine ve temsilcisinin Kant olarak görülebileceğine; ikincisinin ise pasif bir epistemolojiye işaret ettiğine ve temsilcisinin Locke olarak görülebileceğine işaret eder. Bkz. Westphal, **Hegel’s Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit**, s. 5.

²¹³ Hyppolite, Jean.: **Mantık ve Varoluş – Hegel’in Mantığı Üzerine Bir Deneme**, çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 16.

‘Mutlak Bilgi’ ile bu yolda bağlanır ve bir bütünlük inşa edilir. Mutlak’ı bilmenin imkansızlığını ortaya koyan bilme tarzının varsayımları birer varsayım olmaktan çıkarıldığında ve bu varsayımlar üzerinde geliştirilen şüpheciliğe kendi silahı döndürüldüğünde, Hegel, ‘Mutlak Bilgi’ye giden yolu örgütlemeye girişmektedir. Bunun için ‘bilme’ bir fenomen olarak ele alınır, eser boyunca ‘kendi kendini inceleyen bilme’nin izlencesi takip edilir ve bu izlencede bilincin ‘gerçekten’ ne olduğuna dair bir argüman sunulmaz.²¹⁴ Bununla birlikte bilincin deneyiminin bir fenomen olarak alınması, onun ‘gerçekten’ ne olduğunu ortaya koymamak anlamına gelmemektedir. Bilincin deneyiminin bir ‘fenomen’ olması onun ‘belirli’ ve ‘sonlu’ yapısına gönderimde bulunur. Bu nokta, eserin iç dinamiği ve örgütlenişi açısından önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eser boyunca takip edilen ve birbirini izleyen her bir öge-aşama (Moment/Moment), bilinç deneyiminin belirli bir aşamasına, yani belirli bir bilme tarzına karşılık düşer. Eserde ‘doğal bilinç-okuyucu(biz)-fenomenolog’ ayrımı da bu bağlamda önemlidir. Bilinç deneyiminin belirli bir aşaması, o bilincin taşıyıcısı olarak ‘doğal bilinç’te karşılığını bulur ve ‘doğal bilinç’, taşıyıcısı olduğu bilinç deneyiminin belirli bir aşamasını ‘belirli bir aşama’ olarak değil ‘mutlak’ olarak kavrar. Fenomenolog ise ‘mutlak’ değil bilinç deneyiminin belirli bir aşaması olduğunu gösterendir. Bunu, ‘doğal bilinç’in bilme tarzını ‘mutlak’ olarak ortaya koyan iddiasının kendi iç çelişkisini göstermek yoluyla ortadan kaldırarak yapar. Okuyucu (biz) ise hem ‘doğal bilinç’in iddiasını hem de fenomenoloğun bu iddiayı içerden ortadan kaldırmasını eser boyunca takip eder.

Doğal bilincin bilinç deneyiminin belirli bir aşamasındaki ‘mutlak’ olma iddiası ortadan kaldırılır ve bu nedenle o aşamanın doğruluk/hakikat olmadığı ortaya koyulur. Bununla birlikte doğal bilincin bu iddiası çürütülse de bilinç deneyiminin belirli aşaması -doğruluğun ve mutlağın belirli bir aşaması olarak- onun ögesi olarak saklanır. Bu ikili yan, Hegel’in düşüncesindeki önemli bir kavramlaştırma olan içererek-ortadan-kaldırma’yı (Aufheben/Sublate-Aufhebung/Sublation) da açık kılmaktadır. Doğal bilincin ‘mutlak’lık ve bu yolla doğruluk/hakikat iddiası ortadan

²¹⁴ Winfield, **Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking**, s. 5.

kaldırılmakla birlikte iddianın ortaya çıktığı bilme tarzı bilinç deneyiminin belirli bir aşaması olarak korunmaktadır. Hegel, bu yolla, birbirinden ayrı sonlu-sınırlı “mutlak” iddiasındaki deneyim alanlarının mutlak olmadığını ama -aynı zamanda- mutlağın öge-aşaması olduğunu ortaya koyar. Birbirlerinden yalıtılmışçasına duran bu deneyim alanlarını organik bir bütün olarak kavrayan şey ise felsefe, yani bilimdir.

Hegel’in sistemi, onun felsefeyi bir *Wissenschaft* olarak temellendirmesi olarak görülürse, *Tinin Fenomenolojisi* -tartışmalı yanlar bir kenara koyulduğunda- bu temellendirmenin girişidir. Bu girişte, bir bilim olarak felsefenin niteliği, nesnelerini ve yöntemini varsaymamasıdır. Filozof, bu yolla, tanışık olandan kaçınmalıdır, ki Hegel’in de ifadesiyle tanınan, *tanınan* olduğundan *bilinen* değildir.²¹⁵ Filozofun görevi ise bilgiyi temellendirmek, *tanınanı bilinen* haline getirmektir. Bu nedenledir ki ‘Giriş’ kısmı iki farklı ‘tanışık’ yaklaşımı hedef almaktadır.

Hegel, bilgiye dair var olan iki ‘tanışık’ yaklaşımı -önvarsayımlarını sınamak ve ortadan kaldırmak yoluyla- bilinene çevirme görevini üstlenmektedir. İster aktif isterse de pasif yaklaşım olsun, her ikisi de bir şeyin gerçekte ne olduğunun bilinmesini ve bu yolla da mutlağın bilgisini imkânsız kılar. Westphal’e göre, her iki bilgi metaforu da en iyi ihtimalle paradoksal ve en kötü ihtimalle de şüpheli teslimiyettir.²¹⁶ İki metaforun da açıldığı kapı bilginin imkansızlığıdır. *Tinin Fenomenolojisi* eseri de bir epistemoloji çalışması olarak görüldüğünde bu imkânsızlık çıkarımı ile uğraşmak zorundadır ve bu uğraşı hali hazırda ‘Giriş’te deklare edilmektedir.

Pinkard, bir bilgi teorisinin, yani epistemoloji çalışmasının görevini, bilgi iddialarımızın bu iddialarımıza konu olan nesneleriyle nasıl örtüşebileceğinin açıklamasını sunmak olarak belirtmektedir.²¹⁷ Ona göre bu da şüpheli sorununu merkeze yerleştirmektedir. Çünkü bilgi iddialarımızın iddialarına konu olan nesneleriyle eşleşip eşleşmeyeceğine dair şüphe yerinde durmaktadır ve bu tür bir şüpheliye cevap vermek hem Hegel hem de genel olarak bilgi teorisinin ana sorunu haline gelmektedir. Ancak bu şüpheli yaklaşım, aynı zamanda bir bilgi teorisinin de

²¹⁵ Hegel, TF, parag. 31.

²¹⁶ Westphal, *Hegel’s Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, s. 6.

²¹⁷ Pinkard, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 4.

vazgeçilmez unsurudur. Şüphecinin perspektifinde bilgi iddialarımız ve iddialarımıza konu olan nesneler arasındaki örtüşememe sorunu, iddialarımızın özne ve nesne arasındaki aracı olduğu kabulüne dayanır gözükmemektedir. Genel olarak ifade edildiğinde bir tarafta özne diğer taraftaysa dünya vardır ve öznenin dünya hakkındaki ‘fikir’leri, onun dünya hakkındaki bilgi iddialarıdır. Fikirler, özne ve dünya arasındaki araçlardır. Aracının öznenin nesneye dair yanıltıcı ya da yanıltıcı olmayan bir temsilini verip vermediği ise bilinemez durmaktır. Bu perspektiften şüphecinin konumu sağlam bir dayanağa sahip gözükmemektedir. Hegel bu konunun gücünün farkında olmakla birlikte dayanağının sağlamlığından şüphe duyar. O, eserinde özgün bir şüpheciliği inşa eder ve Pinkard’ın deyişiyle özgün bir şüphecilik, kendisi hakkında şüphecisi olmalıdır; aynı zamanda şüpheciliği bir görünüş olarak almalıdır.²¹⁸

Şüpheciliğin görünüş olarak ele alınması, aynı zamanda, Hegel’in eserini oluşturan parçaların bir arada nasıl durduğunu anlamak açısından da önemlidir. Çünkü bu bilgi iddialarımızın bir görünüş olarak kavranmasını açık kılmakta ve farklı bilinç oluşumlarından, yani birbirinden farklı belirli bilinç oluşumlarından bahsetmeyi, onları hem ayrılıkları hem de ortaklıkları içerisinde analiz etmeyi olanaklı kılar. Hegel’in eseri bir *eleştiri* eseridir. Eleştirinin konusu ilk bakışta farklı bilinç biçimleri ve bunların kendilerini gerekçelendirme tarzlarıdır. Bilinç biçimlerinin eleştirisindeki önemli unsur, bu eleştirinin içsel olmasıdır.²¹⁹ Eleştiri, eleştiriye konu olan bilinç şeklinin kendi iç dinamiğinde olan çelişkiyi açığa çıkarmaktadır. Belirli bilinç şekli, bilincin belirli deneyimine ve o da bilincin nesnesiyle kurduğu belirli tarzdaki ilişkisine, yani belirli tarzda bir açıklamaya karşılık düşer. Bu açıklamalara görünüş olarak bakmak, onları kendi sözleriyle ele almak, belirli türden nedenleri otoriter olmak için nasıl kullandıklarını ve bu otoriterliği kendileri için nasıl meşrulaştırmaya çalıştıklarını görmemizi sağlamakla beraber bu açıklamalarda varsayılan gerekçelerin gerçekten otoriter olup olmadığını incelemeyi de gerekli kılmaktadır.²²⁰ Houlgate’e

²¹⁸ Pinkard, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 5

²¹⁹ Westphal, *Hegel’s Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, s. 7.

²²⁰ Pinkard, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 6.

göre de Hegel'in eserinde takip ettiği bu izlencesi sistematik, bilimsel bir bilinç incelemesidir.²²¹

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eserinde ortaya koyduğu sistematik ve bilimsel bilinç incelemesi, eserin içerik yelpazesinin genişliğine dair de açıklamayı olanaklı kılmaktadır. Pinkard, eserin bilgi teorisi ile ilgili olduğunu söylemenin yanı sıra içeriğe bakıldığında bilgi teorisiyle ilgili durmayan unsurların varlığının kafa karıştırıcı olabileceğinin altını çizmekle birlikte bu karışıklığın eserin genel amacının anlaşılmasıyla ortadan kalkabileceğini ve bilgi teorisinin ondan bağımsız gibi duran tüm diğer konularla nasıl bağlantılı olduğunun görülebileceğini belirtmektedir.²²² Buradan hareketle *Fenomenoloji* bir deneyim yolu olarak tarif edilebilir. Bu deneyim yolunda Hegel, “kendi kendini tüketen bir şüpheciliği” inşa etmektedir. Burada özne ve nesne, bir ilk epistemolojik araştırmanın amaçları için birbirinden ayrılabilen ayrı öğeler değildir; daha ziyade bilinç, kendi modeliyle sürekli ilişkisi olan bir nesnedir.²²³ Bu ilişkinin farklı görünüşleri farklı bilinç oluşumlarına karşılık düşmektedir. Hegel eserinde, Brandom'a göre, öznelere bilmek ve eyleme geçmek ile bildikleri ve eyleme geçtikleri nesneler arasındaki tasarlanmış semantik ilişkileri aydınlatmayı vaat etmektedir.²²⁴ Bu aydınlatma bir dizi bilinç şeklini, belirli bilinç oluşumları yani bilinç deneyiminin belirli aşamalarını ve de bu aşamaların bir bütünün parçaları olarak nasıl bir araya geldiğini aydınlatmayı da hedeflemektedir. Kain'ın içsel ilişkiler doktrini olarak tanımladığı şekliyle, burada, gerçekliğin bir kısmını bütünden soyutlamayacağımızı, onu izole edemeyeceğimizi ve kendi başına -bütünden ayrı olarak parçayı- yeterince anlayamayacağımızla karşılaştığımızı düşünebiliriz.²²⁵ Bu yorum ve yaklaşım, eserin bütünlüğüne ve bu bütünlüğün bölünmezliğine gönderimde bulunmaktadır. Birçok bilinç biçiminin bir aradalığı, bu yaklaşıma göre -geneli itibariyle ifade edildiğinde-, ‘zorunlu’ bir sıra düzeni takip eder. Eserin bu sıra düzeni, genellikle ‘merdiven’ metaforuyla anılmaktadır.²²⁶ Bu metafor ile eserin pedagojik

²²¹ Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide*, s. 9.

²²² Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 4.

²²³ Speight, *The Philosophy of Hegel*, s. 33.

²²⁴ Brandom, B. Robert.: *A Spirit of Trust – A Reading of Hegel's Phenomenology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2019, s. 3.

²²⁵ Kain, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, s. 4, 6.

²²⁶ Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide*, s. 6.

yanına yapılan gönderme ağır basmaktadır. Taylor'dan aktarımla *Fenomenoloji*, nesnelerin olağan bilinciyle başlamayı (doğal bilinç) ve bizi oradan Geist'in doğru/hakiki perspektifine, yani Mutlak Bilgi'ye götürmeyi amaçlamaktadır.²²⁷ Kalkavage eserin bu izlencesini bireysel okuyucu için bilinç şekillerinin sergilendiği bir resim galerisi olarak değerlendirir, ki bu sergi bireyin eğitimidir ve mutlak bilgi için onun merdivenidir.²²⁸ Eserin içerik bakımından parça-bütün ilişkisinde bütüne yapılan bu vurgu, bir bütün olarak eserin kavranışında kimi kolaylıklar sunmakla birlikte bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Russon'un da dikkat çektiği üzere, *Fenomenoloji*, insan deneyiminin tüm formlarının adım adım takip edildiği, zorunlu gelişimi içinde düzenlendiği düşünüldüğünde her adım sonraki adımı sağlar ve yalnızca kitabın sonunda -yani Mutlak Bilgi'de- tüm bunlar gerekçelendirilir olsa da bu bakış açısında bir hata varsa bütün gösterişli yapı un ufak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.²²⁹ Bu nedenle Russon, bütünü yok saymamakla birlikte parçaların da kendi başlarına sahip olduğu bütünlüğü koruyan bir okuma yapmayı önerir ve eserin de bu okumaya izin verdiğini öne sürer. Birbirinden ayrı gözüken yaklaşımların eser tarafından dışlanmadığı söylenebilir. Çeşitliliğin bir aradalığının kaynağına deneyim kavramının Hegel felsefesinde uğradığı dönüşüm zemin hazırlamış gözükmektedir. *Fenomenoloji*'de insanlık tarihi felsefesinden çok bir kültür felsefesi geliştirildiğini söyleyen Bumin'e göre Hegel, Kant'ın deneyim kavramından anladığı şeyin kapsamını genişletmiş ve bu yolla deneyimi salt bilimsel deneyim olarak değil insanlığın estetik, dinsel, kuramsal ve politik tüm deneyimlerini alacak bir şekilde genişletip tanımlamıştır.²³⁰ Hegel, 'bütün'e önem atfeder ve ona gönderimde bulunur. Ancak bunu yaparken parçaları dışlamaz ve alenen hiyerarşik bir ilişki kurmaz. Bu nedenle belirli bilinç deneyimi aşamaları kendi başlarına anlamlı bir bütün oluşturabilir. Ancak bu belirli aşama, aynı zamanda eksiktir. Eksikliği kendi iç işleyişinde açığa çıkar. Parçanın kendi bütünlüğü bu yüzden eksik olmak zorundadır. Daha önce de değinildiği üzere her parça sonlu olana karşılık düşer ve sonlunun sonsuz

²²⁷ Taylor, Charles.: *Hegel*, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 128.

²²⁸ Kalkavage, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 8.

²²⁹ Russon, John.: *Reading Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, s. 2.

²³⁰ Bumin, Tülin.: *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 83.

olma iddiası, eksikliğin nedeni olarak görülebilir. Eksik parçalardan oluşan bütün ya da mutlak ise bu eksikliğin tamamlayıcısı olmaktan ziyade içerisinde eksikliklerin yer alabildiği anlamlı bir bütüne gönderimde bulunmaktadır.

Birbirlerinden farklı olan belirli bilinç biçimlerinin bir arada oluşu ve bununla birlikte bu belirli bilinç biçimlerinin nasıl ortaya çıktığı biraz daha açılmalıdır. Bölümlendirme takip edildiğinde “Bilinç>Özbilinç>Akıl>Tin>Din>Mutlak Bilgi” izlencesi takip edilir. Burada tarihsel bir seyir olduğunu söylemek güçtür. İlk uğrak olan Bilinç bölümünün ilk kısmında bilincin tarihsel bir başlangıç noktası sunulup oradan hareketle ilerleniyor değildir. Hegel’in düşüncesinde ‘tarih’in önemine de dayanarak getirilebilecek bu tarz bir yaklaşıma karşın birçok yorumcu *Fenomenoloji*’nin seyrinin tarihsel değil mantıksal olduğuna dikkat çekmektedir.²³¹ Örneğin Harris *Fenomenoloji*’nin ne transendental tarih ne transendental psikoloji ne de bunların bir tür kombinasyonu olduğunu, bir mantık, zamanın mantığı olduğunu söylemektedir.²³² Kalkavage de Hegelci bir perspektifle her şeyin kendi tarihiyle tanımlandığını öne sürmekle birlikte *Fenomenoloji*’nin ne felsefe tarihi ne de dünya tarihi olduğunu söyler.²³³ Eserin izlencesi takip edildiğinde hem felsefe tarihinin hem de dünya tarihinin yükü hissedilir. Eserin bu yanı okuyucu için de ağır bir yük çıkarmaktadır. Hegel eser boyunca felsefe tarihi ile diyalog içerisinde. Eserin güç okunur, zor anlaşılır ve de tartışmalı yapısı da bireysel okuyucunun Hegel’in eserinde diğer felsefe çalışmalarına verdiği cevapları net olarak göremeyişinden ve felsefi tartışmaya aşina olamayışından kaynaklanmaktadır.²³⁴

Bununla birlikte Hegel’in *Fenomenolojisi*, onun kendi felsefi yaklaşımından ziyade ‘doğal bilinç’in kesinliklerinden felsefe perspektifine giden bir yolun inşası ve bu yolla da felsefenin ‘sıradan’ bilincin gözünde meşrulaştırılması olarak görüldüğünde²³⁵, eserin içeriğindeki tartışmaların arka plan bilgisinin bu süreçte önemini bir nebze olsun yitirdiği savunulabilir. Eserin izlencesinde birbirlerinden

²³¹ Solomon Hegel’in ‘tarihselci’ kimliğine gönderim yapmakla beraber Hegel’in tarihselcilik terimini hiçbir zaman kendisi için kullanmadığının ve hatta Reinhold’a hakaret olarak bu terimi kullandığını belirtmektedir. Bkz. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, s. 15.

²³² Harris, *Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, s. 14.

²³³ Kalkavage, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, s. 4.

²³⁴ Russon, *Reading Hegel’s Phenomenology*, s. 4.

²³⁵ Houlgate, *Hegel’s Phenomenology of Spirit: a Reader’s Guide*, s. 6.

ayrıışan belirli bilinç oluşumları, ‘doğal bilinç’in farklı deneyimlerine karşılık düşer. Bu nedenle ‘doğal bilinç’ ve eserin okuyucusu da bu bilinç oluşumlarına tanıdıkır. Her bir bilinç oluşumu belirlidir ve bu belirliliğı yoluyla başka belirli bilinç oluşumları ile ilişkisi ve geçişı ortaya konur. Bu bilinç oluşumları, örneğın Pinkard’a göre, belirli sosyal alana ya da yaşam biçimine karşılık düşer.²³⁶ Westphal’in “epistemolojik realizm” yorumunda da Hegel’in *Fenomenoloji*’de epistemolojik gerçekçiliğı sosyal temelli bir bilgi teorisiyle uzlaştırma projesini ortaya koyduğı söylenmektedir.²³⁷ Söylenenlerden hareketle belirli bilinç oluşumlarının, bilincin deneyiminin belirli aşamalarının belirli toplumsal perspektiflerin tezahürü olduğı sonucuna gidilebilir. Her bir aşama, belirli yaşam tarzının dünyayı ve gerçekliğı kavrama tarzının dile getirilişidir. Belirli yaşam tarzı, aynı zamanda, belirli bir kavrayışı beraberinde getirmektedir. Bu kavrayışın temsilcisi olarak ‘doğal bilinç’ alındığında, yaşam tarzının ve kavrayışın belirli olma niteliğinin kendini açıkça sunmadığı görölmektedir. Doğal bilincin kesinlik iddiası bu noktaya dayanmaktadır. Eser içerisinde Hegel, yaşam tarzının ve kavrayışın ‘belirli’ olma niteliğini kendi iç dinamiğindeki çelişkileri açığa çıkarmakla birlikte, farklı yaşam tarzları ve kavrayışları ile ilişkisi içerisinde ortaya koyar. Bu da doğal bilincin kesinlik iddiasının izlencesinde girdiğı dolayımı ve bu dolayım yoluyla belirlenimli olumsuzlamayı ortaya çıkarır. Pinkard’ın da dediğı gibi, bilgi iddialarının her biri, karşıtlarıyla ele alındığında yalnızca tarihsel bir fenomen ve bir ‘görünüş’ olarak, doğru olduğına dair içsel bir iddiada bulunamaz ve hatta diğerlerinden daha iyi olamaz.²³⁸ Her belirli bilinç aşaması belirli bilgi iddiasının temsilcisidir. Ancak, bu bilgi iddiası ortaya çıkışında kendisini ‘belirli’ olarak sunmaz. Onun ‘belirli’ olma niteliğı incelenişinde kendisini gösterir. Belirli olanın doğruluk iddiası, bu nedenle, doğruluğı/hakikati kuşatmaz. Dolayısıyla belirli olan bilinç oluşumu Mutlak olanı ve onun bilgisini sunamaz. Bununla birlikte o, aynı zamanda, Mutlak’ın ve onun bilgisinin dışında değildir. Belirli aşamanın doğruluğı kuşatamaması onda hiçbir doğruluğun olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle her bir belirli bilinç aşaması Mutlak’ın örgütlenişini sağlar. Bununla birlikte, bu

²³⁶ Pinkard, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 7-12.

²³⁷ Westphal, *Hegel’s Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, s. 1.

²³⁸ Pinkard, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, s. 5.

örgütlenişte birbirleriyle kurdukları ilişkide hiyerarşik bir sıralama olduğunu söylemek zordur. Her bir bilinç oluşumu yapısal olarak diğerleriyle eşit pozisyona ya da geçerliliğe sahip gözükmemektedir.

Hegel eserinde bilinci açıklamaya çalıştığını söyler, ki bilinç dışsallığa yakalanmış bilme olarak nitelenir ve somut olarak Tin'in karşılığıdır.²³⁹ Yukarıda belirli bilinç deneyimleri çokluğunun bir aradalığı üzerine yapılan açıklamaları Hegel, aydınlatıcı bir şekilde şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Tin Fenomenolojisi’nde bilinci kendisinin ve nesnesinin ilk dolaysız karşıtlığından **mutlak** bilme noktasına dek ileriye devimi içinde betimlemiştim. Bu yol bilincin nesne ile ilişkisinin tüm biçimlerinin içerisinden geçer ve Bilim Kavramını sonucu olarak alır.”²⁴⁰

Benzer bir vurguyla *Ansiklopedi*’nin ilk cildi olan Mantık eserinde de karşılaşılacaktır:

“Tin Fenomenolojisi başlıklı çalışmamda – ki bu nedenle yayımlanışında Bilim Sisteminin ilk bölümü olarak belirtilmişti – Tin en ilk, en yalın görüngüsünden, dolaysız bilinçten başlayan ve bunun diyalektiğini felsefi bilim konumuna dek geliştiren ve aynı zamanda bu süreç yoluyla bu konumun zorunluluğunu da tanımlayan bir gidiş yolu benimsenmişti. Ama bu durumda süreci yalnızca bilincin biçimsel boyutuna sınırlamak olanaksızdı; çünkü felsefi bilginin konumu aynı zamanda kendi içinde en içerikli ve en somut konumdur; ve böylece bir sonuç olarak ortaya çıkarken, bilincin örneğin Ahlak, Törellik, Sanat, Din gibi somut şekillerini öngerektiriyordu.”²⁴¹

Hegel’in eserine dair bu açıklamaları, yorumculardan hareketle oluşturulan yukarıdaki çerçevenin önemli ölçüde aydınlatılmasını sağlamaktadır. Buna göre başlangıç ve sonun ‘bütünlük’ iddiası, belirli ve çeşitli bilinç deneyiminin ilk aşamasından son aşamasına giden sürecin ilişkisi ve birliğinin ne şekilde örgütlendiği, bir bilgi araştırması ya da bilinç hakkında olan bir eserde bu konuya ait olmayan gibi duran konuların neden yer aldığı ortaya koyulur. Bu araştırma, kendisine konu aldığı nesnesinin içeriği ile yüklüdür ve bu içeriği de konu edinmektedir. Orman’dan aktarımla söylenirse *Tin* (Geist/Spirit) “*insanın bilinçli akılsal etkinliğiyle doğaya*

²³⁹ Hegel, **BM**, s. 17; **SL**, s. 10.

²⁴⁰ Hegel, **BM**, s. 33; **SL**, s. 28.

²⁴¹ Hegel, **KM**, parag 25.

eklediği tüm kültürel, maddi ve manevi zenginlikler alanıdır”.²⁴² Başlıktaki *Tin* ifadesi de bu yolla içeriğin geniş yelpazesini kuşatmaktadır. Bununla birlikte içerik keyfiyetin değil zorunluluğun bir sonucu olarak sunulmaktadır. Eser, insan deneyiminin ve bu deneyimin ifadesi olarak belirli bilinç deneyimi aşamalarının ya da bazı yorumculara göre belirli yaşama tarzlarının veya sosyal alanların incelenmesidir. Bu inceleme insan deneyimini bir yığın olarak serimlemez. Tam tersine organik bir bütünlük olarak ortaya koyar. Bunu sağlayan *Bilim Kavramı*, *Felsefe* ya da *Mutlak Bilgi* olarak düşünülebilir. Sonuç aslında yeni bir şey söylemez. *Mutlak Bilgi* bölümü, bu nedenle, eserin diğer bölümlerinden ayrışır. Eğer Mutlak koşulsuz olan ve onun bilgisi de koşulsuz olanı saf akıl yoluyla bilme girişimi ise Hegel, bu noktada, koşulsuzu tüm koşulluların zemini haline getirerek, onu görünüşün bir ‘öte yan’ı olmaktan çıkararak Mutlak’ın görünüşteki ya da deneyimdeki mevcudiyetini sergilemektedir. Deneyim çeşitliliğinden Mutlak’a ulaşılmaktadır ve Mutlak’a ulaşıldığında bu çeşitliliğin bir yığın değil de organik bir bütün olarak kavranmasının imkanının ulaşılan yer, yani Mutlak olduğu anlaşılmaktadır. Mutlak, deneyimde içsel olarak bulunmaktadır ve deneyim ise -belirliliği ve çeşitliliği içerisinde- Mutlak’ın içsel bir aşamasıdır.

Hegel’in *Fenomenolojisi*, Doğruluk/Hakikatin ve de Mutlak’ın bilenemeyeceğini varsayan şüpheciliği ortadan kaldırmayı hedefleyen bir şüphecilik olarak görüldüğünde, bu şüpheciliğin eser boyunca Mutlak’ı örgütlediği görülmektedir. Bu örgütlenişte her bir öge-aşama, edimselliği içerisinde serimlenir ve bu edimsellik, sonlu yapılarında ortadan kaldırılan öge-aşamaların kalıcılıklarının taşıyıcılarıdır. Sonlu, değişen, dönüşen belirli oluşumların bir yığın olarak değil de organik bir bütün olarak kavranması, bu belirli oluşumların edimselliklerinin Mutlak dolayımında örgütlenmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Hyppolite’e göre bir deneyim kuramı olan *Fenomenoloji* “*mutlak bilgiye zemin hazırlar, insan deneyiminden ve bu deneyimin sonluluğundan hareketle, varlığın tümel bilincini kurar*”, ki burada “*tümel özbilinç olarak dile gelen Mutlak’ın bizzat kendisi olacaktır*”.²⁴³

Baştan sona giden bir seyir takip edildiğinde eser boyunca Mutlak, belirli aşamaların dolayımında örgütleniyor gibi dursa da -ki bu yanlış bir değerlendirme

²⁴² Orman, Enver.: *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 114.

²⁴³ Hyppolite, *Mantık ve Varoluş – Hegel’in Mantığı Üzerine Bir Deneme*, s. 49.

olmayacaktır-, aynı zamanda, tüm bu aşamaların bir aradalığını örgütlemektedir. Yine Hegel’e kulak verirse:

“Bir olgular derlemesi hiçbir bilim oluşturmaz. Bu tarih rasyonel olduğunu ancak akıl yoluyla saptanmış bir fenomenler ardışıklığı olarak ve içeriğinin sadece akıl olduğunu açığa vurarak gerçekten gösterebilir: kaydedilen olayların akıl içinde olduğunu gösterir.”²⁴⁴

Hegel’in *Fenomenolojisi*, ne doğrudan aktarılan ve tarihsel bir sıra düzeni takip eden insanlık ya da bilinç tarihidir ne de birbirinden farklı bilinç oluşumlarının oluşturduğu bir yığındır. Bu noktada, Hegel’in eserinin sonunda yer verdiği ve Türkçede ‘anımsama’ olarak karşılanan terim üzerine düşünmek önemli bir bağlam sunacaktır. Burada Hegel *Er-Innerung* ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade İngilizcede *re-collection* ile karşılanmaktadır. Bu ifade ile Hegel, eserin başından sonuna takip edilen izlencenin sonunda *Tin*’in bilgisini elde etmenin yoluna gönderimde bulunmaktadır. Her ne kadar bu terim ‘anımsama’ olarak karşılanabilse de bağlam göz önünde bulundurulduğunda, bunu doğrudan *anımsama* olarak değil de *yeniden bir araya getirme* olarak karşılamak daha uygun olabilir. Burada, çeşitliliğe sahip deneyim sürecinin *Bilim Kavramı*, *Felsefe* ya da *Mutlak Bilgi* dolayımında yeniden toparlanmasına gönderimde bulunulur. *Yeniden bir araya getirme*, bütünün ve mutlağın bilgisinin bilme ediminde *içselleştirilmesidir*. Beiser’e göre de “Fenomenoloji’nin mutlak bilgisi bilincin bütün deneyiminin anlatımından, “tekrar anımsanması”ndan başka bir şey değildir”.²⁴⁵ Son bölüm bu nedenle yeni bir şey söylemez. Burada şu gündeme getirilebilir, eğer Hegel eserinde kendi felsefesini ortaya koymayı değil de doğal bilincin felsefe perspektifine ve mutlak bilgiye kendi kesinliklerinin dolayımından geçerek ulaşmasını anlatıyorsa *Tinin Fenomenolojisi*’ni Pinkard’ın nitelediği şekliyle Hegel’in “*kendi sesini bulduğu eser*”²⁴⁶ olarak nitelendirmek ne kadar doğrudur? Son bölümde yeni bir şey söylenmiyor oluşu ve diğer bölümlerin de hali hazırda olan bilinç oluşumlarının bir analizinden ibaret olduğu savunulursa bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Ancak Hegel’in bu eserde kendi sesini bulmasını sağlayan şey onun bu eserde örgütlediği koleksiyonudur (*collection*).

²⁴⁴ Hegel, **Felsefe Tarihi** 1, s. 49.

²⁴⁵ Beiser, **Hegel**, s. 225.

²⁴⁶ Pinkard, **Hegel**, s. 197.

Bu koleksiyonda Hegel, birbirinden bağımsızmış gibi duran parçaların birbirlerine bağımlılığını ve onların organik bir bütün oluşturacak şekilde bir arada durduğunu örgütlemiş gözükmektedir. Koleksiyonun her bir ögesini Hegel hazır olarak bulmuştur. Bu öğeleri ona sunan kendisinden önceki koleksiyonculardır. Bu koleksiyonculardan ona gelen öğeleri Hegel *yeniden bir araya getirir (re-collection)*. Ona özgü olan, yani Hegel'in kendi sesini bulduğu yan da bu yeniden örgütleyişte kendini göstermektedir. Koleksiyon, çeşitli türden nesnelerin salt bir araya getirilişi değildir. Koleksiyoncunun yaptığı, çeşitliliği sınıflandırması ve belirli bir sistem altında toplamasıdır. Hegel, düşüncenin tarihindeki belirlenimleri, uğrakları koleksiyonunda bu yolla, yani belirli bir sistem altında toplar. Bu yeniden bir araya getirişin başka türlü değil de bu şekilde olmasının temelinde ise yöntem yatmaktadır.

Hegel'in *Fenomenolojisi*'nin yöntemi nedir? Buradaki tartışma, yukarıda aktarılanlarla doğrudan ilgi kurmayı gerektiriyor gözükmektedir. Bunun nedenini, Hegel'in 'Bilinç'i konu ederken kendisinden önceki kavrayışla ilişkisiyle birlikte bu kavrayışa getirdiği dönüşüme yöntemdeki dönüşümün eşlik etmesi oluşturmaktadır. Hegel'in yönteminin göze çarpan unsuru, onun önceden buyrulmamasıdır. Bu nokta, eserin karakteristik yanının temel unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eser içerisinde yazar tarafından konu edinilen, yani yazarın nesnesi, belirli bir yöntemin perspektifine hapsedilmek istenmez. Hegel'in bilinci konu edinirken böyle bir yaklaşımdan uzak durması, onun ortaya çıkarmak istediği şey için kaçınılmaz bir şeydir. O, eğer eserinde doğal bilincin kendi seyri, hareketi, belirlenimleri, belirli aşamaları arasındaki geçişi ve bu aşamaların bütünlüğünde başlangıç ve sonun zorunlulukta birliğini kurmak istiyorsa konusuna önceden bir yöntemi buyurmaktan da kaçınmalıydı. Yöntem, kabaca konunun nasıl ele alınacağını belirlenimidir. Ancak Hegel bu belirlenimi konudan çıkarmaktadır. Çünkü böyle bir şeyin varlığı, -konunun içsel devinimini, bu devinimin sonucundaki organik bütünlüğü ortaya koymak isteyen yazar için- konuyu henüz ele almadan bozacak bir unsuru çalışmaya dahil etmek olacaktır. Buradaki tartışma, Hegel'in kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilgide kendisini sunar. Hegel, dogmatik bir metafizikçi değildir. Dolayısıyla varlığı ve onun bilgisini dolaysızca kabul ederek yola başlamaz. Buradaki düşünce belirleniminin ya da tutumunun önvarsayımları ortadan kaldırılmalıdır. O, aynı zamanda, modern

felsefenin ya da Kantçı eleştirel felsefenin de doğrudan savunucusu değildir. Çünkü burada, dogmatik metafizikçilerin varlığa dair varsayımları ortadan kaldırılrsa da bilginin varsayımları ortaya konulmakta ya da korunmaktadır. Eleştirel felsefenin ve genel olarak şüpheciliğin ortadan kaldırdığı Mutlak'ın ve onun bilgisinin elde edilmesinin imkansızlığı çıkarımına karşı ezoterik bir yaklaşım da tatmin edici değildir. Çünkü burada, entelektüel sezgi ile bilgiye olan erişime sınır çekilir ve bu sınırlandırmanın haklılığının sağlam bir temeli gözükmemektedir. Bu nedenle Hegel, Mutlak'ın bilgisinin elde edilebileceğini, entelektüel sezginin yerine doğal bilincin içsel deviniminin bu bilgiye erişebileceğini, dolayısıyla mutlağın bilgisinin herkesin erişimine açık olduğunu savunmaktadır. Beiser'e göre, "*Fenomenoloji kat'i suretle içkin bir metafiziği kurmayı amaçlar ve deneyimin ötesine geçen, entelektüel görüş gibi özel bir bilgi kaynağına müsamaha göstermez.*"²⁴⁷ Bu, -çalışmanın başlarında da söz edildiği gibi- bir dönem Schelling felsefesinin gölgesinde kaldığı söylenen Hegel'in onun felsefesindeki ezoterik yanı ekzoterik hale dönüştürme girişimidir. Bu girişim, *Fenomenoloji* ve onun yönteminin temellerini oluşturmaktadır. Mutlak'ın bilgisinin herkesin erişimine açık olduğu savunusu, aynı zamanda, eleştirel felsefenin ruhunun Hegel'in felsefesinde -farklı bir biçimde de olsa- vücut bulması olarak yorumlanabilir. Hegel'in yönteme dair yaklaşımı, kendisinden önceki felsefeyle ayrımını ortaya koymakla birlikte bu felsefelerin ayrılıklarındaki birliğin de ortaya koyulmasını sağlar gözükmemektedir. Peki bunu nasıl yapmaktadır?

İlk elden yine başlığa bakacak olduğumuzda *Fenomenoloji* ile karşılaşmaktayız ve buradan hareketle 'bir yöntem olarak fenomenoloji'den bahsedilebilir gözükmemektedir. 20. yüzyılın başında Husserl öncülüğünde önemli bir felsefi pozisyon olan fenomenoloji, Husserl ile ortaya çıkmaya da bir felsefi akım olarak onunla anılmaktadır. Fenomenoloji ilk kez 18. yüzyılda Lambert tarafından, devamında ise Herder, Kant, Fichte ve Hegel'in felsefi metinlerinde kullanılmıştır.²⁴⁸ Dermot Moran, bu kullanımlar arasından en belirgin olanın *Tinin Fenomenolojisi* çalışması ile Hegel'e ait olsa da bu eserin 19. yüzyıl boyunca gölgede kaldığına ve bununla birlikte Kojève, Hyppolite, Wahl, Merleau-Ponty gibi isimlerin Hegel'i fenomenolojinin gerçek

²⁴⁷ Beiser, **Hegel**, s. 225.

²⁴⁸ Moran, Dermot.: **Introduction to Phenomenology**, Routledge, New York, 2002, s. 7.

öncüsü olarak gördüklerine dikkat çekmektedir.²⁴⁹ Hegel fenomenolojinin bir öncüsü olarak görülse de onun eserinin yönteminin -tek başına- fenomenoloji olmadığı söylenebilir. Belirli bilinç oluşumları belirli deneyim alanlarına karşılık düşer ve bunlar birer fenomen olarak değerlendirilir. Bununla birlikte bu fenomenlerin değerlendirilişinde analiz, diyalektik ve spekülasyon kendini göstermektedir. Buradan hareketle Hegel'in eserindeki yönteminin dörtlü bir ayak üzerine oturtulduğu öne sürülmektedir. Her ne kadar "Hegel" ve "yöntem" ifadeleri yan yana gelip bir soru haline getirildiğinde cevabın vazgeçilmez üyesi genellikle "diyalektik" olsa da burada diyalektik ile birlikte diğer unsurların hem birbirlerinden ayırlamaz hem de birbirlerine indirgenemez olduğu savunulmaktadır.

Kant'ın eleştiri mahkemesi, olanaklı deneyim alanını ölçüt alarak bilgiye sınır koyar ve metafizik bu sınır dolayımında eleştiriye tabii tutulur. Eleştirinin mahkemesi, sanık olarak metafiziği bu sınırın dışına sürükleyen etkenleri alır. Bu etkenlerin başında da diyalektik gelmektedir:

"Dünyada her zaman belli bir metafizik olmuştur, ve hiç kuşkusuz olacaktır; ama onunla birlikte bir de arı usun diyalektiği bulunacaktır, çünkü bu ona doğaldır. Öyleyse felsefenin ilk ve en önemli görevi yanlışın kaynağını kapayarak metafiziği tüm zararlı etkilerinden yoksun bırakmaktır."²⁵⁰

Kant'ın metafizikteki yanlışın, sınır aşımının kaynağı olarak gördüğü diyalektik, Hegel'de kendisine olumlu bir yer edinir. Hegel'in yaptığı bu evirme önemlidir. Bu evirme dolayısıyla Hegel, Kant'ın sınırın içi ve dışı, deneyim ve ötesi gibi ikiliklerini de ortadan kaldırır ve bu evirme ile Hegel'in *Fenomenolojisi*, Kant'ın devamında, bir bilim olarak ortaya çıkan metafiziğin *prolegomenası* haline dönüşür. Deneyim ve deneyim-ötesi gibi bir ayrım, ister metafizikçi isterse de anti-metafizikçi olsun, Kant'ı zor duruma düşürmektedir. Bir metafizikçi olarak deneyim-ötesine dair bir açıklama getiremeyişi; bir anti-metafizikçi olaraksa deneyim-ötesi diye bir şeyden bahsetmesi problemli olarak görülebilir. Hegel'in Kant'ın perspektifi üzerine getirdiği evirme, bu problemli yapıyı ortadan kaldırma girişimi olarak da yorumlanabilir.

²⁴⁹ A.e., s. 7.

²⁵⁰ Kant, a.g.e., s. 30.

Kant'ın ne metafizikçi ne de anti-metafizikçi konumuna karşın Hegel, kendisini hem metafizikçi hem de anti-metafizikçi olarak yerleştirmektedir. Hegel'in Kant ve eleştirel felsefe izlencesini takip eden bir metafizikçi olduğuna bir önceki kısımda değinilmişti. Bununla birlikte Hegel, Solomon'dan hareketle söylendiğinde daha baskın olarak, anti-metafizikçidir. Solomon'un deyişiyle Hegel'e göre doğruluk/hakikat, tüm insan deneyiminin ötesinde bilinmeyen bir 'x' bırakmaz ve buna karşın Kant, 'kendi içinde' olmayan bir dünya üzerindeki ısrarı ile geleneksel metafiziğe kendisini fazlasıyla kaptırmış gözükmemektedir.²⁵¹ Solomon bu yolla Hegel'i büyük anti-metafizikçi olarak niteler; çünkü o, 'kendide-şeyin' her kısıntısından felsefeyi arındırmaktadır. Bir idealist olarak Hegel, Solomon'a göre, her fırsatta dünyanın tamamen bilinebilir olduğunu ve bilinçli deneyimin 'ötesinde' hiçbir şey olmadığını iddia etmektedir.²⁵² Bu bağlamda, belirtilmelidir ki, Hegel bir metafizikçidir; ama onun metafiziği, öte-yan varsayımının yadsınması üzerinden temellenmektedir. Hegel'in bilinçli deneyimin ötesinde bilinmeyen bir 'x'in olduğu savunusunu -bu savununun önvarsayımları ve iç çelişkileri üzerinden- ortadan kaldırma girişimi, onun yöntem kavrayışıyla doğrudan ilgi içinde durmaktadır. Hegel'in -Kant'ın hatanın kaynağı olarak gördüğü- diyalektiğe felsefesinde verdiği konum bu yüzden önemlidir. Bununla birlikte diyalektik tek başına gerekli işlevi yerine getirmemektedir. Bu noktayı açmadan önce Hegel'in hem genel olarak yöntem hem de özel olarak *Fenomenoloji*'nin yöntemi hakkında söylediklerine bakmak yerinde olacaktır:

“Bugüne dek felsefe henüz Yöntemini bulmuş değildir; matematiğin sistemsel yapısını kıskançlıkla gözlemiş ve – belirtildiği gibi – onu ödünç almış ya da yalnızca verili gerecin, görgül önermelerin ve düşüncelerin bir karışımı olan bilimlerin yöntemlerine başvurmuş, ya da giderek tüm yöntemin yadsınması gibi kaba bir yolu denemiştir. Ama felsefi bilimin gerçek Yöntemi olabilecek biricik şeyin açıklaması Mantığın kendisinin incelemesine düşer; çünkü Yöntem Mantığın içeriğinin öz-deviminin biçimi üzerine bilinçtir. **Tinin Fenomenolojisi'nde** bu Yöntemin bir örneğini daha somut bir nesne üzerinde, *bilinç* üzerinde ortaya koymuştum. Burada bilinç şekilleri vardır ki, bunlardan her biri kendi olgusallaşmasında aynı zamanda kendini çözer, olumsuzlanmasını sonucu olarak alır, ve böylelikle daha yüksek bir şekle geçer. *Bilimsel ilerlemeyi başarabilmek için* – ve bunun bütünüyle *yalın* içgörüsü için çabalamak özeldir – gereken tek şey şu mantıksal ilkenin bilgisidir: Olumsuz olan o denli de

²⁵¹ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, s. 8.

²⁵² A.e., s. 8.

olumludur ya da kendi ile çelişen kendini hiçliğe, soyut yokluğa değil, ama özsel olarak yalnızca *tikel* içeriğinin olumsuzlanmasına çözer, ya da böyle bir olumsuzlama tüm olumsuzlama değil, ama kendini çözen *belirli olgunun olumsuzlaması*, böylelikle belirli olumsuzlamadır, öyleyse sonuç ondan sonuçlandığını özsel olarak kapsar – ki aslında bir genelemedir, çünkü yoksa dolaysız bir şey olurdu, bir sonuç değil. Sonucun, olumsuzlamasının, *belirli* olumsuzlama olduğu için, bir *içeriği* vardır. Olumsuzlama yeni bir Kavram, ama öncekinden daha yüksek, daha varıl bir Kavramdır; çünkü onun olumsuzlanması ya da karşıtı yoluyla daha varıl olmuştur, öyleyse onu, ama ondan da çoğunu kapsar, kendisinin ve karşıtının birliğidir. Kavramlar sisteminin kendini genel olarak bu yolda oluşturması ve durdurulamayan, arı olan, dışarıdan içeriye hiçbir şey almayan sürecinde kendini tamamlaması gerekir.”²⁵³

Fenomenoloji’nin izlencesindeki en temel unsurlarından biri, incelemenin nesnesi olarak alınan belirli deneyimin salt incelemeye değil deneyime konu olmasıdır; inceleme, deneyim dolayımında deneyimin deneyimlenmesine evrilir. Bu durumda inceleme, yöntemi önceden buyuramaz. Çünkü yöntem de deneyimde, belirli deneyimin incelenişinde deneyimlenen bir unsur haline dönüşür. *Tinin Fenomenolojisi* için öne sürdüğümüz dörtlü ayak fenomenoloji, analiz, diyalektik ve spekülasyonu kapsamaktadır. Fenomenoloji, eserin içeriğine gönderimde bulunur. Hegel’in de deyişiyle burada somut bir nesne olarak bilinç ele alınır ve bilinç, içeriğinden yalıtılarak değil içeriği ile birlikte bir fenomen olarak alınmaktadır. Bir fenomen olarak bilinç söylemi ile Hegel, bilinç deneyiminin belirli aşamalarına, belirli bilinç şekillerine ve bunlar arasındaki geçiş ve ilişkiye gönderimde bulunur. Her bir belirli bilinç şekli analize konu edilir. Analiz ile belirli bilinç şeklinin doğruluk/hakikat iddiası konu edinilmektedir. Diyalektik ise analizin nesnesinin çelişkisinin olumlu sonucu; spekülasyon ise bu sonucun ‘birlik’ olarak kavranmasıdır. Bu noktayı örneklendirmek yerinde olacaktır. Örneğin belirli bir bilinç şekli olarak “A” ele alındığında, burada “A”, bir fenomen olarak alınmaktadır. “A”nın bir fenomen olması ona önceden buyurulmaz, fenomenliğini sonlu yapısının ortaya çıkarılması yoluyla kazanmaktadır. Bunu ortaya çıkaran izlencenin ilk ayağı ise analizdir. Belirli bir bilinç şekli olan “A”da, bu bilinç şeklinin öne sürümü ile karşılaşılır ve analize konu olan da bu öne sürümdür. “A”, bu öne sürümünde doğruluk/hakikat iddiasında bulunur. Bu iddiaya da “X” diyelim. Bu durumda analize tabii olan “A”nın içeriği olan ve onu o

²⁵³ Hegel, **BM**, s. 37; **SL**, s. 32-3.

yapan “X”tir. Burada analiz “X”e eşlik eder; onun izlencesine ekleme ya da çıkarmada bulunmaz. İzence takip edildiğinde “X”in “X-olmayan”a evrildiği görülmektedir. Bir doğruluk/hakikat iddiası olarak ortaya çıkan “X”in analizinde çelişkisi ortaya çıkar. Ona eşlik eden analiz, çelişkinin ortaya çıkmasıyla birlikte bocalar, çünkü analizin konu ettiği “X”in analizinde “X-olmayan”a evrilmesi, -analizin tek-yanlı perspektifi dolayısıyla- analizde içerilemeyecek bir unsur olarak görülür. Bu nedenle Hegel’in deyişiyle “ya-ya da” ikiliği ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu ikiliğin hiçliğe çözülmemesi ise diyalektik aracılığıyla olur. Çünkü diyalektik ortaya çıkan ikiliğin olumlu sonucunu alır; analizin “ya-ya da” sonucunu “hem-hem de”ye çevirir. Burada önemli unsur “X”in izlencesinde çıkan “X-olmayan”ın “X dışındaki her şey” anlamına gelmediğidir. “X-olmayan”, “X”in hareketinde ortaya çıkan “belirli bir X-olmayan”dır. Diyalektik, iki belirliyi tutar. Spekülasyon ise diyalektiğin olumlu olarak sakladığı ikiliğin “birlik” olarak kavranması olarak ifade edilebilir. Yani analiz, “X”i konu eder ve izlencesinde “belirli bir X-olmayan”ı ortaya çıkarır ancak ortaya çıkan, bu perspektifte uzlaşmaz bir çelişkidir; diyalektik ise ortaya çıkanın uzlaşmaz bir çelişki olmadığının bilincidir, ikilik olumlu olarak korunur; spekülasyon ise olumlu olarak korunan ikiliği ‘birlik’ altına getirir. Spekülasyondaki birlik ile doğruluk/hakikat olan ‘bütün’ün kavranışı olanaklı hale gelmektedir.

Hegel’in *Fenomenolojisi*’nin yöntemi, felsefenin yöntem konusundaki iki yaklaşımına da sahip gözükmektedir.²⁵⁴ Hegel’e göre bunlardan biri edilgin yaklaşımdır, ki burada felsefi düşünce nesnesinin hareketini seyreder, analitiktir. Spekülasyon dışında anılanlar bu sınıfa dahil edilebilir. Çünkü hem analiz hem de diyalektikte felsefi düşünce nesneye müdahale etmez. Bu, eserin temel amacıdır ve onun karakterini oluşturur. Eğer sıradan düşünce ya da doğal bilincin felsefi kavrayışa ulaşması hedefleniyor, belirli bilme iddialarının doğruluk/hakikat iddiaları içerilerek aşıyor, bilgiye dair şüphecilik eser boyunca kendi kendini tüketen bir şüpheciliğe evriliyorsa; inceleme nesnesine dışarıdan yapılacak bir müdahale, bu amacı başlangıcında ortadan kaldıracaktır. Belirli bilinç oluşumlarının kendi iddialarıyla çelişkiye düşüp kendilerini çözmeleri dışardan değil, onların içsel hareketlerinin izlencesinde elde edilir. “*Ama öte yandan felsefi düşünce sentetiktir ve kendini*

²⁵⁴ Hegel, **KM**, parag. 238.

Kavramın kendisinin etkinliği olarak tanıtılır.”²⁵⁵ Edilgin olana karşı etkin olan sentetiktir, ki burada ayrı ayrı parçalardan bir ‘bütün’ yaratılması söz konusudur. Ancak ‘bütün’ yaratımı, Hegel’in uyarısıyla, öznelliğe ya da sanıya dayanmamalıdır. Spekülasyon bu nedenle ayrı ayrı parçaları bir ‘bütün’ olarak ortaya koymakla yetinemez, aynı zamanda bu ‘bütün’, zorunluluk olduğunu göstermelidir. *Fenomenoloji* özgülünde belirli bilinç oluşumları ayrı ayrı parçalar olarak değerlendirilirse ‘bütün’ nerededir? İlk elden buna cevap olarak ‘Mutlak Bilgi’ diyebiliriz. Bu cevap yanlış olmayacaksa da eksiktir. ‘Bütün’, spekülasyonun öne sürdüğü değil ortaya çıkardığı bir şeydir. ‘Mutlak Bilgi’ kısmı, bu nedenle, yeni bir şeyin öne sürümü olmaktan ziyade tüm bilme temellerini kendisine bağlayan ama yeni bir temel koymayan yapıda sunulmaktadır. Bu, Hegel’in “*kendini Kavramın kendisinin etkinliği olarak tanıtılır*” ifadesi ile de örtüşmektedir. Eserin izlencesinde “Bütün” kendisini parçalarda sunar, ki eksiktir. “Bütün”, tamamlanamamış parçaların deviniminde kendisini gösterir ve onların zeminindedir. Parçalar bütüne, bütünsel parçalara gönderimde bulunur. Burada deneyim ve deneyimdeki devinim hem parçalara hem de bütüne aittir. Eser belirli bilinç oluşumlarının içsel hareketleri, onların kendi içlerindeki ve ilişkilerindeki “oluş”u takip eder, ki *Fenomenoloji* hiçliğe çözülmeyen “oluş”un kavranışı olarak görülebilir. Bu “oluş”, bilgimizin “oluş”udur ve eser boyunca bu “oluş” deneyimlenir. Bu deneyim aşılamaz, çünkü bir öte-yan bırakmaz. Bilinç, belirli aşamalarla deneyimlenir ve aşamaların belirliliği, aynı zamanda, onların tamamlanamamışlığıdır. Bu, hem parçaya hem de bütüne içseldir. Çünkü bütün, hem parçanın tamamlanamamışlığı hem de bu tamamlanamamışların birliğidir.

“Her çağın ve bizim kendi çağımızın işi budur: Hali hazırda varolan bilgiyi kavramak, onu kendimizin kılmak ve böylelikle de daha öte geliştirip daha yüksek bir düzeye çıkarmak. Onu böylece kendimize mal ederek öncekinden farklı bir şeye çeviririz. Felsefenin ancak ondan zorunlulukla doğmuş olduğu önceki Felsefe ile ilişkili olarak ortaya çıkabileceği olgusu, kendimize mal ederek dönüştürmüş olduğumuz önceden varolan bir zihinsel dünyanın önvarsayılmasına dayanır. Tarihin seyri bize yabancı olan şeylerin Oluşunu değil, kendimizin ve kendi bilgimizin Oluşunu gösterir.”²⁵⁶

²⁵⁵ Hegel, **KM**, parag. 238.

²⁵⁶ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 25

1.3.2.2. Mantık Bilimi ve Diyalektik: Bir Uygulama Örneği Olarak Varlık-Yokluk-Oluş

Fenomenoloji, bir uygulama örneği olarak, diyalektiğin işleyişine dair önemli bir izlenim sunmasının yanı sıra bu izlenim fazlasıyla ‘genel’ kalmaktadır. Bu genel izlenimde Hegel felsefesinde diyalektiğin konumlanışına ve onun felsefesindeki işlevine dair belirlenimler ortaya koyulmuşsa da Hegel’in diyalektiğinin nasıl işlediğine daha yakından bakmak için ‘genel’ izlenimin özelleşmesi gerekmektedir. Bu kısımda hedeflenen bu özelleşme ve bunun dolayımında Hegel diyalektiğinin işleyişinin daha yakın takibidir. Bu bağlamda, bu genel izlenimin detaylandırılması için Hegel’in Mantık Bilimi eserinin başlangıcında yer alan Varlık-Yokluk-Oluş’un incelenmesine geçilmektedir.²⁵⁷ Böylelikle buraya kadar olan kısımlarda Hegel diyalektiğinin örgütlediği süreci ve son olarak Hegel felsefesindeki diyalektiğe dair *Fenomenoloji* özgülünde ortaya konan genel tabloyu takiben; bu kısımda Hegel diyalektiğinin Hegel’in argümanlarında ne şekilde işlendiğine daha yakından bakılacaktır. Mantık Bilimi’nin ilk aşaması olarak Varlık-Yokluk-Oluş, Hegel yorumcuları da diyalektik yöntemin -onun argümanlarına nasıl uygulanabileceğinin gösterilmesi açısından- ‘ders kitabı’ olarak görülebileceğine işaret etmektedir.

Pinkard’ın deyişiyle, “*hâlâ sadece Gymnasium öğretmeni olan ve üniversitede iş bulma özlemi henüz gerçekleşmeyen nispeten tanınmamış bir yazardan gelen büyük sözler*”in²⁵⁸ sahibi Hegel, Mantık Bilimi’ne 1812 yılında yazmış olduğu önsöze “*Felsefi düşünme yolunun yaklaşık yirmi beş yıldır aramızda uğradığı tam dönüşüm, tinin öz-bilincinin bu zaman döneminde eriştiği daha yüksek duruş noktası bugüne dek Mantığın şekli üzerinde ancak çok az etkide bulunmuştur.*”²⁵⁹ diyerek başlamaktadır.

²⁵⁷ Bu başlık altında ‘Varlık-Yokluk-Oluş’ üzerine yapılan inceleme, önemli ölçüde, IX. Mantık Çalıştayı’nda sunulan çalışmada ortaya koyan değerlendirmelere dayanmaktadır. Karş.: Söylemez, Bahadır.: “Hegel’in Mantık Bilimi’nde Varlık, Yokluk ve Oluş Üzerine Bir İnceleme”, **IX. Mantık Çalıştayı Kitabı** (eKitap) içinde, ed. Vedat Kamer, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 393-415.

²⁵⁸ Pinkard, **Hegel**, s. 328

²⁵⁹ Hegel, **BM**, s. 15.; **SL**, s. 7.

Hegel'in entelektüel gelişimi içerisinde ve felsefesinin kurulumunda Kant etkisi kimi yönleriyle ortaya koyulmuştur. Genç Hegel'in felsefe çalışmalarına etkide bulunan iki devrimden birinin yaratıcısı olan Kant'ın olgun Hegel'in çalışmalarına olan etkileri de görülebilmektedir. Hegel, hayatında -özellikle de akademik kariyerinde- önemli bir destekleyicisi olan Niethammer'a yazdığı 1812 tarihli mektubunda da Kant'a atıfta bulunur. Kendi görüşüne göre metafiziğin tam olarak mantığın içine dahil olduğunu ve bu konuda, kendisinin Kant'ı takip ettiğini ve onu otorite olarak aldığını ifade eder.²⁶⁰ Önsöz ile aynı tarihli bu mektup, Mantık Bilimi için önemli bir belirlenimi ortaya koymaktadır. Önsözde geçen “yirmi beş yıl” vurgusu önemlidir. Hegel 11 yaşına geldiğinde, yani 1781'de Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk edisyonu yayımlanmıştır. 1787 yılında ise Kant'ın bu eserin ikinci edisyonu yayımlanır, ki bu tarih Hegel'in 1812 tarihli Önsöz'ünden 25 yıl önceye tekabül etmektedir.²⁶¹ Hegel Kant'ı otorite olarak alsa da onun Kant ile ilgisinde ‘eleştiri’nin askıya alındığını söylemek güçtür. Mantık Bilimi de bu dolayında açığa çıkmaktadır. Kant felsefesinin deneyimi temel alan felsefesinde ortaya koyduğu ikilikte, bilgi, anlamının deneyimin ötesine geçmemesine dayanmaktadır. Böylelikle, anlamının sınırları içerisinde kalındığında ve de bu sınırlar aşıldığında, sınırların aşıldığına dair bilinç bu sınır aşımına eşlik ettiğinde, bilgi aklın ‘kuruntular’ına yönelmeyecektir. Hegel açısından bakıldığında bu bilimden spekülative düşüncenin yadsınması, bilim yapmanın koşulu olarak metafiziğin bir bilim olarak bilimler arasından yitmesi sonucunu doğurmaktadır.²⁶² Hegel'in Mantık Bilimi, ortaya çıkan bu sonucu kendisine hareket noktası olarak almaktadır. Bu sonuçta mantık ve metafizik birbirinden ayrılmakta ve buna göre mantık bilim, metafizik ise bilim-olmayan yana koyulmaktadır. Hegel, düşünceyi böyle ikiye bölen ve bu bölünme üzerinden kurulan bilme tarzlarının önvarsayımlarını eleştirdiği genel felsefi pozisyonu burada korumaktadır ve bu bağlamda o, Mantık Bilimi'nde ‘saf düşüncenin ülkesi’ni incelemeye koyulur:

²⁶⁰ Hegel, **The Letters**, s. 277.

²⁶¹ Nitekim birçok çalışma, Hegel'in Kant ile kurduğu ilgiyi serimlemekte ve vurgulamaktadır. Mantık Bilimi özgülünde ise Michael Wolff'un yukarıda değinilen “son yirmi beş yıl” vurgusu ile başlayan ve Hegel'in Mantık Bilimi'ni Kant ile olan ilgisi içerisinde okuyan çalışmasına bkz. Wolff, M.: **Science of Logic**, The Bloomsbury Companion to Hegel içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013.

²⁶² Hegel, **BM**, s. 19; **SL**, s. 11.

“Düşüncenin ülkesini felsefi olarak, e.d. kendi içkin etkinliği içinde, ya da, yine aynı şey, zorunlu gelişimi içinde sunmanın bu nedenle yeni bir girişim olması ve ona baştan başlanması gerekiyordu; ama o kazanılmış gereç, tanınmış düşünce biçimleri çok önemli bir kaynak olarak, giderek zorunlu bir koşul olarak ve minnettarlık ile kabul edilebilecek bir öngerek olarak görülmelidir, üstelik sundukları yalnızca şurada ya da burada zayıf bir ipucu ya da bir iskeletin dirimsiz kemiklerinin üst üste atılmış düzensiz bir yığını olsa bile.”²⁶³

Hegel’in ‘baştan başlama’ vurgusu önemlidir. Peki nereden başlanacaktır? Varlık-Yokluk-Oluş’un incelemesine geçilmeden bu sorunun cevabı verilmelidir. Çünkü ancak bu cevap dolayımında başlangıçta yer alan Saf Varlık’ın neden başlangıçta yer aldığı anlaşılır olacaktır. Saf Varlık, Mantık Bilimi’nin başlangıcıdır; çünkü tüm içeriğin soyutlanmasından geriye kalan odur. Saf Varlık, dilde ifade edilen her bir unsurun temel taşıyıcısı olan “var”dan bu unsurların soyutlamasından geriye kalandır. Dolayısıyla geriye kalan, içeriksiz varlık, yani saf varlıktır. Düşüncenin içeriği olan her şeye ve düşüncenin kendisine de “var” eşlik eder. Örneğin düşünce üzerine düşünürken de önümde duran masa üzerine düşünürken de o, “var” olarak alınıp, deneyimlenir, dile getirilir. Bu “var” olanların, kendilerine “varlık”ın eşlik ettiklerinin dışlanması ile elde kalan “varlık” “saf varlık”tır ki, onun belirlenimi ve içeriği yoktur. Bu yüzden de belirsizdir. Çünkü onu belirli yapan tüm içerikten yalıtılmıştır. Peki neden başlangıç saf varlık ile yapılmalıdır? Hegel açısından bunun cevabı, saf varlığın, geriye götürülemez oluşudur: “*Eğer arı belirsizlik olmasaydı, eğer belirli olsaydı, dolaylı bir şey olarak, şimdiden daha ileri götürülmüş bir şey olarak alınırdı*”²⁶⁴ ve bu nedenledir ki bilimin başlangıcı bu geriye götürülemez olan “saf varlık”tır, daha doğru bir ifadeyle “saf varlık” soyutlamasıdır. “Saf Varlık” ifadesi ile dolaysız bir başlangıç imlenirken, “Saf Varlık soyutlaması” ifadesiyle dolaysız olarak imlenenin dolaylılığı, daha şimdiden ortaya koyulmaktadır. Ancak bu dolaylılığın açılması Saf Varlık’ın ele alınışında, süreçte kendisini serimleyecektir. Bu süreçte, Hegel’in de belirttiği üzere “*belirlenimlerin ilkin Varlığın kendisinin deviminden ortaya çıkmaları, kendilerini bu yolla tanımlamaları ve aklamaları*

²⁶³ Hegel, **BM**, s. 19; **SL**, s. 12.

²⁶⁴ Hegel, **BM**, s. 53; **SL**, s. 50.

[gerekçelendirmeleri] gerekir.”²⁶⁵ Buradan hareketle, Varlık-Yokluk-Oluş incelemeğine geçmeden Stace’in ifadeleri açıklayıcı olacaktır:

“Bütün mantıki çıkarsamalarda, ereğin sebepte ya da öncelde içerilmiş olması zorunludur. Biçimsel mantığın bu ilkesinin bozulması meşru olmayan süreç yanıltısını getirir. Öncülde olmayan bir şey sonuçta da olamaz. Bu aslında eski er nihilo nihil fit ilkesidir. Hiçten bir şey çıkmaz ve bir şeyden, içinde olmayanı alamazsınız. Basit biçimsel mantık için ne kadar geçerliyse Hegelci Mantık için de o kadar geçerlidir bu. Bir kategoriden, A’dan, bir başka kategoriye, B’yi çıkarsayacak, bunu ancak A, B’yi içeriyorsa yapabiliriz. Ama A kategorisinin B kategorisini içerdiğini gösterebilirsek, bu zaten A’dan B’yi çıkarsamak demektir.”²⁶⁶

Mantık, yalın ve dolaysız saf Varlık kavramı ile başlamaktadır. Saf Varlık, salt kendiyile belirlidir, başka bir belirlenime sahip değildir ve kendiyile bu dolaysız belirliliği onun belirsiz belirlenimini oluşturmaktadır. Belirsiz belirlenimdir; çünkü *“yalnızca kendine eşittir ve başkasına karşı da eşitsiz değildir”*²⁶⁷ ve bu nedenle, o, hem ‘her şey’ hem de ‘hiçbir şey’dir. Saf varlık, bu belirleniminde, anlama aşamasındadır. Anlamanın saf Varlık belirlenimi, kendi olumsuzunu kendinde içermektedir. Saf Varlık’ta içerilen Yokluk’tur. Saf Varlık’ta varlık, varlığa eşitlenir ve şu özdeşlik önermesinde ifade bulur: “Varlık, varlıktır.” Ancak bu soyut özdeşlik ifadesi üzerine getirilen düşünce, aynı zamanda şu önermeyi karşısında bulmaktadır: “Varlık, yokluktur.” Çünkü saf Varlık, ‘saf’ olmakla, yokluğa gönderimde bulunmakta, ‘saf’ olarak kendisini yokluktan ayırt edememektedir. Saf Varlık’tan Yokluk’un ortaya çıkışı bu yolla gösterilmektedir. Burada “Varlık, varlıktır” ve “Varlık, yokluktur” önermeleri ortaya çıkmıştır. Anlama, varlığa dair bu iki belirlenime kendi etkinliği yoluyla elde etmektedir. Ancak sonuç anlama için salt karşıtlıktır; ‘ya – ya da’ karşıtlığıdır. Düşünce anlamanın bu karşıtlığında kalmamaktadır. “Varlık, yokluktur”, Varlık’ın Yokluk’ta ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Yokluk, bu durumda, ‘var’ olarak belirlenir ve dolayısıyla Yokluk ‘var’dır. Ancak Yokluk’un bu varlığı da saf Varlık’ın belirleniminin ötesinde bir belirlenime sahip gözükmemektedir. Varlık ve Yokluk, dolayına girer ve eşitlenir ancak saf Varlık, Yokluk; Yokluk ise saf Varlık’tır. Anlama etkinliği, diyalektiğin saf

²⁶⁵ Hegel, **BM**, s. 58; **SL**, s. 56.

²⁶⁶ Stace, W. T.: **Hegel Üzerine**, çev. Murat Belge, Fol Kitap, Ankara, 2019, s. 118.

²⁶⁷ Hegel, **BM**, s. 60; **SL**, s. 59.

Varlık ve Yokluk arasındaki ‘geçiş’i karşıtlıktaki olumlu yanı ortaya çıkarışıyla aşılmış gözükmektedir. Varlık, ‘A’ ve Yokluk da ‘B’ olarak alınır, bu izlencede “A, A’dır” önermesi “A, B’dir” önermesini kendinden ortaya çıkarmıştır. Bu yolla A’dan B’nin çıktığı, B’nin A’da içerildiği gösterilmektedir. Ancak bu geçiş de geçişin tarafları gibi, henüz, belirsiz durmaktadır. Varlık ve Yokluk arasında kurulan bağıntıda geçişin gösterilmesiyle birlikte ‘ya’ varlık ‘ya da’ yokluk ikiliği aşılmıştır. Bu aşma ile birlikte Varlık ve Yokluk’un birbirlerine geçişine ulaşılır ve bu geçişte iki yan birbirleriyle ‘aynı’ kılınır. Dolayısıyla Varlık ve Yokluk, bu aşamada ayrımsızdır ve bu nedenle ayırt edilebilir değildir. Bu geçiş, iki yanın salt ‘aynı’lığını anlatır, ‘ayrı’lığını değil. Ne Varlık’ın ne de Yokluk’un ‘kendinde’ doğruluk/hakikat olmadıklarını, onların doğruluklarının birbirleriyle bağıntılarında ve geçişlerinde serimlendiğini söyleyen Hegel, bu doğruluğun salt ‘aynı’lığı değil ‘ayrı’lığı da imlediğini belirtmekte ve onların doğruluğu olarak hem ‘aynı’lıklarının hem de ‘ayrı’lıkların içerildiği Oluş’a geçmektedir.

“Öyleyse arı Varlık ve arı Yokluk aynıdır. **Hakikat** ne Varlık ne de Yokluk, ama Varlığın Yokluğa ve Yokluğun Varlığa geçmiş olmasıdır [“has passed over”] – geçmesi değil [not passes over]. Ama o denli de **hakikat** ayırdedilmemişlikleri değil, tersine aynı olmamaları, **mutlak** olarak ayrı olmaları, ama o denli de ayrılmamış ve ayrılamaz olmaları ve dolaysızca her birinin karşıtında yitmesidir. **Hakikatleri** öyleyse birinin ötekinde bu dolaysız yitiş devimidir: Oluş; bir devim ki, onda ikisi ayırdedilirler, ama öyle bir ayırım yoluyla ki, eşit ölçüde dolaysızca kendini çözmüştür.”²⁶⁸

Oluş, Varlık’tan Yokluk’a ve Yokluk’tan Varlık’a geçişin ifadesidir. Anlamanın tek-yanlı belirleniminden sıyrılan ve diyalektiğin birbirlerine geçişi imlemesini takiben ortaya çıkan spekülâtif yandır; karşıt belirlenimleri yadsımadan kendinde içeren olumlu sonuçtur. Oluş, Varlık ve Yokluk’a dışsal değildir. Onların birbirlerine geçişleridir. Aynı zamanda, Varlık ve Yokluk da Oluş’ta yitmez; içerilerek aşırlar (aufheben). Oluş, hem onların bir sonucu olarak görülür ama aynı zamanda sonuç başlangıçta içerilmektedir. ‘A’dan ‘B’nin çıktığı ve ‘B’nin ‘A’da içerildiği; ‘A’nın ‘B’ye ‘B’ninse ‘A’ya geçtiği gösterilmiştir. Oluş, eğer ‘C’ olarak alınır, bu durumda ‘C’, ‘A’ ve ‘B’nin salt geçişlerini değil onların birliğini de imlemektedir. ‘C’,

²⁶⁸ Hegel, **BM**, s. 61; **SL**, s. 59-60.

‘A’ ve ‘B’de, onların ilişki ve geçişlerinde içerilmesinin yanı sıra bu ilişki ve geçişin imkânı olarak da alınabilmektedir. Oluş, Varlık ve Yokluğun birliğinin anlatıcısıdır; çünkü ayrılaşmamışlık içerisinde “aynı” ifadesini aşar ve kendisinde -hareketinde- bu birliği serimler, açığa çıkarır. Bir başka yönden, varlık ve yokluk kendilerini veyahut birbirlerini aynı ve ayrı olarak, geçişleri içerisinde ancak oluşta gösterebilirler. Varlık ve Yokluk ne mutlak ‘aynı’lıklarında ne de mutlak ‘ayrı’lıklarında doğruluklarında anlaşılabilir. Onların doğruluğu ancak onların hareketinin bir ürünü olarak ortaya çıkan Oluş’ta ve Oluş ile anlatılabilmektedir.

Varlık-Yokluk-Oluş üzerine yapılan inceleme toparlanacak olduğunda görülmektedir ki, başlangıç saf Varlık ile yapılmış; bu başlangıçta saf Varlık’ın kendine özdeşliği, onu kendisinin karşıtıyla eşit kılmıştır. Saf Varlık belirlenimi, belirlenimsiz bir belirlenimdir ve bu yüzden saf Varlık Yokluk’a geçer. Anlamanın belirlenimi bu yolla aşılmaktadır. Yokluk’a geçiş Varlık’ı ortadan kaldırmamıştır; Varlık, Yokluk’ta içerilmektedir. Yokluk vardır ve bu nedenle Varlık’tan Yokluk’a geçişi Yokluk’tan Varlık’a geçiş izlemektedir. Diyalektik bu geçişte kendisini gösterir. Ancak bu geçişi anlama gibi tek-yanlı belirlenim altına düşürmez. Karşılıklı geçişlerinde Varlık ve Yokluk’un ‘aynı’ oldukları çıkarımıyla bu aşamada yetinilmez. Diyalektik bu nedenle tarafların birbirlerine yittikleri geçişine yönelir. Geçiş ise Varlık ve Yokluk’un hem aynı hem de ayrı olduğunu imlemektedir. Diyalektiğin imlediği geçiş, spekülasyonun Varlık ve Yokluk’u kendi altında toplayan, onların birliği olan Oluş kavramını ortaya çıkarmaktadır. Oluş, Varlık ve Yokluk’u ne ‘aynı’lığın ne de ‘ayrı’lığın tarafında bırakmakta; onları, hem ‘aynı’lıklarını hem de ‘ayrı’lıklarını kendisinde serimleyen birlik olarak içermektedir.

Varlık-Yokluk-Oluş diyalektiği olarak anılan süreç yukarıda ele alınmıştır. Bu noktada, özellikle, belirlenimli olumsuzlamaya değinilmesi gerekmektedir. Saf Varlık’tan Yokluk’a ve ikisinin geçişinde Oluş’a ulaşan bu aktarımda belirlenimli olumsuzlama, diyalektiğin anlaşılması için belirleyici durmaktadır. Bunu şu şekilde açmak mümkündür: ‘B’, ‘A’nın olumsuzudur; ancak ‘A’nın olumsuzu olarak ‘B’, ‘değil-A’ değildir. Aynı durum ‘A’ ve ‘B’nin olumsuzu olarak ortaya çıkan ‘C’ için de geçerlidir. Yani, saf Varlık’ın olumsuzu ‘saf Varlık-olmayan’ değildir. Böyle olsaydı bu mutlak bir olumsuz olacak, olumsuz ‘A’nın dışında yer alan tümlüğe

gönderimde bulunacaktır. Bununla birlikte böyle bir olumsuzda, olumsuzun ‘ne’liği koyulamayacak; o, salt ‘olumsuz’ olarak kalacaktır. Ancak Hegel diyalektiğinin ayırıcı yanlarından biri, olumsuzun aynı zamanda olumluya gönderimde bulunmasıdır. Bu nedenle de olumsuz, salt olumsuz değil, belirli olumsuzdur. Varlık ve Yokluk’tan ortaya çıkan Oluş, salt olumsuz değildir; o ‘yeni’ bir kategoridir, kendisinden önceki kategorilerin olumsuzu olan olumludur. Mantık Bilimi’nin izlencesi, belirlenimli olumsuzlamanın dinamiğinde işlemekte; düşüncenin içsel seyri, kategoriler arasındaki ilişki ve geçiş buna dayanmaktadır.

Saf Varlık, İdea ile sonuçlanacak olan Mantık Bilimi’nin başında yer almaktadır ve Hegel, İdea ile Bütün’ü özdeşleştirmekte ve bu yolda diyalektik, Bütün’ün “gelişmiş formu”nun “tüm zenginliğini/varlığını” kolayca ifade edebilmesine ve açıklamasına imkan tanımaktadır.²⁶⁹ Saf Varlık, mantıkta ortaya çıkan ilk düşünce belirlenimi, yani ilk kategoridir. Mantık Bilimi içerisinde birbirlerini izleyen kategoriler koşullu olarak Mutlak’ın tanımı olarak görülebilir ve bu bağlamda, her biri Bütün’ün bir tanımı olarak öne sürülse de her biri kısmi, tanımlanmamış ve yetersizdir.²⁷⁰ İdea, düşüncenin kendi ülkesinde çıktığı yolda dışarıda bir şey bırakmaksızın yolculuğun sonunda deneyimin bütünlüğünün, kendi içine geri dönüşün ifadesi olarak anlaşılabilir. İdea, düşünce ülkesinin kendisidir. İdea düşünce için bir ülke değildir; Hegel onu düşüncenin ülkesi olarak ifade ederek onun düşünceye bir öte-yan olmadığını imlemektedir. Mantık Bilimi de İdea’nın öte-yan olmadığını, düşüncenin ötesinde yer almadığının gösterilmesi olarak okunabilir. Bu nedenle Mantık Bilimi içerisinde birbirini izleyen kategoriler izlencesi, aynı zamanda İdea’nın izlencesidir. İdea, kendisinden önce gelenleri kendinde birlik altına getirir. Çünkü ona kadar gelenler ona dışsal değildir. İdea, kendisinden önceki kategorileri kendisinin tikelleşmesi, ayrımlaşması olarak kendinde içermekte ve bu ayrımları koruyarak onları kendinde birlik altına getirmektedir.

²⁶⁹ Magee, *The Hegel Dictionary*, 72-75 [Diyalektik].

²⁷⁰ Magee, *The Hegel Dictionary*, 72-75 [Diyalektik].

1.3.3. Yorumların Odağında Bir Sonuç: Hegel Diyalektiği, Ama Nasıl?

Hegel'in diyalektiğinin ele alındığı bu bölümde, geline aşamada, diyalektiğe dair derleyici bir resim elde edilmiş gözükmeaktadır. Bu resim için ilkin Hegel'in entelektüel gelişimindeki önemli uğraklar aktarılmıştır. İkinci olaraksa, onun felsefe kavrayışı ve kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilgi serimlenmiştir. Son olaraksa diyalektiğin Hegel felsefesi içerisindeki konumlanması ve bağlamı incelenmiştir; bu incelemenin devamında, Hegel felsefesinde diyalektiğin uygulama örnekleri olarak *Fenomenoloji* eseri ve *Mantık Bilimi*'nin başlangıcında yer alan *Varlık-Yokluk-Oluş* üçlemesi ele alınmıştır. Bölümün son kısmında, Hegel'in diyalektiğine dair elde edilen bu resmin Hegel diyalektiğine dair getirilen bazı yorumlar üzerinden tamamlanması hedeflenmektedir.

Geline aşamada, denebilir ki, Hegel'in felsefesinde 'yapmak istedikleri' söz konusu olduğunda onun okuyucularında bir anlaşmazlık olduğunu söylemek güçtür. Hegel hem felsefenin hem de kendi felsefesinin hedeflerini açık kılmış gözükmeaktadır. Peki bu hedefler nasıl gerçekleştirilecektir? Hegel okuyucuları ya da yorumcuları arasındaki anlaşmazlığın bu 'nasıl'ın etrafında yoğunlaştığı söylenebilir. Diyalektik, bu 'nasıl'ın en önemli belirlenimlerinden biridir. Bununla birlikte bu 'nasıl', aynı zamanda, Hegel'in felsefesinde yapmak istediklerini yapma biçimi olduğundan, Hegel felsefesinin ele alınışında temeldedir. Bu nedenle, Hegel felsefesinde diyalektiğin alımlanışının, Hegel felsefesinin bir bütün olarak alımlanışının belirleyicisi olduğu söylenebilir. Hegel ve diyalektiği yan yana getirmek kolaydır. Birçok çalışma, bu yan yana getirişte diyalektiğin ne olduğunu açıklama gereği duymaz. Diyalektik, Hegel'e içkin gibidir ve Hegel üzerine yapılan bir çalışmada da 'diyalektik hareket', 'diyalektik başlangıç', 'diyalektik mantık', 'diyalektik akıl yürütme' vb. kullanımlar hiçbir açıklamaya gerek duyulmadan kullanılabilir. Diyalektiğin bu kullanımlarının, önemli ölçüde 'tanıdık'lığa dayandığı, bu 'tanıdık'lığın ise 'tanıdık'lığın bir sonucu olarak bazen doğru bazense yanlış gönderimleri içerdiği söylenebilmektedir. Bu kısımda 'tanıdık'lığın ortaya çıkardığı ve önemli görülen kimi yönler tartışmaya açılmaktadır.

1.3.3.1. Diyalektik Tez-Antitez-Sentez Üzerinden Anlaşılabilir Mi?

Hegel diyalektiğine dair ilk ‘tanıdık’lık kendisini “tez-antitez-sentez” biçimlendirilişinde göstermektedir. Genel olarak bakıldığında, bir felsefe sözlüğünün Hegel ya da diyalektik maddelerine gidildiğinde Hegel diyalektiğinin bu biçimlendiriliş üzerinden aktarımı ile karşılaşmaktadır.²⁷¹ Yine birçok felsefe tarihi kitabı içerisinde Hegel ve diyalektik yan yana getirildiğinde, bu ikiliye “tez-antitez-sentez” üçlemesi doğalında eşlik eder gözükmemektedir. Örneğin Kenny, ‘önermelerin savaşı’ benzetmesi üzerinden değindiği Hegel diyalektiğini, “ilk önermenin (tez) diğeriyle (antitez) kavga etmesi ve sonuç olarak her ikisinin bir üçüncü (sentez) tarafından yenilmesi” olarak ifade etmektedir.²⁷² Bir başka örnek olarak Russ, Hegel’in diyalektiğe yeni bir anlam verdiğini söylemekte ve bu yeni anlamın ifadesi olarak “tez-antitez-sentez” üçlemesine değinmektedir.²⁷³ Felsefe tarihi üzerine olan eserlerde Hegel ve diyalektik söz konusu olduğunda “tez-antitez-sentez” üçlemesinin de doğalında gelen bir tamamlayıcı ya da açıklayıcı olarak eşlik edişine dair örnekler çoğaltılabilir.²⁷⁴ Benzer bir vurguyla, Hegel’i veya diyalektiği genel olarak ele alan kimi çalışmalar içerisinde de karşılaşmaktadır.²⁷⁵ Bu çalışmaların yanı sıra Hegel’e

²⁷¹ Bkz. Lacey, R. A.: **A Dictionary of Philosophy**, Routledge, New York, 1996, s. 134 (Hegel maddesi); Audi, Robert.: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 232-3 (Dialectic maddesi) ve s. 365-370 (Hegel maddesi); Bunin, Nicholas and Yu, Jiyuan.: **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 298 (Hegel maddesi) ve s. 179 (Dialectic (Hegel) maddesi); Blackburn, Simon.: **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 104 (Dialectic maddesi); Akarsu, Bedia.: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 77-8 (Eytişim maddesi).

²⁷² Kenny, Anthony.: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi III. Cilt Modern Felsefe’nin Yükselişi**, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 123.

²⁷³ Russ, Jacqueline.: **Avrupa Düşüncesinin Serüveni – Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi**, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 300.

²⁷⁴ Bkz. Russell, Bertrand.: **Batı Felsefesi Tarihi 3**, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2004, s. 325-9; Baker, A. E.: **Felsefeyi Anlamak**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2007, s. 233; Störig, Hans Joachim.: **Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 432-3.

²⁷⁵ Bkz. Singer, Peter.: **Hegel – A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 99-103; Fritzman, J. M.: **Hegel**, Polity Press, Cambridge, 2014s.3-4; Hilav, Selahattin.: **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 105; Özdemir, Alişan.: **Yeni Diyalektik Mantık – Diyalektik Ne Değildir?**, Yaba Yayınları, İstanbul, 2016, s. 71-2.

yakından bakan onun yorumcularının çalışmalarında da benzer bir okumayla karşılaşılmaktadır.

Hegel diyalektiğini “tez-antitez-sentez” üçlemesi altında düşünmek, onu belirlenim altına getirme çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Böyle bir çabanın nedeni ise Hegel’de diyalektiğin bir bakıma muğlak olan yapısı ve konumlanmasıdır. Bu muğlaklığın kaynağındaysa, Hoffmann’ın da işaret ettiği üzere, Hegel’in kendisinin diyalektik üzerine pek fazla bir şey söylememesi, bir şey söyleme konusundaki isteksizliği yer almaktadır.²⁷⁶ Hartmann’ın da deyişiyle, “*Hegel’in diyalektik üstüne olan az sayıdaki söylemi gizemi ortaya çıkarmaktan çok, onun üstünü örttü*”²⁷⁷. Bu gizemin, gizem üzerindeki örtünün kaldırılması ise takipçilerinin görevi olarak görülmektedir. Hegel’in diyalektiğe dair ‘açık’ça bir şeyler söyleme isteksizliği, onun takipçilerini bu açıklığı ortaya koyma sorumluluğunu sahiplenmeye itmiş gözükmektedir. Nitekim diyalektiği “tez-antitez-sentez” üzerinden okuma isteği de böyle bir sorumluluğun gereği olarak düşünülebilir. Böylelikle Hegel’in eksik bıraktığı yan da açıklık kazanmış olacaktır.

Hegel diyalektiğinin uygulama üzerinden incelenişinde temel örneklem olarak alınan Varlık-Yokluk-Oluş, aynı zamanda bir ‘üçleme’dir. Bu nedenle genel olarak Hegel diyalektiğinin olduğu gibi, özel olarak da Hegel diyalektiğinin “tez-antitez-sentez” olarak değerlendirilişinin de temel örneklemidir. Bu okuma içerisinde, genel olarak, Varlık tez olarak; Yokluk, Varlık’ın antitezi olarak; son olarak Oluş da Varlık ve Yokluk’un sentezi olarak ele alınmakta ve bu yolla anlaşılmaktadır. Bu okuma, aynı zamanda, tüm sisteme yansıtılmaktadır. Bu okumanın temelinde ‘üçlü’, ‘üçlü ritm’, ‘üçlü hareket’ yer almaktadır. Varlık-Yokluk-Oluş’un ilk Hegelci üçlü olduğunu belirten Stace, bu üçlü ritmin tüm sistem boyunca görüldüğünü vurgulamaktadır.²⁷⁸ Çoğu yorumcuda da Hegel diyalektiğinin anlaşılması ve aktarılışında üçleme, üçlü ritim ya da üçlü form vurgusuyla karşılaşılmaktadır.²⁷⁹ Üçleme, Mure’un diyalektik

²⁷⁶ Hoffmann, Sören Thomas.: **Georg Wilhelm Friedrich Hegel A Propaedeutic**, translated by David Healan, Brill / Critical Studies in German Idealism, Boston, 2015, s. 13.

²⁷⁷ Hartmann, Nicolai.: **Aristoteles ve Hegel – Diyalektik, Mantık, Ontoloji**, çev. Saygın Günenç, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 17.

²⁷⁸ Stace, **Hegel Üzerine**, s. 122.

²⁷⁹ Bkz. Brinkmann, Klaus.: **Idealism Without Limits – Hegel and the Problem of Objectivity**, Philosophical Studies in Contemporary Culture Volume 18, Springer, New York, 2011, s. 243; McRae, Robert Grant.: **Philosophy and The Absolute – The Modes of Hegel’s Speculation**, Martinus Nijhoff

okumasında da belirleyici gözükmektedir. Ona göre Hegel diyalektiğinin ilkesini karşıtların sentezi oluşturmaktadır.²⁸⁰ Tez-antitez-sentez, sistem içerisinde, üçlünün içeriklerinden yalıtılmış biçimsel ifadesi olarak anlaşılabilir. Bir başka Hegel yorumcusu McTaggart da Hegel diyalektiğini üçleme üzerinden değerlendirmektedir.²⁸¹ McTaggart, Hegel diyalektiğinin bu okumasındaki biçimleniş ile Hegel’de karşılaşılmadığını, ancak sistemin bu şekilde biçimlendiğini ve bir ad olarak da ‘üçleme/triad’ demenin uygun olacağını söylemektedir.²⁸² McTaggart’ın Hegel’in “tez-antitez-sentez” üçlemesi üzerinden sistemin biçimlendiğini söylemesini izleyen ‘Hegel’in buna bir ad vermemiş olduğu’ vurgusu önemlidir. Hegel buna bir ad vermemiştir, çünkü Hegel, ne böyle bir üçlünden doğrudan bahsetmiş ne kendi diyalektiğini böyle bir üçlü üzerinden tanımlamış ne de diyalektiğin anlaşılması için bir biçim ya da şema önermiştir. Bu nedenle Hegel diyalektiğinin yaygın olarak “tez-antitez-sentez” üzerinden anlaşılmasına karşı duran bir yorum hattı da bulunmaktadır. Bu yorum hattının temel bir okuması olarak görülebilecek Mueller’in makalesinin başlığı da (*Hegel Efsanesi “Tez-Antitez-Sentez”*) bu yaygın okumanın Hegel diyalektiğinin alımlanışındaki etkisine gönderimde bulunmaktadır.²⁸³ Buna göre, tez-antitez-sentez üçlemesi, Hegel’de içerilmeyen ve dile getirilmeyen ama onda içeriliyormuşçasına bilinen bir efsanedir.

Tez-antitez-sentez üçlemesinin Hegel’de içerilmediğinden hareketle Hegel diyalektiğine dair bir efsane olduğunu söylemek önemli bir belirlenim olsa da tartışmanın önünde bir engel oluşturmamaktadır. Nitekim, Hegel’in diyalektiğinin anlaşılmasında tez-antitez-sentez üçlemesi tartışması önemlidir. Tez-antitez-sentez biçimi altında diyalektiğin okunması, diyalektiğin anlaşılması ve aktarılması için kimi kolaylıklar sağlar gözükmektedir. Bu bakımdan böylesi bir kullanım, diyalektiğin anlaşılması için işlevsel olarak da görülebilir. Kimi yorumcular da bu işlevselliğin farkındadır. Örneğin Forster, tez-antitez-sentez modelinin bu işlevselliğine vurgu

Publishers, Dordrecht, 1985, s. 65; Tabak, Mehmet.: **The Doctrine of Being in Hegel’s Science of Logic – A Critical Commentary**, Palgrave Macmillan, New York, 2017, s. 12.

²⁸⁰ Mure, G. R. G.: **A Study of Hegel’s Logic**, Oxford University Press, Oxford, 1950, s. 302.

²⁸¹ McTaggart, John Ellis.: **Hegelci Diyalektik**, çev. A. Kadir Gülen, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 21.

²⁸² McTaggart, John Ellis.: **Hegel Mantığı**, çev. A. Hüseyin Deniz Özcan, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 19.

²⁸³ Mueller, Gustav E.: **The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Synthesis”**, Journal of the History of Ideas, Vol. 19, No. 3, Jun., 1958, ss. 411-414, ss. 411-4.

yapar ve yöntemin amaçlanan genel yapısının bu yolla iyi yakalandığını vurgular; ancak bu tür nitelendirmelerin belirsiz olduğu için çok yardımcı olmadığını ekler.²⁸⁴ Benzer şekilde Harris de tez-antitez-sentez'in Hegel'in diyalektik için kendi formülü olmadığını ancak bu formülün Hegel'in diyalektiğini özetlediğini söylemektedir.²⁸⁵ Yine diyalektiğin biçimlendirilişine dair çalışmasında Kosok, tez-antitez-sentez üçlmesi üzerinden ilerlemekle birlikte, 'üçlü oluşturma'nın tezden senteze mekanik olarak işleyen doğrusal bir süreç olmadığını vurgulamaktadır.²⁸⁶ Bununla birlikte, kimi yorumcularsa diyalektiğin tez-antitez-sentez üzerinden okumasının işlevsel olmadığını, Hegel diyalektiğinin anlaşılmasında kolaylaştırıcı olmadığını ifade etmektedirler. Örneğin, Hartmann, diyalektiğin tez-antitez-sentez üçlemesi olarak kavranışının temelden yanılgıyla dolu olduğunu söyler ve ekler: "*Böyle şemalarla, dışsal olarak ne denli doğru olursa olsun, konuyu derinine kavrayacak bakış büsbütün körleştirilir.*"²⁸⁷ Maybee de üçlemenin hem Hegel'e ait olmadığını hem de kullanışlı olmadığını vurgulamaktadır.²⁸⁸

Hegel'in diyalektiğinin tez-antitez-sentez üzerinden okunuşu ya da sistemin ilerleyişinin üçleme veya üçlü ritim üzerinden kavranışı bir bakıma 'genel resim' ile örtüşebilir durmaktadır. Ancak burada hem 'örtüşme' hem de 'bir bakıma' oluş, problemleri ortaya çıkarmaktadır. Bir bakımadır, çünkü Sistem'in ilerleyişindeki öğelerin izlencesine bakıldığında 'üçleme' olmayan yapılar ya da üçlemeyi ihlal eden durumlar ile karşılaşılmaktadır.²⁸⁹ Stace bu durumu "*dört terim içeren 'üçlüler' bile var!*"²⁹⁰ diyerek vurgulamaktadır. Burada temel sorun, Hegel diyalektiğinin belirli bir şema üzerinden okunuşunda yatıyor gözükmektedir. Nitekim diyalektiğe dair

²⁸⁴ Forster, **Hegel's Dialectical Method**, s. 131.

²⁸⁵ Harris, Errol.: **The Dialectical Structure of Scientific Thinking**, Hegel and Science içinde, edited by Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984, ss. 195-215, s. 196.

²⁸⁶ Kosok, Michael.: **The Dynamics of Hegelian Dialectics, and Non-Linearity in the Sciences**, Hegel and Science içinde, edited by Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984, ss. 311-349, s. 282.

²⁸⁷ Hartmann, **Aristoteles ve Hegel – Diyalektik, Mantık, Ontoloji**, s. 63.

²⁸⁸ Maybee, E. Julie.: **Picturing Hegel – An Illustrated Guide to Hegel's Encyclopedia Logic**, Lexington Books, Lanham, 2009, s. 39.

²⁸⁹ Findlay, J. N.: **Hegel: A Re-Examination**, Gregg Revivals, Brookfield, 1993, s. 68.

²⁹⁰ Stace, **Hegel Üzerine**, s. 127. Stace'e göre burada sorun 'üçleme'den değil Hegel'in tutarsızlığından kaynaklanmaktadır. Örneğin **KM** içerisinde Kavram Öğretisi altında yer alan "Bilme (cognition)" ile "İstenç (willing)" bir ikilidir. Bkz. Hegel, **KM**, parag. 226/233; Maybee, **Hegel's Dialectic**, SEP.

okumasında tez-antitez-sentez ile ifade edilen üç aşamalı şema yerine dört aşamalı bir şema öneren Wandschneider de bu önerisine karşın diyalektiğin, ilk elden, biçimlendirilişinin sıkıntılı yanına dikkat çekmektedir.²⁹¹ Tez-antitez-sentez üçlemesiyle ifade edilen bir biçimlendirme, Hegel'in diyalektiğinin bir bakıma belirli bir forma indirgenişi anlamına geldiğinden, bu çalışma içerisinde diyalektiğin bu tarz bir kavranışından da kaçınılmıştır. Bu nedenle üçlü formun genel resim ile 'örtüşme'si, aynı zamanda örtüşmemedir. Çünkü bu biçimlendirme ve bunun altında diyalektiğin anlaşılması temel bir riski, "düşüncenin eylemini ve çatışma karakterini dondurma" riskini barındırmaktadır.²⁹² Hoffmann'ın da işaret ettiği üzere diyalektiğin yaygın tez-antitez-sentez biçimlendirilişine aşına olunmasına karşın Hegel'de böyle bir biçimlendirilişle karşılaşılması şaşkınlık uyandırır ve bu şaşkınlığı ortadan kaldırmak içinse Hegel'in diyalektiğine şematik beklentiler olmaksızın bakılması gerekmektedir.²⁹³ Hegel diyalektiğini anlamada böylesi bir şema veya biçimlendirilişin askıya alınıp yerine ne koyulacağının açıklanmasından önceyse hem genel olarak diyalektik hem de tez-antitez-sentez üçlemesiyle ilgi içinde ortaya çıkan ve ele alınması gereken kimi problemlere değinilmelidir. Bunların başındaysa Hegel'in felsefesinde özdeşlik ve çelişkinin konumlanması gelmektedir.

1.3.3.2. Hegel Diyalektiğinde Özdeşlik ve Çelişkinin Konumlanması

Hegel'in felsefe sistemi ve onun diyalektiği açısından özdeşlik ve çelişkinin bu felsefe içerisinde ne şekilde konumlandığının anlaşılması önemli gözükmektedir. Diyalektik, karşıt belirlenimler arasındaki geçişi imliyor ve bu etkinliğinde belirlenimlerin salt 'karşıt' oluşlarında kalmıyorsa, burada özdeşliğin ve çelişkinin nasıl yer aldığını belirlemek önemlidir. Bu önemin nedeni ise Hegel'in diyalektiğinin çelişmezlik ilkesini çiğnediği yollu eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Burada yukarıda

²⁹¹ Wandschneider, Dieter.: **Dialectic as the "Self-Fulfillment" of Logic**, The Dimensions of Hegel's Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 32-55, s. 41.

²⁹² Kervegan, **Hegel ve Hegelcilik**, s. 21.

²⁹³ Hoffmann, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel A Propaedeutic**, s. 13.

ele alınan Anlama-Diyalektik-Spekülasyon bağlamı incelemeye eşlik etmelidir. Hatırlanacağı üzere anlama, özdeşliğe dayanmaktaysa da etkinliğinin sonucunda ortaya çıkan çelişkidir, “ya – ya da”dır. Diyalektik anlamının bu sonucunu kendi başlangıcı olarak almakta ve çelişki görünümünü ortadan kaldırmaktadır. İlk elden söylenecek olduğunda, Hegel, çelişmezlik yasasını reddeder gözükmektedir. Eğer çelişmezlik yasası bir şey aynı anda hem “A” hem de “-A” olamayacağını imliyorsa, Hegel’in bu yasayı dolaysızca kabul ettiğini söylemek güçtür.

Hegel’in idealizmi ve diyalektiği, Popper’a göre, tartışılması gereken iki yandır.²⁹⁴ Ona göre Hegel’in felsefesi ‘özdeşlik felsefesi’ olarak nitelendirilebilir ve bu felsefe, Kant’ın çizdiği sınırın dışını talep eden bir idealizmi inşa etmeye girişir; bu nedenle de Kant’ın metafiziğe karşı argümanlarını çürütmeye çalışır ve bunu da diyalektiğin yardımıyla yapar.²⁹⁵ Popper’a göre çelişki yasasının reddi ve bu reddediş üzerinden kurgulanan Hegel felsefesi ‘sağlamlaştırılmış bir dogmatizm’ olarak görünür; bilim olmanın niteliğinden uzaktır.²⁹⁶ Ona göre, içinde çelişkiyi barındıran bir teori, tam da bu yüzden, bir teori olarak tam olarak kullanışsızdır.²⁹⁷ Popper’ın görüşlerini eleştiren Kaufmann’a göreyse Hegel, ““iki artı iki dört eder” gibi önermelerin bir zaman doğru ama bir başka zaman yanlış olduklarına inanmadı; gerçekliğin dereceli olarak aydınlığa çıktığını düşündü ve bunu felsefe tarihi üzerine öncü derslerinde göstermeye çalıştı”.²⁹⁸ Ona göre Hegel, genellikle onun felsefesi üzerine yazılı ikincil kaynaklar yoluyla, bu kaynaklardaki genellemeler ve suçlayıcı sloganlar yoluyla bilinmekteydi ve bu kaynaklardan biri de Popper’dı. Bu yüzden de Hegel’e ilişkin yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için harcanan bir çabanın da kendinde bir değeri bulunmaktaydı.²⁹⁹ Böylesi bir irdelemeye bu çalışma özgülünde değinmekle yetinilmekte ve Hegel’de özdeşlik-çelişki ve çelişmezlik yasasının Hegel diyalektiğindeki konumlanışı tartışmasına devam edilmektedir. Wandscheneider, Hegel’in diyalektiğinde çelişkinin olduğunu söylemekle birlikte bu çelişkinin -

²⁹⁴ Popper, R. Karl: **Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge**, Basic Books, New York, 1962, s. 325

²⁹⁵ **A.e.**, s. 326

²⁹⁶ **A.e.**, s. 328

²⁹⁷ **A.e.**, s. 319.

²⁹⁸ Kaufmann, Walter.: **Hegel Miti ve Yöntemi, Hegel Üzerine Yorumlar I içinde**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014. ss. 7-41, s. 26.

²⁹⁹ **A.e.**, s. 9. Kaufmann Popper eleştirisi için bkz. Eserin tamamı.

Popper’ın andığı biçimiyle- ‘normal’ bir çelişki olmadığını belirtmektedir.³⁰⁰ Sistem içerisinde çelişkiye izin verilmesi durumunda, herhangi bir önerme kanıtlanabilir olacaktır ve Wandschneider, bu durumda argümanın anlamsız bir girişim halini alacağını vurgulamaktadır.³⁰¹ Bu nedenle de Hegel’de çelişki, ‘normal’ değil *görünürde* olan bir çelişkidir. Çelişkinin görünürde oluşu nedeniyledir ki argümanın anlamsız bir girişime dönüşmesinin önüne geçilmektedir.

Peki ‘normal’ bir çelişki ile *görünürdeki* çelişkinin ayrımı nasıl çizilebilir? Bu ayrımında temel bir varsayımın olduğu söylenebilir. Buna göre diyalektik ile klasik biçimsel mantık birbirlerinden ayrı ve de karşıt olarak konumlandırılır. Kazumi ise, diyalektiğin ve diyalektik çelişkilerin klasik biçimsel mantığın çerçevesi içerisinde uygun bir şekilde tanımlanabileceğini öne sürmektedir.³⁰² Ona göre, Hegel’in temel fikirlerinden biri, gözlemlerin tek bir ‘bakış açısı’ndan değil birden çok bakış açısından yapılması gerekliliğidir.³⁰³ Bu bağlamda, diyalektik bir çelişki, aynı konu farklı bakış açılarından ele alındığında ortaya çıkan bir çelişkidir; ancak, her bir görüş kendi iç tutarlığı aracılığıyla kendi açısından çelişkiyi ihlal etmez.³⁰⁴

Gelinen bu aşamada, hem Hegel diyalektiğinde özdeşlik-çelişki probleminin hem de bu diyalektiğin tez-antitez-sentez olarak alımlanışının arka planının kısa bir şekilde ele alınması konuyu önemli ölçüde aydınlatmaya yardımcı olacaktır. Hegel’in felsefesi içerisinde özdeşlik ve çelişkiyi konumlandırışı ve onun diyalektiğinin tez-antitez-sentez olarak kavranmasının temel dayanağı, onun felsefesinin önemli etkileyicilerinin başında gelen Kant ve onun antinomileri olduğu söylenebilir. Kant’ta anlama yetisi, genel olarak ifade edildiğinde, deneyimlerin kavramlar yoluyla organize edilmesi etkinliğini üstlenmektedir. Anlamanın kavramlarının deneyime nasıl uygulanacağından bağımsız olan akıl ise kavramlar ve kategorileri birlik altına getirir. Onun etkinliği, deneyimden ve kavramların deneyimle ilgisinden bağımsız olduğundan, spekülatiftir. Kant’ın spekülasyon yapan aklı, Hegel’in spekülasyon

³⁰⁰ Wandschneider, **a.g.e.**, s. 37.

³⁰¹ **A.e.**, s. 37.

³⁰² Kazumi, Inoue.: **Dialectical Contradictions and Classical Formal Logic**, International Studies in the Philosophy of Science, 2014, Vol. 28, No. 2, ss. 113-132.

³⁰³ **A.e.**, s. 121

³⁰⁴ Kazumi, bu kavrayışın bilimlerde de sergilendiğini ve bunun takip edilebildiğini söylemekte; çalışmada hem fizik hem de matematik alanından kimi örneklerle bu görüşünü desteklemektedir: Bkz: **A.e.**, s. 126-8.

yapan aklının ulaşacağı sonuçtan farklı bir sonuç elde edecektir: Antinomiler.³⁰⁵ Antinomiler, karşıt konumlandırılan, kendi içlerinde tutarlı ve karşıtlıklarında birbirlerini ortadan kaldıramayan, eş-haklı iki çelişik önermenin tez ve antitez olarak öne sürülmesi şeklinde tarif edilebilir. Buna göre bir tez, kendi içerisinde tutarlı olmasına karşın bu tezin çelişigi olan antitezi de kendi içinde tutarlıdır ve bir taraf diğer tarafı kendi iddiası yoluyla geçersiz kılamaz. Kant'ı modern diyalektiğin kaynağı olarak gören Kazumi'ye göre -ki ona göre Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkılardan biri budur- antinomilerde tez ve antitez, iki farklı teori olarak alındığında, her iki teori de farklı bakış açılarından tutarlıdır.³⁰⁶ Çelişki, aynı nesnenin birbirine karşıt görünen iki farklı bakış açısından ele alınışın kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Hegel'in 'kendi' diyalektiğini geliştirmesinde önemli bir zemin olan Kant'ın antinomiler üzerinden çelişkileri geliştirmesi önünde kimi engeller vardı ve bu nedenle iki filozof benzer kavrayıştan farklı sonuçlara ulaşmış gözükmektedir. Bu farklılığın ve engelin temelinde Kant'ın büyük projesi yer almakta; özel olarak antinomiler bağlamında çelişki fikrini geliştirme konusundaysa, çelişmezlik yasasını ihlal etme kaygısı Kant ve Hegel arasındaki farklılaşmayı belirlemiş gözükmektedir.³⁰⁷ Hegel, Kant'ın kaldığı sonuçta kalmadığı gibi antinomileri sınırlı nesnelerden tüm nesnelere yöneltmiş gözükmektedir. Hegel'in Kant'ın antinomilerinde iki tarafın ifadesi olan tez ve antitezde kalmayışı, tez ve antiteze sentezin eklendiği ve bu yolla da Hegel'de tez-antitez-sentez üçlemesinin diyalektiğin belirlenimi olduğu sonucu ve yorumunu doğurmuş gözükmektedir. Tez-antitez-sentez üçlemesi, Popper'ın değerlendirişinde de görülebileceği gibi, kavramın içsel hareketi ve bu hareketi kavrama iddiasındaki Hegel'in kavrayışını 'kavram'a -bir bakıma- dışsal kılmaktadır.³⁰⁸ Bu kavrayış altında, genellikle, öne sürülen bir tezin karşısına o tezin eleştirisi yoluyla bir antitez öne sürülür ve tez-antitez ikiliğinden karşıtların birliğine, yani senteze ulaşılır. Burada tezin karşısına antitez 'koyma' edimi dışsal ve bu yolla da keyfi olarak algılanabilir; bu nedenle de Hegel'in ortaya koymak istediği içsel-zorunlu hareketi karşılamayacaktır. Rosen'ın deyişiyle bu içsellik, "her

³⁰⁵ Maybee, **Hegel's Dialectic**, SEP.

³⁰⁶ Kazumi, **a.g.e.**, s. 120.

³⁰⁷ **A.e.**, s. 120.

³⁰⁸ Popper, R. Karl.: **Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2: Hegel Marx ve Sonrası**, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2014, s. 353.

tezin bir antitezi yoktur, her tez kendi antitezidir” şeklinde ifade edilebilir.³⁰⁹ Bununla birlikte Hegel diyalektiğinde hem tez-antitez-sentez hem de özdeşlik-çelişki kavrayışı bazı açılardan eksik gözükmektedir. Bu eksikliğin giderilmesi içinse diyalektik ve belirlenimli olumsuzlama arasındaki ilginin ele alınması gerekmektedir. Bu ilginin ele alınışına geçmeden önceyse bir başka noktaya, diyalektiğin bir ‘mantık’ olup olmadığına, özellikle klasik sembolik mantık ile kurulan ilişkisine değinilmelidir.

1.3.3.3. Hegel’de ‘Diyalektik Mantık’ ve ‘Diyalektik Yöntem’

Hegel’in özelde özdeşlik ve çelişki kavrayışı, genel olaraksa ‘Mantık Bilimi’ adlı eserlerinin varlığı ve bu eserlerin klasik mantık ile örtüşmeyen içerik ve yapıları, Hegel mantığının farklı bir şekilde adlandırılması gerekliliğini doğurmuş gözükmektedir. Bu bağlamda, Kazumi’nin yukarıda anılan çalışması, diyalektiğin ve diyalektik çelişkilerin klasik biçimsel mantığın çerçevesi içerisinde gösterilebilirliğini ortaya koyması açısından bir bakıma önemlidir. Ancak böylesi bir çalışma da problemi ortadan kaldırmaz, çünkü ayrılığı yadsımaz. Diyalektik, birçok çalışmada, ‘diyalektik mantık’ olarak anılmaktadır.³¹⁰ Bununla, genel olarak, klasik biçimsel mantığın karşısı olarak ‘çelişkileri kendinde barındıran bir mantık olarak diyalektik’ imlenir.³¹¹ Hegel’in diyalektiğini kendine zemin alan Priest’in ‘dialetheism’i bu türden bir mantığın inşasıdır ve içerisinde çelişkilere yer veren ‘daha geniş bir mantık’ olarak serimlenir.³¹² Bu noktada, ilkin, ‘diyalektik mantık’ ifadesinin açık kılınması

³⁰⁹ Rosen, Stanley.: **The Idea of Hegel’s Science of Logic**, The University of Chicago Press, Chicago, 2014, s. 122.

³¹⁰ Bkz. Özdemir, Alişan.: **Yeni Diyalektik Mantık – Diyalektik Ne Değildir?**.

³¹¹ Ural, diyalektik ve mantığı birbiriyle kıyaslanmanın doğru olmadığını, diyalektiğin bir mantık olmadığı öne sürümü üzerinden ifade etmektedir. Ona göre mantık, “-eğer bir bilim çeşidi olarak düşünülürse- sembolik bir dile ve bu dilin nasıl kullanılacağını belirleyen kurallara sahiptir.” Bu çalışmada Hegel diyalektiğinin metafizik karakteri önemli ölçüde göz ardı edilmiş, diyalektiğe yönelik eleştiri tez-antitez-sentez biçimlendirmesi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte ‘mantık’ açısından ölçüt klasik biçimsel mantıktır. Bu nedenle ilgili çalışmaya metin içerisinde anılan ‘klasik biçimsel mantık’ ve ‘diyalektik mantık’ karşıtlığının özellikle ‘klasik biçimsel mantık’ cephesinden ne şekilde ele alındığına dair bkz. Ural, Şafak.: **“Diyalektik Düşünce ve Mantık”**, Felsefe Arkivi, sayı 28, 1991, ss. 1-26.

³¹² Bkz. Maybee, **Hegel’s Dialectic**, SEP; Dialetheism klasik mantıkta kabul gören bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağı ilkesini bir önermenin hem yanlış hem de doğru olduğu öne sürümüyle sarsmaktadır. Dialetheia, hem doğru hem de yanlış olan önermedir/cümledir. Priest **“In**

gerekmektedir. Hegel’de mantık, ‘diyalektik’ niteliğiyle mi anılmaktadır? Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Hegel ‘diyalektik mantık’ ifadesini kullanmaz ama onun mantığına gönderim yapıldığında, klasik mantığa gönderim yapılmadığından ‘diyalektik mantık’ olarak ifade edilmektedir. Bu ifade de belirli bir anlamda kafa karışıklığına neden olur gözükmemektedir. Klasik mantığın özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeleri ile çelişir gözükken böylesi bir mantığın kimi çalışmalar içerisinde de diyalektik-spekülatif mantık olarak nitelendirilişiyle karşılaşılmalıdır. Hegel mantığının ontolojik karakteri de göz önünde tutulduğunda, yani Kavram ve Gerçek olan vurgusu hesaba katıldığında klasik mantıktan ayırmak için diyalektik-spekülatif mantık, ayrımı imlemek açısından ‘diyalektik mantık’ ifadesine kıyasla daha uygun olabilir. Bu uygunluğun bir nedeni de Hegel’in diyalektik aşamasında kalmaması olarak gösterilebilir. Yine de Hegel’in mantığına dair herhangi bir nitelemenin dışarıdan bu mantığa eklemlendiği bir kenarda tutulmalıdır. Bununla birlikte Hegel’in klasik sembolik mantığı dışladığını veya yadsıdığını söylemek de güçtür. Bu mantık, ona göre, eğer düşünmenin salt kurallarını öne sürme iddiasındaysa soyut kalacaktır; bu soyutluğa karşın kendi Mantık Bilimi, düşünme edimini (etkinliğinde ve etkinliğiyle) inceler.³¹³ Hegel mantığı, bir yönüyle, kendisini biçimsel mantıktan ayırır; çünkü etkinliği bu mantığın etkinliğinden ayrı gözükmemektedir. Ancak bir yönüyle de onu kendinde içerir, biçimsel mantık, bu mantık içerisinde içerilir ama diyalektik bu mantığın kavranışındaki tek-yanlı öğeleri ortadan kaldırılır. Beiser de Hegel’in diyalektiğinin geleneksel mantığa bir çeşit alternatif mantık olarak koyulmasının Hegel diyalektiğine dair temel bir yanlışlığı olduğunu altını çizmektedir.³¹⁴ Ona göre Hegel’in mantığı biçimsel bir mantık olma iddiası taşımadığı gibi hedefi de bu değildi: “*Mantık Bilimi’nde en genel biçimiyle diyalektik, ana amacı varlığın genel yapısını belirlemek olan metafiziktir.*”³¹⁵ Benzer şekilde Düsing,

Contradiction” eserinin girişinde dialetheism’in kökenlerinde Kant ve Hegel’in çelişkiye yönelik kavrayışlarının yattığını ortaya çıkarmaktadır. Ona göre Hegel tüm kavramların çelişkili olduğunu ortaya koymuştur ve kitabının temel iddiası da Hegel’in haklı olduğudur. Bkz. Berto, Francesco; Weber, Zach: **Dialetheism**, SEP, Haziran 2018, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>, 17 Ocak 2021.

³¹³ Hegel, **KM**, parag. 19.

³¹⁴ Beiser, **Hegel**, s. 214.

³¹⁵ **A.e.**, s. 214.

Hegel'in diyalektiğinin bir ontoloji olan mantığına dayandığını söylemektedir.³¹⁶ Ona göre, Hegel'in, düşüncenin saf ontolojik ve metafiziksel belirlenimlerinin sistematik gelişimi için yöntemi spekülatif-diyalektiktir ve Hegel, bu bağlamda, diyalektik bir ontoloji tasarlamaktadır.³¹⁷

Hegel diyalektiği ve mantığına, onun metafizik ile kurduğu ilgi göz ardı edilerek nüfuz etmek neredeyse imkansız gözükmektedir. Bu bağlamda, Hegel'in geleneksel ya da klasik biçimsel mantığın karşısına konumlanan alternatif bir mantık tasarlamadığı veya kendi mantığını diyalektik mantık olarak adlandırmadığı da anlaşılmaktadır. Bu nedenle 'diyalektik mantık' kullanımı, ilgili bağlamda, sorunlu bir kullanım olarak görülmektedir. Bir başka sorunlu olabilecek kullanım ise 'diyalektik yöntem'dir. Hegel'de 'Tez-antitez-sentez', 'diyalektik mantık' gibi bir kullanımla karşılaşmadığı gibi 'diyalektik yöntem' kullanımıyla da karşılaşmamaktadır. Ancak Hegel'in yöntemi söz konusu olduğunda genellikle kullanılan ifade 'diyalektik yöntem' olmaktadır. Hegel 'spekülatif yöntem' ifadesini kullanmaktadır.³¹⁸ Spekülatif yöntem, diyalektiği içermektedir. Hegel bu kullanımın devamında felsefi yöntemin analitik olduğu denli sentetik olduğunu belirtmektedir.³¹⁹ Hegel'in yönetime dair bu ifadesi, onun yöntem kavrayışını da serimlemektedir. Bu serimlemede, bir yönüyle, Kojève'in Hegel'de yöntemin kesinlikle diyalektik olmadığı, betimleyici olduğu vurgusu hak kazanmaktadır.³²⁰ Ancak Kojève'in betimleme ve seyretmeye yaptığı vurgu aynı zamanda eksiktir. Çünkü Hegel'in yöntemin analitik olduğu vurgusu betimlemeyi vurgular, çünkü burada yöntem düşüncenin nesnesi karşısındaki edilginliğine gönderimde bulunmaktadır. Bu yan önemlidir ve belirleyicidir, çünkü yöntemin, ele alınan konunun a priori belirlenmesinin önüne geçer. Konu, yani Kavram, kendi iç deviniminde düşünceye konu edilir ve felsefi düşünce bu bağlamda edilgin bir konumlanışta olmak zorundadır. Ancak felsefi düşünce edilginliği içerisinde, aynı zamanda, etkindir. Bunun nedeni, kavramın kendi seyrini takip edişinde felsefi

³¹⁶ Düsing, Klaus.: **Ontology and Dialectic in Hegel's Thought**, The Dimensions of Hegel's Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 97-123, s. 97.

³¹⁷ A.e., s. 112.

³¹⁸ Hegel, **KM**, parag. 238.

³¹⁹ Hegel, **KM**, parag. 238.

³²⁰ Kojève, Alexandre.: **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 163.

düşünce, kavramı kendisinin etkinliği olarak ortaya koymaktadır.³²¹ Bu nedenle inceleme nesnesi, incelemeye dışsal değildir, içkindir. Yöntem, bu içkinliğin kavranışının örgütlenişidir. Diyalektik, bu örgütleniş içerisinde konumlanır. Ancak tek başına diyalektik, bu örgütlenişin ifadesi yapılamaz gözükmemektedir.

İncelemeden hareketle değerlendirilecek olduğunda, ‘diyalektik mantık’ ve ‘diyalektik yöntem’ ifadeleri Hegel’in felsefesini ve onun diyalektiğini anlamak için kullanışlı ifadeler ve belirlenimler olarak gözükmemektedir. Tez-antitez-sentez üçlemesinde de görüldüğü gibi bu ifadeler de Hegel’in yaklaşımlarını kimi açılardan belirleme ihtiyacından doğmuş gözükmemektedir. Ancak bu ihtiyacın kendisi, belirli bir bağlamda, yanlış anlamalara sebep olmasının yanı sıra Hegel’in dolaysızca kendinde bu belirlenimler altında anlaşılmasına neden olduğu için de problemli gözükmemektedir. Böylesi modellemeler, sınırlandırmalar ve belirlenimlerden Hegel’in Kavram’ın içsel ve zorunlu hareketinin kavranmasına dair yaptığı vurguyu daha iyi anlamak için yine ona başvurarak diyalektik ve belirlenimli olumsuzlama arasındaki ilgiye odaklanmanın gerekli olduğu düşünülmektedir. Böylelikle hem tez-antitez-sentez üçlemesi gibi Hegel diyalektiğinin herhangi bir şema ya da biçimlendiriliş altında ele alınışının problemli yapısının hem Hegel’de özdeşlik ve çelişkinin ne şekilde konumlandığının hem de ‘diyalektik mantık’ ve ‘diyalektik yöntem’ gibi ifadelerle karşın Hegel’de diyalektiğin genel olarak neye gönderim yaptığının anlaşılması da sağlanacaktır.

1.3.3.4. Diyalektik ve Belirlenimli Olumsuzlama

Belirlenimli olumsuzlama, daha önce Rosen’dan yapılan şu aktarımla özetlenebilir: “*her tezin bir antitezi yoktur, her tez kendi antitezidir*”³²² Olumsuzlama belirlidir, çünkü olumsuzlanana dışsal değildir. Onun içsel hareketinde, onda içerilendir. Belirlenimli olumsuzlama, belirli ‘karşıtlar’ı gerektirir. Karşıt, belirlenimli olanın kendinde çıkan ve ona ‘karşı’ konumlanan ‘yeni’ bir belirlidir. Hegel’in bir bilim olarak felsefeyi ortaya koyuşunda bu nokta önemlidir, çünkü ona göre bilimsel

³²¹ Hegel, **KM**, parag. 238.

³²² Rosen, **The Idea of Hegel’s Science of Logic**, s. 122.

ilerleme için gerekli olan ve kavranması gereken mantıksal ilke belirlenimli olumsuzlama ile ilgilidir:

“Olumsuz olan o denli de olumludur ya da kendi ile çelişen kendini hiçliğe, soyut yokluğa değil, ama özsel olarak yalnızca tikel içeriğinin olumsuzlanmasına çözer, ya da böyle bir olumsuzlama tüm olumsuzlama değil, ama kendini çözen belirli olgunun olumsuzlaması, böylelikle belirli olumsuzlamadır, öyleyse sonuç ondan sonuçlandığını özsel olarak kapsar – ki aslında bir genelemedir, çünkü yoksa dolaysız bir şey olurdu, bir sonuç değil. Sonucun, olumsuzlamanın, belirli olumsuzlama olduğu için, bir içeriği vardır. Olumsuzlama yeni bir Kavram, ama öncekinden daha yüksek, daha varıl bir Kavramdır; çünkü onun olumsuzlanması ya da karşıtı yoluyla daha varıl olmuştur, öyleyse onu, ama ondan da çoğunu kapsar, kendisinin ve karşıtının birliğidir. Kavramlar sisteminin kendini genel olarak bu yolda oluşturması, ve durdurulmayan, arı olan, dışarıdan içeriye hiçbir şey almayan sürecinde kendini tamamlaması gerekir.”³²³

Bu pasaj, Hegel’in bir bilim olarak felsefeyi inşa etme girişimine ve bu bilimin yöntemine dair önemli veriler sunmaktadır. Ross’un da ifade ettiği üzere, görülmektedir ki, Hegel’in diyalektiğinde ele alınan bir argümanda her olumsuzlamanın belirli bir olumsuzlama olduğu keşfedilir, ki böylelikle yeni bir düşünce içeriğine ulaşılır.³²⁴ İfadenin iki yanı vardır: belirli/belirlenim ve olumsuz(lama). Belirlidir, çünkü dolaysız değildir. Hegel’e göre belirli, belirlenimli olmayan bir şey söz konusu olamaz, düşünceye de konu edilemez. Mantık Bilimi’nin başlangıcı olarak koyulan Saf Varlık düşünüldüğünde, söylenilen ile bir çelişki ortaya çıkıyor gibi gözükse de bu yanıltıcıdır. Çünkü belirlenimsizlik de bir belirlenimdir: “*Belirlenimsizlik belirlenimlilikten ve varolan somut gerçeklikten hareketle yapılmış bir soyutlamadır.*”³²⁵ Belirlenim ve olumsuzlama ilgisi söz konusu olduğunda Hegel’in Spinoza ile olan ilgisine dikkat çeken Orman’a göre, Spinoza’nın “*Her belirlenim olumsuzlamadır*”³²⁶ önermesi Hegel için önemlidir; çünkü düşünce, belirlenimi olan başkalıkla tanımlıdır, bu yolla sınırlıdır ve sınırlı-sonlu olmak da

³²³ Hegel, **BM**, s. 37-8; **SL**, s. 32-3.

³²⁴ Ross, Nathan.: **Metaphysics**, G. W. F. Hegel Key Concepts içinde, edited by Michael Baur, Routledge, New York, 2015, s. 34.

³²⁵ Orman, Evren.: **Hegelci Diyalektikte ‘Bir şey’ ve ‘Başkası’**, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Mart 2006, s. 99-120, s. 102.

³²⁶ Spinoza 50. Mektup; Akt. Orman, Evren.: **Hegel Felsefesinde ‘Başlangıç’ Sorunu**, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 7, Mart 2005, s. 15-32, s. 18.

kendi olumsuzunu karşısında bulmayı gerektirmektedir.³²⁷ Hegel için her belirlenim bir olumsuzlama, her olumsuzlama da bir belirlenimdir. Bu nedenle belirlenimli olumsuzlamanın sonucu da yeni bir şeydir. Mantık Bilimi'nin başlangıcında yer alan Saf Varlık, bu bağlamda, bir soyutlamanın sonucu olarak belirlenimsizdir, saftır ve bu onun belirlenimini oluşturur. Belirlenimsizlikle belirlenimli olan bu varlığın belirlenimi, aynı zamanda, olumsuzlamadır. Belirlenim, belirlenimli olanın kendi olumsuzunu imler, bu yolla varlık kendi olumsuzuna, yani yokluğa geçer. Yokluk, belirlenimsizlikle belirlenimli varlığın olumsuzlamasıdır, ki bu aynı zamanda onun belirlenimidir. Yokluk, yeni bir belirlenim olarak, ilişkinin bir tarafı olarak konumlanır ve Oluş bu ilişkide bir olumsuzlama ve belirlenim olarak ortaya koyulur.

Baum'a göre, kavramın doğasına dayanan Hegel'in yöntemi, nesnesi olarak kavrama sahiptir ve bu yöntem, konusuna kayıtsız kalmayan, konunun öznesi ile nesnesinin ayrılığını ortadan kaldıran bir yöntemdir.³²⁸ Yöntem, bu nedenle, dışsal değildir; konuya içkindir ve de konuya dahildir. Bu nedenle hem genel olarak Hegel'in felsefesinin ve yönteminin hem de özel olarak onun diyalektiğinin anlaşılmasında kimi geleneksel bakış açılarının da askıya alınması gerekmektedir. Bunların başında da yöntemin, felsefenin ele aldığı konuyu önceleme ve onu belirlenim altına alma varsayımı gelmektedir. Buna ek olarak Hegel'in yöntemine ve diyalektiğine dair biçimselleştirme denemeleri de askıya alınmalıdır. Burada 'askıya alma' ile Hegel'in felsefenin kendisine yüklediği sorumluluk imlenmektedir. Bu sorumluluk gereği felsefe, önvarsayımlarla ilerleyemez ve düşüncenin önvarsayımlarını önvarsayım olmaktan çıkarmalıdır. Bu nedenle yöntem de önvarsayılmamalıdır. Yine, ele alınan konu, önden buyurulan bir biçimleniş altında takip edilemez. Gerçi, sondan geriye bakıldığında sürecin işleyişi ve bütününe dair kimi çıkarımlar yapılabilirse de bu çıkarımların sürecin başlangıcına yerleştirilmesi tehlikesi her zaman bulunmaktadır. Houlgate'in ifadeleri bu bağlamda önemli görülmektedir. Ona göre, gerçekten önvarsayımsız olma iddiasındaki böylesi bir felsefede, Hegel'in özel argümanlarını değerlendirmek için herhangi bir genel modeli önceden varsaymaya hakkımız

³²⁷ Orman, **Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu**, s. 19.

³²⁸ Baum, Manfred.: **Dialectic**, The Bloomsbury Companion to Hegel içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 279-289, s. 279.

yoktur.³²⁹ Houlgate, tez-antitez-sentez modellemelerine karşı sadece belirlenimsiz varlığı düşünmemiz ve onun nasıl geliştiğini gözlemlememiz gerektiğine işaret etmektedir. Gerçi yukarıda da değinildiği üzere belirlenimsiz varlık da belirlenimsiz olmak bakımından belirlidir ve onun üzerinden sürecin nasıl geliştiği takip edilir. Sürecin gelişimi, bu bağlamda, belirlenimli varlıkların birbirleriyle kurduğu içsel ilgiyi gerektirmektedir ve düşünce bu ilgiyi açığa çıkarmalıdır. Belirlenimli varlığın olumsuzluğunu olarak onu izleyen bir başka belirlenimli varlık düşünüldüğünde eğer burada ilerleyiş içsel ve de zorunlu ise olumsuz olan olumsuzluğuna dışsal olamayacağı gibi keyfi de olamaz. Olumsuz ya da olumsuzlama, bu nedenle tümünden değildir ve hiçliğe çözülemez. İçsel ve zorunlu işleyiş, sürecin ögelerine kendilerinde olmayı dışarıdan taşıyamaz. Bu nedenle işleyişin temel dinamiği, olumsuzlamadır, ki bununla bir ögeden diğerine geçilir. Aynı zamanda, bu olumsuzlama belirlidir ve olumsuzlamanın sonucunda ortaya çıkan belirlenimlidir. Belirlenimli olumsuzlama, sürecin ve sürecin ögelerinin, bütün ve parçaların, içsel ve zorunlu bir yapıda süreci bir bütün olarak imleyecek şekilde örgütlenişlerini anlatmak için elverişli görülmektedir. Belirli modellere dayanan anlama tarzlarındansa Hegel'in diyalektiğini belirlenimli olumsuzlama üzerinden anlamak ve kavramaya çalışmak, bu bağlamda, Houlgate'in de işaret ettiği varsayımsız başlangıç ve sürecin gelişimini takip etme noktalarına daha uygun düşmektedir.

Kimi Hegel yorumcularında bu uygunluk, Hegel'in belirlenimli olumsuzlama anlayışının onun bir öğretisi olduğu şeklinde ifade edilerek desteklenmekte, diyalektik de belirlenimli olumsuzlama üzerinden anlaşılmaktadır. Michael Rosen'a göre Hegel'in belirlenimli olumsuzlama öğretisi, onun içkin eleştirisini tamamlamakta ve anlaşılır kılmaktadır.³³⁰ Benzer bir şekilde Winfield, felsefi söylemin, konunun kendi gelişiminde sürecin içkin ilerleyişine işaret etmektedir.³³¹ Bu ilerleyiş, mantığın ve felsefenin kendi kendini düşünmenin düşüncesi olarak talep ettiği önvarsayımsızlık

³²⁹ Houlgate, Stephen.: **The Opening of Hegel's Logic – From Being to Infinity**, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, s. 34.

³³⁰ Rosen, Michael.: **Hegel's Dialectic and its Criticism**, Cambridge University Press, London, 1984, s. 30.

³³¹ Winfield, Richard Dien.: **Hegel's Science of Logic**, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2012, 56.

için de önemli bir yerde durmaktadır.³³² Diyalektiği belirlenimli olumsuzlama üzerinden okuyan bir diğer yorumcu olarak Stewart’a göreyse, felsefe, diğer disiplinler gibi önvarsayımlarda bulunamaz ve bu nedenle sıfırdan başlamalıdır.³³³ Dolayısıyla felsefe ve bilim, kendi haklılığını, önvarsayımları ortadan kaldırarak başlattığı kendi sürecinde kazanmalıdır. Felsefe-bilim, bu süreçte, diğer bilimlerin ilerleyişine eşlik eden önvarsayımları kendine konu etmekte ve bu yolla o, diğer bilimleri temellendirmeye hizmet eden bir tür ‘ilk felsefe’ olarak düşünülebilmektedir.³³⁴ Bu, Hegel’in Mantık’ının başında önvarsayımlardan yoksun kıldığı felsefenin ve Mantık’ın genel olarak karakteri düşünüldüğünde yerinde bir tespit olarak görülmektedir. Hegel’in bir bilim olarak felsefesi, o halde, bilim-olmayan ama bilim iddiasında olan düşünceyi içermekte, onun tutarsızlığını serimlemektedir ve bu bağlamda her görüş, her ‘bilimsel açıklama’, Hegelci diyalektiğin incelemesine girmektedir.³³⁵ Stewart, Hegel diyalektiğine dair kapsamlı bir tartışmadan kendisini uzak tuttuğunu belirtmekle birlikte, bu diyalektiğin üç yanı olduğuna değinmektedir. İlk yan, olumsuzdur (negare); ikinci yan olumludur ancak salt ‘olumlu’ değil aynı zamanda ‘muhafaza edici’dir (conservare); son yan ise zenginleştirici ya da zenginleştiren (elevare) yandır.³³⁶ Bu üç yan Hegel’in belirlenimli olumsuzlama öğretisinin de belirlenimidir ve bu da Hegel’in diyalektiğinin ve bir bütün olarak felsefesinde örgütlediği sürecin anlaşılmasında önemli bir kavram olan ‘*Aufheben*’in altında düşünülebilmektedir. İngilizcede ‘*sublate*’ olarak karşılanan ‘*aufheben*’, çok anlamlı ve katmanlı yapısı nedeniyle başka dillerde çevrilmesi zor olarak görülse de Hegel’in felsefesinin anlaşılmasında önemli bir yerde durmaktadır.³³⁷ Stewart’ın değindiği üç yan da düşünüldüğünde, bu kavramın ‘içererek ortadan kaldırma’ olarak kullanımı benimsenmiştir. Kavramın bir yanı ‘ortadan kaldırmayı’ bir yanıysa ‘içermeyi’ imlemektedir; ortaya çıkan, hem ortadan kaldırılanı kendinde içeren ama bu içerişinde ‘yeni’ ve bu yolla, ortadan kaldırılana kıyasla daha ‘zengin’ olandır.

³³² A.e., 57.

³³³ Stewart, Jon.: *The Unity of Hegel’s Phenomenology of Spirit – A Systematic Interpretation*, Northwestern University Press, Evanston, 2000, s. 35.

³³⁴ A.e., s. 35.

³³⁵ A.e., s. 39.

³³⁶ A.e., s. 39.

³³⁷ Bkz. Hegel, **BM**, s. 79-80. **SL**, s. 81-82.

Süreç ve sürecin dinamiği, bu bağlamda, belirlenimli olumsuzlama üzerinden anlaşılabilir. S.

Sürecin, süreçteki işleyiş ve ilerleyişin dinamiğini anlamak için belirlenimli olumsuzlamanın merkeze alınması, diyalektiğin ve genel olarak Hegel'in felsefesinin belirli şema veya biçimlendirilişler altına getirilmesi ve bunlar üzerinden okunmasındaki kimi problemleri de ortadan kaldırmaktadır. Bu yolla, Hegel'in çelişmezlik yasasını ihlal ettiğine dönük suçlamalar da belirli bir bağlamda açıklama kazanmaktadır. Bu açıklama içerisinde 'yalıtılmışlıklar'a değil 'etkinlik'e odaklanılmaktadır. Hoffmann'ın işaret ettiği gibi diyalektik, özdeşliğe değil özdeşleşme sürecine, farklılığa değil farklılaşma sürecine, yani etkinliğe odaklanır ve bu anlamda diyalektik, durağan değil aktif bir felsefenin talep edilmesidir.³³⁸ Özdeşlik ve çelişmezlik de bu talep içerisinde -salt- mevcut anlamlandırılış biçimleri içerisinde tutulamamaktadır. Hoffmann, çelişkinin değil özdeşlik ilkesinin kabul edilebilirliğinin bu yüzden sorgulamaya açık olduğunu ifade etmektedir: Çünkü, dünyaya düşünce tarafından giren çelişki değil, özdeşlik ilkesidir ve bu bağlamda bu ilke, dünyadaki her şeyin değerlendirilebileceği en yüce ve soyut ölçüt olarak kabul edilebilirliği açısından sorgulanmalıdır.³³⁹ Bununla birlikte belirlenimli olumsuzlama ne salt özdeşlikte ne de salt çelişkide durup kalır; bu durağanlık Hegel felsefesinde belirlenimli olumsuzlama yoluyla aşılmaktadır. Belirlenimli olumsuzlama süreci yalıtıldığında ve ilk öge-aşamaya 'A' dendiğinde; A'nın kendiyle özdeşliği yadsınmaz. Ancak 'A', aynı zamanda, kendi özdeşliğinde kalmaz. A'nın incelenişi göstermektedir ki A, aynı zamanda, 'A-değil'dir. Bu 'A-değil', hiçliğe çözülmez çünkü A'nın belirli bir değildir, yani 'belirli bir A-değil' olarak 'B'dir. 'B', 'A'nın kendi sürecinin bir çıktısı olarak onun karşıtıdır. Ancak bu karşıtlık, dolaysız değil dolayımıdır, belirlenimsiz değil belirlenimlidir. 'A' bu yolla 'B' ile salt karşıt değildir, aynı zamanda o, 'B'de içerilir ve 'B', 'A'nın kendisinden daha zengin formudur. Belirlenimli olumsuzlamada karşıt taraflardan biri diğer tarafı kendi iç çelişkisinin anlatımı ve bu anlatımın bir sonucu olarak kendisinde içerilen olarak ortaya çıkarmaktadır. Özdeşlik ve çelişki önermeleri, kendi yalıtılmışlıkları içerisinde 'saf' bir anlatımdır ve dolaysızlığı

³³⁸ Hoffmann, a.g.e., s. 14.

³³⁹ A.e., s. 17.

imlerler. Ancak Hegel, bu dolaysızlık anlatımında kalmaz ve bu yolla, özdeşlik ve çelişki onun felsefesinde geleneksel alımlanışlarını korumakla birlikte evrilmektedir.³⁴⁰ Diyalektik de bu evrilmenin temel gönderimlerinden biri olarak düşünülebilmektedir. Hegel’e özgü olan yanı çelişkinin özdeşliğin ön koşulu olması olarak ifade eden Giovanni’ye göre geleneğin aksine çelişki, Hegel için bir nesnenin belirlenmesinde ayrılmaz bir aşama haline gelmiştir.³⁴¹ Bununla birlikte Hegel’in Mantık’ı çelişkiyi ne ortadan kaldırır ne de onaylar. Onun iddiası yalnızca şudur ki, çelişkinin olasılığı, bir nesnenin herhangi bir tutarsız belirleniminde sürdürülmelidir ve hatta belirlenim anlamlı olsa bile etkin olarak üretilir.³⁴²

Dünyada karşıtlıklar ve çelişkiler vardır ve bu bağlamda Limnatis’e göre diyalektiğe ilişkin sorun diyalektiğin olup olmadığı değildir; sorun, bunların doğru bir şekilde dünyaya ait olup olmadığını gösterme ve bunlar hakkında nasıl akıl yürütüleceğindedir.³⁴³ Hegel felsefesi, bir başlangıç olarak, felsefeyi diğer bilimlerden ayırmakta ve onu önvarsayımsız kılmaktadır. Bunun için felsefe, bilim olma iddiasını kendisinde barındıran bilimlere yönelmeli ve kendi önvarsayımsız başlangıcı için o bilimlerin varsayımlarını ortaya çıkarmalıdır. Diyalektik, bu önvarsayımsızlığın başlangıcından sonucuna kadar işleyişin genel adı olarak düşünülebilir. Nuzzo’nun dediği gibi diyalektiğin yaratıcılığı hiçlikten belirliliğe geçebilme derecesi ile ölçülecekse, önvarsayımsız başlangıcın bu hiçlik olduğu öne sürülebilir.³⁴⁴ Düşünce, nesnesine dışsal değildir; kendini kendisine nesne kılar ve bu nesne kılışın bilincinde oluş da, onu kendi bütünlüğünü kavrama olanağını kendisinde taşıdığı sonucuna taşır. Doğru olan bütündür ve bütün, düşüncenin ulaşamayacağı bir öte-yan değildir. Bütün, Hegel’in deyişiyle, “*kendi açınımı [gelişimi] yoluyla kendini tamamlayan özdür*”³⁴⁵ ve bu yolla o, bu açınımında tanınmalıdır. Hoffmann’a göre diyalektik, somut evrensel

³⁴⁰ Hegel, **BM**, ss. 312-37; **SL**, ss. 356-385.

³⁴¹ George, di Giovanni.: **Identity and Contradiction**, The Bloomsbury Companion to Hegel içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 261-265, s. 261-2.

³⁴² George, **a.g.e.**, s. 263.

³⁴³ Limnatis, Necratios G.: **Introduction**, The Dimensions of Hegel’s Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, s. 1.

³⁴⁴ Nuzzo, Angelica.: **Dialectic, Understanding, and Reason: How Does Hegel’s Logic Begin?**, The Dimensions of Hegel’s Dialectic içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 12-31, s. 28.

³⁴⁵ Hegel, **TF**, parag. 20.

olarak adlandırılabilir olan bu bütünlüğün üretken çekirdeğidir.³⁴⁶ Bütün, gerçi kendinde üretkendir; ancak bu üretkenlik, yalıtılmışlık ve dolaysızlık içerisinde anlaşılmaz. Hegel, genel olarak söylendiğinde, bütünlüğün yanlış anlaşılmasında bütünü serimler. Çünkü belirlenimli olumsuzlama olarak işleyen diyalektik işleyişte salt ‘yanlış’ yoktur; ‘doğru’, ‘yanlış’ta içerilen ama ‘yanlış’la kuşatılamayandır. Diyalektik, bu nedenle, hali hazırda üretken olanın üretkenliği içerisinde üretken kavranışı olarak da düşünülebilir. Diyalektiğin izlencesinin bütünlüğü gerçekleştirme olduğunu söyleyen Hoffmann ekler: “*en azından bütünlüğün şimdi ve burada gerçekleştirilebildiği ölçüde.*”³⁴⁷

Birinci Bölüm Sonuç

Hegel’in diyalektiğinin ele alındığı bu bölümde, ilk olarak, onun entelektüel gelişimi ele alınmıştır. Bu kısımda, Hegel’in düşüncesinin kaynakları ve gelişimine dair önemli uğraklar resmedilmiş, onun felsefeyle kurduğu ilgi ve ‘kendi’ felsefesinin gelişim aşamaları incelenmiş, onun yaşamının ve felsefesinin gelişiminde süreklilik arz eden yanlar ortaya çıkarılmış, özellikle üniversiteyle kurduğu ilgi üzerinden ‘kendi’ felsefesini oluşturma sürecindeki dönüm noktaları değerlendirilmiştir. İkinci kısımdaysa, Hegel’in felsefeden ne anladığı sorusuna daha yakından bakma ihtiyacı ortaya koyulmuş ve bu bağlamda onun diyalektiğini anlamının bir önkoşulu olarak onun felsefesinde önemli bir belirlenim olarak Hegel’in felsefesinde felsefeyi konumlandırışı incelenmiş, bu incelemenin belirlenimi olarsa Hegel’in kendisinden önceki felsefeyle kurduğu ilgi ele alınmış ve bu bağlamda, onun “Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Tutumları” başlığı altında yaptığı incelemesi izlenmiştir. Bu izlençe içerisinde Hegel’in eski metafizik, empirizm ve eleştirel felsefe, son olarak da dolaysız bilme tavrıyla kurduğu ilgi üzerinden onun felsefe kavrayışının temelleri serimlenmiş, bu kavrayışın diyalektik ile kurduğu ilgiye işaret edilmiştir. Buradan hareketle Hegel’in felsefesinde diyalektiğin incelenişine geçilmiş ve bu inceleme için ilk olarak diyalektiğe dair analitik-diyalektik-spekülasyon birlikteliği üzerinden bir bağlam

³⁴⁶ Hoffmann, a.g.e., s. 18.

³⁴⁷ A.e., s. 19.

haritası ortaya koyulmuş ve diyalektik, bu bağlam üzerinden incelenmiş; devamında Hegel'in diyalektiğe dair açıkça bir tanım getirmemesi ve diyalektiği anlamak için onun uygulamalarına bakma gerekliliğine değinilmiş, bu yolla, genel olarak Tinin Fenomenolojisi eseri ve Mantık Bilimi'nin başlangıcını oluşturan Varlık-Yokluk-Oluş değerlendirilmiş; son olarak Hegel diyalektiğinin kavranışında önemli görülen kimi yanların ve yorumların irdelenişi gerçekleştirilmiştir.

Hegel'in diyalektiğinin ele alındığı bu bölümde yürütülen bu inceleme üzerinde bir değerlendirme yapmak mümkündür. Buna göre, entelektüel gelişiminin ilk aşamalarında felsefenin görevini mutlağı inşa etmek, mutlağın bilgisini ortaya koymak olarak gören Hegel'in felsefesi, bu görev dolayımında belirlenmiştir. Bu belirlenimin arka planına bir bütün olarak Hegel'e kadar gelen felsefe tarihini yerleştirmek uç bir yorum olmayacağı gibi Hegel'in felsefe kavrayışıyla da örtüşmektedir. Bu geniş yelpaze, yine de, belirli bir bağlamda daraltılabilir ve bu daraltmada Kant ve eleştirel felsefe Hegel'in felsefesinin temel arka planı olarak görülebilir. Bu bir yanıyla daraltmadır ama bir yanıyla ise değildir. Çünkü Kant da başlı başına geniş bir bağlamdır. Kant ve onun felsefesi, kendisinden sonraki felsefe için göz ardı edilemeyecek temel bir belirlenim olarak görülmektedir. Kant felsefeye bir sınır çizmiştir ve ondan sonra gelen felsefe -ister bu sınırın içinde kalsın ister sınırın dışına çıksın- onunla bir bakıma hesaplaşma zorunluluğu içindedir. Hegel'in entelektüel gelişimi içerisinde Fichte ve Schelling, Kant ile hesaplaşan iki temel filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel, ilkin, bu hesaplaşmanın hesaplaşmasına girişmekte ve *Differenzschrift* metniyle 1801 yılında entelektüeller arasında adını bu yolla duyurmaktadır. 1801 tarihli bu metin Hegel açısından hem olumlu hem de olumsuz etkilere sahip gözükmemektedir. Olumlu yanı, kısaca söylenecek olursa, hem bu yolla adının duyulması hem de üniversite kariyerinin başlangıcında yer almasıdır. Olumsuz yanı ise bu metin aracılığıyla bir süre üzerinden atamayacağı Schelling'in 'takipçisi' olma sıfatıdır. 1807 yılı, Tinin Fenomenolojisi eserinin yayımlanmasını takiben, bu sıfatın Hegel tarafından ortadan kaldırıldığı yıldır. Bu sıfatın ortadan kaldırılışını ve felsefe tarihinde bir 'takipçi' olarak değil bir 'filozof' olarak anılan Hegel'in böyle anılmasının temel belirlenimlerinden birini onun diyalektiği ve diyalektiğe dair kavrayışı oluşturmaktadır. Bu belirlenimi anlamak içinse, temel olarak, onun Kant ve

eleştirel felsefeyle ‘kendi’ hesaplaşmasını değerlendirmek gerekmektedir. Bu hesaplaşmada Hegel, ilkin, Kant’ın eski metafiziğe yönelttiği eleştirinin haklılığını teslim etmektedir. Bu nedenle de Kant sonrası yapılabilecek bir metafiziğin eski metafiziğe dönüşle yetinemeceğini, Kant’ın eleştirilerinin göz ardı edilemeyeceğini görmektedir. Kant’ın felsefesi, modern felsefenin ayırıcı unsuru olarak görülen kendisinden önceki felsefe kavrayışlarına şüphe ile yaklaşmaktadır. Ancak, Hegel, bu şüphenin kendine dönük olmayan yapısıyla ilgilenir, bunu açığa çıkarır ve şüpheciliğin, tutarlı bir şüphecilik olarak, kendisinden de şüphe etmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu bağlamda sağduyu tarafından yadsınmayan Kant felsefesinin temel belirlenimlerinden biri olan özne-nesne (bilen-bilinen) ayrımı, Hegel açısından şüpheden yalıtılmış ya da şüphenin bir sonucu değildir. Sağduyu, özne ile nesne arasında bir ikiliği varsayar ve bu ikilik, kendisinden şüphe duyulacak bir ikilik olarak görülmemektedir. Bu ikilik yoluyla modern felsefe, bir giriş olarak epistemolojiyi zorunlu kılmaktadır. Tinin Fenomenolojisi de bu bağlamda bir ‘giriş’ çalışması olarak görülebilmektedir. Kant’ın eleştiri mahkemesinin dayandığı önvaryaymlar sınıandığında Hegel, bu mahkemenin kararının tartışmalı yapısını da ortaya çıkarmaktadır. Mahkeme topyekûn kaldırılmaz, ancak eski yapısıyla da kullanılmaz. Hegel, eski mahkemenin -doğrudan- kapıdan içeriye sokmayacağı mutlağı bu yolla felsefesine taşımaktadır. Metafizik, Kant’ın salt sınırlarına rağmen değil sınırlarıyla birlikte, bu sınırlarla hesaplaşmanın bir sonucu olarak, Hegel aracılığıyla sisteme dahil edilmektedir. Diyalektik, Hegel’in ‘yeni’ mahkemesinin temel belirlenimidir. Bunun nedeni, diyalektiğin -bir yönüyle- ‘eski’ mahkemenin de temeli olmasıdır. Kant’ın elinde antinomilerde kalan diyalektik, Hegel’in felsefesinde anlama-diyalektik-spekülasyon bağlamında daha zengin bir sonuca ulaşır. Hegel diyalektiği, salt ‘olumsuz’ olanda ya da çelişkide kalmaz. Bunun için Hegel’in genel olarak şüphecilikle kurduğu ilgi belirleyici gözükmektedir.³⁴⁸ Testa’nın deyişiyile, Hegel’in felsefesi modern şüpheciliğin ortaya çıkardığı sorulara yanıt vermeyi amaçlamaktadır.³⁴⁹ Burada, diyalektiğin ‘modern’ niteliği önemlidir. Çünkü ‘antik’

³⁴⁸ Bkz: Speight, *Skepticism, Modernity, and the Origins of Hegelian Dialectic*, genel referans; Heidemann, *Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics, and Skepticism*, ss.157-172.; Testa, *Scepsis and Scepticism* ss. 273-279..

³⁴⁹ Testa, *a.g.e.*, s. 273.

şüpheciliğe karşı ‘modern’ şüphecilik duyumsananın eminliğine dayanır ve onu olumlarken, akli ve aklın işleyişini olumsuzlar. Heidemann, bu bağlamda, şüpheciliği ‘felsefeyle bir olan’ ve ‘felsefeden ayrışan’ şüphecilik olarak ayırmaktadır.³⁵⁰ Felsefeyle bir olan şüphecilik, akla saldırmamaktadır. Buna karşı felsefeden ayrışan şüphecilik ise kendi içerisinde doğrudan akla karşıt olan ve karşıt olmayan olarak bölünmektedir. Hegel bir şüpheci değildir. Ancak bir şüpheci olmamak için şüpheci olmanın ve tutarlı bir şüphecilik geliştirmenin zorunlu olduğunun farkındadır. Sonlu düşünme, şüpheci olmak zorundadır. Ancak sonlu düşünme, şüphecinin sonucunda kalmak, onunla yetinmek mecburiyetinde değildir. Şüphecilik ve onun sonucu, insanın anlaması açısından zorunlu bir aşamadır, ama bir aşamadır. Şüphecilik, olumsuz bir sonuca sahiptir. Bu olumsuz sonucun nedeni ise şüpheciliğin anlama belirlenimlerinin olumsuzlamasının ötesine geçememiş olmasında gösterilmektedir. Diyalektik, anlama belirlenimlerinin olumsuzlaması olarak şüpheciliğin sonucunun olumsuzudur ve bu yolla olumludur. Hegel, diyalektik aracılığıyla, düşünceyi şüphecinin sonucunda durağanlaştırmamaktadır.

Hegel’e göre akıl ve aklın etkinliği aşılamaz, çünkü akıl, kendisi dışında kendisini içerecek bir şeye sahip olmayandır. Bu nedenle Kant’ın antinomi gördüğü yerde o diyalektiğin olumlu sonucunu kavramaktadır. Hegel, felsefesinde, aklın kavgasını sahiplenmektedir. Aklın kavgası, anlamının durağanlaştırmış olduklarının üstesinden gelme kavgasıdır ona göre ve bu sahipleniş yoluyla o, felsefenin görevini gerçekleştirmeye koyulmuştur. Diyalektik, aklın kavgasının merkezindedir. Çünkü diyalektik, anlamının durağanlaştırmalarının olumsuzlanması olmanın yanı sıra olumsuzdaki olumlunun gösterimi olarak aklın etkinliğinin gelişimindeki temel etkiye sahiptir. Bu nedenle diyalektik, bir yöntem veya alternatif bir mantık değildir. O konudan yalıtılamaz, konunun kendi iç işleyişinin ifadesidir ve konuya dışsal olmayan düşünce konusunda kendi iç işleyişini kavramaktadır. Kavramın seyri, bu yolla, diyalektiğin seyridir. Bu seyrin belirli biçimlendirilişler ya da şemalar üzerinden anlaşılması çabası da seyrin iç işleyişinden yalıtılmış bir soyutlama olarak alındığında kullanışsızdır. Kavramın seyri, ‘dolayimsız’ ya da ‘belirlenimsiz’ olanı başlangıç alır ve başlangıç, ‘dolayimsız’ ve ‘belirlenimsiz’ olmanın kendisinin ‘dolayimli’ ve

³⁵⁰ Heidemann, a.g.e., s. 159.

‘belirlenimli’ olma anlamına geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda, süreç ve ilerleyiş, belirli biçimler altında, sürece ve ilerleyişe dışsal yolla değil, kendi iç ilerleyişi yoluyla takip edilmeyi talep etmektedir. Süreç, bütününde ve parçalarında belirlidir ve belirlenimlilerin içkin ve zorunlu seyri, sürecin işleyişinde örgütlenmektedir. Bu içsel örgütleniş, genel olarak ifade edildiğinde, diyalektiğin ifadesidir.



İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'DA DİYALEKTİK

Bu bölümde Platon'un diyalektiğinin incelenmesi hedeflenmektedir. Diyalektiğin kurucu filozofu olarak da düşünülebilecek olan Platon'un felsefesinde diyalektiğin konumlanışını ele almak içinse bu bölümde ilk olarak Platon'un diyalektiğine götüren bağlamın ortaya koyulması amaçlanmaktadır. Bu amaçla ilk kısımda Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı ve bu ortaya çıkışta diyalektiğin izlerinin takip edilmesi amaçlanmaktadır. İkinci olaraksa, buradan hareketle, son kısımda Platon diyalektiğinin gönderimlerinin ele alınması planlanmaktadır.

2.1. Antik Yunan'da Felsefenin Ortaya Çıkışı ve Diyalektiğin İzleri

Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı ve bu ortaya çıkışın temel koşullarının anlaşılması, diyalektiğin felsefe -özel olarak Antik Yunan felsefesi- içerisindeki konumlanışını anlamak açısından belirleyici gözükmektedir. Bu nedenle bu kısımda bu koşullara dair genel bir bağlam haritası sunulması ve Platon'da diyalektiğin incelenmesi için bir temelin örgütlenmesi hedeflenmektedir. Buradan hareketle, bu kısımda, ilkin felsefenin ortaya çıkış koşullarının toplumsal, ekonomik, politik koşullarının anlaşılması açısından Antik Yunan *polis* deneyiminin incelenmesi; devamında, *mitos-logos* karşıtlığının izdüşümünde felsefe ve felsefe-olmayan ayrımı üzerinden felsefenin ortaya çıkışının değerlendirilmesi; son olaraksa, Platon diyalektiğine geçişin daha yakından örgütlenebilmesi için genel olarak *logos* ve diyalektik bağıntısının özel olaraksa bu bağlamda Herakleitos ve Parmenides arasındaki karşıtlığın ele alınması ve Platon diyalektiğine geçiş hedeflenmektedir.

2.1.1. Polis Deneyimine Dair: Bir Arada, Ama Nasıl?

Felsefe nasıl ortaya çıkmıştır? Bu ve sonraki başlık, genel olarak, bu sorunun cevaplandırılma girişiminin temel izlencesinin serimlenişini içermektedir. Felsefe, genel olarak alındığında, belirli bir başlangıç noktasına tarihlendirilmektedir. Bu tarihlendirme, birçok bakımdan tartışmaya açılmış olsa da genel olarak kabul görmüş gözükmektedir. Felsefenin başlangıcı için sunulan tarihlendirme, aynı zamanda, onun ‘yer’ine de gönderimde bulunmaktadır. Bu ‘yer’ de -yine tartışmalı olsa da tarihlendirme tartışmasında olduğu gibi genel olarak kabul görmüştür- eski Yunan’dır. Peki ‘eski Yunan’ neresidir? Miletos, Sparta, Atina... Eski Yunan, birçok gönderim ile anılabilir durmaktadır. Bu gönderimlerin ortaklaşan noktası ise *polis* olarak düşünülebilir. Bunun nedeni, bu kısımda da açılacağı üzere, *polis*’in Yunanlı için ‘Yunan’ olması açısından bir ‘çatı’ görevi görmesidir. Bu nedenle, burada, felsefenin ortaya çıkış koşulları açısından önemli bir belirlenim olarak görülen *polis*’in eski Yunan’da ortaya çıkışı ve gelişimi değerlendirilecektir. *Polis*, en genel itibariyle ifade edilecek olduğunda, politik bir örgütlenme biçimine gönderimde bulunmaktadır. Belirli tarzda bir örgütlenme biçimi olan *polis*’in bu ‘belirli tarzı’ eski Yunan’a özgü bir nitelik kazanmış gözükmektedir.³⁵¹ Bu nedenle, geniş bir gönderime sahip olan ‘Yunan *polis* deneyimi’ ifadesi, kulakların aşına olduğu bir ifadedir. Bu aşinalığın temel gönderimi ise genel olarak Atina *polis*’idir. Bu aşinalık bu çalışma özgülünde de belirleyicidir. ‘Yunan *polis* deneyimi’ nin tek gönderiminin Atina olmadığı göz ardı edilmemeliyse de hem -genel olarak- felsefenin gelişimi hem de -özel olarak- Platon bağlamında bu çalışmada da bir *polis* deneyimi olarak Atina, incelemenin temel belirlenimini oluşturmaktadır.³⁵²

³⁵¹ *Polis* deneyimi salt Yunan’a özgün değildir. Şehir devleti örgütlenmesinin Yunan’a özgü olmadığını ancak Eski Yunan polis deneyiminin özgül karakterini oluşturan unsurun polis’in Yunan deneyiminde kalıcı olmasının amaç edinilmesi olduğunun altı çizilmelidir. Bkz. Ağaoğulları, Mehmet Ali.: *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, s. 1.

³⁵² ‘Yunan *polis* deneyimi’ salt Atina polis deneyimi ve bu deneyimin aktarımı üzerinden anlaşılabilir ve sınırlandırılabilir durmamaktadır. Atina ‘belirli’ bir polis’tir. Ancak bunun da ötesinde ‘belirleyici’ bir polis’tir. Bunun nedeni, Yunan polis deneyiminin odak noktasında yer almasıdır. Ancak Atina, 1500 *polis*’ten biridir. Onun odakta oluşunu sağlayan birçok unsur sıralanabilir. Bunların başında, kendinde taşıdığı önem ve tarih sahnesindeki etkisi gösterilebilir. Bununla birlikte, Atina, araştırmaların merkezinde yer almış ve bu nedenle Atina’ya dair önemli veriler elde edilmiştir. Ancak, bunun yanında, diğer polis’ler hakkında çok az yazılması, *genel olarak Yunan’ın polis deneyiminin Atina polis deneyiminin gölgesinde kalmasına neden olmuş* gözükmektedir. Bu bağlamda Hansen, şu soruyu ortaya

“Eski Yunan dünyasının en parlak döneminin toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi”³⁵³ olan polis, İ.Ö. 8.yy’da Antik Yunan’da Miken uygarlığının yıkılmasını takiben ortaya çıkmış, insanların belirli tarzda bir araya geldikleri, örgütlenme yapılarıdır.³⁵⁴ Bu bağlamda, ilk olarak odaklanması gereken nokta da kendini göstermektedir. Vernant, bu odak noktasındaki değişim ve dönüşümü şu sözlerle ifade etmektedir: “Miken devletinin yıkılışı, Dorlar’ın Peloponez’e, Girit’e ve Rodos’a kadar yayılması, yeni bir Yunan uygarlığı çağını başlatır.”³⁵⁵ Yaklaşık olarak ifade edilecek olduğunda, İ.Ö. 2000’den İ.Ö. 900’e kadar olan süreç, bu dönüm noktasının öncesinin zamansal aralığına gönderimde bulunmaktadır. Bu süreç, İ.Ö. 2000’de, Doğu Akdeniz’in merkezinde yer alan Girit Adası ve etrafındaki yerleşim yerlerinde ‘büyük saraylar’ın ortaya çıkmasıyla temel belirlenimini kazanmış gözükmektedir.³⁵⁶ Bu başlangıçta Minos uygarlığının etkisi izlenebilmektedir. Minos uygarlığının saraylarının yıkımla karşılaşması, bir başka uygarlığın, Mikenlerin ortaya çıkışının habercisiydi. “Girit’teki Minoslular giderek yoksulluk ve düzensizliğe batarken”³⁵⁷, Miken uygarlığı bu batışta kendisinin etki alanını genişletmekte ve örgütlemektedir. Bu ‘saraylar dönemi’ içerisinde, sarayın savunusu ve bu bağlamda mimari yapı önem arz etmekteyse de bölgenin istilalara açık yapısı ‘saray’ları açık hedef kılmaktadır. Birbirine yakın kara parçalarında, birbirlerinden bağımsız saray yönetimleri hüküm sürmektedir.³⁵⁸ Bu bağımsız saray yönetimleri ticaretin ve üretimin kontrolünü ellerinde bulundurmaktadır. Tüm gücü elinde toplayan saray yönetimi, başlangıçta tebaasına refah sağlamış gözükmektedir. Ancak denize bağımlı ticareti sekteye uğratan unsurlar, nüfusun artması, kuzeyden gelen güçlü istilacılar saray yönetimi

atmaktadır: Peki diğer 1499 polis ne olacak? Bu soru, bir “bütün” olarak polis deneyimini anlamak için önemli gözükmektedir ve başlıca bir çalışma konusudur. Bu bağlamda Hansen’in sorunun cevaplanmasını amaçlayan çalışması bkz. Hansen, M. H.: **Polis: an introduction to the ancient Greek city-state**. Oxford University Press. Oxford, 2006.

³⁵³ Ağaoğulları, a.g.e., s. 1.

³⁵⁴ Polis’in tarihlendirilmesi konusunda genel kanı Miken uygarlığına dayandığı ve 8. Yy’a tarihlendirildiği şeklinde olsa da bu konuda tam bir uzlaşma olduğunu söylemek mümkün değildir. Bkz. Hansen, a.g.e., s. 39-47.

³⁵⁵ Vernant, Jean-Pierre.: **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 39.

³⁵⁶ Freeman, Charles.: **Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları**, çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 93.

³⁵⁷ Bauer, Susan Wise.: **Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma’nın Dağılmasına Kadar**, çev. Mehmet Morali, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2015 s. 249.

³⁵⁸ Freeman, a.g.e., s. 100.

tarafından sağlanan bu refahın kalıcı olmayan yapısını açığa çıkarmıştır. Miken uygarlığının çöküşünün zemininde de bu unsurların yer aldığı görülebilmektedir.³⁵⁹ Miken uygarlığının yıkımı ile birlikte gelen dönem, kimi kaynaklarda ‘karanlık’ olarak nitelenmektedir.³⁶⁰ ‘Karanlık Çağ’, sekizinci yüzyılda aydınlanmış gözükmektedir. Uzun bir süre toprağa, denize, insanlara hakim olan suskunluk, bu dönem ile birlikte ortadan kalkmış gözükmektedir. Eserinin ilgili bölümüne “Sekizinci Yüzyıl ‘Rönesansı’” başlığını atan Freeman, incelemesine şu sözlerle başlamaktadır:

“Sekizinci yüzyılda çok daha çarpıcı bir dönüşüm yaşanmıştır. Anakara Yunanistan birdenbire hızlı bir sosyal, ekonomik ve kültürel değişim evresine girer. Yaşanan değişimlerden biri de, örneğin Attika’da kaydedilen mezar sayılarındaki çoğalmaya istinaden, yoğun nüfus artışıdır [...] On ikinci yüzyıldan beri ekilmemiş olan toprak, artık yeniden işleniyordu. Zenginliğin artışıyla birlikte metal işçiliği canlanmıştı. Gemi yapımındaki artış, dış dünyayla bağların yeniden kurulduğunu ve geliştiğini anlatır. Dokuzuncu yüzyılda, Yunanistan dışında Yunan çömleği, sekizinci yüzyılla birlikte tüm Akdeniz’e yayılmış, seksenden fazla sitede örneğine rastlanmıştır.”³⁶¹

Birçok alanda gelişimlerin, yayılımların, etkileşim ve etkilenimlerin ortaya çıktığı bu dönem, aynı zamanda, birçok alanda zenginleşmeyi de kendinde içermektedir. Kültür de bu zenginleşmenin önemli etki uğraklarından birini oluşturmaktadır. Okur-yazarlık bu coğrafyaya gelmiş ve ticari ilişkiler açısından önemli bir belirlenim oluşturmuş gözükmektedir.³⁶² Ticaretin, ekonominin gelişimine paralel bir şekilde sanat da gelişmiştir. Ticaretin varlığı, dışarıya iki yönlü bir açık olmayı imlemektedir. İlk olarak kendisinden dışarıya sundukları, ikinci olaraksa dışarıdan kendisine aldıkları. Ekonomik ilişkiler ve gelişimler dolayımında kendini

³⁵⁹ Temel etken, Vernant’ın da ifadesinde görülebildiği üzere, Dor istilacıların saldırıları olarak gözükmektedir. Bkz. Bauer, **a.g.e.**, s. 308-311. Bununla birlikte Freeman, bu uygarlığın yıkılışının neden olduğunun tartışmalı olduğunu belirtmektedir. Bu tartışmada bir görüş ‘refah’ odaklıdır; ekonomideki karmaşıklığın ve nüfustaki artışın altı çizilmekte ve refahın sürdürülemediği belirtilmektedir. Bu görüş, buradan hareketle, refahın ortadan kalkması ve sistemin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan iç savaşın uygarlığın çöküşüne yol açtığını savunmaktadır. Denizden gelen istilalar da bu çöküşü hızlandırmış gözükmektedir. Bir diğer görüş ise, yukarıda da anılan, Dor kuzeyden gelen Dor istilasını uygarlığın çöküşü olarak almaktadır. Ancak Freeman bu görüşü destekleyen çok az kanıt olduğunu belirtmektedir. Bkz. Freeman, **a.g.e.**, s. 101.

³⁶⁰ Bauer, ilgili bölümü, ‘Yunanistan’ın Karanlık Çağı’ olarak başlıklandırmıştır. Bkz. Bauer, **a.g.e.**, s. 308-311. Freeman ise eğer karanlık çağdan “her anlamda bir suskunluk dönemi” anlaşılıyorsa bu kanının ve bu nedenle de bu dönem için yapılan bu adlandırmanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Bkz. Freeman, **a.g.e.**, s. 103.

³⁶¹ Freeman, **a.g.e.**, s. 104.

³⁶² **A.e.**, s. 105.

gösteren iç ve dış ilişkiler ağı, çok kapsamlı görünmektedir. İlişkide örgütlenen, iç-dış ayrımlaşması ve benzerliği, aynı zamanda, hem iç'in hem de dış'ın belirlenimini gerektirmektedir. Kültürün, ekonominin, toplumsal ilişkilerin çatı kavramı olarak alınılan 'Yunanistan' ya da 'Yunanlı' olma bu bakımdan önemlidir. Miken uygarlığının yıkılışını takiben izlenen 'karanlık çağ' içerisinde böyle bir çatı kavramının varlığından söz etmek güç gözükmemektedir. Bauer'in deyişiyle, "ortalıkta henüz 'Yunanistan' yoktu, yalnızca Mikenler (onları atalarından ayırt etmek amacıyla, 'Arkadia'lılar'), İon'lar ve Dor'lar."³⁶³ İ.Ö. 900-800'lü yıllar, bu topraklarda gerçekleşen gelişmeler itibarıyla, bir dönüm noktasına denk düşmektedir. Bu dönüm noktası ile birlikte, 'saray'ın yönetimi altında gelişen yaşam tarzı 'eski' niteliğini kazanmış; 'eski' olan 'yeni' olana evrilmiştir. Bu 'yeni' yaşam tarzı içerisinde de 'Yunanlı' kimliğinden ve bu kimliğin temel yapı taşı olarak *polis*'ten bahsedilebilmektedir.

Eski yaşam tarzı, genel olarak ifade edilecek olduğunda, toprağa bağımlıydı. Toprağa bağımlılık, bir arada yaşayan insanların da sınırlarını belirlemekteydi. Toprağa bağımlı olan insanları bir arada tutan ise toprağı elinde bulunduranlar, yani aristokratlardı. Yeni yaşam tarzı ise, toprağa bağımlılığa dayalı yaşam örgütlenmesiyle kuşatılamamaktadır. Ekonomik, toplumsal, kültürel, coğrafi ilişkiler ve etkileşimler evrilmiştir. Böylelikle, "Yunan hayatında başlıca sosyal ve siyasi bir birim olan ve yüzyıllar boyunca içinde yaşanan *polis* doğmuştur."³⁶⁴ Yeni yaşam tarzının merkezi *polis*'tir. Bununla birlikte *polis*, yaşamak için bir araya gelen insanların ya da belirli bir alanda öbikleşen yerleşim yerinin ifadesi olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır:

"Polis, yalnızca binaları ve binaları çevreleyen duvarlarıyla bir kentin fiziksel varlığından ibaret değildi. Homeros'ta buna aştıy denir. Polis çok daha fazlasıydı. O, öncelikle bir kentte yaşayan ve etrafındaki toprakları da sunduklarıyla birlikte içine alan bir toplumdur. Aynı zamanda, insan ilişkilerinin yeni biçimler alabileceği, adalet gibi soyut kavramların pratiğe dönüşebileceği bir ortamdı. Hesiodos adaletten söz ederken onu bir kentin içine yerleştirir ve adaletin uygulandığı bir kent ile suçun hüküm sürdüğü bir kenti kıyaslar. Siyasetin doğuşu, doğal olarak ideal bir polis'teki yaşantıyı takip eder."³⁶⁵

³⁶³ Bauer, **a.g.e.**, s. 379.

³⁶⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 114.

³⁶⁵ **A.e.**, s. 114.

Aynı belirli toprak bütünlüğü üzerinde bir araya gelen insan teklerinin bir aradalıklarının koşulu olarak *Polis*, bir arada olanlar için salt bir yerleşim yeri değildir. Hansen'in deyişiyle, *polis*'in 'kent(şehir)-devlet' karşılığı bunu göstermektedir: *Polis*, bir yerleşim yeri olarak 'kent(şehir)'dir; bununla birlikte, o, kurumsallaşmış politik bir topluluktur, yani 'devlet'tir.³⁶⁶ *Polis* içerisinde insanların bir aradalığı belirli bir tarzdadır ve *polis* salt bir araya gelen insanlar toplamı değildir. Friedell'in ifadesiyle, "İnsanlar hücreler, *polis* ise organizmadır, dolayısıyla hücrelerden oluşsa bile *polis* onlardan daha fazlasıdır."³⁶⁷ Bu organik birlik, bir arada yaşayan insanlar açısından yerel bağılıkları, ilişkileri, etkileşimleri güçlendirmenin yanı sıra 'Yunanlı' olma bilincini de ortaya çıkarmış gözükmektedir.³⁶⁸ Böylelikle, gelişmekte olan bu yeni yaşam tarzında yerel bir kimlik inşasını (örneğin Atinalı ya da Spartalı olmak) takiben 'Yunanlı' olma kimliğinin inşası izlemektedir. Heredotos (8.144.3), 'Yunanlı' kimliğini ve bu kimlik altındaki biraradalığı dört temel unsura bağlamaktadır: a) ortak köken, b) ortak dil, c) ortak kutsal yerler ve kültürler, d) ortak gelenek ve görenekler.³⁶⁹ Bu yeni yaşamda örgütlenen ortaklığın ve ortaklaşmanın zemininde politik bir ortaklaşma ve örgütlenme olan *polis* yer almaktadır.

Platon'un deyişiyle, Yunanlar, "[...] tıpkı bir su birikintisinin etrafına toplanmış karıncalar ve kurbağalar gibi"³⁷⁰dir. Platon'un bu ifadesi, *polis*'i ortaya çıkaran etkenler düşünüldüğünde, bölgenin coğrafi özelliklerine gönderimde bulunmaktadır. Dağlar, ovalar ve verimli tarım alanları, önemli bir belirlenim sunmaktadır. 'Kara'daki verimlilik, 'su' ile birleştiğinde zenginliğe evrilmektedir. Deniz ulaşımı -yaygın- ticarete ve ticaret ağına imkan tanımaktadır. Bu da farklılıklarla farklı alanlarda ve farklı boyutlarda gerçekleşen etkileşimleri ortaya çıkarmaktadır. Coğrafi özellikler dolayımında, belirli tarzlarda öbekleşen ve örgütlenen, birlik altında kendi kimliklerini oluşturan farklı nüfuz alanları ortaya çıkmıştır. Bir diğer faktör, saray yönetiminin, krallığın ortadan kalkması, reddedilmesi ve bu aşamada

³⁶⁶ Hansen, **a.g.e.**, s. 56

³⁶⁷ Friedell, Egon: **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 108.

³⁶⁸ Freeman, **a.g.e.**, s. 115.

³⁶⁹ Hansen, **a.g.e.**, s. 36

³⁷⁰ Platon: **Phaidon**, çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2019, 109b.

aristokratların güçlerini arttırma ve koruma girişimleridir.³⁷¹ Bu politik dönüşümde, coğrafyanın gelişim ve zenginliklerinin ortaya çıkardığı etkileşim ve ilişki ağı hesaba katıldığında, aristokrasinin hakimiyeti kalıcı olamamaktadır. Kalıcı hakimiyet, aristokrasi gibi belirli bir sınıfa değil; örgütlenmenin kendisine, *polis*'e atfedilmektedir. Yine de özellikle bir ara sınıf olarak görülen tüccarların *polis*'in kimliğinin inşasında belirleyici olduğu söylenebilmektedir. Bunun nedeni, ticari ilişkilerin, etkileşimlerin, bir bütün olarak ticaretin ve ekonominin belirleyiciliğidir. Bu ilişki ve etkilenimlerin belirleyiciliğinde kalıcı bir örgütlenme biçimi olarak Yunan'da ve Yunan'a özgü olarak ortaya çıkan *poliste*; eşitler arasında eşitliğin (söz söyleme ve hak isteme) deneyimlendiği, egemenliğin bölüşüldüğü ve bu bölüşümde değişime açık olunan bir yapının 'yer'ine ve 'yaşam alanı'na gönderimde bulunmaktadır. Yeni yaşam tarzının zemini olarak *polis*, içerisinde olanlar için kuşatıcı ve belirleyici gözükmektedir. Bu kuşatıcılık ve belirlenim salt ekonomik ilişkiler üzerinden anlaşılamayacak kadar geniş gözükmektedir. *Polis*, içinde barındırdıkları için -kendi örgütlenişinde- tüm yaşamı örgütlemektedir. Bu bağlamda *polis*, 'kutsal' bir niteliğe de sahip gözükmektedir:

“Uygarlığın simgesi olan polis'in kutsal bir niteliği vardı; o, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan, polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı. Üstelik Yunan insanı için, polis'in dışında bir yaşam biçimi düşünmek bile olanaksızdı.”

³⁷²

Bir *polis*'ten beklenen temel özellikleri sıralayan Friedel'i takip edersek, bunlar: *Eleutheria* (bağımsızlık), *autonomia* (özerklik) ve *autarkeia* (kendine yeterlik)tir.³⁷³ Friedel'e göre, *autarkeia* (kendine yeterlik) bir idealdir. *Polis*, bir ideali kendinde içermekte, taşımaktadır. Bunun önemi, *polis*'in devingen yapısına gönderiminde içermektedir. Yunanlı için *polis* bir köken, zemin olarak görülmektedir. Kendisi kendinde bir amaçtır ve bu nedenle de Yunanlı için kalıcı bir örgütlenme biçimi olarak görülmektedir. Bununla birlikte bu kalıcılık kendi içerisinde 'oluş'maktadır. Bu oluş, değişime açıktır, ki değişime açık yapısı *polis*'i 'polis'

³⁷¹ Sacks, D., Murray, O., & Brody, L. R.: *Encyclopedia of the ancient Greek world*. Infobase Publishing., 2014, s. 273.

³⁷² Ağaoğulları, a.g.e., s. 5.

³⁷³ Friedell, a.g.e., s. 107.

kılmaktadır. Bununla birlikte *polis*'ler de kendi içerisinde ayrımlaşmaktadır. Bu noktaya incelemenin başında kısaca değinilmiştir. Freeman'ın ifadeleriyle Sparta, "muhafazakârlık konusunda mükemmel bir örnek çalışmadır ve Yunanlıların hep yenilikçi olmadıklarını anımsatır".³⁷⁴ Yeniliklere kapalı bir *polis* deneyimine karşın - birçok sebebin yanı sıra özellikle demokrasi bağlamında kıyaslandığında- Atina, Yunan *polis* deneyimleri arasında sivrilmekte ve merkezi bir konum elde etmektedir.

Yeni yaşam tarzı, *polis* içerisinde, kendi kim'liğini oluşturmaktadır. Bu oluşumda *isonomia* merkezîdir, çünkü politik eşitliğin ifadesidir.³⁷⁵ Bu bağlamda bir yönetim biçimi olarak demokrasi fikri ve pratiği de -*isonomia* zemininde- yeni kim'liğin inşasında temelde yer almakta ve belirleyici görünmektedir. Atina *polis* deneyiminin merkezî konumu da bu yolla açık kılınabilmektedir. Çünkü Atina genel olarak ifade edildiğinde *isonomia* yaşantısının izlenebildiği ve bunun yanı sıra özellikle demokrasi fikri ve pratiğinin serpilip gelişmesinin yakından takip edilebildiği bir *polis* olarak tarih sahnesinde yer almaktadır. Genel anlatı takip edilecek olduğunda, belirli bir *polis* olan Atina'nın karşısında bir başka belirli *polis* olan Sparta yer almaktaydı. İki *polis* deneyiminin belirlenimlerinde ayrımlaşma ve karşıtlık, birinin anlaşılması için diğerrinin göreve koşulmasını çoğu zaman gerektirmektedir. Atina-Sparta ilişkisi, en genel ifadesiyle, düşmanlık ilişkisi olarak izlenebilmektedir. Sparta, *polis*'in kendinde içerdiği iyi düzen idealini gerçekleştirmenin yolunu 'kapalılık'ta bulmaktadır. Bu da, bir 'zemin olarak *polis*'in yanı sıra bir 'deneyim alanı olarak *polis*' içerisinde yer alan 'oluş'taki deneyimi kalıcılaştırma çabasına evrilmiş gözükmektedir. Atina'nın tarihi ise, genel olarak, *polis* deneyiminde 'oluş'u yaşantılamının tarihidir. Atina, her daim değişimlere gebe gözükmektedir. Bu değişimler, kimi zaman onun varlığını tehdit etmiş kimi zamansa onu zenginleştirmiştir. Ancak içeriğin değişimini takiben tarih sahnesinde serimlenen kalıcı bir Atina anlatısı, bu değişimler zemininde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla

³⁷⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 147.

³⁷⁵ Politik alanda "eşit pay, eşit ağırlık, denge, adil denge" anlamlarına gelen "*isonomía, isomoiría*" ile herkesin eşit olduğu imlenmemektedir. Denge olması için karşıtların olması, karşıtların bir arada olması için de dengenin olması gerekmektedir. Eski Yunan'da politik bir aradlığın taşıyıcısı olarak görünen polis'te deneyimlenen *isonomía*, polis içerisinde bir dengenin kurulumu açısından önemlidir. Ancak bu dengenin denklemine giren 'eşit'ler 'herkes' değildir. *Isonomía* ile polis'in 'eşit'leri olan *polites*'in de kim'liği ve sınırları kendisini göstermektedir.

Atina'yı Atina yapan, bu değişimler ve onun değişimlere açık örgütleniştir. Atina, tiranlığı da demokrasiyi de farklı yönetimler arasındaki geçiş pratiklerini de deneyimleyen bir *polis*'tir.³⁷⁶ Bu bağlamda, Atina'yı Atina Sparta'yı ise Sparta yapan nitelikler, aynı zamanda, Atina-Sparta düşmanlığının da kökeninde yer almaktadır. Sparta, Atina'yı 'iyi düzen'in uzağında ve bu bağlamda hem 'iyi düzen'e hem de kendisine bir tehdit olarak görmektedir: "*Hem tiranlık hem de demokrasi, Sparta ve müttetikleri için ideal olan oligarşik bir yönetim biçiminin sürdürdüğü eunomia'ya, yani iyi düzene karşıydı.*"³⁷⁷ Bununla birlikte Atina, özellikle Pers istilasını takip eden süreçte, Sparta'ya karşı önemli bir güç elde etmiş gözükmektedir. Bu süreçte Atina önderliğinde Delos Birliği kurulur ve -bir bağlamda- bu, Atina'nın Sparta'ya karşı zaferi olarak da görülebilmektedir:

"Atina, etkili bir koruma sağlayacak büyüklükteki donanmasıyla kent-devletler arasında tekti ve yüzyıllardır süren ayrılıklara rağmen, son savaşta kutsal yapılarını feda etmiş başlıca kent konumundaydı. Bu konuda kendisine tek rakip Dorlu Sparta olabilirdi. Ne var ki 478'de, Plataia'daki savaşın Spartalı komutanı Pausanias, kalan Pers garnizonlarının kovulmasının ardından bir filonun başında Ege'yi geçtiğinde, İon kentlerine karşı küstahça bir tavır takınmış ve bu durum bölgedeki olası bir Sparta etkisinin yitirilmesine yol açmıştır." [Delos Birliği'nin kurulması sürecinde ise,] "Başlarda Atina'ya hiçbir ayrıcalık tanınmamıştı, fakat diğerlerinden kat be kat fazla olan gücü nedeniyle, çok geçmeden Atina'nın desteği olmaksızın herhangi bir saldırının gerçekleştirilemeyeceği görülecekti."³⁷⁸

Atina'yı birçok bakımdan tarihin önemli uğrak noktalarından biri haline getiren süreçler, yani Atina'nın 'Atina' olması birçok unsurun bir araya gelişiyle, tarihsel birikimle olmuş gözükmektedir. Atina, coğrafi açıdan başka birçok *polis*'e kıyasla elverişsiz bir konumda durmakta; bu elverişsiz konum onun ekonomisini etkilemekte; bunun yanı sıra aristokratların hakimiyetinde olan bu *polis*, politik olarak da kimi sorunlara gebe durmaktadır. Krizlerin odağında rakip *polis*'ler karşısında güçten düşen Atina, içine düştüğü krizlerden çıkış yolları aramaktadır. Atina'da altmışa yakın aristokrat klan bulunmakta ve aristokrat meclisindeki yıllık yönetim hakkı bu klanlar

³⁷⁶ Atina'nın politik iklimindeki değişikliklere ve bu değişiklerin etkilerine, Platon'un Yedinci Mektup'unda olduğu gibi, birçok kaynakta karşılaşmak mümkündür. Bkz. Platon: **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

³⁷⁷ Freeman, **a.g.e.**, s. 149.

³⁷⁸ **A.e.**, s. 232-3.

arasında çatışmaları doğurmaktadır. Ekonomik ve politik açıdan hem içeride hem de dışarıda önemli krizler yaşayan Atina’da yaşanan krizleri çözmek için ortaya çıkan ilk girişim, başarısızlıkla sonuçlanacak olan, Drakon yasalarıdır.³⁷⁹ Drakon yasaları krizi ortadan kaldırmamış, hatta derinleştirmiş gözükmektedir. Aristokrat sınıfın çıkarlarını önceleyen ve ufak suçlara dahi keskin cezalar öngören bu yasalar, bu yasaların kalıcı olamayacağını göstermektedir:

“Atina yasalarının Drakon versiyonu, neleri yasa dışı olarak tanımladığıyla (cinayet, hırsızlık, zina) değil, o kadar çok suça ölüm cezası belirlemesiyle dikkat çekiciydi. [...] Drakon’a neden bu kadar aşırı cezalar öngördüğü sorulduğunda, şöyle yanıt verdiği söylenir: “En küçük suçlar bile ölümle cezalandırılmalı, büyük suçlar için de daha büyük bir ceza bulamadım.””³⁸⁰

Nitekim, Drakon yasalarının başarısızlığı hem Atina hem de demokrasinin tarihi açısından önemli bir isim olan Solon’u ortaya çıkarmıştır. Drakon yasalarının ardından yasa yapma görevini yüklenen Solon’un ilk işi bu yasaları ortadan kaldırmak ve yeni yasalar yapmaya girişmek olacaktır.

“Plutarkhos’a göre, Atina’nın bir iç savaşa doğru ilerlediği açıklık kazandığında, “en duyarlı Atinalılar Solon’a döndüler,” çünkü o saygıdeğer bir orta sınıftı: “Zenginlerin kötülüklerinde payı yoktu ve yoksulların acılarına da yakalanmamıştı... zenginler serveti, yoksullar da dürüstlüğü nedeniyle onu kabul edilebilir buluyordu.””³⁸¹

Yedi bilgeden³⁸² biri olan yasa-yapıcı Solon, *polis*’in içine düştüğü bu kriz durumunda kurtarıcı olarak görülmektedir. Aristokrasinin hakimiyeti ve bu hakimiyeti koruyan yasaların çözüm olmadığı anlaşıldığından, aristokrasinin ayrıcalıklarının

³⁷⁹ A.e., s. 150-2.

³⁸⁰ Bauer, a.g.e., s. 454.

³⁸¹ A.e., s. 455.

³⁸² M.Ö. 600’ler ile 500’ler arasında tarihlendirilebilecek olan Yedi Bilgeler, Antik Yunan’da yaşayan, dönemin devlet adamları olarak tanımlanabilir ve bu liste ilk olarak Platon’un M.Ö. 390 olarak tarihlendirilen Protagoras diyalogunda karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Sacks, D., Murray, O., & Brody, L. R.: *Encyclopedia of the ancient Greek World*, s. 310. Dürüşken’in aktarımıyla Yedi Bilge’nin aynı zamanda *sophistes* olarak görülmesi de onların öğretici konumuna gönderimde bulunmaktadır. Sofist’in, özellikle Sokrates-Platon ile birlikte ve sonrasında kazandığı olumsuz anlamı kabul etmenin tartışmalı olması bir yana, Yedi Bilge’nin bu olumsuz anlam ile anılmadığı aşikâr gözükmektedir. “Sofist olan kimse, öğretici konumdaydı ve Eski Yunanlar tarafından saygıyla karşılanırdı; özellikle şairler, bireyleri iyi bir yurttaş haline getirmek için dizelerinde verdikleri yararlı öğütlerden dolayı bu adla anılırdı.”. Bkz. Dürüşken, Çiğdem.: **Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, s. 134.

korunması yeni yasaların ruhuna uymamaktaydı. *Polis*'in yasaları, aristokrasiyle sınırlandırılmış bir azınlığın değil; sınırları daha geniş tutulan bir azınlığın haklarının korunmasına, sorumluluk alıp yönetimde etkili olmalarına evrilmektedir:

“[...] 594'te ne şekilde olduğu kaydedilmemiş bir yöntemle kent, Solon adında birini devletin ve yasaların yenilenmesi amacıyla tam yetkili bir arkhon (en yüksek devlet yöneticisi) olarak tayin etti. [...] Solon, Atina'nın sorunlarının temelinde zenginlerin açgözlülüğünün yattığını belirtmiş, halk toplantılarını nakledeken de, aristokratik ayrıcalıkları ortadan kaldırması için kendisine tiran olması yolunda yapılan baskılardan söz etmiştir. [...] Solon aslında mükemmel bir siyasi teknisyendi. Yoksullara verdiği taahhüde rağmen siyasi erki ele geçirince, konumunu da iki taraf arasında arabulucu olacak şekilde değiştirdi. Kendi ifadesiyle, her iki tarafın da onuru hiçe sayılmasın diye üzerlerine tutulan güçlü bir kalkan vazifesi görüyordu. Nihai anlamda, soyut bir kavram olan dike, yani adalet, kavramını kendine rehber olarak almasının önemini duyumsadı. Dike'nin insanlar tarafından sağlanabilecek bir şey olduğunu ortaya koydu. Belki de bu, insanların bilinçleriyle yaşam biçimlerini şekillendirebilecekleri inancı demek olan siyasetin doğuşunda, her şeyden çok daha önemli bir unsurdur.”³⁸³

Solon'un yasalar aracılığıyla Atina topraklarında oluşturmaya giriştiği demokrasinin ruhu, halkın gözünde, yasalarda değil Solon'da cisimleşmiş gözükmektedir. Solon, ortaya koyduğu yasalar dolayımında Atina'ya demokrasinin tohumlarını ekmiş olsa da bu tohumlar Atinalıların yaşam tarzlarında yeşillenmiş değildir. Bu nedenle Atinalılar, onları krizden çıkaranın yasalar değil Solon olduğunu düşünmekte ve bu nedenle de Solon'un yönetimi altında birleşmeyi, onun tiranlığını talep etmektedirler.³⁸⁴ Halkın beklentisi yasalardan ziyade 'iyi' bir yöneticiydi, ancak bu beklenti Solon'u hayal kırıklığına uğratmıştır. Solon tiranlığa karşıydı ve bu nedenle de halkın beklentisini karşılamıyordu. Solon'un akrabası olan Peisistratos ise halkın bu talebine cevap vermektedir:

“İşlerin bu hale geleceği, Solon'un tanıdığı, Atina'ya yabancı olup onu ziyarete geldiğinde Solon'u harıl harıl yasalarını yazarken bulan birisi tarafından öngörülmüştü. Ziyaretçi gülmüş ve Plutarkhos'a bakılırsa şöyle demişti: “Bu senin yasalarının örümcek ağından farkı yok, onlara yakalanan güçsüz ve

³⁸³ Freeman, **a.g.e.**, s. 152.

³⁸⁴ “[...] halk gözünü ona dikti ve onun tiranlığını gönülden ister” Bkz. Laertios, Diogenes.: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 29.

önemsiz kişileri kısıtlayacak, ama güçlü ve varlıklı kimseler tarafından paramparça edilecekler.”³⁸⁵

Atina’ya demokratik yasaları getiren Solon’dan talep edilen tiranlık ve nihayetinde Solon’un bu topraklarda düştüğü durum ironiktir. O, halkını tiranlığa karşı uyarıp onları ‘ikna’ etmeye çalışmaktaysa da bu çabaları karşılıksız kalmaktadır. Solon, tiranlığın gelmesini engelleyememiş, tiranlık altında yaşamayı da reddetmiştir. Halkın tiranlık talebini karşılayan Peisistratos’un tiranlık deneyimi de Solon’a benzer bir şekilde ironiktir. Halk için de Peisistratos için de tiran olmak sorun değildi. Hatta olması gereken buydu ve olması gerekene aykırı olan Solon’du. Peisistratos’un tiranlık deneyimini ironik kılan ise onun tiranlığında Solon’un yasalarının deneyimlenmesidir:

“... ne tanrılara ne de insanlara karşı bir kusurum var; hatta bıraktım, Atinalılara koyduğum yasalar doğrultusunda yönetilsinler. Kesinlikle demokrasiden daha iyi yönetiliyorlar: çünkü kimsenin çizgiyi aşmasına izin vermiyorum [...] Tasarılarımı ele verdiğim için sana kızmıyorum. Çünkü bana karşı düşmanlığından değil, kente karşı sevginden ele verdin; bir de benim nasıl bir yönetim biçimi getireceğimi bilmediğinden. Bilseydin, belki de kurduğum düzene katlanır, sürgüne gitmezdin.”³⁸⁶

Bir tiran olarak Peisistratos, halkını Solon’un demokratik yasaları altında yönetmektedir. Peisistratos, bu nedenle, demokratik bir tiran olarak da görülebilmektedir.³⁸⁷ Solon’un yasaları, halkın yaşam tarzında karşılık bulamamıştı, çünkü halkın alışkanlıklarının dönüşmesi için gerekli koşullar ortada yoktu. Peisistratos ise halkını Solon yasaları aracılığıyla yönetmekle, demokratik yasaların halkın yaşam tarzında karşılık bulmasına neden olmuş gözükmektedir. Hegel’in Solon-Peisistratos ilişkisine dair yorumu takip edilerek söylenirse, “Solon’un yasalarının “içsel eksikliği” Peisistratos’un tiran olmasının önünü açmış, Peisistratos’un tiranlığında Solon’un yasalarının varlığını koruması ise bu yasaların

³⁸⁵ Bauer, a.g.e., s. 455.

³⁸⁶ Laertios, a.g.e., s. 31.

³⁸⁷ Lavelle, Brian M.: **Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and “Democratic” Tyranny at Athens**, The University of Michigan Press, 2005s. 15.

sahiplenilmesine yol açmıştır.”³⁸⁸ Peisistratos’un ve onun soyu ise, tam da bu nedenle, Solon’un ironik sonunu paylaşmaktadır:

“Peisistratos’un iktidarı Atinalıları Solon’un yasalarına alıştırmış ve bunları âdet haline getirmiştir, öyle ki bu âdet genel olmaya başladıktan sonra üstünlük gereksizdi; Peisistratos’un oğulları bundan dolayı Atina’dan kovuldular ve Atina anayasası ilk defa kendini korudu. Hiç şüphe yok ki Solon yasalar koymuştu, ama bu tür düzenlemeleri halkın töresinde, âdetlerinde ve yaşamında etkili kılmak başka bir şeydir.”³⁸⁹

Bu dönem Atina’sı açısından demokrasinin bu topraklarda gelişiminde bir diğer önemli isim ise Kleisthenes’tir. Onun radikal reformları aracılığıyla Solon’un pratiğe dökemediği reformlar hayata geçirilir. Bu radikal reformların sonucu olarak aristokrasinin gücü parçalanır; soy bağına dayanan, toplumsal ilişkilerde ve krizlerde belirleyici olan aşiret sistemi dağıtılır. Kleisthenes’in yeni düzeni, eski düzeni ortadan kaldırmak için yeni bir siyasi birimler sistemini ortaya koymaktadır: “*Bu birimler yaklaşık 140 tane olan ve muhtemelen yerel soy gruplarına dayalı demos’lardı.*”³⁹⁰ Bu sistem sayesinde, ‘yönetim’ Atina’nın her bölgesine yayılmaktadır. Politika, bu değişim sayesinde, daha geniş bir kesimin ilgi alanına girmenin ötesinde onları doğrudan yönetimin sorumlusu haline dönüştürmüş gözükmektedir. Solon-Peisistratos-Kleisthenes etkisiyle Atina *polis*’inde gerçekleşen değişimler, keskin bir şekilde olmamıştır. Aristokrasinin hakimiyeti sarsılmış, etkisi kimi zaman artmış kimi zaman azalmışsa da ortadan kalkmamıştır. Tüm bu değişimlere rağmen Aristokrasi, politik bir örgütlenme olan *polis*’in belirleyici ögesi konumunda gözükmekte ve Atina politikasının belirlenişinde önemli bir yerde durmaktadır.

Solon-Peisistratos-Kleisthenes, Atina *polis*’inin demokratik yapısının gelişiminde ve dolayısıyla Atina *polis*’inin tarih içerisinde kendine özgü yapısını ortaya çıkarmasında temelde yer alan isimlerdir. İ.Ö. 450’li yıllara gelindiğindeyse atılan bu temellerin sağlam bir yapıya evrilmiş olduğu söylenebilmektedir. Atina *polis*’inde demokrasinin ortaya çıkışı ve gelişimi, meclisin kapsamının genişlemesi, meclisin

³⁸⁸ Söylemez, Bahadır.: **Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel’in Perspektifinden Platon ve Aristoteles’in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme**, Arkhe-Logos, Yıl. 2020, Sayı. 10, Güz, 2020, s. 116.

³⁸⁹ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 153.

³⁹⁰ Freeman, **a.g.e.**, s. 158.

polis'teki gücünün artması, yurttaş (*polites*) olmanın önemini eskiye kıyasla arttırmış gözükmektedir.³⁹¹ Demokrasi pratiğinin gelişimi ve yurttaş olmanın önemi-etkisi, Atina'da felsefenin ortaya çıkış koşulları ve gelişimini anlamak açısından önemli durmaktadır. Bunun nedeni, 'söz'ün gelişimidir; sözün etkisinin ve çeperinin genişlemesidir. Söz, yurttaşların birbirlerini birbirleri için belirlemek, *polis*'in kaderini tayin etmek için kullandıkları araçtır. Söz, 'ikna'nın aracısıdır. Atina, yurttaşların söz alıp konuştukları, konuşmalarıyla birbirlerinin kararları üzerinde etkiye bulunabildikleri ve sözleriyle yaşadıkları toprakların yönetiminde söz sahibi oldukları bir *polis*'tir. Yurttaş, konuşmasıyla ve konuşanı alkışlarıyla desteklemesiyle *polis*'in yönetimini belirler. Yurttaş olmak, içinde yaşanan toprağı paylaşmak değildir, *polis*'le paylaşmaktır.³⁹² Yunanlı ya da Atinalı birey için yurttaş olmak temel bir belirlenim halini almaktadır. Birey, yurttaş oluşunda tanımını bulmaktadır: “*Her Yunanlı kendini, ilk önce bir yurttaş (polites) olarak algıladığından, yaşamı polis gerçeği ile koşullandırmıştı*”³⁹³. Yurttaş için *polis*'in işleri, kendisinin işleridir; çünkü *polis*'in belirlenimi kendisinin belirlenimidir. Ruby, Yunan'da yurttaş olmanın önemine, belirleyiciliğine ve de ayıricılığına şu sözleriyle değinmektedir: “*Yunanlar şehir işlerine karışmayan yalnız yurttaş, başka bir deyişle başkalarına bir şey sunamayan ve iz bırakamayan, varoluşu yersiz, doğuştan sıfatı olmayan “yalıtık”, “önemsiz” bireye idiotes derler (“alık” [idiot] kelimesi buradan türer).*”³⁹⁴ Polis'le, politikayla ilgilenmeyen kişi kendi işleriyle meşgul olan kişi değildir Perikles'e göre, o, *polis*'te hiçbir işi olmayan kişidir.³⁹⁵ Hiçbir işi yoktur; çünkü ne *polis* ile bir ilişkisi ne de *polis*'te onu var kılacak söz'ü vardır.

³⁹¹ Bu konuya kapsamlı bir şekilde değinmek mümkün olmadığından Atina'daki yurttaşlık deneyiminin gelişimine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Manville, Philip Brook.: **The Origins of Citizenship in Ancient Athens**, Princeton University Press, Princeton, 1997.

³⁹² Manville, **a.g.e.**, s. 210.

³⁹³ Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 5. Ek olarak Berktaş'ın Doxa üzerinde yurttaşla dair yaptığı niteleme verilebilir: “‘Doxa’ sözcüğü sadece kanaat değil, görkem ve ün anlamına da gelir ve bu anlamıyla da politik alanla doğrudan ilişkilidir. Herkesin görünüp kim olduğunu ortaya koyabileceği, bireyliğini ve benzersizliğini kanıtlayabileceği biricik alan, politikanın sürdüğü kamusal alandır ve burası bir görünüm alanıdır.” Bkz. Berktaş, Fatmagül.: **Politikanın Çağırısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011s. 46.

³⁹⁴ Ruby, Christian.: **Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14.

³⁹⁵ Freeman, **a.g.e.**, s. 254.

Polis'in ortaya çıkışı, Vernant'ın söylediği üzere, Yunan düşünce tarihinde belirleyici bir olaydır.³⁹⁶ Atina *polis*'i, tarih içerisinde, ön plana çıkmıştır. Bu kısımda genel olarak Yunan, özel olarak Atina *polis* deneyimine dair yürütülen inceleme aracılığıyla bu gelişime dair bir resim ortaya koyulmuştur. Atina *polis* deneyiminde yurttaş olmanın ve söz'ün önemine dair yapılan vurgu ise bu deneyimin felsefeyle kurduğu içsel bağıntısına gönderimde bulunmaktadır. Bunun nedeni, *polis* içerisinde, *polites*'lerin ilişkilerinde, onların bir aradalıklarını örgütleyişlerinde, karar alma ve kararları onaylama süreçlerinde 'ikna'nın kazandığı önemdir. İkna ve ikna gücü, bundan ötürü, *polis*'te belirleyicidir. Bu belirleyicilik, onun tanrısallığında da görülebilmektedir (*Peitho*):

“Polis sisteminin içerdiği şey, önce sözün, iktidarın tüm diğer aygıtları üzerine olağanüstü üstünlüğüdür. Polis, en üstün politik aygıt, devlet içinde tüm otoritenin anahtarı, başkalarına buyurmanın ve onlara egemen olmanın aracı oluyor, Sözün bu gücü, kral themis'i yüce bir dille anlattığı zaman, kimi dinsel ritlerde ya da kralın söylediklerine verilen değerlerde, sözcüklerin etkinliğini ve formüllerini anımsatıyor; Yunanlılar bundan bir tanrısallık yapıyor: *Peitho*, ikna etme gücü.”³⁹⁷

Vernant'ın sözlerini izleyen bir yolda Berktaş'a kulak verildiğinde, Atina özgülünde benzer bir vurguyla karşılaşılacaktır: “[...] Atina'da adına tapınak inşa edilmiş olan *Peitho* -ikna tanrıçası- *polis*'i *polis* yapan “politika”nın temel dayanağıdır. Politika, zora ve şiddete değil, söze ve iknaya dayanır.”³⁹⁸ *Polis* örgütlenmesinin temel dayanağı olan ikna ve ikna etme gücü hem uzlaşmayı hem de çatışmayı imlemektedir. *Polis*, birbirlerine karşıt görüşlerin çarpıştığı, birbirlerine ikna yoluyla üstünlük kurmaya giriştikleri bir yapıdır. *Polis* ve politika, bu nedenle, *logos*'u; *logos* da *polis* ve politikayı belirler gözükmektedir: “Politika sanatı, özde dil kullanma sanatıdır; *logos* ise, kendi kökeninde, politik işlevi aracılığı ile kendi bilincini, kendi kurallarını, kendi etkinliğini kazanır.”³⁹⁹ *Polis*'teki politik yaşantı, entelektüel yaşantı ile -bu yolla- karşılıklı bir etkileşim içindedir. *Polis*'te yurttaşlar mecliste söz alır, bir konuya dair fikirlerini ve önerilerini paylaşır, onay arar. Bu nedenle konuşma ve konuşmanın

³⁹⁶ Vernant, **a.g.e.**, s. 47.

³⁹⁷ Vernant, **a.g.e.**, s. 47.

³⁹⁸ Berktaş, **a.g.e.**, s. 44.

³⁹⁹ Vernant, **a.g.e.**, s. 48.

gücü, akıl yürütme ve akıl yürütmenin gücü, bunun aktarımı önem arz etmektedir. Konuşmanın, sözün, iknanın gücü, insanın yönetimdeki gücüdür. Söz de karar da insanın belirlenimi altına düşmüş gözükmektedir. Din, bir kenara atılmamış olsa da insanın belirlenimi, dinî belirlenimi politikadan olabildiğince uzaklaştırmış gözükmektedir. Tanrıların anlatısı belirleyicidir; insanların anlatıları ise belirlenimlidir. Belirlenimleri olmaları nedeniyle olumsuzlanabilir. *Polis*'te sözün (*logos*) tartışmaya açılması, bu bağlamda onun felsefenin ortaya çıkışı açısından önemli bir yere konumlandırılmasına izin vermektedir. *Philia-sophia*, bilgelige duyulan sevgi ya da bilgelikle kurulan 'bağ' ise, *sophia* ile kurulan bu 'bağ' çeşitli görünümlere sahiptir. Filozof tarafından söz, yani *logos*, bir 'arayış'a sokulur. *Logos*, farklı görünümleri, onun kapatılamayışı, *polis* örgütlenmesini kendisine öncel kılmasına neden olmaktadır. Çünkü *polis*, söz'ün değişimine, evrilmesine, eleştirilmesine ortam sağlayan politik örgütlenme biçimi olarak, filozofun ve felsefenin -ilk- evi görünümündedir. Böylelikle, *polis*'te söz'ün (*logos*) ifadesi ve ikna üzerinden *polis* ve felsefe ilişkisine dair, felsefenin ortaya çıkışında *polis*'in belirleyiciliğine dair bir bağlam haritası ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda, *polis*, felsefenin ortaya çıkışının bir koşulu olarak görülebilmektedir. Bunun nedeni *polis*'in söz'e alan açması, benzer (*homoioi*) ve eşit olanların (*isoi*) birbirlerine karşıt olan söz'lerinin bir araya gelme imkanını sunmasıdır. Bunu izleyen kısımdaysa, söz'e, söz'deki değişime odaklanılacak ve bu değişim bağlamında antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı incelenecektir.

2.1.2. Söz'deki Değişim ve Eski Yunan'da Felsefenin Ortaya Çıkışı

Bir önceki başlıkta değerlendirilen *polis* deneyimi, eski Yunan'a özgü bir deneyim olarak, felsefenin ortaya çıkış koşullarının özellikle politik bağlamının anlaşılabilirliği açısından bir zemin sunmaktadır.⁴⁰⁰ Bu başlık altındaysa, bu zemin

⁴⁰⁰ Bu zemin, politik bir örgütlenme biçimi olan *polis*'te açığa çıkan karşıt görüşlerin-sözlerin ikna dolayımında bir araya gelmesi şeklinde özetlenerek ifade edilebilir.

dolayımında gerçekleşen söz'ün değişimi ele alınacaktır. Burada söz'ün gönderimleri ve bu gönderimler arasındaki geçiş üzerinden felsefenin ortaya çıkışına dair bir bağlam haritası ortaya koyulması; buradan hareketle de söz'ün dolayımında felsefenin ortaya çıkış ve gelişim evrelerine dair bir resim elde edilmesi hedeflenmektedir. Erhat, Mitoloji Sözlüğü eserinin önsözüne şu sözler ile başlamaktadır:

“İlkin Söz vardı, der Kitap. Bunu Platon duysa, söz mü, hangi söz, diye sorar. Çünkü eski Yunan dilinde söz kavramını vermek için bir değil, üç sözcük vardır: Biri “mythos”, öbürü “epos”, üçüncüsü “logos”.”⁴⁰¹

Söz'ün gönderimleri arasında felsefe *logos*'u sahiplenir gözükmektedir. Bu sahiplenilişle de kendisini diğer söz'lerden ayırt etmektedir. Felsefe, ‘*Mitos*’tan *Logos*’a geçiş’ olarak ele alındığında bu ayırt imlenmektedir. Felsefenin söz'ünün *logos* olması ve kendisini bu söz aracılığıyla ortaya koyması önemlidir. Bu ortaya koyuşun anlaşılması içinse *logos* bağlamında felsefe-olan’ın anlaşılması için *logos*’un dışına düşen söz'ün de anlaşılması temelde durmaktadır. Böylelikle, felsefe, felsefe-olmayan ile ilişkisi üzerinden ve bu ilişkideki benzerlik ve ayrılıkları üzerinden değerlendirilebilecektir. Bu nedenle ilkin felsefe-olmayan, yani *mitos* incelenecek; bu incelemeden hareketle söz'deki değişim ve ‘geçiş’in koşulları takip edilecek; buradan hareketle, son olarak da felsefenin ortaya çıkışı değerlendirilecektir.⁴⁰² *Mitos* ve *logos*, söz olmak bakımından ayıramayacağından bu söz'lerin nasıllığına yönelmek gerekmektedir. Bu bağlamda, ilkin *mitos*’un anlaşılması hedeflendiğinde soru *mitos*’a dönüktür: *Mitos* nasıl bir söz’dür?

Mitos, en geniş anlamıyla, bir anlatıdır; olgusal olsun ya da olmasın, herhangi bir anlatıma gönderimde bulunmaktadır.⁴⁰³ *Mitos*, tanrısal bir anlatıdır, bu bağlamda dinî bir anlatıdır. Mitler, bu nedenle, eski Yunan yaşamının ve kültürünün merkezinde yer almaktadır.⁴⁰⁴ İnsan varoluşunun bir ifadesi olarak *mitoslar*, Yunanlı için bir ‘ayna’

⁴⁰¹ Erhat, Azra.: **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 5.

⁴⁰² Epos ölçülü söz anlamına geldiğinden, söz'ün formuna gönderimde bulunduğu ve mitos ile uyumlu bir birleşim sunduğundan, inceleme, mitos ve logos arasındaki ilişkiye dönüktür. Bkz. Erhat, **a.g.e.**, s. 5.; Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar – Cilt 4 (L-0)**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 166.

⁴⁰³ Sacks, D., Murray, O., & Brody, L. R.: **Encyclopedia of the ancient Greek World**, s. 210.

⁴⁰⁴ March, Jenny.: **Cassell's Dictionary of Classical Mythology**, Cassell & Co, London, 2001, s. 9.

görevi görmektedir: İnsanlık durumuna ilişkin algıların sürekli değişen bir aynası.⁴⁰⁵ *Mitos*, tanrıların anlatısıdır; insanı tanrılara yansıtır ve tanrılar insana yansır. Ülken'e göre bu anlatı ve bu anlatıdaki düşünce, "insanın kendi ruhunu, hayatını eşyaya, tabiata aksettirmesinden, başka deyişle süjeyi objede görmesinden ibaret olan bir düşünce tarzıdır."⁴⁰⁶ Weber'e göreyse insanın bu düşüncesi, onun çocukluk çağının anlatısıdır:

"[...] nasıl çocuk etrafını büyük bir âleme çevirir ve bebeğini, tahtadan atını tamamıyla canlı varlıklar sayarsa, bunun gibi çocukluk halindeki insanlık, tabiatı kendine benzer şekilde düşünür: Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için bu fenomenler, arkalarında saklı, insan ruhuna benzeyen, fakat kudretçe ondan üstün, onun gibi ölümsüz, görünmez tanrısallığın duyulur görünüşleridir."⁴⁰⁷

Bu söz *-mitos-*, en temelde, bir ihtiyacın ürünüdür ve bu ihtiyacı karşılamaktadır. Bu ihtiyaç ise, genel olarak ifade edildiğinde, evreni anlamaktır. *Mitos*, evreni anlatır; anlatımında evreni düzenler ve anlatıda kurulan düzen insan yaşantısına yansır. Böylelikle *mitos* salt bir anlatı ya da tanrılar üzerine yazılı bir hikaye olarak anlaşılamamaktadır. *Mitosun* anlatısı, efsanelerle yüklüyse de o, bunlardan fazlasıdır; Yunanlılar için tarihtir.⁴⁰⁸ *Mitos*'ta tanrıların, tanrısal varlıkların, kahramanların hikayesi Yunanlı için kendisinin, köklerinin hikayesidir. O, bu hikaye içine doğar ve yaşamı da bu hikaye dolayımında örgütlenir. Bu nedenle Homeros, Hesiodos ve onlarda dile gelen *mitos*, salt şair-şiiir olarak alındığında anlaşılma bir forma bürünmektedir. Homeros ve Hesiodos, şair olmalarının yanı sıra din öğretmenleridir; onlarda dile gelen/getirilen *mitoslar* ise Yunanlının yaşamını organize eden anlatılardır:

"İyi eğitilmiş sıradan bir Yunan, Homeros ve Hesiodos'a ulusal (Panhellenik ve Olympos'a özgü) ilahiyatın kurucuları olarak bakıyordu. [...] Modern okuyucu, Homeros'a sadece bir şair olarak bakmaya o kadar alışmıştır ki Homeros'un, aynı zamanda, büyük bir din öğretmeni olduğunu ve İlahi Zât ve onun niteliklerine dair tasvirlerinin Yunanların yaşam ve davranışları üzerinde pratik bir etkisi olduğunu fark etmesi zordur. Ama eğer kendimizi eski Yunan

⁴⁰⁵ Lawson, M. Russell.: **Science in the Ancient World An Encyclopedia**, ABC-CLIO, California, 2004, s. 161.

⁴⁰⁶ Ülken, Hilmi Ziya.: **Felsefeye Giriş – Birinci Kısım – Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 11.

⁴⁰⁷ Weber, Alfred.: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 10.

⁴⁰⁸ March, a.g.e., s. 9.

yaşamının atmosferine taşıyacak olursak, Homeros'un bu tür bir otoriteye sahip olmasının sadece doğal değil, kaçınılmaz olduğunu görürüz.”⁴⁰⁹

İçinde yaşadığı dünyada kendisini, yaşamını, ilişkilerini, bulunduğu yeri anlamada Yunanlı için rehber, *mitoslar* olarak görülmektedir. *Mitoslar*, Yunanlının içerisinde yer aldığı dünyayı ona ‘anamlı’ bir dünya olarak sunmaktadır. Mitolojik anlatı, evrenin doğuşu, ortaya çıkışı, oluşumuna dair bir cevap sunar. *Mitos*’un tanrıları doğadır -Yunan coğrafyasının tasviridir-; Yunanistan coğrafyası bu tanrılarda bir nevi vücut bulmaktadır.⁴¹⁰ Anlatı, doğayı doğa-üstüleştirilmekte, ancak bununla yetinmemektedir. Doğa, aynı zamanda, doğa-üstü olan üzerinden anlam kazanmakta, açıklanmaktadır. Bu nedenle de tanrıların doğasının dışına düşün, onlardan yalıtık, bu açıklamanın altına getirilemeyen bir doğa söz konusu değildir. Bununla birlikte, Erhat’ın da belirttiği üzere, *mitos*’un gerçeğini söz’ün dışında aramak boşunadır. Söz, kendi gerçekliğini kendinde kurmakta ve kendisinin dolayımında gerçekliğe nüfuz etmektedir. Cornford’un ifadeleri, bu gerçekliğe dair dikkat çekici bir değerlendirme sunmaktadır: “Doğaüstü güçler o kadar elle tutulur ve iyi tanımlanmış insan şekillerine bürünmüştü ki, bir Yunan herhangi bir tanrıyı görür görmez tanıyabilirdi.”⁴¹¹ Özellikle Homeros’un İlyada ve Odysseia’sı tanrıların tasviri açısından güçlü gözükmekte; anlatılarıyla antropomorfik bir dünya görüşünü tanımlamaktadırlar.⁴¹² Her şeyin kendileri üzerinden açıklandığı tanrıların bu elle tutulur yapıları, Yunan’da düşüncenin gelişimiyle birlikte sorgulanan temel unsurlardan biri haline dönüşecektir. *Mitoslarda*, insanların kendilerine ait özellikleri, kendileri olmayanlara aktarılmaktadır: İnsanın bedensel özellikleri, yaşanılan coğrafyanın özellikleri, düşünce tarzı ve duygulanımları. Bu nedenle Homeros’un anlatısı, aradan geçen zamana karşı, ‘yabancı’ gelmemektedir. Bunun nedeni, anlatıda yer alanla tanışıklığın korunmasıdır. İnsan kendisini, kendisi olmayana ait kılmış; kendisi olmayanı kendisinin kuruluş hikayesinin baş kahramanı haline getirmiş ve yaşamını da bu hikayeye göre tasarlamıştır. İlk kendi kişiliğine ait olan özellikleri kendi dışına yansıtan insanlığın,

⁴⁰⁹ Adam, James.: *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 24-5.

⁴¹⁰ Lawson, *a.g.e.*, s. 161.

⁴¹¹ Conford, F. M.: *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celâl Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019, s. 12.

⁴¹² Lawson, *a.g.e.*, s. 161.

Yunan hayal gücünde bu yansımanın insan biçimindeki tanrılara evrilişine değinen Cornford, er ya da geç Yunan aklının, insanın kendinden yansıttığı bu tanrıların var olmadığını keşfetmeye mecbur olduğunu vurgulamaktadır.⁴¹³ Conford’a referansla, bu mecburiyet, Ionia’da felsefenin ortaya çıkışının zeminini oluşturmaktadır. Felsefenin ortaya çıkışı ile birlikte *mitos*’a alternatif bir söz, yani *logos* Yunan topraklarında kendine yer edinmektedir. *Mitos*’a dair yukarıda takip edilen izlencenin devamında, şimdi, bu ortaya çıkış ve ‘geçiş’ değerlendirilecektir.

“Yunan’ın mitolojik dönemi soyut düşüncenin henüz gelişmediği bir dönem olmasına rağmen yine de Yunan insanı gelişkin bir merak duygusuna ve yüksek sezgi gücüne sahip olduğundan, özellikle Hesiodos’tan başlayarak doğanın görünür yüzünden öte görünmeyen yüzünü de öğrenmek istemiş, böylece ona daha fazla hakim olabileceğini sezmiştir. Bu yüzden mitolojik dönemde bile çocukça bir merakla kendi kendine “Evrenin kökeni nedir?” şeklinde oldukça naif bir soru sormuş ve bu soru onu evrenin doğum şemalarını çıkarmaya, daha doğrusu Yunanca deyişle kosmogonia üzerine kuramlar geliştirmeye yöneltmiştir. Bu şemalar ya da kuramlar sonradan Ionia felsefesinin evren tasarımı modellik edecektir.”⁴¹⁴

Başlıkta da yer alan ‘sözdeki değişim’ ifadesiyle *mitos*’tan *logos*’a geçiş imlenmektedir. Dürüşken’in ifadelerinde de bu ‘geçiş’e dair bir açıklama bulunmaktadır. Bu ‘geçiş’ değerlendirilmesi önemlidir; çünkü bu yolla, felsefenin söz’ü anlamlı bir bütüne oturtulabilecektir. Bu incelemede, ilkin, *mitos* ile *logos* arasındaki ayrıma odaklanan ve bu yolla felsefenin ortaya çıkışını keskin bir şekilde *mitos*’tan, mitolojik düşünceden ayıran değerlendirmeler konu edilecektir. Örneğin, Cevizci’nin ifadeleriyle, Yunan’da felsefe, “dini ya da mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, doğaüstü değil de doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır.”⁴¹⁵ Felsefenin ortaya çıkışının anlaşılmasında felsefenin belirlenimi onun karşıtı üzerinden, yani *mitos* üzerinden ortaya koyulmaktadır. Bu nedenle karşıtlık, temel belirlenimi oluşturmaktadır. Bu karşıtlık kimi bakımlardan felsefenin ortaya çıkışının ve kendine özgü yapısının ifade edilmesi açısından gerekli görülebilmektedir. *Mitos*’lar ya da din,

⁴¹³ Conford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, s. 19.

⁴¹⁴ Dürüşken, **a.g.e.**, s. 19.

⁴¹⁵ Cevizci, Ahmet.: **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 32.

bu bağlamda, bir kutba; felsefe ise karşıt kutba yerleştirilir.⁴¹⁶ Kutuplar üzerinden anlama çabası kavram ve nitelik ikiliklerinin kutuplara bölüştürülmesini de gerektirmektedir. Örneğin felsefe rasyonellik yanına, *mitos* ise irrasyonellik yanına düşmektedir. Ayrımların kutuplar üzerinden resmedildiği böylesi bir anlatı mitolojik anlatıyla felsefenin ortaya çıkışını önemli ölçüde ayırmakta; bu anlatıda *logos*, bir nevi, *mitos*'u emekliye ayırmaktadır. Zeller de bu ayrımı önemli ölçüde sahiplenmektedir:

“Bir halk hiçbir zaman kendi doğasını, husule getirdiği müesseseleri, ahlak ve adetlerini Greklerden daha büyük bir tarafsızlıkla yargılamamıştır. Hiçbir zaman bir halk etrafındaki dünyaya, evrenin derinliklerine Greklerden daha açık bir bakışla bakmamış ve onu bütün dikkatiyle gözlemlememiştir. Oldukça erken bir tarihte dini tasavvurlarını gerçekte olduğu şekilde -sanatkarane bir muhayyilenin yaratmaları olarak- görmelerini, mitolojik bir dünyanın yerine gerçekliği doğal bir şekilde izah ettiğini iddia edebilecek bağımsız insan düşüncesinin, *logos*'un, gücüyle inşa edilmiş bir fikirler dünyasını koymalarını mümkün hale getiren sarsılmaz bir gerçeklik hissiyle ve aynı ölçüde güçlü bir soyutlama kudretiyle birlikte bu tarafsızlıktı.”⁴¹⁷

Zeller'in felsefenin ortaya çıkışına dair resmettiği tablo fazlasıyla berraktır. Bu berraklık, ayrımın keskinliğine dayanmaktadır. Zeller'in aktarımındaki geçişin Yunan'daki karşılığının böylesi bir keskinliğe karşılık düşüp düşmediği ise sorgulanmaya açıktır. Zeller, felsefenin *mitos*'u aşmasına gönderimde bulunmaktaysa da -Hegelyen bir ifadeyle- aşmadaki içerilişi göz ardı etmektedir: “Felsefeleri, onların kendilerine özgü yaratımlarıydı ve zihnî gelişmelerin ilerlemesi *mitos*un çocukluk merhalesini aşp, *Logos*'un, bilgi ve hakikatin araştırılması için kanatlarını cesurca açmasıyla birlikte kaçınılmaz olarak, kendine özgü doğalarının derinliklerinden yükselmiştir.”⁴¹⁸ *Logos*'un *mitos*'u salt aştığına dönük anlatım, *mitos* ve *logos*'u iki kutba ayıran ve bu kutuplaşmada onları anlamaya girişen düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Eğer *mitos*'tan *logos*'a bir ‘geçiş’ söz konusu ise bu anlatımda bu ‘geçiş’i kavrayabilmek de güç gözükmektedir. Bu nedenle bu ‘geçiş’in böylesi bir keskinlik üzerinden anlaşılmasındansa ‘geçiş’teki geçişkenliğin imlendiği, aşmadaki

⁴¹⁶ “Homeros ve felsefe bunlar Grek düşünce dünyasının arasında gidip geldiği iki kutuptur.” Bkz. Zeller, Eduard.: **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37.

⁴¹⁷ Zeller, **a.g.e.**, s. 30-1.

⁴¹⁸ **A.e.**, s. 49.

içerimin sergilendiği bir anlatı ve kavrayış tercih edilmelidir. *Logos* ‘yeni’ olan; *mitos* ise ‘eski’ olandır. Eskiden yeniye olan bu evrilme hem Yunanlı için hem de insanlık tarihi için önemli bir uğrak noktasıdır. Bu dönüm noktasında, “Yunan tininin zamanla geleneksel dinden ayrılarak ve kısmen hayal dünyasını ağır bir eleştiriye tabi tutarak, bağımsız, akla dayalı düşünce aracılığıyla dünyayı doğal sebeplere dayandırarak”⁴¹⁹ açıklanmaya çalışılan bir dönem olduğu genel olarak tasvir edilmektedir. Bu dönüm noktasıyla beraber, Thilly’nin deyişiyle, “dışsal doğa, derece derece insanoğlu için daha anlaşılır olacaktır.”⁴²⁰ Bu dönüm noktası bir tarafına mitolojik düşünceyi diğer tarafına da akli almakta; Yunan düşüncesinde dinsel anlayıştan uzaklaşmanın baş gösterdiği yerde insani akıl yaratılmakta ve biçimlendirilmektedir⁴²¹:

“Uygarlığın temel kavramlarını Yunan düşüncesi doğurmuştur. Mitten rasyonelliğe geçişi sağlayan bu düşünce, düzenli ve rasyonel söylemi yaratmıştır -ve bunu sadece o başarmıştır!-; bu söylem ise, temel ve gerçek bilimin kurucusu ve otantik teoriyi doğuran *logos*’a tabidir.”⁴²²

Görüldüğü üzere *mitos*’tan kopuş ve bu kopuş ile birlikte *logos* üzerinden rasyonelliğin örgütlenişi temel belirlenim olarak ortaya koyulmaktadır. Presokratik filozofların ele alındığı çalışmada Barnes da onların çok önemli bir ortak özelliği olduğuna işaret etmektedir: Rasyoneldiler.⁴²³ Bu ortak özelliğin altını çizdikten sonra Barnes, *mitos*’tan *logos*’a geçişe dair, önemli olanın teolojinin bilime ya da tanrıların doğal güçlere teslim olması olmadığına dikkat çekmektedir. Önemli olan, tartışmasız anlatının (*mitos*) yerini tartışmalı teorinin (*logos*) almasıdır; dogma olan yerini akla bırakmıştır.⁴²⁴ Bu nokta, felsefenin politik belirlenimi olarak değerlendirilen ve bir önceki kısımda ele alınan Yunan *polis* deneyimi ile örtüşmektedir. *Polis*, bir yönüyle, *logos*’un açığa çıkmasına olanak sağlamış gözükmektedir. *Logos*, yukarıda da ifade edildiği üzere en genel ifadesiyle, tartışmalı sözdür. Daha önce mitolojik anlatıda cevaplanan sorular, *logos* aracılığıyla tekrar ortaya atılmakta ve

⁴¹⁹ Störig, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, s. 113.

⁴²⁰ Thilly, Frank.: *Yunan Felsefesi’nden Günümüze Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener, Doruk Yayınları, İstanbul, 2020, s. 45.

⁴²¹ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni – Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, s. 36.

⁴²² Russ, Jacqueline.: *Felsefe Tarihi Cilt 1 Kurucu Düşünceler*, çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 10.

⁴²³ Barnes, Jonathan.: *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 1982, s. 2.

⁴²⁴ A.e., s. 3.

cevaplandırılmaktadır. Bu tekrarda değişen ise verili anlatının yerine oluşturulan ya da inşa edilen anlatının geçmesidir. Bu yeni anlatının dayanağı ise en temelde akıldır. Sorular aynı ve benzer olsa da cevaplar, mitolojinin evrenine ihtiyaç duymaz hale getirilmektedir. Gökberk'in deyişiyle *logos*'un ortaya çıkışında *mitos*'un Yunanlıyı artık tatmin etmediği, kandıramadığı görülmektedir.⁴²⁵ İnsan kendisine, evrenine dair anlatısını ve açıklamasını mitolojik anlatıda kendi-başkası üzerinden kurgularken, *logos*, bu anlatının doğum yerini insanın kendisine yerleştirmiştir. Bu noktada da akıl ve akılsallık, akıl dolayımında açıklama çabası ve bu çabada 'dışarı'ya başvurmama gayreti temelde yer alır gözükmektedir. Arslan, bu akılsallığı şu şekilde tasvir etmektedir: "Yunan felsefi düşüncesinin akılsallığını oluşturan eden şeyin onun bu akılsallığı büyük ölçüde dünyayı doğal kuramlarla tasvir etmeye çalışan bir bakış açısına dayandırmak istemesinde yattığını söylemek makul görünmektedir."⁴²⁶ Doğal olanın yine doğal olana başvurularak açıklanması felsefenin ortaya çıkışını anlamlandırmak ve onun, ortaya çıkışında, felsefe-olmayan ile olan ayrımını kavrayabilmek açısından önemli bir belirlenim olarak görülmektedir. Bununla birlikte, *logos* ve felsefe, *mitos*'u ve mitolojik anlatıyı ortadan kaldırmamıştır. *Polis*, nasıl ki bir yönüyle *logos*'a alan açıyorsa, bir başka yönüyle de *logos*'a açtığı alanda *mitos*'u korumaktadır. *Polis*'te tanrılar kapı dışarı edilmez. Ancak söz'ün ve yönetim erkinin 'herkes'e açılması için tanrıların sözü sınırlandırılmalı ve insanların sözüne olanak tanınmalıdır. *Logos*, bu olanağın ürünü olarak düşünülebilmektedir.

Mitos ve *logos* arasındaki geçişi anlama girişiminde ilkin iki öge arasındaki ayrıma odaklanan yaklaşım aktarılmış, felsefenin ortaya çıkışı bu bağlamda değerlendirilmiş, bu ortaya çıkıştaki temel unsurlara değinilmiş ve son olarak, *polis* içerisinde *logos* ve *mitos*'un konumlanması, *polis*'in bu geçişteki etkisi ele alınmıştır. Bu aşamadaysa, özellikle eski Yunan'da din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair incelemelerin önemli ismi olan Cornford'un rehberliğinde *mitos* ve *logos* arasındaki ayrımı yadsımayan ama geçişteki sürekliliği imleyen kavrayış incelenecektir. Barnes'dan hareketle yukarıda *mitos*'tan *logos*'a geçiş sürecinde söz'ün tartışmaya açılmasına benzer bir vurguyla Cornford'da da karşılaşılmaktadır: "[...] yeni bir akılcı

⁴²⁵ Gökberk, Macit.: **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020, s. 12.

⁴²⁶ Arslan, Ahmet.: **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 – Sokrates Öncesi Yunan Düşüncesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 43.

araştırma ruhu, o zamana kadar geleneksel inancın nesneleri olan nihai şeyler üzerine fikir beyan etme hak iddiasında bulundu.”⁴²⁷ Yeni bir akılcı araştırma ruhunun temel nesnesi ise doğadır (physis). İlk filozofların araştırmalarına konu olan bu doğa, Cornford’a göre, tanrılardan yalıtılmış bir doğa değildir; o, “ilk baştan beri metafizik bir varlıktır: sadece doğal bir unsur değil, doğaüstü yaşam ve güçlerle donatılmış bir unsur, aynı zamanda Ruh ve Tanrı olan bir tözdür.”⁴²⁸ Felsefe, bu bağlamda, mitolojik anlatıyla içsel ilişkinin bir ürünü olarak okunabilmekte; mitolojik anlatının nesnesiyle felsefenin nesnesi ortaklaşmakta; mitolojik anlatının varsayımları felsefenin ortaya çıkışında izi sürülebilir hale gelmektedir. Burada ‘ayrım’ ortadan kalkmamakta, benzerlikteki ayrımın serimlenişi üzerinden belirlenim kazanmaktadır. Yunan’da felsefenin ortaya çıkışı, felsefe-öncesiyle yani mitolojik anlatıyla kurulan karşıtlık ilişkisi üzerinden anlaşıldığında ve *mitos*’a salt tanrılar anlatısı *logos*’a da salt deney ve gözleme dayanan bilim gözüyle bakıldığında ortaklık karşıtlık vurgusunda yitmektedir. Bu yitış önemlidir; çünkü felsefenin spekülative karakterini ortadan kaldırmakta ve modern felsefenin belirli bir tutumunu felsefenin ortaya çıkışında yer alan filozoflara ikame etmekte ve onları birer -salt- ‘fizikçi’ görünümüne altına düşürmektedir. Bu nedenle, Cornford gibi, birçok yorumcu *mitos* ve *logos* arasındaki ilgide izi sürülebilir bir anlatının, karşılıklı ilişkinin, karşıtlığın, ayrılığın ve de benzerliğin altını çizmektedir. Bu nedenle, mitolojik anlatıda felsefenin içerildiği, onda gizil olarak bulunduğu vurgulanmaktadır: Evrenin oluşumuyla, insan olmanın koşullarıyla, insanın evrenle ilişkisiyle ilgili tüm sorunlar bu yüzden o dönemin mitolojisinde anlatımını bulmaktadır.⁴²⁹ Yunan felsefesinin doğuşunun çoğu çalışmada *mitos* anlatıcılarına, yani dönemin ozanlarına, Aristoteles’in deyişiyle dönemin teologlarına dayandırılması da bu bağlamda bir zemine oturmaktadır.⁴³⁰ Kranz’ın da deyişiyle, “Nitekim bu destanlarda, ilk-madde’nin ne olduğu hakkında bir

⁴²⁷ Cornford, F. M.: **Dinden Felsefeye – Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine**, çev. Özgüç Orhan, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2020, s. 37.

⁴²⁸ **A.e.**, s. 192.

⁴²⁹ Timuçin, Afşar.: **Felsefe Sözlüğü**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2019, s. 34.

⁴³⁰ Capelle, Wilhelm.: **Sokrates’ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Öztüğü, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006, s. 27.

soruşturmayı, tektanrıcılığa doğru bir eğilimi, olan-bitenin anlamı üzerine bir araştırmayı buluyoruz.”⁴³¹

Yunan’da ‘söz’ *logos*’a evrildiğinde ve bunun sonucunda felsefe ortaya çıktığında, felsefe problemlerini büyük ölçüde kendisinden önceki söz’den almış gözükmemektedir. Probleme yaklaşım ve cevaplama girişimi, bu evrimde büyük bir dönüşüme uğramıştır. Yunanlı filozof, ozanın anlatısındaki antropomorfizmi anlatısında ortadan kaldırılmaktadır. Antropomorfizmin ortadan kaldırılışı ise tanrıların ortadan kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Tanrılar -ve zamanla ‘Tanrı’- bu anlatının merkezî unsuru olmaklığını koruyor gözükmemektedir. Doğal olan, doğal olanın dışında aranmamakta; doğal olanın açıklanışında tanrıların rehberliği yerini aklın rehberliğine bırakılmaktadır. Bu değişimde Yunan dini, filozofların söylemlerinde yeni bir form ve içerik kazanmış gözükmemektedir. Bu yeni form ise eski formu kendinde içermektedir. İlk filozoflar bu nedenle mitolojik anlatıyı ortadan kaldıran ve Yunan topraklarında deney ve gözleme dayanarak bilim yapan, yaptıkları bilimde soyutlamalara başvuran kişiler olarak alındıklarında felsefenin ortaya çıkışının anlaşılmasında kimi problemler gün yüzüne çıkmakta; felsefenin teolojik ve politik karakteri gölgede bırakılmaktadır. Yunan felsefesinin ortaya çıkışı, aynı zamanda, Yunan dininin de yeni belirlenimler kazanması anlamına gelmektedir. İlk filozofların teolojisinin felsefe tarihi ve Yunan diniyle kurduğu ortak ilgiye değinen Jaeger’in aktarımları da bu noktada önemli gözükmemektedir:

“[...] teoloji de Yunan zihninin spesifik bir ürünüdür. Bu olgu her zaman doğru bir şekilde anlaşılmıyor ve özel olarak vurgulanmayı hak ediyor. Çünkü mesele sözcükten öte, bu sözcüğün ifade ettiği şeyle ilgili. Teoloji, karakteristik olarak Yunanlara ait bir zihni tutumdur ve esas olarak Yunan düşünürlerinin *logos*’a atfettikleri büyük önemle ilgilidir, zira *theologia* sözcüğü Tanrı’ya ve tanrılara (*theoi*) *logos* aracılığıyla yaklaşmak anlamına gelir. Yunanlar için Tanrı bir problem haline gelmiştir.”⁴³²

Jaeger’in ifadelerinden hareketle de denebilir ki, felsefenin ortaya çıkışı Yunan dininin ortadan kaldırılması anlamına gelmemektedir. Mitolojik anlatının alternatifsizliğinin *logos* aracılığıyla ortadan kaldırılması ve *logos*’un kendi içerisinde

⁴³¹ Kranz, Walter.: **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 1.

⁴³² Jaeger, Werner.: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2019, s. 18.

bir alternatifler birikimi olarak gelişimi, *mitos*'lardaki tanrılar ve onlardan hareketle dünyaya dair anlatıyı sorgulamaya açık hale getirmiştir. Bu sorgulama, Yunan'da felsefe ve bilimin ortaya çıkışıyla birlikte; felsefe ve bilim tarihinin temel belirlenimini oluşturmuştur. Cornford'a geri dönecek olunduğunda, felsefe, mit perdesini aralamakta ve *physis*'i kendinden hareketle açıklamaya girişmektedir.⁴³³ Ona göre “doğa anlayışı, eskiden doğaüstüne ait olduğu kabul edilen alanı da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.”⁴³⁴ Thomson'dan hareketle de söylenebilir ki, felsefenin ortaya çıkışında filozoflarda dile getirilen doğa anlayışı, doğa ve doğaüstü ayrımını, doğa üstünün doğallaştırılması yoluyla ortadan kaldırmaktadır.⁴³⁵ *Mitos*'un yerine geçen *logos*, *mitos*'un doğaüstünden doğayı kuran anlatısını doğayı açıklamak için doğaüstüne başvurma gereksinimini ortadan kaldırarak aşmaktadır: “Mitolojinin biçimlendirdiği doğaüstü, basitçe kaybolur; gerçekten var olan her şey doğaldır.”⁴³⁶

Felsefenin ortaya çıkışı merkezinde yapılan incelemede söz'ün değişimi yukarıda aktarılan bağlama oturmaktadır. Buna göre doğa ve doğaüstü ayrımının içerildiği, antropomorfik karakterli ve alternatifi olmayan anlatı ile özdeşleştirilebilecek olan *mitos*, *logos* ile aşılmaktadır. Bununla birlikte bu aşmada *mitos*'un içerildiği belirtilmiştir. *Polis*'in tanrıları bertaraf edilmemiştir. Yunanlı için *mitos* da tanrılar da onun yaşamında etkindir. Buna ek olarak *mitos*, salt sıradan Yunanlı yurttaş için değil, filozofun etkinliğinde de içerilmektedir. Bu nedenden ki *mitos* ve *logos* içsel bir ilişkiye sahip gözükmemektedir. Bu içsel ilişkide felsefe ve *logos*, *mitos*'un sorduğu soruların cevaplarını mitolojik evrene başvurmaksızın açıklama iddiasını ortaya koymaktadır. Doğayı doğa üzerinden, açık bir zihinle açıklama girişiminde bulunan ilk filozofların söz'ü, bu nedenle bir *mitos* değil, *logos*'tur.⁴³⁷ Felsefenin sözü olan *logos*'un *mitos* ile ilişkisi üzerinden belirlenimlerinin ve içsel ilişkilerinin serimlenmesi bu açıdan önemli gözükmemektedir. Böylelikle *logos*'un yalıtılmış bir söz olmadığı ve anlatısının bağlamları da daha açık hale

⁴³³ Cornford, F. M.: **Bilgeliğin Başlangıcı: Eski Yunan'da Felsefi Düşüncenin Kökleri**, çev. Şahin Filiz ve Fatih Özdeş, Say Yayınları, İstanbul, 2021, s. 179.

⁴³⁴ Cornford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, s. 11.

⁴³⁵ Thomson, George.: **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler – İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 171.

⁴³⁶ Cornford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, s. 11.

⁴³⁷ Cornford, **Dinden Felsefeye – Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine**, s. 103.

getirilebilmektedir.⁴³⁸ Bununla birlikte, içsel ilişkinin tespiti ayrımı silikleştirmemektedir. Conford'un da deyişiyle, felsefe-bilim ile mit arasında bariz bir fark söz konusudur. Bu fark, filozof tarafından, doğaüstü olanın ortadan kaldırılması; mitsel öğelerin devre dışı bırakılması, dini bilincin ister ismen ister gerçeklik olarak odaklandığı nesneleri kendisinin physis'i açıklamasına dair geliştirdiği şemadan topyekûn çıkarması olarak ifade edilebilmektedir.⁴³⁹

Söz'ün değişimi üzerinden felsefenin ortaya çıkışına dair bir bağlam haritasının serimlendiği bu kısmın son aşamasındaysa felsefenin ortaya çıkışındaki bilim vurgusu değerlendirilecektir. Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı, aynı zamanda, bilimin ortaya çıkışı olarak alınılmaktadır. Yunan, felsefenin olduğu gibi bilimin de doğum yeri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte gönderimde bulunulan dönemde ve bu dönemin öncesinde Yunan dışında bilimsel keşiflerin, gözlemlerin, bilim olarak adlandırılabilir kimi öğelerin olduğu da bilinmektedir. Hem felsefenin hem de bilimin başlangıç noktası olarak alınan Yunan'ın bu konumu kimi bakımlardan tartışılabilir de genel kanı, Yunan'ın bu konumunu hak ettiğine döndüktür. Bu dönemde Yunan'da gelişen düşünce ikliminde, evreni anlama ihtiyacı bu iklimin belirgin bir özelliği olarak görülmektedir.⁴⁴⁰ Bu ihtiyacın birçok toplumda izi sürülebilmektedir. Yunan düşüncesinin bu ihtiyaçla kurduğu ilgi ise kendisinin ayrımını ortaya çıkarmaktadır. Bu ilgi, en genel ifadeyle, faydaya dönük olmamak bakımından kendisini ayırmaktadır. Gözlem ve deney, bu yolla elde edilen ve birbirinin üzerine eklenen gelişmeler diğer toplumlarda da görülse de Yunan'da felsefe ve bilimin birlikte ortaya çıkışlarıyla anlam kazanacak şekilde, bilim, "felsefe sayesinde, aynı zamanda, teorik bir araştırma özelliği kazanmıştır"⁴⁴¹. Örneğin Mısır gibi bir coğrafyada matematik alanında önemli gözlemler ve bu gözlemlerden elde

⁴³⁸ Eski Yunan düşüncesinin kimi önvaryaymlarına çalışmasında değinen Denkel'de de benzer bir vurguyla karşılaşılmaktadır. Buradaki anlatı bağlamında felsefe, mitolojik anlatıdan kendi önvaryaymlarını elde etmektedir. Heisodos'un evren anlatısı, tanrıları işin içinden çıkarmaya çalışan filozoflar için geçerliliğini yitirmiş değildir; mitolojik anlatı, filozofun söz'ünde ona belirli bir bakış açısı sunmakla eşlik etmektedir. Bkz. Denkel, Arda.: **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 20-3.

⁴³⁹ Conford, **Dinden Felsefeye – Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine**, s. 102. Conford, bu farkın öznesi olarak özellikle Anaksimandros'u işaret etmektedir. Bunun nedeni, Anaksimandros öncesi bu 'bariz fark'ın bariz olmayışındır. Ona göre temel dönüm noktalarından biri Anaksimandros tarafından aşılmıştır.

⁴⁴⁰ Yıldırım, Cemal.: **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 22.

⁴⁴¹ Ural, Şafak.: **Bilim Tarihi**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 53.

edilen sonuçlar söz konusudur. Ancak burada pratikten ve pratik için elde edilen bir gelişimden bahsedilebilmekte ve bilimsel uğraşı pratiğe dönük bir karakteri taşımaktadır. Açılar, çizgiler ve şekiller konusunda pratiğin getirisi sonucunda önemli bir ustalaşmanın olduğu ve bu ustalaşma üzerinden Mısır'da kimi ilkelerin keşfedildiğine değinen Barker, Mısır ve Yunan arasındaki ayrıma şu şekilde işaret etmektedir:

“Eski Mısırlılar bu ilkelere muhtemelen, gözlem ve deneyle varmış olmaları -yani tümevarımsal uslamayla. [...] Yunanlılar, Mısırlıların ne yapabildiğini gördüler ve onların deneysel ilkelerinden bilgi sahibi oldular. Bu bilgiye Yunanlılar geometri -yani yeryüzünün ölçümü- adını verdiler. Fakat Mısırlılardan farklı olarak Yunanlılar, geometriye yalnızca onun pratik yararlılığı açısından değil aynı zamanda onun kuramsal alakasından dolayı çok önem verdiler; geometriyi, geometrinin kendisi için anlamayı istediler. Ve deneysel yaklaşımla tatmin olmadılar; bütün geometri uygulamalarının altında yatan, uzamın genel yasalarının katı tündengelimsel ispatlarını bulmayı istediler.”⁴⁴²

Yunan'da ortaya çıkan bilim ve bilimsel kavrayış, kendisini felsefe dolayımında ayırt etmektedir. Bu coğrafyada ortaya çıkan felsefe ve bilim, bir fayda uğruna değil kendi uğruna yapılan bir etkinlik halini almakta; bilgi'ye dönük arayış, merkezi öge haline gelmektedir. ‘Meraklı Yunanlının’ ilgisi, bu dönemde, diğer coğrafyalardaki insanlardan ayrılmaktadır: O, tarlaların işaretlenmesiyle ilgilenmemektedir.⁴⁴³ Meraklı Yunanlı, somut olanla yetinmemekte; onun üzerine yaptığı soyutlamayla onu teoreme dönüştürmektedir. “Thales, bu metodun belli bir amaçtan bağımsız olarak, herhangi bir şeklin alanını hesaplama metodu olarak genelleştirilebileceğini gördü” diyen Cornford’a göre bu yolla Yunan coğrafyası dışında geliştirilen arazi ölçme kuralları geometri bilimine dönüştürülmüştür: “Bu, sorunun, yani yapılması gereken bir işin, teoreme, yani düşünülmesi ve tasarlanması gereken bir şeye dönüşmesine yol açmıştır.”⁴⁴⁴ Felsefenin yaratıcısı olarak görülen Yunanlar, bu nedenle, bilimin de yaratıcısı olarak görülmektedirler: “En sonunda bütün evreni nesnesi olarak alacak olan sağın bir bilim anlayışını o insanlara borçluyuz. [...] İlk kez Yunanlılar bu yöntemi izlediler ve bilimin yaratıcıları olarak

⁴⁴² Barker, F. Stephen.: **Matematik Felsefesi**, çev. Yücel Dursun, İmge Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 34.

⁴⁴³ Cornford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, s. 6.

⁴⁴⁴ A.e., s. 6.

görölmeleri haklarıdır.”⁴⁴⁵ Yunan’da ortaya çıkan bilim ve felsefe, tikellerin araştırılmasından tikellerin soyutlanması yoluyla elde edilen tñmelin araştırılmasını ve bu araştırma içerisinde tikellerin tñmel altında anlamlı hale getirilişini hedeflemektedir. Bilim ve felsefenin ortaya çıkışında ve gelişiminde yer alan filozofların ortak ilgisi, Burnet’in deyişiiyle, “şeylerin akışında kalıcı olan uğruna arayıştır.”⁴⁴⁶

Kalıcı olan -ve bu nedenle de ilk filozofların inceleme nesnesi olan-, *physis*’tir. Nesneye yaklaşımın temel belirlenimi ise *arkhe*’dir. İlk filozofların mitolojik anlatıdan ayrımlaşan kavrayışlarında arayışları da biçimlenmektedir. Thales ile başlayan süreçte bu dönem filozoflarının ‘doğa filozofları’ olarak anılmaları ve böyle alımlanmalarının temelinde de onların hem açıklamak istediklerinin hem de açıklamalarının doğanın içerisinde konumlanmasıdır. Bununla birlikte bu ‘doğa’, modern insanın ve modern felsefenin doğası olmaktan uzak durmaktadır; ‘doğa filozofu’ da modern anlamda bir bilim insanına eş gözükmemektedir. Her ne kadar Burnet’in incelemesinde de felsefenin ortaya çıkışı keskin bir ayrım ile örtüşürölse de⁴⁴⁷ Cornford’un incelemesi takip edildiğinde, akrabalık bağlarından yalıtılmış bir şekilde felsefeyi konumlandırmanın ve anlamlandırmanın problemli olduğu görölebilmektedir: “Bilgenin akrabalıkları, zihinleri on dokuzuncu yüzyılın bilim-din çatışmasıyla karışmış olan modern felsefe tarihçileri tarafından görmezden gelinmektedir.”⁴⁴⁸ Bu bağlamda, ilk filozofların ‘doğa filozofları’ olarak adlandırılışı, ancak onları niteleyen ‘doğa’nın bağlamı üzerinden anlaşıldığında bir bütünlük kazanmaktadır. İlk filozofun üzerine konuştuğu ‘doğa’, sadece gözlem ve deneyin konusu olan bir doğa değil; din, politika ve ahlakın da içerisinde konumlandığı bir doğadır.

Bu kısmın başlığında yer alan “söz’deki değışim” ifadesi üzerinden *mitos* ve *logos* ilişkisinden hareketle felsefenin ortaya çıkışına dair bir bağlam haritasının serimlenip incelendiğı bu kısımda, felsefenin ortaya çıkış koşullarına dair bir resmin elde edilmesi amaçlanmıştır. Bu resme göre, ilk olarak, *logos*’un *mitos*’a karşıt konumlandırıldığı ve karşıtlığın salt ayrıma dayandırıldığı koşulda *mitos-logos*

⁴⁴⁵ Burnet, John.: **Erken Yunan Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 28.

⁴⁴⁶ **A.e.**, s. 28

⁴⁴⁷ **A.e.**, s. 18.

⁴⁴⁸ Cornford, **Bilgeliliğin Başlangıcı**, s. 138.

ilişkisinin anlaşılmasının eksik kalacağı vurgulanmıştır. Bu ilişkiye dair bir yaklaşım ise *mitos-logos* ilişkisindeki geçişi, sürekliliğin ve içsel ilişkinin belirleyici üzerinden ele almakta ve çalışmanın seyrinde de bu tutum sahiplenilmektedir. Bu bağlamda felsefe-bilimin eski Yunan'da ortaya çıkışı, salt deney ve gözlemden hareketle ortaya koyulan teoremlerle sınırlandırılmamaktadır. İlk filozofların doğa'sı 'bütün'dür ve bu 'bütün', modern düşüncenin dinden, ahlaktan, politikadan 'yalıtılmış doğa'sı olmaktan uzaktır. Felsefe, ortaya çıkışı itibariyle, bütün'e dönüktür ve etkinliğinde onu anlama çabası izlenebilmektedir. Bir sonraki başlıkta, genel hatlarıyla, felsefe'nin *logos* aracılığıyla bütün'le kurduğu bu ilgide diyalektiğin konumlanışının Platon'a uzanan izlencesi irdelenecektir.

2.1.3. Felsefenin İzlencesinde Diyalektiğin İzleri

Felsefe, insanın ortaya koyduğu düşünce etkinliğidir. Bu etkinliğin öznesi ise filozoftur. Filozofun belirli içeriklerle belirli bir form altında yürüttüğü bu etkinliğin ne olduğu genel olarak etkinliğin kendisinde içerilmekte, etkinlik içerisinde bu ne'liğin ayrıca cevaplandırılması çoğu zaman bir ihtiyaç olarak belirmemektedir. Başlangıçta yer alan Thales'in ya da genel olarak Milet okulundaki isimlerin yaptıkları etkinliği felsefe olarak bilip bilmedikleri bu nedenle bir nevi önemsizleşmektedir. Bunun nedeni etkinliklerinin 'felsefe' altına düşürülebilmesidir. Onlar felsefenin ne olduğunu açıklamazlar, çünkü düşünce dünyalarında etkinliği açığa çıkarsalar da etkinlikle özdeşleşen ifade henüz ellerinde bulunmamaktadır. Bu yüzden de onlar ne kendilerini *philosophos* olarak nitelendirebilmekte ne de etkinliklerini *philosophia* olarak tanımlayabilmektedirler. Ancak onlarda gelişen düşüncenin içinde bulunduğu evrene ilişkinin *histori* (araştırma) pratikleri, ileride *philosophia* olarak anılacak olan etkinliğin başlangıç aşamasını oluşturmaktadır. *Philosophia* ifadesinin ortaya çıkışı içinse adres genel olarak Phytagoras olarak gösterilse de⁴⁴⁹ bu konuda bir kesinlik öne sürmek güç gözükmemektedir.⁴⁵⁰ Felsefe (*philia-sophia*), en genel haliyle, 'bilgi, bilgelik

⁴⁴⁹ Peters, E. Francis.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 291 [*philosophía*]

⁴⁵⁰ Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 80 [Felsefe]

sevgisi' anlamına gelmektedir.⁴⁵¹ Yunanca *Philien*'den türemiş olan *Philia*, en genel ifadeyle, 'dostluk' anlamına gelmekte; sadece iki insan arasında kurulan ilişkiye değil, genel olarak kurulan bir 'bağ'a -bu 'bağ' arkadaşlar, aile üyeleri ve yurttaşlar arasında olabilecek şekilde geniştir- gönderimde bulunmaktadır.⁴⁵² Bu 'bağ'ın, 'dostluk'un temel belirlenimi ise faydaya, hazza, çıkara dönük olmamasıdır. Hali hazırda yer alan *sophia/sophos* ifadelerinin neden kullanılmadığı, bu ifadelerin içerildiği *philosophia/philosophos* ifadelerinin ortaya çıktığı sorulabilir. Bir önceki başlıkta yer alan *mitos-logos* ilişkisine dair yürütülen inceleme burada verilebilecek olan cevaba zemin oluşturmaktadır. Filozof, neden bilge (*sophos*) değildir? Bilge (*sophos*), (*sophia*) bilgiye/bilgelige sahiptir, onun bu sahipliği bir gerekçelendirmeye tabi gözükmemektedir. *Mitos*'ta ortaya konan söz'ün tartışmaya kapalılığı gibi *sophos*'un *sophia*'sı da tartışmaya kapalıdır. Filozofun sözü ise tartışmadan doğmakta, tartışmasız olanı tartışmalı kılmakta ve yeni tartışmaların tohumlarını ortaya çıkarmaktadır. Filozof, yani *philo-sophos* bilgiyle ve bilgelikle bir 'bağ' kurmakta ama onu tekeline almamaktadır. İfadenin bu yolla gelişimi, *philia* ve *sophia*'nın birleşimi, Timuçin'in ifadesiyle, "en köklü insan araştırmasına ad olacak terimi belirlemiş oldu".⁴⁵³

Bilgiye, bilgelige dönük kurulan bağın ifadesi olan felsefe içerisinde diyalektiğin konumlanması, felsefenin ortaya çıkışı itibariyle Platon'a kadar olan süreçte diyalektiğin bu izlencede ne şekilde yer aldığı, genel olarak bu kısımda ele alınacak konuyu oluşturmaktadır. Bu kısımda yürütülecek incelemenin yol haritasını oluşturmak için ilkin Aristoteles'e başvurulmaktadır. Ona göre, akıl yürütme (*logismos/reasoning*), ilk ve doğru öncüllerle başlıyorsa ispat (*apodeiksis/demonstration*); ilk basamak olarak genel olarak kabul edilmiş sanıları ve fikirleri alıyorsa diyalektiktir (*dialektike/dialectical*).⁴⁵⁴ Aristoteles için her problem ve her önerme diyalektik olarak koyulmaz. Hiç kimse, kimsenin kabul etmediği bir şeyi önerme olarak, herkesin kabul ettiği bir şeyi de problem olarak ortaya koymaz.

⁴⁵¹ A.e., s. 80.; Blackburn, a.g.e., s. 287.; Lacey, a.g.e., s. 253.

⁴⁵² Bunin, and Jiyuan.: a.g.e., s. 518 [*Philia*].

⁴⁵³ Timuçin, a.g.e., s. 224.

⁴⁵⁴ Aristotle: **Topics**, çev. W. A. Pickard-Cambridge, The Complete Works of Aristotle içinde, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1995, ss. 381-618, s. 381. Aristoteles, devamında, tartışmalı (contentious) ve yanlış akıl yürütmeleri (mis-reasoning) sıralamaktadır.

Aristoteles'e göre diyalektik önermeler; tanınmış sanatlara (*tekhne*) uygun olan bütün görüşleri ve genel olarak kabul edilmiş fikirlerin karşıtlarını yadsımayı ve bununla birlikte genel olarak kabul edilmiş görüşleri içermektedir.⁴⁵⁵ Aristoteles'in ifadelerinden hareketle denebilir ki, diyalektik, tartışmalı olan üzerine yürütülen akıl yürütmedir; tartışmalı olanın tartışmaya açılması, tartışmada anlaşılması ve tartışmayla açıklanmasıdır. Bu noktada *mitos* ve *logos* arasındaki ilişkiye dair yürütülen incelemede *logos*'a dair 'tartışmalı' olma vurgusunun açılanması ihtiyacı doğmaktadır. Bunun için de ilkin *logos*'a ve devamında da *logos*'tan hareketle diyalektiğe yakından bakılacaktır.

Logos; söz, konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, oran gibi geniş gönderimleri olan bir kavramdır.⁴⁵⁶ Peters'e göre *logos*'un yorumlanmasında büyük bir güçlük söz konusudur ve bu güçlük, "ortak olarak kullanılan bu yaygın ve kesin bir şekil almamış Yunanca sözcüğün teknik, özgülleşmiş bir anlamda kullanılmaya ne zaman başladığını belirlemektedir."⁴⁵⁷ Bunun devamında Peters, *logos*'un felsefesinde merkezi bir konuma sahip olduğu Herakleitos'a işaret etmektedir. Çakmak, Herakleitos'un fragmanlarının çevirisinde *logos*'a dair düştüğü açıklayıcı notta *logos*'un kullanım bağlamlarını şu şekilde ifade etmektedir: "Herakleitos, *lego* (*legein*) (söylemek, anlatmak, konuşmak) fiilinden türetilen *logos* terimini fragmanlarda üç temel anlamda kullanır: (1) Söz, söyleme, anlatma ve söylem; (2) yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar; (3) saygınlık ve ün."⁴⁵⁸ Fragman 1'de her şeyin *logos*'a göre olup bittiğini ve kendisinin, buna göre, her şeyi doğasına göre ayırt edip (*diairesis*) açıklamasına karşın insanların mevcut olan *logos*'u anlamadıklarını ifade eden Herakleitos; Fragman 2'de, *logos*'un her şeye ortak olduğunu belirtmektedir. İlk iki fragmanda *logos*'a dair belirlenimler açığa çıkmaktadır: *Logos*, her şeyin kuralı ve yasasıdır, aynı zamanda, her şeye ortak ve her şeyde bulunandır.⁴⁵⁹ *Logos* her şeye ortaktır ve bu ortaklık insanın anlamasına açıktır, yani *logos* kavranabilirdir. Bu kavrayış ise dil ile mümkün gözükmemektedir. Herakleitos'un vurguladığı şekliyle kimi

⁴⁵⁵ A.e., s. 382.

⁴⁵⁶ Peters, a.g.e., s. 208 [logos]

⁴⁵⁷ A.e., s. 209 [logos]

⁴⁵⁸ Herakleitos: **Frangmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009 s. 29, Fr.1. [Açıklayıcı not içinde].

⁴⁵⁹ A.e., s. 33, Fr.2. [Açıklayıcı not içinde].

insanların bu *logos*'u kavramasına karşın kimilerininse *logos*'u kavramaktan uzak oluşları, gerçekliği kavramak için çaba göstermemelerindendir. Bu çaba, en genel itibariyle, dilin gerçekliğe göre düzenlenmesi şeklinde ifade edilebilmektedir:

“Herakleitos ilkece dilin, nesnelerin gerçek yapısını ortaya koyabilecek bir imkana sahip olduğunu düşünür. Ancak bu imkan, bir çaba sonucunda dili, nesneler veya *logos*'a uygun bir şekilde düzenlemekle gerçekleşir. Yoksa dil doğrudan doğruya nesnelerin gerçek yapısını ortaya koyamaz.”⁴⁶⁰

Logos'ta gerçeklik ve dil arasında kurulan ilişkiye dair Çakmak'ın Fragman 1'e düştüğü not, aynı zamanda, Herakleitos'ta bir terim olarak içerilmese de onun felsefesine atfedilen diyalektiğin ve onun *logos* ile kurduğu ilişkinin anlaşılabilmesi açısından önemli bir belirlenim sunmaktadır. “Düzen, güzel yapı ve düzene koyma”⁴⁶¹ anlamlarına gelen *kosmos*'un görünümü karşıtlıklar ile yüklüdür. Ancak bu karşıtlıklarda kalındığında karşıtlıkların uyumu (*harmonia*) göz ardı edilir: “Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. [Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.]”⁴⁶² Karşıtlar, karşıtlıklarında kalmamakta, uyum oluşturmaktadırlar. Uyum (*harmonia*) uzlaşmaz gibi görünenlerin birliği olarak görülmektedir. Herakleitos'a atfedilen diyalektik ile bu uyuma, oluş'ta ortaya çıkan karşıtlıklara ve karşıtlarda içerilen uyuma gönderimde bulunmaktadır. Herakleitos, “doğada olsun insan yaşamında olsun baktığı her yerde yalnız karşıt ilkelerin sürekli mücadelesini görüyordu”⁴⁶³ ve oluştaki bu ‘mücadele’ de onun diyalektiği olarak alınmaktadır. Herakleitos'un felsefesinde oluş ve oluş'taki değişim, felsefesinin önemli belirlenimidir. Ancak bu oluş ve değişim, ‘belirli’ oluş ve oluş'taki ‘belirli’ değişimdir. Bu belirlilik *logos*'ta açığa çıkmakta ve *logos* aracılığıyla anlaşılabilir. *Logos*'u işiten Herakleitos için oluş'ta her şey akıp gitmemekte; oluş, belirli bir düzene göre olmaktadır:

“Sürekli değişimin ritmini kulağıyla dinleyen Herakleitos onu diline de verebilmiştir. Bu dil dalgalanışıyla meydana-gelişin yükselip alçalmasını pek güzel taklit ediyor, fakat öte yandan düşüncenin özünün sağlamlığı akıp dağılmanın önüne geçiyor. Bu dilin karanlığı Tanrı duraklarındaki kâhin

⁴⁶⁰ A.e., s. 30, Fr.1. [Açıklayıcı not içinde].

⁴⁶¹ A.e., s. 89, Fr.30. [Açıklayıcı not içinde].

⁴⁶² A.e., s. 45, F.8.

⁴⁶³ Wilhelm Capelle, a.g.e., s. 96.

sözlerinin karanlığıdır: kendisinin Delphoi Apollon’u için söylediği gibi bu dil sadece işaret eder, bir işaret, bir simge verir.”⁴⁶⁴

Kranz’ın atıf yaptığı Fragman 93’te “Delphoi’deki tanrının kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor” demektedir Herakleitos ve onun *logos*’u da benzer şekilde, onun tarafından işaret edilmektedir. Her şeye ortak olan ve her şeyin kuralı, düzeni olan bu *logos*’a giden yolu işaret eden Herakleitos, bu yolu insanların ayağına getirmemekte, onları yola koyulmaya davet etmektedir. Yolu başında olan için Herakleitos’un işaret ettiği görünmez olsa da Çakmak’ın da açıklayıcı notunda ifade ettiği üzere “görünmeyen uyum görünende gizlenmiştir” (fr. 54) ve bu uyumda gizlenen hakikate ulaşmak için çaba gerekmektedir.⁴⁶⁵ Bu çaba, aynı zamanda, bilgeliğe (*sophon*) gönderimde bulunmaktadır. Herakleitos, *logos*’un her şeye ortak olduğunu ve her şeyin kuralı olduğunu söylemekle oluş’a ve oluş’taki düzenliliğe işaret eder. Ancak oluş ve oluş’taki bu düzenlilik, *logos*, kişinin kendisine dışsal değildir ve dışsal bir yolla da kavranamaz; bu nedenle Herakleitos’un işitilmesi değil, *logos*’un işitilmesi gerekmektedir.⁴⁶⁶ Herakleitos’a göre “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir.”⁴⁶⁷ Çakmak’ın fragmana düştüğü notta açıkladığı üzere, “Bilge olmak (*sophon*) çok şey bilmek değil, *kosmos*’taki planı, düşünceyi, bir başka deyişle hakikati bilmek demektir.”⁴⁶⁸ Buraya kadar aktarılanlar takip edildiğinde denebilir ki, hakikate ulaşmak için insanların kendilerine ait sandıkları düşüncelerinden uzaklaşarak her şeye ortak olan ve her şeyin kendisine göre olduğu *logos*’a yönelmesi, onun sesine kulak vermesi, zihnini ona açması ve onu kavramaya çalışması gerekmektedir. *Logos* ise oluş’ta ve oluş’taki uyumda açığa çıkmaktadır: “Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir’den her şey.”⁴⁶⁹ Oluş’un, oluş’taki karşıtlığın, karşıtlıktaki uyum’un temel gönderimi ise Herakleitos felsefesinin diyalektik karakterini ortaya çıkarmaktadır. İlk filozofların arkhe arayışlarında Thales’in su, Anaksimenes’in hava, Anaksimandros’un apeiron cevabına

⁴⁶⁴ Walter Kranz, **a.g.e.**, s. 60.

⁴⁶⁵ Herakleitos: **a.g.e.**, s. 221, Fr.93. [Açıklayıcı not içinde].

⁴⁶⁶ **A.e.**, s. 131, Fr.50.

⁴⁶⁷ **A.e.**, s. 111, Fr.41.

⁴⁶⁸ **A.e.**, s. 111, Fr.41. [Açıklayıcı not içinde].

⁴⁶⁹ **A.e.**, s. 49, Fr.10.

karşı Herakleitos için şeylerin altında yatan birliğin ateş (*pyr*) olmasının da onun felsefesinin diyalektik karakteriyle örtüştüğü söylenebilmektedir:

“Ateş, her şeyin kendisinden çıktığı ve yine kendisine geri döneceği ana maddedir, *arkhedir*. Yaratırken yok eden, yok ederken var eden bir kuvvettir; akıl sahibidir. Maddede görülen değişik biçimler, ateşin bu yaratıcı etkisinden kaynaklanır. Çünkü ateş, doğası gereği herhangi bir şeye rahatça dönüşebilecek ve her şeyi de rahatça kendisine dönüştürebilecek yapıdadır. [...] Yanan şeyler farklı farklı şekillere dönüşebilir, ama onları yakan ateş hep aynıdır. [...] Herakleitos öncesi doğa düşünürlerinin ileri sürdükleri ana madde, ateşe oranla daha çok varlık özelliği gösterir. Ama Herakleitos’un ana maddesi varlıktan öte bir “hareket,” bir “süreç”tir.”⁴⁷⁰

Herakleitos’un ilk maddesinin ateş olması ve Dürüşken’in vurguladığı üzere, ateşin, kendisinden önceki filozofların arkhe arayışlarında elde ettikleri ‘varlık’tan ayrı olarak ‘süreç’ gönderiminin olması önemlidir. Ateş, oluş ve bozuluşu, değişimi ve aynı zamanda, değişimdeki kalıcılığı anlatmanın ifadesidir. Herakleitos öncesi filozofların sürecin altında yatan varlığı açığa çıkarmasına karşın o, kendisini böyle bir varlık arayışından vazgeçerek ve varlığın kendisini bir süreç olarak ortaya koyarak ayırmaktadır.⁴⁷¹ Herakleitos’un felsefesinin oluş ve bozuluşa, sürece, harekete ve değişime odaklanan; oluş ve bozuluştaki karşıt görünümleri ortaya koyan ama bu karşıtlık görünümünde kalmayan; değişimi ölçüsüz bir akış olarak değil, akıştaki düzenliliği ortaya çıkaran yapısı, aynı zamanda, onun diyalektik ile kurulan güçlü bağının da zeminini oluşturmaktadır. *Logos* ve *dialektike* arasında Herakleitos üzerinden kurulan bu bağlantı noktasında diyalektiğin ne anlama geldiğine daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Yunanca *dialektike*’nin kökü *dialego/dialegein*’dir ve “seçmek, ayırmak, ayıklamak; konuşmak, sohbet etmek, akıl yürütmek, biriyle söyleşmek; bir dialekte veya dile sâhib olmak; söylev vermek, ileri sürmek, savlamak.”⁴⁷² Diyalektik, görüldüğü üzere, *logos* ile ortak anlamlara sahip gözükmektedir. Bununla birlikte diyalektiğin anlamlarına bakıldığında, doğrudan, Herakleitos’un felsefesinde olduğu söylenen diyalektiğe gönderimde bulunan oluş, bozuluş, süreç, değişim ve hareket ile bağıntı kurmak zor gözükmektedir. Herakleitos’un diyalektiği, Herakleitos’ta dile gelmeyen ama ona eklenilen bir

⁴⁷⁰ Dürüşken, Çiğdem.: **a.g.e.**, s. 99.

⁴⁷¹ **A.e.**, s. 99.

⁴⁷² Peters, **a.g.e.**, s. 65. [dialektike]

şeydir. Onun felsefesindeki diyalektiğin belirlenimini de kendi çağında değil, kendisinden sonra aldığı görülmektedir. Buradaki gönderim, çelişkinin düşüncede ve varlıktaki konumlanışınadır. Hilav'ın değindiği üzere diyalektik, olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılmakta; olumsuz olarak nitelenen diyalektiğin düşüncede özdeşliği ön plana çıkarmasına karşın olumlu diyalektik bilginin gerçekleşmesinde çelişkinin rolünü ortaya çıkarmakta; Herakleitos ise bu ayrımında olumlu diyalektiğin ilk örneğini oluşturmaktadır.⁴⁷³ Böylesi bir ayrım, kimi bakımlardan işlevsel olarak görülebile de filozofların özgünlüklerine dair indirgeme riskini kendi içinde barındırmaktadır. Herakleitos çelişkiyi felsefesinde içermektedir. Örneğin o, “Ateşin ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü suyun doğumudur”⁴⁷⁴ dediğinde ya da “inen ve çıkan yolun bir ve aynı”⁴⁷⁵ olduğunu söylediğinde, onun düşüncesinde çelişkinin içerilişine dair kimi ipuçları elde edilmektedir. Çakmak, bu çelişki anlatımını şu şekilde yorumlamaktadır: “Bir yandan nesneler bozulur ve ölürken diğer yandan başka nesneler oluşa gelir ve yaşam kazanır. İnen ve çıkan yolun bir ve aynı olması bu iki sürecin kozmik düzende bir bütün oluşturmaktan dolayıdır.”⁴⁷⁶ Herakleitos'un çelişkiyi düşüncenin ve varlığın temel dinamiği olarak koyduğu söylenebilse de burada onun çelişkide kalmadığı da belirtilmelidir. Herakleitos bir şeyin hem varlığına hem de yokluğuna işaret ederek çelişkisizlik yasasını ihlal eder gözüktü de Denkel'in Herakleitos'un karşıtların birliğinde karşıt olanların aynı anda aktüel olmadığına dair vurgusu önemlidir.⁴⁷⁷ Denkel Fragman 54 ve 123'e gönderimde bulunmaktadır: “Görünmeyen uyum görünenden daha iyi”⁴⁷⁸ ve “Doğa saklanmayı sever.”⁴⁷⁹ Fragman 123'te geçen ‘doğa’, “nesnelerin gerçek doğası, yapısı, aslı” physis'tir. Nesnelerin gerçek doğası saklanmayı sever; ancak bulunamaz değildir. Herakleitos'a göre nesnelerin hakikatini bilmek imkansız olmasa da bu bilgi bir çabayı ön gerektirmektedir.⁴⁸⁰ Fragman 54'te ifade edilen görünmeyen uyum ve görünen uyum karşılaştırmasıysa Herakleitos felsefesindeki karşıtların konumlanışı ve

⁴⁷³ Hilav, **a.g.e.**, s. 10.

⁴⁷⁴ Herakleitos: **a.g.e.**, s. 185, Fr. 76.

⁴⁷⁵ **A.e.**, s. 151, Fr. 60.

⁴⁷⁶ **A.e.**, s. 151, Fr. 60.

⁴⁷⁷ Denkel, **a.g.e.**, s. 37.

⁴⁷⁸ Herakleitos: **a.g.e.**, s. 139, Fr. 54.

⁴⁷⁹ **A.e.**, s. 283, Fr. 123.

⁴⁸⁰ **A.e.**, s. 283, Fr. 123.

çelişkinin ne şekilde içerildiğine dair bir kavrayış imkanı sunmaktadır. Çakmak'ın ilgili fragmana düştüğü not bu kavrayışın açık kılınışını kolaylaştırmaktadır:

“Görünen uyum (phaneres harmonie), nesneler dünyasındaki düzenli ve ölçülü yapının kendisidir. Görünmeyen uyum (aphanes harmonie) ise birbirine karşıt olan şeylerin birliği ve bütünlüğüdür. Herakleitos bu iki yapıyı Parmenides gibi birbirinden ayrı ve kopuk iki farklı dünya olarak görmez. Hakikat görünüşün altında gizlenmiştir.”⁴⁸¹

Herakleitos'un felsefesinde içerilen karşıtların birliği ya da uyumuna gönderimde bulunan diyalektiğin karşıtı, Elea okulu düşünürlerinin ve Parmenides'in varlık anlayışlarındaki diyalektiktir. Aristoteles, mantığın ve diyalektiğin babası olarak Zenon'u görmektedir.⁴⁸² Zenon ile özdeşleştirilen diyalektik Herakleitos'un felsefesine gönderimde bulunulan anlamdaki diyalektikten uzaktır. Çelişkinin temel alındığı, oluş ve bozuluş sürecine gönderimde bulunan Herakleitos diyalektiğine karşın Zenon'un diyalektiği özdeşlik ilkesi üzerine temellenmektedir. Zenon'da dile getirilen diyalektiğe daha yakından bakmak için Parmenides ve Elea okulunun temsil ettiği kavrayışın temelleri incelenmelidir. Herakleitos'ta görülen gizemcilik, mistik anlatı tarzıyla, farklılaşan bir yolda, Parmenides'te de karşılaşılmaktadır.⁴⁸³ Herakleitos, *logos*'a kulak vermekte ve 'işiten' kulakların da bu sesi duyabileceğini söylemektedir. Sanı ve hakikat, Herakleitos'ta iç içedir ve hakikat, sanılarda da kendisini göstermekte, görünenlerde içerilmektedir. Parmenides'in üç kısımdan oluşan şiiri (“Doğa Üzerine ya da Nesnelerin Doğası Üzerine”⁴⁸⁴, “Doğa Hakkında”⁴⁸⁵; (*Peri Physeos*)), ilkin onun atlar üzerinde tanrıçanın yanına gidişiyle kurgulanan bir girişle başlamaktadır. Bu girişi takip eden birinci bölümde o doğru bilgiye götüren yolu, ikinci bölümdeyse doğru bilgiye götüremeyecek olan yolu izlemektedir. Hakikat ve sanı. Şiirin başlangıcı, birbirlerine karşıt olarak konumlanan iki filozofa dair bu

⁴⁸¹ A.e, s. 139, Fr. 54.

⁴⁸² Laertius, a.g.e., s. 399.

⁴⁸³ Cornford, **Dinden Felsefeye**, s. 265; 301; 312. Cornford'a göre, Herakleitos ve Parmenides'in felsefelerinin mistik karakteri farklıdır, çünkü referansları farklıdır. Parmenides Orpheus'u Herakleitos ise Dionysos'u referans almaktadır. Cornford bu ayrılığı şu şekilde açmaktadır: “Parmenides'in Kanaat Yolu'nda yaptığı şey, bu tamamen Orpheusçu ışıktan karanlığa iniş tasavvurunu almak ve diğer, bir çember içinde dönen sürekli bir değişim süreci olarak -ruhun yazgısına dair Orpheusçu ve Olymposçu mefhumlara karşı Herakleitos'un savunduğu- Dionysosçu yaşam ve ölüm görüşünü içinden çıkarmaktadır.” Bkz. A.e, s. 308.

⁴⁸⁴ Dürüşken, a.g.e., s. 105.

⁴⁸⁵ Parmenides: **Doğa Hakkında**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

karşıtlığı besleyecek bir ayrımı ortaya çıkarmaktadır. Parmenides, tanrıçanın öğrencisidir; tanrıçanın yanına gelir ve tanrıça ona öğren der: “[...] bir yandan Hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini, / bir yandansa fanilerin içinde hakiki inanç olmayan sanılarını.”⁴⁸⁶ Bu yol, kendini arayan ve kendini keşfeden Herakleitos’un yolundan farklıdır; Herakleitos *logos*’u aktarır ancak kendi *logos*’una değil her şeyin kendisine göre olduğu ve her şeyi yöneten *logos*’a ‘işaret eder’. Tanrıçanın öğrencisi Parmenides ise ‘dinleyici’ ve ‘aktarıcı’dır. Bu dönemde vahiy şiirlerinin yaygınlığına dikkat eden Kranz, yine de Parmenides’in sadece bir ‘şiir’ yazmadığını ve onun değerinin bu tarzı kullanmış olmasından sarsılamayacağını vurgulamaktadır: “objektif doğrunun kendisinin konuştuğunu iştir gibi oluruz.”⁴⁸⁷

Parmenides ve onun şiir’i, felsefe tarihi açısından bir dönüm noktası oluşturmaktadır ve bunun en önemli nedeni de mantık biliminin ve mantıksal kuralların temellerinin onun felsefesinde ve okulunda mantıksal hataların ortaya çıkarılması yoluyla ortaya çıkarılmasıdır.⁴⁸⁸ Bununla birlikte Parmenides’i ve Elea okulu içerisinde yer alan isimleri modern düşünce perspektifinden ‘saf mantıkçı’ olarak görmek ve onlardaki metafizik karakteri ortadan kaldırmanın yanılsamaya sebep olabileceği belirtilmelidir.⁴⁸⁹ Parmenides’in felsefe tarihinin önemli dönüm noktalarından birini oluşturmasının nedeni olarak yöntemine işaret edilmektedir: “Çünkü o dış dünyadan değil, ilkesel olarak ve yetkin bir şekilde tüm insani deneyimleri, görüşleri dışlayarak düşünme’nin kendisinden hareket etmektedir.”⁴⁹⁰ Burnet de Parmenides’in önemini göstermek için onun yöntemine işaret etmekte ve bu yolla da onun felsefesindeki temel öne sürümü ortaya koymaktadır:

“Parmenides’in şiirindeki büyük yenilik usamlama yöntemidir. İlk olarak ele alması gereken görüşlerin tümünün ortak varsayımlarının ne olduğunu sorar, ve bunun var olmayanın varoluşu olduğunu bulur. Sonraki soru bunun düşünülüp düşünülemediğidir. Eğer ne olursa olsun düşününcekseniz, bir şeyi

⁴⁸⁶ A.e., s. 23.

⁴⁸⁷ Kranz, a.g.e., s. 76.

⁴⁸⁸ Barnes, a.g.e., s. 122.

⁴⁸⁹ Zeller, a.g.e., s. 81.

⁴⁹⁰ Capelle, a.g.e., s. 119.

düşünmelisiniz. Öyleyse hiçlik yoktur. Ancak düşünülebilen var olabilir (fr. 5);
çünkü düşünce var olan uğruna vardır (fr. 8, 34).⁴⁹¹

Parmenides, ulaştığı sonuçta kısaca; varlık'ı varlık'a, varlık'ı düşünceye ve yokluk'u (hiçlik) da yokluk'a eşit kılmaktadır. Akla uygun olan varlık'tır. Varlık, düşünülebilen ve bilginin konusu olabilen tek şeydir. Yokluk ise akla uygun değildir; yokluk'un düşünülmesi, onun var kılınmasıdır ve bu durumda akıl çelişkiye düşmektedir. Bu nedenle Dürüşkenin de belirttiği üzere, "Parmenides'in varlık dediği şey, "varolma kavramının mantıksal anlamda içermediği her şeyi yadsır" ve hepsini "yoklar sınıfına" yerleştirir."⁴⁹² Şiirin iki bölümü bu şekilde ayrılmaktadır. Bu ayrımada Varlık hakikat yanına, yokluksa sanı yanına düşmektedir. Parmenides'in konu ettiği varlık, 'varlık' kavramıdır; tek tek var olanlar değil. Bu nedenle de araştırmasına gözlem ve deneyim değil, akıl ve mantıksal çelişkiyi ortaya çıkarmayacak olan varlığa dair bilgi rehberlik etmektedir. Bu nedenle de varlık mantıksal bir çözümlemeye tabii tutulmaktadır. Bu çözümlemede varlık tüm görünüşlerinden yaratılmakta ve saf düşüncenin saf nesnesi, yani saf varlık haline getirilmektedir. Her şeyi var kılan 'dir'den her şey soyutlandığında, geriye her zaman mevcut olan, zamansız, ebedi, değişmez bir 'varlık' çıkmaktadır.⁴⁹³ Herakleitos'un edimsellik ile içi içe ortaya koyulan hakikatine karşın Parmenides'in hakikatinde edimsellik yokluk'un alanına, yani hakikatin dışına düşmektedir. Edimsellik, olup bitene, oluş ve bozuluşa, değişime gönderimde bulunur. Ancak Parmenides'in hakikat olarak koyduğu varlık'ı böylesi bir varlık değildir. Edimsellikte olan görünüştür ve hakikatin dışına düşmektedir. Görünüş ise yanıltıcıdır; çünkü var olmayan'ı içermektedir. Elma, belirli bir zamanda yeşil, belirli bir zaman sonraysa sarıdır. Elma yeşildir ve değildir; elma sarı değildir ve sarıdır. Aynı elma, iki farklı var olma görünümünde gözükmektedir. Parmenides

⁴⁹¹ Burnet, **a.g.e.**, s. 136. Burnet şöyle devam eder: "[...] Eğer anlayabildiğimiz dışında hiçbir şeye izin vermemeye karar verirsek, bize bir değişim ve bozulma dünyası sunan duyularımız ile doğrudan çatışma içine düştüğümüz doğrudur. Duyular için durum böylesine kötüdür, der Parmenides. Bu cisimsel monizmin kaçınılmaz sonucudur, ve monizmin bu gözüpek bildiriminin o kuramı sonsuza dek yok etmiş olması gerekirdi. Eğer Parmenides zamanının yürürlükteki görüşlerini mantıksal varlıklarına dek geliştirme ve bu varlığı ne denli paradoksal görünürse görünsün kabul etme yürekliliğini göstermemiş olsaydı, insanlar sonsuza dek karşıtlığın, seyrelme ve yoğunlaşmanın, bir ve çokun bitimsiz dairesinde dönüp durabilirlerdi. İlerlemeyi olanaklı kılan şey Parmenides'in her şeye yayılan Diyalektiği idi." Bu yorumun sonucunda Burnet, Parmenides'i idealizmin değil materyalizmin babası olarak konumlandırmaktadır. Bkz. **A.e.**, s. 136-7.

⁴⁹² Dürüşken, **a.g.e.**, s. 107.

⁴⁹³ Capelle, **a.g.e.**, s. 120.

açısındanca duyulardan hareketle kurulan bu yargılar problemlidir, çünkü duyular sanının konusudur, bilginin değil. Onun ‘bütün’e gönderimde bulunan varlık’ı ise duyulardan uzak, salt akılsal bir varlık’tır.

“Yalnızca varolanın bütününe dayanan yargılar bir varolmayanın koyulmasını içermezler. Demek ki sadece onlar koşulsuz geçerlidirler. Ama Parmenides’in düşüncesi tamamen gerçekliğin bütünü, yalnız katışıksız düşünme’nin kavradığı varolanın bütünlüğünü hedef alır: Düşünme’nin bu tür bir yargı biçimindeki içeriği nasıl sonsuza kadar geçerliyse, yani mutlak hakikatse, düşünmenin nesnesi de öyledir, yani gerçekliğin bütünlüğü her çeşit değişmeden uzaktır, kesinkes değişmemektedir. Bu yüzden varolanın değişik aşamaları olamaz, sadece her şeyi kapsayan, sonsuza kadar aynı kalan bir varolan mevcuttur. [...] Oysa günlük deneyimler, duyularla algılananlar (görünür) dünyanın durmadan değiştiğini, sürekli bir oluş’u ve bunlara bağlı olarak çeşitli hareket biçimlerini bize göstermektedir. Ancak Parmenides’e göre, hem şeylerin genel değişimini hem de mekânsal hareketlerini düşünmek mümkün değildir, yani bunlar birer kuruntu ve görünüştür. Zira bunların temelinde bir “varolan”, yani değişmez bir sabit-olan değil, açıkça bir varolmayan bulunmaktadır. Demek ki düşünme’nin, yani idrak edişin sadece bir varolana dayanabileceğini söyleyen düşünme yasaları ile görünüş arasında bir çelişki vardır; bu nedenle, düşünülemeyeceği için her çeşit duyusal algının içeriği Parmenides tarafından kuruntu ve görünüş diye yadsınmıştır.”⁴⁹⁴

Parmenides’e dair açıklamalardan hareketle, görülmektedir ki, varlık, karşıtlığı içermeyecek yapıdadır. Varlık tek ve bütün olandır; düşüncenin kendisiyle özdeşliğidir, kendisiyle çelişmeyecek olandır. Parmenides’in varlık’ı, bu nedenle, Herakleitos’un varlık’ından ayrışır gözükmemektedir. Denkel’in ifadeleriyle, “Parmenides, Herakleitos’un karşıtların birliği ilkesini çelişik olmakla suçlar; bundan yola çıkarak varlığın değişim geçirdiğini yadsır, görünüşteki değişimin bir aldanmadan başka bir şey olmadığını ileri sürer.”⁴⁹⁵ Parmenides, oluş’u varlık’ın dışına düşürmektedir. Çünkü oluş, varlık’ın çelişkisidir ve varlık, çelişkisiz olandır. Bu nedenle varlık, her zaman olan ve oluş’a gelmeyen, bu nedenle de bozulmayan ve de her zaman olacak olandır. Herakleitos felsefesinde temel dinamik olan oluş, Parmenides’in düşüncesinde, var olan bir zaman olup bir başka zaman olmadığını ve

⁴⁹⁴ A.e., s. 120.

⁴⁹⁵ Denkel, a.g.e., s. 42. Zeller de benzer bir karşılaştırmaya gitmektedir: “Herakleitos ve Parmenides, her ikisi de duyuların verilerine güvenmeyip, onu düşünceyle fakat tam karşıt yollardan doğrulamaya çalışmışlardır. İlkine göre duyular kalıcı bir varlıkla ilgili esaslı bir yanılsamaya yol açarlar ve Herakleitos her daim değişim halinde olan ateş tözünü onun arkasındaki gerçeklik olarak görmüştür. Buna karşılık Parmenides görünüşteki oluş ve bozuluşta duyuların yanılsamasını görmüş ve onun arkasındaki değişmez varlığı fark etmiştir.” Bkz. Zeller, a.g.e., s. 81.

bu yolla var olanın yok olduğunu ve yok olanın da var olduğunu, yani değişimi imlediğinden, çelişkiyi doğurmaktadır. Belirli bir zamanda ‘var’ olan belirli bir zamanda ‘yok’ olur. Parmenides’e göre böylesi bir sonuç akıldan çıkamaz, çünkü akılsal olarak imkansızdır; bu sonucu imkanı kılan ise duyu ve algıdır.⁴⁹⁶ Bu nedenle yanılmanın kaynağı duyulardır, akıl değil.

Parmenides’in en önemli öğrencisi olarak gösterilen Zenon, buradan hareketle, Parmenides’in düşüncelerini farklı bir boyuta taşımış ve bu yolla da diyalektiğin babası olarak anılmış gözükmektedir. Zenon’un diyalektiği, Parmenides’in ortaya koyduklarındansa onlara karşı doğan eleştirilere karşı geliştirilen savunmalarda temellenir gözükmektedir. “Öğrencilerin öğretmenlerinin düşüncelerini aşırılaştırdıkları ve tek-yanlılaştırdıkları bilinen bir şeydir”⁴⁹⁷ diyen Kranz’a göre Zenon da Parmenides’in algı ve düşünme arasına çektiği sınırı derinleştirmesi ve bu derinleştirmede antinomileri ve paradoksları ortaya çıkarması nedeniyle bu gruba dahildir. Parmenides’in oluş, bozuluş, değişim, hareket, çokluğu varlık’tan ve düşünme’den uzaklaştırması, sağduyunun rahatlıkla kabul edebileceği berraklıkta bir öne sürüm olmaktan uzak olduğu için eleştirilerin hedefindeydi ve Zenon’un girişimi, temelde, bu eleştirileri savurmaktır.⁴⁹⁸ Hareketin imkansızlığını gösterdiği ünlü paradoksu da dahil olmak üzere onun düşüncesine atfedilen diyalektik bu savununun ürünü olarak görülebilmektedir:

“Zenon’un diyalektiğinde karakteristik yan şudur: Parmenides’in ontolojisine uzlaşmaz bir tarzda karşı çıkan muhaliflerinin görüşlerini tek tek eleştirel bir deneyden geçirir. Bunu yaparken, belirtilerini daha önce Parmenides’te gördüğümüz dolaylı argüman gösterme yöntemini kullanır. Bu yöntemi ilk defa Zenon geliştirerek büyük bir ustalık düzeyine çıkaracaktır. Yöntemi uygularken şu yolu izler: Önce muhalifinin temel varsayımını kabul eder ve buradan tek ve aynı sorun için birbiriyle tamamen çelişen iki ayrı sonuç çıkarır, böylece muhalifi bu çıkmazdan (aporia) ne kurtulabilir ne de onu düzeltebilir; sonuçta tüm beklentilere karşın birbirini dışlayan, ama kaçınılmaz olarak iki ayrı sonuca yol açan temel varsayımından vazgeçmek zorunda kalır. [...] Zenon’un ünlü “argümanları” bir yandan şeylerin çokluğu varsayımını, diğer

⁴⁹⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 224.

⁴⁹⁷ Kranz, **a.g.e.**, s. 77.

⁴⁹⁸ Barnes, **a.g.e.**, s. 184; Burnet, **a.g.e.**, s. 230.

yandan da Parmenides'in "varolan"ının bir'liğini ve hareketsizliği (dolayısıyla değişmezliğini) pekiştirmek için mekânsal hareketin gerçekliğini hedef alır."⁴⁹⁹

Elealı Zenon, Parmenides'in görüşlerine gelen eleştirilere karşı savunusunda bu iddiaların varsayımlarından hareketle gerçekleştirilen akıl yürütmede iddiayı sonucuyla çelişik hale getirmektedir. Diyalektiğin bu kullanımı, *diialektike*'nin özellikle 'tartışma' karşılığıyla oldukça örtüşmektedir. Bununla birlikte Zenon'un diyalektiğinin Herakleitos'a atfedilen diyalektik ile ayrımı açık gözükmemektedir. Elealı Zenon'un kurucusu olarak adlandırıldığı diyalektik ve mantık, özel olarak, saçmaya indirgemeye (*reductio ad absurdum*) dayanmaktadır.⁵⁰⁰ Saçma, anlamsız değildir, bir anlama sahiptir, ki bu anlam çelişiktir ve yanlıştır; anlamsız olanda ise ne doğrudan ne de yanlıştan bahsedilebilmektedir.⁵⁰¹ Zenon'un yöntemi, eleştirel ve de yıkıcıdır.⁵⁰² O, Parmenides'in felsefesinde ortaya çıkan varlık fikrinde hareketin, değişimin yadsınmasına karşı çıkan görüşleri, bu görüşlerde ortaya çıkardığı paradokslarla sarsmaya girişmiştir. Bunu yaparken de değişimin olmamasına karşı çıkanların iddiasında değişimin kabulünde çıkan çelişkili sonuçla cevap geliştirmiş, böylelikle de hocasının konumunu sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, her ne kadar Aristoteles tarafından diyalektiğin kurucu ismi olarak nitelendirilse de, ondaki diyalektik eristik olarak adlandırılmaya daha yakın gözükmemektedir. Çünkü Zenon'un akıl yürütmesi polemiği amaçlar ve polemikle yetinir gözükmemektedir. Herakleitos'un hem dil ve düşüncede hem de varlıkta oluş üzerinden kurulan diyalektiği ile ayrılan Zenon'un diyalektiği, buradan hareketle, kendisinden sonra gelen diyalektiği, felsefi bir yöntem olarak adlandırılan Sokrates-Platon'daki diyalektikten de ayrılmaktadır.

Platon'un diyalektiğine geçiş zemin olarak kurgulanan bu kısımda, ilk iki başlıkta, genel olarak felsefenin ortaya çıkışındaki temel belirlenimler ele alınmıştır. Yunan'da ortaya çıkan felsefenin, ortaya çıkışını anlamak açısından ilk başlıkta Yunan kim'liğinin taşıyıcısı olarak *polis* incelenmiştir. Bu coğrafyada *polis*'in ortaya çıkışı, Yunan düşüncesi için belirleyici olmuştur. Bu belirleyicilikte özellikle Atina *polis* deneyimi ön plana çıkmaktadır. *Polis*'in önemi, söz'ün öneminin ve etkisinin *polis*'te

⁴⁹⁹ Capelle, **a.g.e.**, s. 127.

⁵⁰⁰ Barnes, **a.g.e.**, s. 185; Laertios, **a.g.e.**, s. 451, IX. 25.; Arda Denkel, **a.g.e.**, s. 55.

⁵⁰¹ Akarsu, **a.g.e.**, s. 154. [m. saçma].

⁵⁰² Denkel, **a.g.e.**, s. 55.

deneyimlenmesine dayanmaktadır. Söz'ün *polis*'teki etkisi, ikna ve ikna gücü buradaki belirleyiciliğine dayanmaktadır. Söz, yani *logos*, *polis*'te tartışmaya açılmaktadır. Söz'ün tartışmaya açık hale gelişi, *polis*'i kendisine dayanak olarak almaktadır. *Polis*, tartışmanın olanağını vermekte; tartışma ise *polis*'in geleceğini belirler gözükmektedir. Söz'e ve tartışmaya olanak sağlayan *polis*, bu nedenle, felsefenin ortaya çıkışının ve gelişiminin de belirlenimi olarak görülebilmektedir. *Polis*'te söz ve tartışmanın yeri ve belirlenimi, aktarılanlarla birlikte, sınırsız özgürlüklere gönderimde bulunmamaktadır. *Polis*, söz'e ve tartışmaya olanak sağlamakla birlikte söz'ün ve tartışmanın sınırlarını da belirlemektedir. Bu sınırlar kimi zaman filozof söz'ü ile çatışmaktadır. Sokrates'in idamı, bu çatışmanın somut bir göstergesidir. Berktaş'ın da deyişiyle Sokrates'in idamı, *polis*'in temel dinamiklerinden biri olan Atinalıları kendilerini 'barbarlar'dan ayıran yan olarak gördükleri iknanın (*Peithein*) ortadan kaldırılmasının göstergesidir: "Peithein, özel olarak politik bir söylem biçimidir [...] Sokrates'in savunması bu söylemin en parlak örneklerinden biri olduğu halde, işe yaramamıştır; demek ki artık *polis*'te söze ve iknaya yer yoktur."⁵⁰³ *Polis* deneyimi, hiçbir zaman politik bir mükemmelliğe gönderim yapmamışsa da Sokrates'in idamı, Yunan ve Atina *polis* deneyimi ve özel olarak da demokrasi deneyiminin 'mükemmel'leştirilmesine karşı büyük bir set çekmiş gözükmektedir. Sokrates'in idamının gerekçesi söz'dür. Onun suçu söz'dür (*logos*). Söz'ünün suça dönüşmesinin nedeni de söz'dür (*mitos*). *Mitos* ve *logos*, iki söz, bir gerilime sahip gözükmektedir ve bu gerilimin açığa çıktığı en önemli yerlerden birinde, Sokrates'in yaşamı son bulmuştur. Felsefenin ortaya çıkışında *mitos*'un ortadan kaldırılıp yerine *logos*'un koyulduğu gibi bir varsayım, bu nedenle problemlidir. Çünkü *mitos*lar, yani tanrılar *polis*'e ait olmaktan ve *polis*'in yaşantısının önemli bir belirlenimi olmaktan çıkmamıştır.

İkinci başlıkta *mitos*'tan *logos*'a geçişte bir kopuşun değil, bir sürekliliğin izinin sürülebildiği ön plana çıkarılmıştır. Mitolojik anlatı, Yunan düşüncesinin önemli bir belirlenimini oluşturmaktadır. *Logos*'a geçiş, bu bağlamda, *mitos*'un ortadan kaldırılması değil, *mitos*'taki doğaüstünün doğallaştırılmasıdır. *Logos*, sorularını ve

⁵⁰³ Berktaş, a.g.e., s. 44.

⁵⁰³ Vernant, a.g.e., s. 48.

varsayımlarını önemli ölçüde *mitos*'tan almakta; ancak mitolojik anlatının kişiselleştirilmiş tanrıları üzerinden sorulara getirilen cevaplardan bu tanrılar çıkarılmaktadır. Felsefenin ortaya çıkışı, antropomorfik tanrı anlatısını kaldırmakla birlikte *mitos*'un temel dinamiklerini kendinde barındırmaktadır. Bu nedenle Thales ve Miletos okuluyla birlikte Ionia'da ortaya çıkan şey -modern anlamda- salt bilim değil, felsefedir. Ortaya çıkış yerleri olarak Yunan'a işaret edilen bilim ve felsefenin temel niteliği, faydaya dönük olmaması ve amaçlarını kendilerinde taşıması üzerinden ortaya koyulmuştur. *Logos*, kendisinden önceki söz'ü (*mitos*) ortadan kaldırmamışsa da 'yeni'dir. Bu yeni sözü *mitos*'tan ayıran temel unsurların başında *mitos*'un açıklamasındaki 'tek'liğin *logos*'ta 'çeşit'lenmesidir. Mitolojik anlatıda tanrılar dünyası ve onların ilişkileri belirli tarzdadır ve *mitos* içerisinde bu anlatı çeşitlenmemektedir. *Logos*'un kelime anlamlarından biri de 'açıklama'dır ve *mitos*'un açıklamasına alternatif olduğu gibi kendi içerisinde de alternatiflerini ortaya çıkarmaktadır. *Logos*, *mitos*'a karşın, tartışmalı sözdür. Felsefenin 'bilgi/bilgelik sevgisi' anlamı da bu yolla anlam kazanmaktadır. *Mitos*'larda bilgi sevgisinden, bilgiye duyulan aşktan bahsetmek güçtür; çünkü bilgi *mitos*'tadır. *Logos*'a geçiştense 'açıklama' için 'arayış' ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni, bilgi ile onu seven, onunla bağ kuran (*philia*) arasında bir 'mesafe'nin olması şeklinde ortaya koyulabilmektedir. *Mitos* ve *logos* arasındaki geçişe dair söylenebilecek temel şeylerden biri de mistik inancın akılcı bir dille ifade edilişine geçişi imlemesidir ve Platon da bunun son temsilcisi olarak görülmektedir.⁵⁰⁴ *Mitos* ve *logos* arasındaki gerilim ve ilişki, bu nedenle, hem Platon'un kendisinden önceki düşünce dünyasıyla kurduğu ilişkinin hem de onun felsefesine bu düşünce dünyasının ne şekilde yansıdığının anlaşılabilmesi açısından temelde yer almaktadır.

Üçüncü başlıkta ise felsefenin ve *logos*'un izlencesi daha yakından takip edilmiş ve bu izlencede diyalektiğin izlerinin ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır. Bu yakından bakışta özellikle Herakleitos ve Parmenides, sınırı ve bağlamı belirlemektedir. Herakleitos, hakikate ulaşmak için *logos*'un sesinin işitilmesinin yeterli olacağını vurgulamaktadır. Bu ses oluş ve bozuluşu, hareketi, değişimi içermekle birlikte, aynı zamanda, oluş'ta kalıcı olanı imlemektedir. Herakleitos

⁵⁰⁴ Cornford, **Dinden Felsefeye**, 334.

incelemesinde öne çıkarılan karşıtların birliği ve karşıtların uyumu, onun diyalektiği olarak anlaşılan düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Herakleitos, düşüncede ve doğada görünürdeki bu karşıtlara ve karşıtların uyumuna değil; görünür olanın arkasındaki uyuma gönderimde bulunmaktadır. Parmenides'e gelindiğindeyse Herakleitos'un felsefesinin temel dinamikleri oluş ve bozuluş, değişim, hareket varlık'ın dışına düşmektedir. Parmenides düşünce ve duyumsamanın, algının arasına sınır çizmekte; varlık'ı varlık'a ve düşünmeye eşitlemektedir. Varlık, var olmayan olamaz ve bu nedenle bir şey hem var hem var-değil ya da var-değilken var olamaz. Bu nedenle varlık var'dır: Ortaya çıkmayan ve ortadan kalkmayan, oluş'a gelmeyen ve bozulmayan, değişmeyen, hareket etmeyendir. Parmenides'in varlık'ı tek tek var olanlar değildir; onun varlık'ı aklın varlık'ıdır, saf varlık'tır. Tek tek var olanlar ise duyumsananlar, algılananlardır ve yanıltıcıdır. Görünüş yanıltıcıdır ve bilginin kaynağı olamaz. Varlık akılsaldır ve ancak akılla bilinir; mantık dışı bir varlık öne sürülemez görülmektedir. Aristoteles tarafından diyalektiğin babası olarak nitelenen ve Parmenides'in öğrencisi olan Elealı Zenon'un hocasının izinden gitmesi ve onun görüşlerine gelen eleştirilere karşı savunu olarak geliştirdiği düşünceleri, onun bu şekilde nitelenmesinin temelinde yer almaktadır. Parmenides'in sağduyu ile örtüşmez gözükken öne sürümlerine gelen eleştirileri sınavan ve bu sınavışında onları çelişkiye düşüren Zenon, her ne kadar diyalektiğin babası olarak anılsa da onun akıl yürütmesiyle diyalektiktense eristik tarzın örtüştüğü ifade edilmiştir.

Birinci ve ikinci başlıkta yürütülen inceleme, Platon'un diyalektiğine geçiş açısından genel bir bağlam haritasını ortaya çıkarmaktadır. Üçüncü başlıktaysa, Platon'un felsefesi ve diyalektiği açısından bağlam haritası, Herakleitos ve Parmenides (ve Zenon) üzerinden özelleşmiştir. Herakleitos'un 'akış'taki varlık'ı da Parmenides'in 'akış'a imkan tanımayan varlık'ı da Platon felsefesinin temel belirlenimlerini sunmaktadır. Bununla birlikte, Platon diyalektiği hem Herakleitos felsefesinde doğrudan içerilmese de karşıtların birliği üzerinden ona atfedilen diyalektikten hem de Parmenides'in düşüncelerinden hareketle Zenon'un ortaya koyduğu polemik odaklı, saçmaya indirgemeye dayanan eristik karakterli diyalektikten ayrılmaktadır. Kendisinden önceki düşünürlerden ayrı olarak Platon, diyalektiği bir yöntem olarak belirlemekle ona özel bir yer vermeye girişmektedir.

2.2. Platon Felsefesinde Diyalektiğin İzlenesi

Yazıya döktüğü diyalogları ile düşünce tarihinde iz bırakan ve birçok bakımdan güncelliğini koruyan Platon kimdir? Onun doğum yeri, yaşam öyküsü dışında soru biraz daha özelleştirilerek şu şekilde öne sürülebilir: Bir filozof olarak Platon kimdir ve onun felsefesi nedir? Diyalogların yazarı için böyle bir sorunun öne sürülmesi önemlidir; çünkü o, diyalogların içerisinde kendini konumlandırmamaktadır. Diyaloglarda bir felsefe varsa -genellikle- bunu dile getiren Sokrates'tir. Platon'un konuşmacılar içerisinde yer almayışı, onun bir 'aktarıcı' olarak yorumlanmasına neden olabilmekteyse de diyalogların seyri ve ele alınan konuların gelişimi, Platon'un diyaloglarda bir 'aktarıcı' olduğu yorumunu boşa düşürmektedir. Onun diyalogları, Sokrates'in düşüncelerinin, tartışmalarının bir yazıya dökümü değildir.⁵⁰⁵ Platon, bir nevi, bir konu üzerinde yürütülen tartışmanın içerisinde isminin yer almadığı diyaloglarda 'tüm tartışma/konuşma'dır. Felsefesinin karakterinin temel belirlenimi ise 'arayış' olarak öne sürülebilir. Bu arayış, kendisine kadar gelen düşüncenin takip edilmesinde ortaya çıkan problemlerin veya bu problemlere cevap olma iddiasında olan düşüncelerin problemleştirilmesinden hareketle kendisini göstermektedir. İlk kısımda ele alınan *polis*, *mitos-logos* ilişkisi ve özellikle Herakleitos-Parmenides düşüncesinde *logos*'un konumu ve diyalektiğin gönderimleri bu noktada anlam kazanmaktadır. Önceki kısımda takip edilen izleni Platon'a -özellikle- sofistlerin dolayımında gelmiş; Platon ve Sokrates, kendilerinden önceki felsefeyle bu dolayım üzerinden hesaplaşmış; düşüncelerini bu dolayım üzerinden ve onunla kurdukları karşıtlıkta temellendirmişlerdir. Platon'un diyalektiğine yakından bakılacak bu bölümde, bu nedenle, ilk başlıkta sofistler ele alınmaktadır. Sofistler ve özellikle de ilk dönem sofistlerin önemli temsilcisi olarak görülen Protagoras, Platon felsefesinin önemli bir belirlenimidir. Bu başlık altında, Platon ve Sokrates ile çağdaş olan sofistlerin düşüncelerinin diyaloglara sirayeti ve sofistlere atfedilen diyalektiğin Platon ve Sokrates'e atfedilen diyalektikten ayrımın gösterilmesi hedeflenmektedir.

⁵⁰⁵ Kraut, Richard.: **Plato**, SEP, Ağustos 1, 2017, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 3 Eylül 2020.

Sofistlere dair yürütülen incelemeyi, ikinci başlıkta, Sokrates takip etmektedir: Platon felsefesine atfedilen diyalektik, Sokrates ile değil Platon ile ilişkilendirilmekte; Sokrates'in yönteminin *elenchus* olduğu öne sürülmektedir. Üçüncü başlıkta ise Platon'un gönderimde bulunduğu diyalektiğin ne olduğunun ortaya koyulması hedeflenmektedir.

2.2.1. Sofistler: 'Olması Gereken'e Giden Yolda 'Olmaması Gereken'in Temsili

İ.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde Yunan düşünce dünyasında ve özel olarak da Atina'da bir dönüm yaşandığı söylenebilmektedir. Yaklaşık 200 yıl kadar önce mitolojik anlatı dışında da evreni, yaşamı anlamanın olanaklı olduğu iddiasıyla ortaya çıkan felsefe, 200 yıl içinde birçok dolayımına girmiş gözükmemektedir. Felsefenin bu ortaya çıkış ve gelişim sürecinde Parmenides ve Herakleitos'un konumlanması özel olarak değerlendirilmiştir. Felsefe gerçekliği, hakikati kavrama iddiasındadır. Bu iddiasını gerçekleştirmek içinse evrene yönelmekte, onun gerçekliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Evrenin hakikatinin ortaya koyuluşu ise dilde ve dil ile gerçekleşmektedir. 5. yüzyıl öncesi düşünürlerin temel varsayımı ise dil ve düşüncenin (*logos*) birbirinden koparılamayacak ve hakikatin de bunun dışında aranamayacak oluşudur. Herakleitos'un *logos*'u, hem dil hem düşünce hem de gerçekliğin kendisidir. Yanlış konuşmayı olanaksız kılan Parmenides'e göre de varlık ile düşünce-dil özdeşdir. Her iki filozof da dil-düşünce-varlık arasında doğal ve zorunlu olan birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek olan bir ilişkiyi varsaymakta, bunu düşüncelerinin temeli olarak almaktadırlar. Herakleitos ve Parmenides'e göre, denebilir ki, dil (*logos*) öznel değildir, öznel ve keyfi konuşma olanaklı değildir; dil, öznelliğe ve keyfiliğe olanak tanımayan yasadır. Herakleitos ve Parmenides'in bu temel üzerinde şekillenen düşünceleri, kendilerinden sonraki felsefeye önemli bir mirasın taşınmasına vesile olmaktadır. Herakleitos ve Parmenides'in dilin öznel ve keyfiliğini dışarıda tutan ve onun nesnelliğini zemine koyan yaklaşımlarının temellendirilmesi, Platon felsefesinin temel amaçlarından biri olarak görülmektedir. Ancak Platon'un bu amacı gerçekleştirme çabası, bu yaklaşımın aynı dönemde sofistler tarafından önemli ölçüde

sarsılmış olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Platon diyaloglarında, Herakleitos ve Parmenides'in dil yaklaşımlarının sofistlerin dolayımından geçtiği hesaba katılmakta; sofistlerle ve sofistlerin bu yaklaşımı alımlayışıyla hesaplaşma içerilmektedir. Sofistlerin düşünceleri, Platon felsefesinin ortaya çıkışında etkilidir. Çağdaşı olan ve çağında etkin olan sofistlerin -özellikle ilk dönem sofistlerin- düşünceleri, onu ve onun düşüncelerini anlamak açısından önemlidir. Özellikle ilk dönem sofistlerinin önemli temsilcisi Protagoras üzerinden sofistlerin düşünceleri ele alınmadan önce, bu düşüncenin önemli bir belirlenimi olan ve sofistlerin Herakleitos ve Parmenides'i Platon ve Sokrates'ten farklı bir şekilde alımlayışlarının da temellerine yerleştirilebilecek bir düşünüre, Leukippos'un öğrencisi Protagoras'ın ise hocası olan Demokritos'a kısa bir şekilde de olsa değinmek yerinde olacaktır.

Demokritos, Diogenes Laertios'un aktarımıyla felsefedeki çok yönlülüğü ve ele aldığı konuların çeşitliliği nedeniyle, bir atlet gibidir.⁵⁰⁶ Ancak düşünce alanındaki bu atlete dair bilgiler sınırlıdır. Guthrie'nin de deyişiyle, "İnsan bu adam hakkında daha fazla şey bilmek istiyor, ama ne yazık ki elimizde sadece parçalar halindeki birkaç eseri var."⁵⁰⁷ Leukippos ve Demokritos, atom ve boşluk açıklamasıyla, felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte gelişen mistik gelenekten kopuşun en çarpıcı sonuçlarından birini ortaya çıkarmakta; bilimin mistik gelenek olan bağıını önemli ölçüde koparmaktadır: "[...] şimdi unsursal atomlar arasında boş uzaydan başka hiçbir şey yoktur ve bu da onlara, nüfuz eden herhangi bir ruh-tözün olmadan hareket alanı sağlar. Dolayısıyla ruh-tözün kaybolur; gereksiz bir hipotez haline gelmiştir."⁵⁰⁸ Tanrıların evrene dair açıklamanın içerisinde, neden ve sonuç arasında yer almasına bilim izin vermez; onların hesaplanabilir olmayan doğaları neden ve sonuç ilişkisinde araya yerleştirilemez.⁵⁰⁹ Bununla birlikte atomcuların ulaştığı sonuca, deney aracılığıyla değil akıl ile ulaştıkları da vurgulanmalıdır:

"İki bin dört yüz küsur yıl önce bilge kişinin biri elindeki elmayı kesip bölerken, aklına bölmeyi böylece sürdürüp götürürse sonuçta ne olacağı sorusu takılıyor. Bir süre düşündükten sonra, bu işin sonsuza dek sürmeyeceği, her şeyin

⁵⁰⁶ Laertios, **a.g.e.**, s. 433.

⁵⁰⁷ Guthrie, W. K. C.: **Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 367.

⁵⁰⁸ Cornford, **Dinden Felsefeye**, s. 230.

⁵⁰⁹ **A.e.**, s. 233.

bir sınırı olduğundan, sonunda artık bölünmesi olanaksız bir parçaya ulaşılacağı kanısına varıyor. Sonuçta ulaşılacağını düşündüğü bu parçaya ‘bölünmez’ anlamına gelen ‘a-tome’ diyor. İşte atomculuk da böylece doğuyor... Bu, tıpkı ağaç altında yatan Newton’ın başına düşen elmanın genel çekim yasasının ortaya atılmasına neden olduğu öyküsü gibi safdil bir kurgu... Her iki kuram da sıradan günlük gözlemleri açıklamanın çok ötesindeki kaygılardan kaynaklanmışlardır. Bunlar, yalnızca deneyin tümevarımsal bir genellemesi sonucunda değil, çeşitli kuramsal sorunları çözmek amacıyla, büyük ölçüde önsel (a priori) ve çıkarımsal çabaların ürünü olarak gerçekleştirilmiştir.”⁵¹⁰

Atomculuk, hali hazırda felsefenin temel problemini ele almakta ve evreni anlamaya dönük bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Temel problem varlık-görünüş-değişim-gerçeklik bağlamının anlaşılmasıyla ilgilidir ve bu konuda hem Herakleitos hem Parmenides ve onları takip eden düşünürler çeşitli açıklamalar ortaya koymuşlardır. Bölünemez anlamındaki ‘a-tome’, Parmenides’in Bir’i üzerine geliştirilen düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkmakta ve sonuçta, Parmenides’in Bütün ile özdeş olan Bir’i, sonsuz sayıda çoğaltılan ve bölünemez olan Bir haline, getirilmektedir.⁵¹¹ ‘A-tome’, deneyden elde edilemez, düşüncenin ürünüdür. Parmenides’in Bir’i Bütün’dür; ‘a-tome’ ise Parmenides’in Bir’i ile ortak özelliklere sahip olan ama ondan hem ‘bütün’ hem de ‘parça’ olması bakımından ayrılan düşünsel bir yapıdır. Parmenides’in Bir’i ne görünüşü ne de değişimi açıklar; o, görünüş ve değişimi dil, düşünce ve varlığın dışına düşürmekle açıklamayı da olanaksız hale getirmektedir. Çünkü açıklanabilir olan, ifade edilebilir olan, dilde ve düşüncede olan var olandır ve görünen-değişen, var olmadığından açıklanabilir, ifade edilebilir, dile getirilebilir değildir. Atomcuların Bir’i ise hem görünüş ve değişimin açıklanmasına hem görünüş ve değişimde oluş ve bozuluşun nasıl olduğuna hem de görünüş ve değişimin zemininde değişmeden kalanın ne olduğuna dair getirilen açıklamaya olanak tanımaktadır. Gerçek olan atom ve boşluktur. Atom ve boşluk duyumsanabilir olmasa da akıl ile kavranabilmekte; nesnel gerçekliği oluşturmaktadır. Duyumsanabilir olan, nesnel olan değil öznel olandır; nesnel olan atom ve boşluktur, ki onlar da duyuma kapalıdır. Nesne ve nesnenin niteliği, bu nedenle, atomcular açısından ayrılmaktadır: “Şeylerin duyusal nitelikleri, duyularımız üzerinde özel bireşimleriyle bu tür etkiler yaratan kendileri de özelliksiz olan atomların değişik

⁵¹⁰ Denkel, a.g.e., s. 74.

⁵¹¹ A.e, s. 79.

biçim, konum ve düzenine dayanmaktadır; demek ki herhangi bir tözün renk, ısı, tat gibi nitel duyu izlenimlerinde nesnel bir gerçeklik payı yoktur.”⁵¹² Nesnellik, nesnenin atom ve boşluktan oluşmasıdır. Nesnenin neden başka türlü değil bu türde bir nesne olduğunun açıklaması atom ve boşluk’tur. Atom ve boşluk’un düzeni, nesnelerin düzenidir. Bununla birlikte ne atom ne de boşluk duyusal niteliklere sahiptir. Onlar bir kokuya bir tada bir ses bir renge sahip değildir. Bu nedenle herhangi bir tek nesnenin duyumsanabilir nitelikleri, atom ve boşluk’tan oluşan nesnede yer alamaz ya da onunla örtüştürülemez, nesneye dair duyum nesnel bir yolla doğrulanamaz. Dürüşken’den aktarımla, “Doğada varolan her şey atom ve boşluk olduğuna göre, böyle hislere neden olacak şeyler, yani tatlı, acı, sıcak, soğuk, katı, yumuşak vb. şeyler birer sanıdır.”⁵¹³ Nesnenin duyumsanan nitelikleri, bu bakımdan, ikincil niteliklerdir ve atomculara göre bu nitelikler aldatıcıdır. Bununla birlikte atomcular, duyumsananları, duyumu reddetmemekte ama belirleyiciliği duyuma değil akla vermektedirler.⁵¹⁴

İ.Ö. 5. yüzyılın Yunan düşünce dünyası açısından bir dönüm noktasına karşılık düştüğüne yukarıda değinildi. Guthrie bu dönüm noktasını şu sözlerle tasvir etmektedir: “Geçmişte yaşanan bir “Altın Çağ”a dair şiirsel ve dinsel fikirlerin aksine, beşinci yüzyıl, insan kültürü ve toplumu için daha gerçekçi evrim teorilerinin yükselişini gördü.”⁵¹⁵ Bu yüzyılın bir dönüm noktasına karşılık düşmesi, düşüncenin odağının değişmesinde görülebilmektedir. Odak noktasında yer alan ‘evren’ yerini önemli ölçüde ‘insan’a bırakmış gözükmektedir. Bu yüzyılda mevcut felsefenin, salt odak değişimiyle yetinmediği, bu değişimi felsefi düşünce geleneğiyle önemli ölçüde hesaplaşarak ortaya koyduğu ve kendisine kadar gelen düşünceye ait varsayımları doğrudan kendi düşüncesine taşımadığı görülmektedir. Bu nedenle Yunan düşünce dünyası açısından bu dönemin, özellikleri nedeniyle, bir ‘aydınlanma çağı’ olduğu öne sürülmektedir. Capelle, bu dönüm noktasının ‘aydınlanma çağı’ olarak vurgulandığına şu sözler ile dikkat çekmektedir: “Bizler bu “aydınlanma”dan, bir çağın önde gelen bilgelerinin insan düşüncesini atalardan miras kalan görüşlerin ve geleneklerin egemenliğinden kurtarmak ve “gelenek” karşısında, özellikle de dinsel alanda

⁵¹² Capelle, **a.g.e.**, s. 329.

⁵¹³ Dürüşken, **a.g.e.**, s. 129.

⁵¹⁴ **A.e.**, s. 132.

⁵¹⁵ Guthrie, **a.g.e.**, s. 364.

bağımsız kılmak için gösterdikleri bilinçli çabaları anlıyoruz.”⁵¹⁶ Capelle’in, özellikle etik ve bilgi kuramı üzerinden bir filozof olarak sofistler dönemine ait olarak gördüğü Demokritos ve atomcu düşünce de bu “aydınlanma”nın belirleyicileri arasındadır.⁵¹⁷ Bu noktada, özellikle Demokritos’un dile dair kuramının önemli olduğu görülmektedir. Kendisine kadar gelen düşünce geleneği açısından dile dair özel bir yaklaşım olmadığı gibi, mevcut açıklamalar da dolaysızca düşüncede içerilmiş gözükse de Demokritos’un dil kuramı bu varsayılmış yapıyı sarsmaktadır. Demokritos’un dil kuramı, onun toplum ve kültüre dair evrimsel yaklaşımıyla bağıntılıdır. O, ‘dil nasıl ortaya çıkmıştır?’ sorusunu öne atmış ve dilin kökenine dair evrimsel bir yaklaşımla açıklama geliştirmiş, bu açıklamasında dilin zorunlu olarak gerçekliğe karşılık düştüğü yaklaşımını reddetmiş ve dil-gerçeklik ilişkisinin doğasına dair problemi felsefe tarihine kazandırmış gözükmektedir.⁵¹⁸ Demokritos’un dilin kökenine dair kuramı dilin evrimsel ve uzlaşımsal gelişimine gönderimde bulunmaktadır: “[...] beşinci yüzyılda sözlerin, insan unsuru yüzünden şeylere ya da kavramlara oldukça keyfi bir şekilde bağlı birtakım seslerden ibaret olduğu tartışılmıştır yani hayvanların veya kuşların homurdanmaları ya da çığlıklardan daha kapsamlı ve ince bir iletişim aracına yönelik bir zaruret ortaya çıktığı için.”⁵¹⁹

Genel olarak atomcuların özel olaraksa Demokritos’un felsefesinin bu yönleri, sofistlerin düşüncesinin ortaya çıkışına önemli ölçüde kaynaklık etmektedir. Bununla birlikte sofistlerin düşüncesinin tek kaynağı o değildir; Platon ve Sokrates’te olduğu gibi Herakleitos ve Parmenides de sofistlerin düşüncelerini etkilemiştir. Neredeyse aynı düşünce geleneği içinden çıkan bu düşünceler 5. yüzyıl Yunan düşünce dünyasında ortaya çıkan cephenin taraflarıdır. Cephenin bir yanını sofistler diğer yanını ise Platon ve Sokrates çizgisi oluşturmaktadır. Platon ve Sokrates açısından bakıldığında, karşı cephede yer alan sofistlere yakından bakılması, bu bağlamda, hem kendinde bir değer taşımakta hem de Platon ve Sokrates’in düşüncesine giden yolu

⁵¹⁶ Capelle, **a.g.e.**, s. 239.

⁵¹⁷ **A.e.**, s. 295.

⁵¹⁸ Barnes, **a.g.e.**, s. 368. Barnes, Platon’un Kratylos diyalogunda tartışılan dile dair temel soruları ortaya atan Demokritos’un öne attığı bu soruların –“Dil doğal mı yoksa toplumsal bir fenomen mi?”, “Sözcüklerin anlamları doğalarından mı kaynaklanır yoksa uzlaşımsal mıdır?” [...]– onun Yunan düşünce dünyasına önemli katkılarından biri olduğuna işaret etmektedir.

⁵¹⁹ Guthrie, **a.g.e.**, s. 365.

örgütlenmesi açısından gerekli durmaktadır. Sofistlerin ele alındığı bu kısımda, ilk olarak, karşı cephenin onlara dair algısı üzerinde durulmalıdır. ‘Sofist’ ve ‘Sofistlik’, Platon ve Sokrates tarafından övgü sözcüğü olarak kullanılmadıkları açıktır. Platon ve Sokrates’in perspektifinden aşağılayıcı bir anlam kazanan bu adlandırma, sofistler ortaya çıkana kadar -ve hatta ilk dönem sofistleri de bu anlamın dışında tutulduğu söylenebilmektedir- böyle bir anlama sahip gözükmemektedir.⁵²⁰ ‘*Sophia*’ ve ‘*to sophon*’ ile bağıntılı olan ‘*sophistes*’ sözcüğünün sofistler ile birlikte kazandığı özel anlamı dışında genel anlamının olumsuz bir gönderimi yoktur ve ‘bilge’, ‘bir işin ustası, ehli, o işi iyi yapan kişi’, ‘öğretmen’dir.⁵²¹ Bir marangoz da bir politikacı da bir şair de işini iyi yaptığı, işinin ehli olduğu sürece sofist olarak anılabilir gözükmemektedir. Yunan tarihi açısından önemli isimlerin içerisinde yer aldığı yedi bilge de sofisttir ve onları 5. yüzyılda sofistlerin ortaya çıkışıyla birlikte kelimenin kazandığı olumsuz anlam üzerinde anlamak olanaklı gözükmemektedir. Kelime, yani ‘*sophistes*’, Yunan aydınlanmasının temellerini atan sofistlerin ortaya çıkışıyla birlikte Dürüşken’in deyişiyle ‘bilgili, akıllı, usta kişi’den ‘laf ebesi, safsatacı, düzenbaz, hilekar’a evrilmiştir.⁵²²

Guthrie’ye göre kelimenin ‘öğretmen’ anlamı, aynı zamanda, sofistlere atfedilen özel anlama da kaynaklık etmektedir.⁵²³ Onlar Yunan dünyasının ilk profesyonel eğitmenleri olarak görülmektedirler. Felsefenin odak noktasının doğa olaylarını yani makrokozmosu anlamadan insanı yani mikrokozmosu anlamaya daha çok yönelmesi nedeniyle eğitimin (*paideia*) Yunan dünyasındaki konumu da önem kazanmaktadır. Capelle’in ifadeleriyle aktarılacak olduğunda, eğitim, sofistlerin ortaya çıkış nedenlerinin başında gelmektedir: “Sofizmin doğuş nedenleri arasında Atina demokrasisinin tamamen yeni türden bir eğitime, bir pedagojiye duyduğu pratik gereksinimin gerçek belirleyici neden olması bu durumla uyum sağlamaktadır, çünkü soylular döneminin bu konudaki eski gereksinimleri, Pers savaşlarının sona ermesinden bu yana değişen yaşamsal taleplerin karşılanmasına artık yetmiyordu.”⁵²⁴

⁵²⁰ Barnes, **a.g.e.**, s. 352; Guthrie, **a.g.e.**, s. 43.

⁵²¹ Barnes, **a.g.e.**, s. 352; Guthrie, **a.g.e.**, s. 38.

⁵²² Dürüşken, **a.g.e.**, s. 135. Dürüşken de özellikle ilk dönem sofistlerin kelimenin ilk anlamına daha yakın olduğunu belirtmektedir.

⁵²³ Guthrie, **a.g.e.**, s. 38.

⁵²⁴ Capelle, **a.g.e.**, s. 240.

Görülmektedir ki sofistler, genel olarak Yunanlı özel olaraksa Atinalı için duyulan bir ihtiyaca cevap vermeye girişmektedir. Eğitim sorununu gündeme taşımakla yetinmeyip bu soruna kendileri yoluyla da bir çözüm geliştirmiş oldukları söylenebilmektedir.⁵²⁵ Sofistler, özellikle genç erkeklere ücret karşılığı ders vermekte, halka açık belagat gösterileri düzenlemektedir.⁵²⁶ Kranz'ın deyişiyle, “sözü, inandırmanın aldatıcı bir aleti, fakat aynı zamanda tehlikeli, keskin bir silah yapan sofistliğin yeni hitabet sanatı pek kuvvetli bir eğitim aracı” haline gelmiştir.⁵²⁷ Onların verdikleri eğitim, en temelde, yurttaşlık eğitimidir. Bu eğitim, *polis*'te etkin olmak isteyen yurttaşın ihtiyacını karşılamaya dönüktür. Eğitimin ücretli olması ve ücret karşılığında ulaşılan bu eğitim neticesinde *polis*'te etkin bir unsur haline dönüşülmesi, *polis*'in yönetiminde de bir çeşitliliğin ortaya çıkışına neden olmaktadır. Sofistler, verdikleri eğitim sayesinde, özellikle gençler arasında talep görmektedirken *polis*'in yaşlıları onlara mesafeli davranmaktadır. Onların verdikleri eğitim karşılığında ücret almasının kötü bir şey olarak görülmesi de *polis*'in onların getirdiği yeniliğe bir tepkisi olarak görülebilmektedir. Guthrie'nin belirttiği üzere Atina'nın sofistlere karşı tavrı çelişiktir.⁵²⁸ Sofistler, eğitim vermekte ve verdikleri eğitim karşılığında da ücret almaktadır. Ortada bir alış-veriş söz konusudur ve bu haliyle onların ücret almalarının problemli olması, herhangi bir alış-veriş'te ücret almanın da problemli olarak görülmesini gerektirir gözükmektedir. Peki sofistler kimdir ve ne öğretmektedirler? Barnes'tan hareketle söylenecek olduğunda, sofistler topluluğu, Elealılar ve Miletoslular gibi ortak bir felsefeyle birbirlerine bağlı bir okul oluşturmamakla birlikte; yaşam ve öğrenme hakkında ortak bir bakış açısıyla ilişkili olan bir grup seçkin bireye gönderimde bulunmaktadır.⁵²⁹ Sofistlerin öğretme iddiasında olduğu ve onları ortaklaştıran temel şey ‘ikna-retorik sanatı’ ve onların düşüncelerinin ortak zemini ise kuşkuculuktur: “[...] bütün sofistlerin öğrettiği bir sanat, yani retorik sanatı ve hepsinin paylaştığı bilgi kuramsal bir bakış açısı, yani bilginin ancak algılanan konuya göreceli olabileceğini öne süren kuşkuculuk vardı.”⁵³⁰ Sofistlerin ikna sanatı,

⁵²⁵ Kranz, **a.g.e.**, s. 191.

⁵²⁶ Guthrie, **a.g.e.**, s. 45.

⁵²⁷ Kranz, **a.g.e.**, s. 192.

⁵²⁸ Guthrie, **a.g.e.**, s. 47.

⁵²⁹ Barnes, **a.g.e.**, s. 353.

⁵³⁰ Guthrie, **a.g.e.**, s. 58.

herhangi bir konuda ortaya atılan karşıt savların eş değerde ve kuvvette başarıyla savunusunu öğretmeye dönüktür.⁵³¹ Sofistler açısından bir tartışmanın bir galibi bir de mağlubu vardır ve onlar galibiyetin öğretmenleri olduklarını öne sürmektedirler.⁵³² Sofistlere dair oluşturulan bu genel çerçevede son olarak onların eğitim tarzlarına değinmek önemlidir. Sofistler, genel olarak, ‘söylev’ tarzında dersler vermekte; bu söylevlerini katılımcılardan konuşma başlangıcında alınan bir soru üzerine ya da daha önce hazırlanılan bir konu üzerine gerçekleştirmektedirler.⁵³³ Onların söylevleri geniş bir dinleyici kitlesine hitap etmektedir. Guthrie’nin de belirttiği üzere, içinde olunan çağ, hala edebi bir eserin kendi kendine okunmasındansa dinlenmesinin daha alışlageldik olduğu bir çağdır.⁵³⁴

Sofistlere dair genel bir resmin elde edilmesini takiben onların kendilerinden önceki felsefeyle kurdukları bağa, bu bağ üzerinden özellikle Protagoras’ın düşüncelerine ve bu düşüncelerde diyalektiğin izlerine değinmek yerinde olacaktır. Sofistlerin etkilendiği filozofların başında Herakleitos gelmektedir. Onun ‘akış öğretisi’nden hareketle sofistler, her şeyin değişim içerisinde olduğu ve bu değişimde de nesnel bilginin olanaksız olduğu; algılayan kişinin algılanan şeylerin tek ölçütü olduğu sonucuna varmışlardır. Parmenides’in ‘varlık öğretisi’nden ve bu öğretilde ifade edilen ‘var olmayan düşünülemez’den hareketle de ‘düşünülebilir olan her şey var olan hakkındadır’ sonucuna varmışlardır. Onların bu sonuçlara varmalarında Demokritos önemli bir etken olarak görülmektedir. Demokritos’un uzlaşım dil kuramı ve atomcu açıklamada nesnelerin niteliklerinin öznel olduğu yaklaşımından hareketle, insandan bağımsız bir gerçekliğin olanaksız olduğu sonucuna varmışlardır. Dil gerçekliği ifade etmediğinden, dilde gerçekliğin bilgisi aranmamalıdır. Dil, önceden sofistler ve eğitim ilişkisinde açıklandığı üzere, insanları etkileme aracı olarak, gerçekliğin ve bilimin değil iknanın aracı olarak görülmektedir. İlk bakışta

⁵³¹ Bu noktada özellikle liselerde yapılan münazara yarışmaları düşünülebilir. Bu yarışmalarda bir konuya dair birbirine karşıt iki iddia kura sonucu iki gruba dağıtılır. Bu yarışmaya katılan bir takım, kura sonucu ne olursa olsun bunu savunacaktır. Bu yüzden içerikten bağımsız bir şekilde yarışmayı kazanmak isteyen takım, hangi sav olursa olsun onu başarıyla savunmayı öğrenmek ve bunu gerçekleştirmek zorundadır. Bunun yolu ise ikna sanatının öğrenilmesinden geçmektedir, yani sofistlerin yolundan.

⁵³² Guthrie, **a.g.e.**, s. 52.

⁵³³ **A.e.**, s. 51.

⁵³⁴ **A.e.**, s. 52.

görülmektedir ki, sofistlerin kendinden önceki felsefeyi alımlayışları büyük ölçüde bu felsefelerde olmayanı ve hatta olması istenmeyeni bu felsefelerden çıkarmanın bir sonucudur. Bu ise İ.Ö. 5. yüzyılın bir ‘aydınlanma çağı’ olarak anılmasıyla, düşüncenin gelenek ile olan bağını önemli ölçüde koparmaya girişmek istemesiyle örtüşür gözükmemektedir. Nitekim Herakleitos’ta akış vardır, ancak bu akış salt değişimi imlememekte, değişimin arkasında olan kalıcılığa da gönderimde bulunmaktadır. Herakleitos’un düşüncesinde ortaya konan ‘görünen uyum’dan daha güzel olan ‘görünmeyen uyum’, sofistlerin düşüncesinde içerilmemektedir. Sofistler, Herakleitos’tan salt görünenlere dair olanı almış gözükmemektedirler. Yine Parmenides’in Bir olan Varlık’ı ve Varlık’ın düşünce ile olan özdeşliği sofistler tarafından Parmenides’in kabul edemeyeceği bir yolla düşünceye taşınmaktadır. Sofistler, Parmenides’in ‘yok’ kıldıklarının yani görünüşlerin dilde ‘var’ kılınmasından hareketle, düşüncede ve dilde ‘var’ olan her şeyin var olduğunu ileri sürmektedirler. Demokritos nesnelliği yadsımamakla birlikte nesnenin niteliklerinin nesnelliği ifade etmediğini söylese de sofistler, buradan hareketle, nesneye dair konuşmanın salt öznel olduğu ve nesnelliğin de bilginin konusu olamayacağı sonucuna ulaşmaktadırlar.

Buraya kadar aktarılanlardan hareketle, bu aşamada, sofistlerin en önemli isimleri arasında yer alan ve ilk sofist olarak da görülen Protagoras’ın düşüncelerine, onun ünlü sözü üzerinden bakılması sofistlere dair ortaya konan çerçevenin tamamlanmasını sağlayacaktır. Protagoras’ın sözü şu şekildedir: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir”.⁵³⁵ Kranz, bu söze dair düştüğü notta ‘bütün şeyler’ ile Protagoras’ın hem şeyleri hem de şeylerin niteliklerini kastettiğini söylemektedir.⁵³⁶ Bu da -özellikle- sofistler ve Demokritos arasında kurulan bağını üzerinden bu sözün anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Demokritos’ta da şeylerin nitelikleri öznel, onun için de bu nitelikler söz konusu olduğunda ölçü insandır. Ancak Demokritos bu nitelikleri sanı olarak ortaya koysa da

⁵³⁵ Kranz, **a.g.e.**, s. 194.

⁵³⁶ **A.e.**, s. 194.

Demokritos'taki ikilik, yani nitelikler üzerinden öznel nesnenin öznel yanı atom ve boşluk üzerinden de nesnel yanı açıklaması sofistlere doğrudan taşınmadığından sofistler açısından sadece öznel yan söz konusudur. 'İnsan her şeyin ölçüsüdür' olarak bilinen bu söz birçok açıdan tartışmalıdır. 'İnsan' ifadesinin tür olarak insanlığa mı yoksa birey olarak insana mı gönderim yaptığı gibi sorular öne sürülebilmektedir. Bu noktada 'her şey' ifadesinin tartışmalı yapısı inceleme açısından önemlidir. Donovan, Protagoras'ın sözündeki 'her şey' ifadesinin (panton chrematon) sorunlu olduğuna dikkat çekmektedir: Chremata, "kullanmak, faydalanmak" anlamlarına gelen bir fiilden türemiştir ve eğer burada kullanışlı ya da yararlı şeyler anlamında kullanılıyorsa, insanın ölçüsü olduğu şey de onların yararlılığıdır.⁵³⁷ Protagoras'ın sözündeki 'her şey'in, 'duyumsanabilir her şey' ile sınırlandırıldığı söylenebilmektedir. Bu ünlü söz, her insanın kendi duyularının ölçüsü olduğu anlamına gelmektedir ve bu nedenle Protagoras'ta bilgi duyusal verilere dayandırılmaktadır.⁵³⁸ Protagoras'a göre yanlış konuşmak olanaksızdır ve her önerme doğrudur, çünkü ölçü insandır. Bununla birlikte hem Protagoras'tan hem de Gorgias'tan hareketle denebilir ki, görünüşün arkasında olan ya da değişimde olmayan ve değişimde kalıcı olan bir gerçekliğin bilgisi dilde kendisine yer bulamamaktadır. Protagoras'ın Atina'dan kovulmasına neden olacak olan agnostik yaklaşımı da hem onun 'insan her şeyin ölçüsüdür' sözünü hem de gerçekliğin bilgisinin olanaksız olduğu yaklaşımını ortak bir bağlama oturtmaktadır: "Tanrılarla ilgili ne var olduklarını söyleyebilirim ne de var olmadıklarını; çünkü bunu bilmeyi engelleyen çok şey var: belirsizlik ve insan yaşamının kısa oluşu."⁵³⁹

Sofistlere dair incelemenin son aşamasında onların diyalektik ile olan ilişkisi yer almaktadır. Diogenes Laertios, Protagoras'ın, Sokrates'e özgü olarak ifade edilen tartışma yönteminin ilk temsilcisi olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁰ Laertios, Euthydemos diyaloguna gönderimde bulunmakta ve yöntemi de 'çürütmenin olanaksız olduğunu

⁵³⁷ Donovan, R. Brian.: **The Project of Protagoras**, Rhetoric Society Quarterly, 23:1, ss. 35-47, s. 37-9.

⁵³⁸ Bonazzi, Mauro.: **Protagoras**, SEP, Eylül 8, 2020, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/protogoras/>, 16 Aralık 2020

⁵³⁹ Laertios, **a.g.e.**, s. 441.

⁵⁴⁰ **A.e.**, s. 441.

göstermeye çalışan yöntem' olarak belirtmektedir.⁵⁴¹ Laertios'un gönderimde bulunduğu diyalogun ilgili pasajındaysa Sokratik yöntem değil, Protagoras'ın yanlış konuşmayı olanaksız kılan yöntemi vurgulanmaktadır.⁵⁴² Daha önce de değinildiği gibi sofistlerin ikna sanatı, belirli bir konuda öne sürülen her iki savın (olumlu ve olumsuz) aynı şekilde başarıyla savunusuna dayanmaktadır. Bu yaklaşım, Sokrates'in tartışma sanatından ya da yönteminden ayrılmaktadır. Sokrates, yanlış konuşmanın olanaksızlığını göstermemekten öte diyaloglarda yanlış konuşmanın nedenlerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, sofistlerin tartışmaya dair yaklaşımında galip ve mağlup ikiliği, Sokrates'in yaklaşımında içerilmemektedir. Sokrates yer aldığı diyaloglarda diyalogun tarafları galip ve mağlup olarak bölünmemekte, yürütülen 'ortak araştırma'nın taraflarını oluşturmaktadırlar.⁵⁴³ Sofistlerin yöntemi, bu bakımdan diyalektik değildir. Onların diyalektik ile ilişkilendirmelerinin kaynağındaysa yöntemlerinde Zenon'dan etkilenmiş olmaları yer almaktadır. Zenon'dan hareketle kullandıkları yöntem, diyalektik değil eristik bir karaktere sahiptir. Onların eğitimleri, gerçekliğin veya hakikatin araştırılmasına dönük bir eğitim değildir. Nitekim gerçeklik ve hakikat, onlara göre, eğitimin konusu da olamamaktadır. Eğitim, bir 'araştırma'yı değil bir 'sonuç'u hedefler, öğrenciler 'araştırma' için değil elde edecekleri ve onlara vadedilen 'sonuç' için onların derslerini almaktadırlar. Bu derslerde öğretilen, karşı sözün nasıl hükümsüz kılınacağı ve kişinin kendi sözünü nasıl üstün kılacağıdır. Diyalektik, bu bağlamda, sofistlerin yöntemi olamamaktadır. *Dialektike*, bir tartışma sanatı olarak alındığında, onun temelinde ayırıcı konuşma yer almaktadır. Sofistlerin ikna sanatına ise ayırıcı değil karıştırıcı konuşma hakim gözükmemekte; bu nedenle de diyalektik ile değil eristik ile ilişkilendirilmektedir.

2.2.2. Sokrates ve 'Elenkhos'

⁵⁴¹ A.e., s. 441.

⁵⁴² Plato: **Euthydemus**, Plato Complete Works içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Rosamond Kent Sprague, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, 286c (s. 723)

⁵⁴³ Guthrie, a.g.e., s. 52.

Platon ve Sokrates'in perspektifinden sofistler, bilginin ya da bilgeliğin değil sanıların dostudur.⁵⁴⁴ *Philia-sophia*, *philia-doksa*'nın karşısında konumlanmaktadır. Görünüşlerin dostu olan sofistlerin ortaya koyabileceği tek şey görünüşlerin kaynaklık ettiği sanılarken; felsefe, sanıları ortadan kaldırmayı, görünüşlerde kalmayıp görünüşlerin ardında yatan gerçekliği kavramayı kendine amaç edinmelidir.⁵⁴⁵ Sofistler açısından, genel olarak söylenecek olduğunda, nesnel bilgi, dilin nesnel bir bildirişimde bulunması olanaksızdır. Bu olanaksızlık çıkarımını kendilerinden önceki düşünce geleneğinin temel doktrinlerinden çıkaran sofistlere karşı Sokrates ve Platon, aynı gelenekten hareketle felsefelerini 'sofistlere karşı' inşa etmeye girişmektedir. Sokrates ve Platon, bu süreçte, salt eski felsefeden yararlanmakla yetinmemekte, aynı zamanda eski felsefenin sofistler elinde uğradığı değişimle de hesaplaşmaktadır. Sofistlerin çıkarımlarıyla ve pratikleriyle yetinilemeyeceği gibi onların öne sürümleri cevapsız da bırakılamaz. Sofistler, sanı alanının temellerini sağlam bir şekilde atmışlardır. Ancak bu temeller, bilgi (*episteme*) alanını derinden sarsmıştır. Bu alanın temellerini sağlam bir şekilde atmak isteyen Sokrates ve Platon'un elinde olan ise sofistlerle paylaştıkları kendilerinden önceki düşünce geleneği ve çağdaşları olan sofistlerdir.

Sokrates ve Platon, dilin gerçekliği ifade edebileceğini, gerçekliğin bilgisinin yani nesnel bilginin olanaklı olduğunu ortaya koymaya girişmektedir. Platon felsefesinde ortaya konan İdea'lar ve bu yolla onun İdea'lar kuramı, bu girişimin temellerinde yer almaktadır. Sofistler 'güzel olan şeyler' dışında bir 'güzel'i düşüncelerinde içermezken; İdea'lar kuramı, genel olarak bir örnek üzerinden anlaşıldığında, 'güzel'in 'güzel olan şeyler'den çıkmadığını, 'güzel olan şeyler'in 'güzel'in eşdeğeri olmadığını ancak, aynı zamanda, 'güzel olan şeyler'in 'güzel'

⁵⁴⁴ Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, 480a.

⁵⁴⁵ Sokrates ve Platon üzerinden, genel hatlarıyla ortaya koyulan böylesi bir ayırım ve alımlamanın problemlili olup olmadığına dönük tartışma çalışmanın bağlamını aşacağından burada detaylıca ele alınmamakta ve Sokrates-Platon düşüncesinin anlaşılmasında sofistlerin bu şekilde alımlanışı kabul edilmektedir. Nitekim sofistlerin görünüş ve gerçeklik hakkındaki düşünceleri yukarıda kısaca da olsa ele alınmıştır. Bununla birlikte Sokrates ve Platon'un düşüncesini anlamaya dönük yürütülen bu incelemede sofistlerin onların düşüncelerinde ne şekilde yer aldığı önem arz etmektedir. Bununla birlikte bir 'okul' olmayan ve kendi içlerinde birçok unsurun yanı sıra yetkinlik bakımından da ayrılan sofistlerin, gerçekten Sokrates ve Platon'un alımladıkları şekilde olup olmadıkları, ayrı bir çalışmanın konusu olarak görülmektedir.

olarak ifade edilmesini olanaklı kılanın onlarda içerilen ‘güzel’ olduğunu temellendirmeyi hedeflemektedir. Platon’un dünyası, buradan hareketle, ikiye bölünmektedir: Duyumsananlar ve Düşünülenler. Duyumsananlar ‘güzel olan şeyler’dir; düşünülen ise ‘güzel’dir. Gerçekliğin bilgisinin ve nesnel bir bildirilişimin olanaklılığını göstermek için Platon’un referansı, sofistlerin aksine, ‘güzel olan şeyler’ değil ‘güzel’dir. Sofistler, Sokrates ve Platon ilişkisinde Sokrates, sofistler ve Platon arasında bir ara konumda yer almaktadır. Bu ara konum ile iki ucun ortası imlenmemektedir. Sokrates, Platon tarafına yakındır ve hatta onun düşüncelerinin gelişiminde belirleyicidir. Ancak aynı zamanda Platon, Sokrates’ten ayrılmaktadır. Sokrates, aynı örnek üzerinden devam edilecek olduğunda, sofistlerin ‘güzel olan şeyler’in -onu ‘güzel’ olarak duyumsayanlar için- ‘güzel’ olduğu yaklaşımına karşı ‘güzel’in nesnel olduğunu ve ‘güzel olan şeyler’in aslında nesnel olan ‘güzel’ olmadığını göstermektedir. Bir kişi, bir şeyi ya da bir kimseyi gösterip onun ‘güzel’ olduğunu söylediğinde Sokrates, ‘güzel’in o gösterilen olmadığını göstermektedir. Bu örnek, birçok bakımdan sınırlayıcı ve eksik olsa da Sokrates’in akıl yürütmesine dair bir tasvir ortaya çıkmaktadır. Platon’un diyaloglarında tanınan Sokrates, bir ‘araştırma’ içerisindedir ve diyalogun tarafları, bu ‘araştırma’nın yoldaşlarıdır. Bu ‘ortak araştırma’, Protagoras ve sofistlerin tartışma yöntemlerini belirleyen galip-mağlup ikiliğini dışlamakta; konuşmanın taraflarının hakikate ulaşmayı hedeflediği, bu hedef doğrultusunda birbirleriyle yardımlaştıkları bir süreç -diyalog-örgütlenmektedir.⁵⁴⁶ Sokrates’e atfedilen tartışma sanatı bu nedenle sofistlerin tartışma sanatından ayrılmaktadır. Sofistler ikna sanatını öğretirken, Sokrates, ikna olunanın ikna edici olmayışını serimlemektedir. Sokratik tarzda yürütülen tartışma, bu bakımlardan, diyalogun taraflarının ‘ortak araştırma’ etrafında bu araştırmayı kendilerine amaç kılarak bir araya gelişlerini, akıl yürütmelerin takibini öngerektirmektedir.

⁵⁴⁶ Aristofanes’in Bulutlar’ında tasvir edilen Sokrates ve onun Strepsiades ile konuşması bu bakımdan önemlidir. Burada yer alan Sokrates’in Platon diyaloglarında tanınan Sokrates’ten çok uzak olmasının yanı sıra Sokrates’in ‘ortak araştırma’ davetine karşılık bulamaması neticesinde bir diyalog da ortaya çıkmamaktadır. Gerçi Aristofanes’in kurgusu böyle bir çıkarımı göstermek için değilse de diyalogun hangi koşullarda olanaklı olduğuna ve Sokrates’in tartışma yönteminin hangi koşulda işe yarayabileceğini göstermektedir. Bkz: Aristofanes: **Kuşlar – Bulutlar**, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2010.

Sokrates'in 'ortak araştırma'ya dayanan tartışma pratiği, aynı zamanda, ona atfedilen yöntemi, yöntemi de 'ortak araştırma'yı belirlemektedir. Bu noktada, Platon diyalogları üzerinden tanınan Sokrates, bir yönüyle, Platon'dan ayrılmaktadır. Diyalogların yazarı Platon ile diyaloglarda ele alınan konuların tartışılmasında genel olarak etkin bir karakter olarak yer alan Sokrates'i ayırmak her ne kadar güç olsa da böylesi bir ayırım hem her iki ismin kendi alanlarını hem de onların ilişkilerini belirleyebilmek ve anlayabilmek açısından önemli görülmektedir. Genel olarak erken, orta ve geç olmak üzere üç dönem⁵⁴⁷ üzerinden sınıflandırılan Platon'un diyaloglarının erken dönemi, Platon'dan ayrı bir Sokrates'i ya da daha doğru bir ifadeyle Sokrates'in düşünce ve yönteminin hakim olduğu diyalogları imlemektedir. Orta ve geç dönem ise, Sokrates'in düşüncelerinin izinden giden Platon'un hem Sokrates'in düşüncelerini geliştirdiği hem de bu yolla kendi düşüncelerini, kendisinin felsefi kim'liğini inşa ettiği diyalogları imlemektedir. Bu bağlamda diyalektik Platon'a atfedilmekte; böylelikle de Sokrates ve Platon'un yöntem bakımından önemli bir ayrımı taşıdıklarına işaret edilmektedir. Bu ayırım, iç içe geçmiş gibi gözükken iki düşünürün ayrılabilmesine ve ayrımlarında anlaşılabilmesine de olanak sağlamaktadır. Buradan hareketle, ilk olarak, Platon'un diyalektiğine giden yolda, eristik bir tartışma sanatını içeren ve yöntemleri diyalektik olmayan sofistlerden sonra, bu başlık altında, Sokrates'in yöntemi ele alınacaktır: *Elenkhos*.

⁵⁴⁷ Erken Dönem: Kharmides, Kriton, Euthydemos, Eutyphron, Büyük Hippias, Küçük Hippias, Ion, Lakhes, Lysis, Gorgias ve Protagoras [Özellikle Gorgias ve Protagoras orta döneme yakın görülmektedir]. Orta Dönem: Phaidon, Kratylos, Şölen, Devlet ve Phaidros. Geç Dönem: Yasalar, Sofist, Devlet Adamı, Timaeus, Kritias ve Philebus. Bkz: Kraut, Richard.: **Plato**, SEP. Bu aktarımla genel bir çerçeve ortaya koyulsa da Platon diyaloglarının orijinallikleri ve zamandizini birçok bakımdan tartışmalıdır. Bu geniş tartışmayı Copleston'ın aktarımlardan hareketle ortaya koyduğu tasnifte izlemek mümkündür. Buna göre, "Genel olarak reddedilen diyaloglar: Alkibiades II, Hippakhos, Amatores ya da Rivalet, Theages, Klitofon, Minus. Alkibiades dışında tümünün dördüncü yüzyıl çağdaş yapıtları olması olasıdır. [...] Şu altı diyalogun asıllığı tartışmalıdır: Alkibiades I, İon, Menexenus, Büyük Hippias, Epimonis, Mektuplar. [...] Mektuplardan 6, 7 ve 8 genel olarak kabul edilmektedir. [...] Geri kalan diyalogların gerçeklikleri kabul edilir. Zamandizini için Copleston'ın ortaya koyduğu çerçeve ise şu şekildedir: 1-) Sokratik Dönem: Savunma, Kriton, Euthyfron, Lakhes, İon, Protagoras, Kharmides, Lysis, Devlet (Kitap 1); 2-) Geçiş Dönemi: Gorgias, Menon, Euthydemus, Hippias I, Hippias II, Kratylos, Menexenus; 3-) Olgunluk Dönemi: Simpozyum (Şölen), Fedon (Phaidon), Devlet, Fedrus (Phaidros); 4-) İleri Yaş Yapıtları: Theaetetus, Parmenides, Sofist, Politikus (Devlet Adamı), Filebus (Philebos), Timaeus, Kritias, Yasalar ve Epinomis, 7. Ve 8. Mektuplar. Bkz. Copleston, Frederick.: **Platon**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, ss. 13-22. Bu bölümlemeye Zeller'de de karşılaşılmaktadır: Zeller, **a.g.e.**, ss. 192-197.

Elenkhos, ‘inceleme, irdeleme, çürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma, müzakare’ anlamlarına gelmektedir.⁵⁴⁸ Kelimenin fiil hali *elenkho*’nun ise ‘utandırmak, mahcup etmek, rezil etmek, çürütmek, yalanlamak’ gibi anlamları söz konusudur. İnceleme içerisinde Sokrates’in yöntemini adlandırmak için kelimenin karşılıklarından herhangi birindense, birçok yorumcudaki da korunduğu şekliyle, yöntemine gönderimde bulunmak için *elenkhos* kullanılmaktadır. Sofistlerin bir konu üzerine uzun söylevlerine dayanan konuşma pratiklerinin aksine diyaloglardaki Sokrates, uzun uzadıya söylev vermekten kaçınmaktadır.⁵⁴⁹ Genellikle kısa bir girizgah ve bu girizgahta içerilen ortam tasviri ve kişilerin tanıtılmasıyla başlayan diyaloglar, genellikle, Sokrates’in karşısındaki kişiyle bir konu üzerine akıl yürütmesinden oluşmaktadır. Bu konu da genel olarak Sokrates ile kurulan diyalogun taraflarından olan bir ismin ilgili konudaki ‘bilgi’ iddiası üzerinde şekillenmektedir. Sokratik diyalogların temel konuları, genel olarak söylenecek olduğunda, yaşam sorunlarıdır. ‘İyi bir yaşam’ ideali, arayışı biçimlendirmektedir. Bu nedenle de ‘iyi bir yaşam’ın herhangi bir yanına dair yargının (*doksa*) gerçekten de ‘iyi bir yaşam’a denk düşüp düşmediği Sokrates tarafından diyaloglarda yer alan diğer isimlerle birlikte tartışmaya açılır. Bu tartışmayı biçimlendirense Sokrates’in yöntemidir. *Elenkhos*’un belirlenimiye, onun ‘yıkıcı’ karakteridir.

Yıkıcı karaktere sahip Sokratik *elenkhos*’a yakından bakıldığında onun, ilk olarak, diyalogun taraflarından birinin ifadesi üzerine yoğunlaşma, bu ifadenin anlamının ve doğruluğunun sorgulanmasına dönük bir çaba, bu ifadeden hareketle ortaya çıkan diğer ifadelerin serimlenmesi ve değerlendirilmesi olarak tarif edilebileceği görülmektedir. Bu sürece hareket kazandıran ve yön veren ise Sokrates’in sorularıdır. Diyalog, soru-cevap şeklinde ilerlemektedir. Bir konu hakkında anlamı ve doğruluğu araştırılacak olan ifadenin ortaya atılmasını takiben Sokrates, bu ifadeyi, sorularıyla biçimlendirmekte; sorular, ifadenin anlam ve doğruluğuna dönük araştırmayı inşa etmektedir. Gerçi bu Sokratik *elenkhos*’un inşası,

⁵⁴⁸ Peters, **a.g.e.**, s. 95. [*elenkhos*].

⁵⁴⁹ Bu noktada *Savunma*, bir istisna olarak görülebilir. Çünkü burada Sokrates uzun bir konuşma gerçekleştirmektedir. Gerçi bu uzun konuşmayı Sokrates, önemli ölçüde, yine de kendi kendine sorduğu soruların cevaplandırılması üzerinden gerçekleştirmektedir. Sofistlerin söylevlerine yakın görülebilecek olan *Savunma*, aynı zamanda, kelimenin olumsuz anlamıyla bir sofist olarak suçlanan Sokrates ne kadar başarısız bir sofist olduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

bir yıkımdır. Çünkü ifadeyi ortaya atananın beklediği doğruluk değerine, ifadeden hareketle çıkılan yolun sonunda ulaşılmaz; sonuç yanlıştır ve *elenkhos*, bu nedenle, çürütme anlamına gelir.⁵⁵⁰ Bununla birlikte *elenkhos*, diyalogun sonunda bir galip ve mağlubu ortaya çıkarmamaktadır. Sofistlerle ayırım, diyaloglarda somutlaşır. *Elenkhos*'un biçim verdiği 'arayış', 'birlikte arayış'tır. *Elenkhos* 'yıkıcı'dır, ancak onun yıkıcılığı 'arayış'a dönük değildir. Yıkılan, ortaya atılan ve doğru olduğu varsayılan ifadedir. Diyalogun sonunda bir 'çürütme' vardır. Bu çürütme, çürütülen ifadenin, 'aranan' olmadığını ve 'aranan'ı karşılayamadığını göstermektedir. Sokratik *elenkhos*'un yıkıcı karakterinin nedeni budur. Çünkü olumlu bir sonuca sahip değildir. Diyalogun taraflarından birinin 'arayış'ın ortaya çıkışını sağlayan ve onu belirleyen iddiasının sorgulanması ve çürütülmesine dayanan *elenkhos*, aynı zamanda, bu çürütmeyi kişinin iddiasından hareketle ve onunla birlikte soru-cevap üzerinden yürütülen sorgulamayla birlikte kabul edilen olumsuz sonuca varmaktadır. 'Arayış'ın sonunda kişi, başlangıçtaki iddiasının arkasında duramamaktadır. Çünkü böylesi bir tavır, onun kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Soru-cevap şeklinde ilerleyen akıl yürütmenin her aşaması bu bakımdan önemlidir. Sokrates'in karşısında yer alan isimlerin kısa olan konuşmaları, kimi zaman salt 'evet' ya da 'hayır' demeleri bu açıdan önemlidir. Çünkü *elenkhos*, genellikle Sokrates'in etkin olduğu ama ortak bir şekilde örgütlenen bir akıl yürütmeye gönderimde bulunmaktadır. Bu akıl yürütmeye kişi kendisiyle çelişen bir sonuca ulaştırıldığında burada duramamakta ya da iddiasını her şeye rağmen savunamamaktadır. İlgili konu hakkındaki iddia, sürecin sonunda ortadan kalksa da arayış, başka iddialar üzerinden devam ettirilebilmektedir. İddiayı öne süren, o konu hakkında 'biliyorum' iddiasına sahip olan kişidir. Bilgelik'in araştırıldığı Kharmides diyalogunun başında geçen konuşma buna güzel bir örnektir:

“-[Sokrates] Bu soruşturma için bence en iyi yöntem şu, dedim. Eğer bilge isen, bilgelik üstüne bir düşüncen olması gerektiği açık. Bilgelik gerçekten içindeyse, ne olduğu üstüne, gerçek özelliği üstüne bir şey söylemeni sağlayacak bir duygu yaratmıştır sende. Sen de böyle düşünüyor musun?

- Böyle düşünüyorum, dedi.

⁵⁵⁰ Robinson, Richard.: *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, New York, 1941, s. 7.

- Öyleyse Yunanca konuşmayı bildiğine göre, düşünceni açıklayabilirsin bize.

- Belki, dedi.

- İçinde bilgelik olup olmadığını anlayabilmemiz için, sence bilgelğin ne olduğunu söyle bakalım.

- Önce, cevap vermeye hazır olmadığından, durakladı. Ama sonunda fikrinde bilgelğin, söz konusu ister sokakta yürümek olsun, ister konuşmak, ister bambaşka bir şey, her şeyi düzgünlükle, sakinlikle yapmak olduğunu söyledi. “Kısacası, sorduğun şey sanırım bir çeşit sakinliktir,” dedi.”⁵⁵¹

Bilgelik, yani *sophia* sahibi olmak, daha önce sofist başlığı altında incelendiği üzere genel olarak bir işin ustası olmak, o işi iyi yapmak anlamlarına geldiğinden Sokrates, sakinliğin değil de hızın bir işi iyi yapmanın koşulu olduğu kimi ustalıklar üzerinden Kharmides’in bu ilk öne sürümünü çabucak çürütmektedir: “[...] bilge olan sakinlik değil, hızdır.”⁵⁵² Soru-cevap yoluyla ilerleyen *elenkhos* aracılığıyla Sokrates, karşısındaki kişiyi -kelimenin fiil halinde içerilen anlamına uygun olarak- mahcup etmektedir. Çünkü kişinin ‘biliyorum’ iddiası, Sokrates’in yöntemi karşısında direnememektedir. Sokrates, ilk olarak, ele alınan konuda uzman olduğunu düşünen kişinin fikrinin ortaya atılmasını ve araştırmanın onun uzmanlık ve uzmanlığı üzerinden ortaya koyduğu öne sürümü üzerinden gerçekleştirilmesini talep etmektedir, tıpkı cesaret üzerine olan Lakhes diyalogunda olduğu gibi: “Sokrates – Öyleyse, bu konuda da işe, aramızda tartıştığımız konuda uzman birinin olup olmadığını araştırmakla başlamalı; varsa, savunduğu fikri kimse paylaşmasa bile öbürlerini bir yana bırakıp onu dinlemeli; aramızda böyle yoksa, başka yerde aramalıyız onu. [...]”⁵⁵³ Tartışılan konuda uzman olan kişi ve diyalogu başlatan iddiayı öne süren kişi, genellikle, ilkin kendinden emindir, tıpkı İon gibi:

⁵⁵¹ Platon: **Kharmides**, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 299-331, 159 a-b.

⁵⁵² Platon: **Kharmides**, 159 e.

⁵⁵³ Platon: **Lakhes**, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 333-361, 185.

“Sokrates – Biliyor musun, İon, siz ozanlara ben öteden beri imrenirim. İmrenilmez mi, halk sizi hep en güzel elbiseler içinde görür, ömrünüz hep büyük şairleri incelemekle geçer, en çok da Homeros’u. Onun yalnız mısralarını ezberlemeniz yetmez, düşüncesini de adamakıllı tanımanız gerekir. Şairin ne demek istediğini anlamadan ozan olunmaz ki... Ozan dediğin, dinleyicilerine şairin fikrini açıklayabilmeli; bunu başarabilmek için de onun ne demek istediğini anlamak gerek. Hepsi de imrenilecek şeyler işte.

İon – Doğru söylüyorsun Sokrates. İnan ki sanatımda beni en çok yoran da o anlama noktasıdır. E, sanırım ki Homeros’u benim kadar iyi anlatan kimse yoktur dünyada. Ne Lampsakos’lu Metrodos, ne Thasos’lu Stesimbrotos; ne Glaukon, ne de gelmiş geçmiş ozanlardan herhangi biri Homeros üzerinde benimkiler kadar güzel düşünceler bulabilmişlerdir.

Sokrates – Buna büsbütün sevindim, İon. Bu hünerlerinden bir parça da bana göstermez misin?

İon – Homeros’u nasıl değerlendirdiğim vallahi görülmeye değer Sokrates. Onun için derim her zaman ya, Homeros-severler bir altın taç giydirmeliler bana.”⁵⁵⁴

Sokrates’in *elenkhos*’u ve Sokratik ironi, diyalogda yer alan, kendinden ve bilgeliğinden emin olan kişinin eminliğini sarsmaktadır. Sokrates, ele alınan konuda ‘bilgi’ sahibi olmayan kişi olarak kendisini, ‘bilgi’ sahibi olan kişi karşısında konumlandırmaktadır. Sokrates, başlangıçta kendinden emin olan muhatabının eminliği sarstıktan sonra onu gebeliğin sancıları içerisinde bırakmaktadır.⁵⁵⁵ Çünkü, başlangıçtaki ‘biliyorum’ iddiası ve bu iddiaya duyulan eminlik, yerini, soru-cevap üzerinden şekillenen *elenkhos* aracılığıyla ‘biliyorum’un iddiasının sarsılmasını takiben ‘bilme arzusu’na bırakmaktadır. ‘Ortak araştırma’, bu nedenle, diyalogda yer alan kişilere dışsal değildir; Sokrates, onlarda olanı açığa çıkarma gayreti içerisinde olan, anne mesleği ebeliğin düşünce alanındaki emekçisidir:

“Theaitetos – Buna inan, aziz Sokrates; ortaya attığın sorunları kendimde de duyarak, birçok kez çözümlemek için çalıştım. Fakat ne yazık ki, ne kendi bulduğum çözümler beni tatmin edebildi, ne de başkalarının yanıtlarında senin

⁵⁵⁴ Platon: **İon**, çev. Tacettin Ünlü, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 261-279, 530b-d.

⁵⁵⁵ Platon: **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 451-543, 148e.

aradığın kesinliği bulabildim. Fakat öte yandan, bunu bilmek arzusundan bir türlü kurtulamıyorum.

Sokrates – Bu duyduğun acılar, benim aziz Theaitetos’um, boşluğun değil, gebeliğin acılarıdır.

Theaitetos – Onu bilmem Sokrates. Ben sadece durumumu anlatıyorum.

Sokrates – Seni maskara çocuk. Benim büyük saygı uyandıran ve soylu bir ebenin, Phenarete’nin, oğlu olduğumu hiç işitmedin mi?

[...]

Sokrates – Benim doğurtma sanatım da ötekiler türündendir. Aradaki ayrım şudur ki, sanatım kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yönelmiştir. Fakat sanatımın en özgün yanı delikanlının ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir yoksa katışıksız ve gerçek bir şey midir, bunu kesin olarak araştırmak ve meydana çıkarmak yetisidir. Öyle ya, ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim: bilgelik konusunda ben de ebeler gibi kısırım, daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiçbir konu hakkında hiçbir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için –çünkü hiçbir bilgelik iddiasında değilim– birçokları beni kabahatli görürler, ki bu tamamıyla haklıdır. Bunun nedeni şudur: Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. Onun için kendim hiç bilge değilim, ruhumun ürünü sayabileceğim hiçbir buluş da gösteremem. Fakat benimle temas edenler ilkönce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında Tanrının inayetiyle, kendileriyle, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, şaşırlacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar. [...]]⁵⁵⁶

Sokrates, her ne kadar bilge olmadığını söylese de o, tam da bu söyleminde bilgeliğini ortaya çıkarmaktadır. O bir ‘sofist’ tir; sanatı ebelikler ve bu işte de usta olduğunu, işini iyi yaptığını öne sürmektedir. O, kötü şöhretle andığı sofistler gibi konuşmakta usta değildir.⁵⁵⁷ Onun ustalığı, soru-cevap yoluyla kurgulanan diyaloglarda kullandığı yöntemiyle, insanları konuşturmakla gerçekleşmektedir. Bu

⁵⁵⁶ Platon: **Theaitetos**, 148e-150d.

⁵⁵⁷ Platon: **Sokrates’in Savunması**, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 11-43, 17a.

nedenle onun ustalığı konuşturmadır. O, bu nedenle, sofistler gibi bir öğretmen değildir. Sofistleri de ücret karşılığı ders vermelerinden daha çok ‘ders verme’ iddiaları üzerinden eleştirmektedir: “Doğrusu, bir kimse insanlara gerçekten bir şey öğretebilseydi, buna karşılık para alması o kimse için bir onur olurdu.”⁵⁵⁸ Sokrates’in *elenkhos* yöntemi, bu nedenle, bir şey öğretmenin aracısı değildir; ancak ele alınan konuyla ilgili fikirlerin sorgulanması, sınanması ve çürütülmesi yoluyla düzenli olarak ‘arayış’a gönderimde bulunmaktadır. Herhangi bir konuda öne sürülen tanımın sınanması ve yadsınması üzerine kurulan bu ‘arayış’ süreci, tikelden tümele doğru giden bir yolun örgütlenmesidir. Cornford, ‘gitmek, götürmek’ anlamlarına gelen ‘epagein/epagoge’ sözcüğünü, Aristoteles’ten hareketle, Sokrates’in akıl yürütmesini tasvir etmek için kullanmaktadır.⁵⁵⁹ Gitmenin yönü, ileridir; ilerisiye tùmeldir. Bu nedenle bireysellerden başlanmaktadır. Ama aranan tùmeldir ve bireyseller ya da bireyseller üzerinden tümele dair açıklama, tùmelin kavranışına ulaşmaktan yoksundur. Tümele dair bir tanım talebi belirleyicidir. Tümel olan İdea’dır. Ancak tanım, İdea üzerinden değil, bireyseller ve tikeller üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle Sokratik diyaloglar, tümele dair yanlış tanımların elenmesi üzerine kuruludur. Sokrates ve Platon’un yöntem bakımından ayrımlarının temel noktası da bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Sokratik yöntem, yani *elenkhos*, tanımlanacak olan İdea’ya ya Form’a aşağıdan yaklaşmaktayken, Platon’un yöntemi yukarıdan aşağıya inmektedir.⁵⁶⁰ Bu ayrım, aynı zamanda, Sokratik *elenkhos*’un ‘yıkıcı’, Platonik diyalektiğin ise ‘yapıcı’ karakterini belirlemektedir.

Platon’un ilk dönem diyalogları, Sokrates’in yaşama ve düşünme pratiğine daha sadık eserler olarak görülmektedir. Sokrates’in ilk dönem diyaloglarındaki hakimiyeti daha sonraki dönemlerde kırılrsa da Sokrates’inin ortadan kalktığını söylemek ya da Platon’un orta ve geç döneminde Sokrates’in düşüncelerinin izine rastlanamayacağını söylemek neredeyse olanaksızdır. Platon ve Sokrates ilişkisi, özellikle diyaloglar ve bu diyaloglarda dile getirilen düşünceler bağlamında, oldukça karmaşık durmaktadır. Diyalogların seyrinden hareketle keskin bir ayrımın olmadığı,

⁵⁵⁸ Platon: **Sokrates’in Savunması**, 19e.

⁵⁵⁹ Cornford, F. M.: **Platon’un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 339.

⁵⁶⁰ Cornford, **Platon’un Bilgi Kuramı**, 338.

ancak kimi bakımlardan ayrımların çizilebildiği gösterilebilmektedir. Bu ayrımlardan biri, yukarıda da değinilen ve temelde duran, yöntem ayrılığıdır. Bir başka ayrım ise içerik bakımındandır. Sokratik düşüncenin ve yöntemin hakim olduğu diyaloglar, genellikle, etik üzerinedir.⁵⁶¹ Genel olarak söylenecek olduğunda Sokrates, düşüncesini, ‘nasıl yaşamalı?’ sorusu üzerinden şekillendirmektedir. Sokrates düşüncesinin daha hakim görüldüğü ilk dönem diyalogları, orta ve geç dönem diyaloglarında ele alınan metafizik, epistemolojik veya metodolojik spekülasyon tarzından uzaktır; o, Savunma’da da görülebildiği gibi, yaşama sorunuyla ilgilenmekte ve bu bağlamda Sokratik diyaloglarda kişinin hayatını nasıl yaşaması gerektiği sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁵⁶² Robinson’un dikkat çektiği üzere erken dönem diyalogların belirlenimi olarak görülen *elenkhos*’a orta ve geç dönem diyaloglarda temelde üç şey olmaktadır: İlk olarak, diyaloglardaki ‘ironi’ kaybolmakta; ikinci olarak, karakterini bir şekilde değiştiren diyalektiğin altında konumlanmakta; son olaraksa diyalogların olumsuzlamaya dayanan yapısı, yani ‘yıkıcı’ yanı kendisini ‘yapıcı’lığa bırakmaktadır.⁵⁶³ Yaşama sorunlarının, ahlaki soruşturmaların hakim olduğu ilk dönem diyaloglarının etkisi orta ve geç dönemde kaybolmasa da ‘diyaloglar’, bir bütün olarak, Platon’un bilimsel programının ve felsefe kavrayışının genişliğine gönderimde bulunmaktadır. Dolayısıyla, tarihsel Sokrates’in hakim olduğu ilk dönem diyaloglarını takiben Platon düşüncesinin hakim olduğu diyaloglara geçiş ile birlikte *elenkhos* diyalektiğe, olumsuz olumluya, pedagoji keşfe, ahlak bilime dönüşmektedir.⁵⁶⁴ Sokratik *elenkhos* ortadan kalkmamakta, ancak onun olumsuz karakteri olumlu öğretiyi elde etmek için kullanılan bir yönetime evrilmiştir.⁵⁶⁵ Buradan hareketle de *elenkhos* ile ilişkisi üzerinden kimi ipuçları serimlenen Platon diyalektiğinin incelenişine geçilmektedir.

2.2.3. Platon ve Diyalektik: Filozofun Yöntemi

⁵⁶¹ Robinson, **a.g.e.**, s. 7.

⁵⁶² Kraut, **Plato**, SEP.

⁵⁶³ Robinson, **a.g.e.**, s. 19.

⁵⁶⁴ **A.e.**, s. 20.

⁵⁶⁵ **A.e.**, s. 65.

Atina *polis*'inin yurttaşı olan Platon, soylu bir ailenin üyesidir; soyu Solan'a dayanmaktadır.⁵⁶⁶ Atinalı Platon, bir yurttaş olarak erken yaşta *polis*'in işlerinde yer almak ister. Bu genç yaşında o, aynı zamanda, Sokrates'in öğrencilerinden biridir.⁵⁶⁷ Bununla birlikte *polis* işleri, politik ilişkiler ve değişimler Platon'un umduğu gibi olmamasının yanı sıra, böyle olmaktan da uzaktır. VII. Mektup'a girişte anlattığı geçiş dönemleri de onun bu konudaki umutsuzluğunu beslemektedir.⁵⁶⁸ Platon için *polis*'in gidişatı 'genel' olarak kötüdür. Bununla birlikte bu gidişatta Platon için 'özel' bir kötülük de yer almaktadır. *Polis*, hocası Sokrates'i yargılamakta, onu hak etmediği bir suç üzerinden cezalandırmakta ve ölümüne karar vermektedir. Sokrates'in ölümü, Platon'un *polis* ve *polis*'in işleriyle olan ilgili düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiş gözükmektedir. *Polis*, Sokrates'ten ders almamış, hatta onu ölüme mahkum etmiştir. Bu kararın Platon'a, Sokrates gibi *polis*'te atsineği işlevi görmenin sorunların çözümüne pek de yardımcı olmadığını düşündürdüğünü söylemek mümkündür. Sokrates'in ölümünden sonra o, *polis*'te görev alma düşüncesinden uzaklaşsa da⁵⁶⁹ her şeye rağmen *polis* üzerine düşünmeyi ve var olan problemlere çözüm aramayı askıya almış değildir.⁵⁷⁰ Onun diyalogları, bu çözüm arayışının yansımaları olarak da düşünülebilir. Sokrates, *polis* atsineği, insanlar arasında konuşmakta, onlarla tartışmalara girmektedir. Onun konuşmaları, 'herkes'e açıktır. Sokrates'in Akademia'sı ise, belki de Sokrates'in ölümünden çıkarılan derslerin sonucunda, kapılarını 'herkes'e kapatmıştır: "Platon'un Atina yakınlarındaki Akademos bahçelerinde kurduğu okul öğrenci kabul etme konusunda gerçekten örgütlenmiş ilk enstitüdür."⁵⁷¹ Bu bağlamda, *Diyaloglar*, Sokrates ve onun ölümünün etkileri üzerinden Platon'un Sokratik konuşma pratiğini koruduğu ama ona yeni bir form kazandırdığı eserler olarak düşünülebilir. Platon, Allen'in de vurguladığı üzere, politikos olmayı terk etmemiştir: "Platon, yazılı metinlerin kültürel değişimi harekete geçireceğini düşünüyordu ve bir politikos olarak, Atina kültürünün kavramsal temellerini revize eden kalıcı semboller üretmek için metin kullandı."⁵⁷² Platon,

⁵⁶⁶ Laertios, **a.g.e.**, s. 129.

⁵⁶⁷ **A.e.**, s. 132.

⁵⁶⁸ Platon, **Mektuplar**, 324c-326b.

⁵⁶⁹ Platon, **Mektuplar**, 325d.

⁵⁷⁰ Platon, **Mektuplar**, 326.

⁵⁷¹ Brun, Jean.: **Platon ve Akademi**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 17.

⁵⁷² Allen, Danielle S.: **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 156.

diyalogları aracılığıyla, salt bir düşünceyi ortaya koymuyordu; o, aynı zamanda, düşünceyi sahneliyordu: “Diyalog ve Mit arasında kalan felsefe, Platon tiyatrosunda sahnelenen bir söz ve yazının birleşmesinden ileri gelir.”⁵⁷³ Platon’un diyalogları Sokrates’in atsineği misyonunun farklı bir biçim altında sürdürülmesinin yanı sıra bunun ötesine geçmektedir: “Platon, felsefenin olumlu bir şekilde politikayı etkileyebileceğini ve etkilemesi gerektiğini düşünmenin teorik zeminini hazırladı ve dahası, diyaloglarını yazarak bu teoriye göre hareket etti.”⁵⁷⁴ Bununla birlikte o, bu girişimini, salt *polis*’in işleri ve ilişkileriyle sınırlandırmamıştır. Platon, olan’dan yapılan soyutlamalar ve çıkarımlar üzerinden ilerlemekte; ‘olması gereken’i ifade ve ikame etmeye girişmektedir. Bunun içinse felsefesi, salt politikayı değil bir bütün olarak bilimi ve bilgiyi kuşatma çabasındadır. Onun felsefesinin en temel belirlenimi olarak gösterilen İdealar kuramı da bu bağlamda ortaya çıkmakta, çözüm arayışına rehberlik etmektedir.

Platon felsefesinin temellerinde onun İdea kavrayışı ya da İdea kuramı yer almaktadır. Bu kuram, felsefe geleneğinin ona taşıdığı bir sorunun çözümüne dönük bir çabanın sonucu olarak görülmektedir. Gerçeklik ve onun bilgisine dönük soruna Platon, İdeal üzerinden çözüm aramaktadır. Görünüştükilerin oluşta oluşları, onların bilginin kaynağı olamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Çünkü görünüşler var olmakta ve var olmamaktadır; kalıcı değildir ve bu nedenle ‘*episteme*’nin, yani değişimde olanın değil değişmeden aynı kalanın bilgisi, gerçekliğin bilgisinin kaynağında yer alamamaktadır. Platon felsefesinde görünüş ve gerçeklik arasında İdealar üzerinden kurulan ilişkide önemli noktalarda biri, Cornford’un da dikkat çektiği üzere, kuramın görünüşlerden yapılan bir soyutlamaya dayanmamasıdır: “Platon, bilgiyi duyuşal nesnelerden soyutlamayla ortaya koyan kuramlardan tam anlamıyla uzaklaşır.”⁵⁷⁵ Tikellerden hareketle evrensele gidilmemektedir; tikeller, evrenselin altında anlam

⁵⁷³ Mattei, Jean-François.: **Platon**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 29. Diyalog formu Platon için yabancı değildir. Eleştirilerini sakınmadığı tragedya yazarları bu form üzerine eserlerini ortaya koymaktadır. Platon, tragedyanın etkileyiciliğini ve canlılığını, düşünceleri ifade etmenin en uygun aracı olarak görmektedir. Bununla birlikte Platon diyalogları, tragedyanın izleyiciyle kurduğu bağı, okuyucusundan talep etmektedir. Başarılı bir diyalog, okuyucunun diyalogda ele alınan konuda kendi ‘sorun’unu bulmasını ve bu ‘sorun’u izini sürerek diyalog bitse dahi düşünmenin sürdürülmesine sevk etmektedir. Bu da tragedyalarda seyircinin deneyimlediği *katharsis*, diyalog ve okuyucu arasında kurulan ilişkiye yansımaları olarak yorumlanabilir.

⁵⁷⁴ Allen, **a.g.e.**, s. 173.

⁵⁷⁵ Cornford, **Platon’un Bilgi Kuramı**, s. 6.

kazanmakta, bilginin konusu haline gelmektedir. Platon'un diyalogları, ele alınan konuya dair bir 'tanım' arayışını imlemektedir. Aranılan tanım talebi edilen, bir şeyin ne olduğunun cevaplandırılmasıdır ve ne'lik görünüşünden açıklanamamaktadır. Bir şeyin ne olduğuna dair açıklama, onun gerçekliğinin açıklamasıdır ve felsefe geleneği içerisinde özellikle Herakleitos ve Parmenides bu açıklamada karşıt konumlanmış gözükmemektedir. Sofistlere gelindiğindeyse bir şeyin ne olduğunun, yani onun 'kendinde' ne olduğunun, gerçekliğinin bilgisi olanaksız kılınmaktadır. Sokrates ise araştırmalarda böyle bir bilgiyi ortaya koymamaktaysa da bu bilgiye ulaşılacağı ve bu bilginin var olduğu araştırmayı belirlemekte ve onu sofistlerden ayırmaktadır. Platon, kendisine gelen bu gelenekte, gerçekliğin bilgisi ve onun ifade edilişi üzerinden, kendi felsefi konumlanışını temellendirmektedir. Bu temellendirmesinde o, Herakleitos'un değişimi açıklayan 'akış'ını; Parmenides'in değişmeden kalan ve bir olan 'varlık'ını; eleştirel olarak, sofistlerin bu filozoflardan kendilerine devşirdikleri düşüncelerini; Sokrates'in sofistlerin yıkmaya giriştiği nesnelliği yeniden inşa etme ve bilginin olanaklı oluşuna dair savunusunu sahiplenmektedir. Platon'a kadar olan ve onu etkileyen düşünürler izlencesi, Platon'un 'yeni' olan açıklama girişiminin nedenidir. Çünkü tüm bu izlençe, soruna yeterli çözüm olmaktan uzaktır. Platon'un felsefesinde ortaya çıkan İdealar, bu çözümün olanağı olarak görülmektedir. Platon felsefesinin temellerini oluşturan İdea yaklaşımını Aristoteles şu sözlerle tarif etmektedir:

“Gençliğinden itibaren ilkin Kratylos’un ve Herakleitos’un tüm duyumsanabilir olanların daima akış halinde olduğu ve bunlar hakkında bilginin olmadığı kanılarıyla tanışıklığı olan <Platon>, sonradan da bu <görüşleri> aynı şekilde desteklemiştir; öte yandan genel olarak doğa ile değil de etiğe ilişkin meselelerle haşır neşir olan Sokrates, ilkin tümel olanı aramış ve dikkatini tanımlar hakkında enine boyuna düşünmeye yöneltmiştir, öteki [Platon] de onu takip etmiş, daima değişmekte olan duyumsanabilir olanlar için ortak bir tanımın imkansız olması dolayısıyla, bunun [tanımın] duyumsanabilir olanlar değil de başka türden varolanlar hakkında olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla bu <başka> türden varolanlara *idealar* demiş, duyumsanabilir olanların bunların dışında olduğunu ve bunlara karşılık gelecek şekilde söylendiklerini, *idealarla* eşadlı bu pek çok varolanın onlardan pay alarak var olduklarını <iddia etmiştir>.”⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ Aristoteles: **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, [987a29], s. 29.

Platon'un diyalogları, duyumsananlar ve düşünölenler arasındaki probleme odaklanmakta ve bu probleme dair çözüm önerileri etrafında şekillenmektedir. Sokratik dönem, bu problemi, özellikle ahlak alanına yansımaları üzerinden ele almıştır. Bununla birlikte Sokratik dönemin belirleyici ögesi olarak *elenkhos*, problemi ortaya koymak açısından başarılı olsa da problemin çözümüne dönük denemeyi merkezine almamaktadır. Burada açığa çıkan temel nokta, problemin ve probleme dair yaklaşımların incelenmesi, soruşturulması, yürütölmesi ve elenmesidir. *Elenkhos*, Platon diyaloglarının tümüne yayılmaktaysa da Sokratik dönem sonrasında *elenkhos*'un işlevi, Platon'un Sokrates'e kıyasla daha geniş çeperli olan projesinin altında konumlanmaktadır. Bu konumlanışında *elenkhos*'un 'çürütme' karşılığı silikleşmekte ve o, Platon'un 'yapıcı' diyaloglarında kullanılan bir yöntemle evrilmiştir.⁵⁷⁷ 'Diyalog', yani *dia-logos*, Soykan'dan aktarımla ifade edilecek olduğunda 'ayrıştırıcı konuşma'dır:

"*Dialogos*'un "dia"sı, Yunanca "iki" demek olan "duo" ile karıştırılmamalıdır. "Dia", "(birbirinden) ayrı", "parça parça", "ortasında, içinden (geçerek)" gibi anlamları olan bir belirteçtir. Bu anlamların hepsinde de bir "ayırma", bir "ayrıştırma" olduğuna göre, *dialogos*'u "ayrıştırıcı konuşma" olarak anlamak doğru olur. Bu nedenle bir "diyalog", "monolog" biçiminde de yapılabilir."⁵⁷⁸

Elenkhos, ortaya atılan probleme dair yanıt veren kişinin soruşturma sonucunda kendisiyle çelişir bir durumda kalmasını ve bu nedenle de probleme dair öne sürümünün problemin çözümü açısından uygun olmadığını görmesiyle sonuçlanan bir süreci örgütlemektedir. Sokrates'in hakim olduğu bu diyaloglar daha önce de vurgulandığı gibi 'yıkıcı'dır; çünkü 'eleyici'dir ve yerine 'olumlu' bir öneri getirmemektedir. Sokrates, bu diyaloglarda, İdeaların arayıcısıdır. Bu diyaloglarda, İdelar üzerine konuşulmamakta; fakat onlar, diyaloglarda aranan olarak konumlandırılmaktadır. Sokratik dönem ve *elenkhos*, bu nedenle, Platon açısından problemin örgütlenmesine hizmet etmektedir. Çünkü ilk dönem diyalogları, asıl olanın İdealar olduğunu imler ve bundan uzak açıklamaları eler. İlk dönem diyaloglarında

⁵⁷⁷ Robinson, **a.g.e.**, s. 65.

⁵⁷⁸ Soykan, Ömer Naci.: **Giriş**, Platon Sofist içinde, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 19.

İdealar bir ‘varsayım’ olarak yer almakta, Sokrates’in ‘öz’ arayışına yön vermekteyse de orta dönem ile birlikte Platon İdealar hakkında konuşmakta, onların ‘öz’ünü, ilişkilerini araştırmaya girişmektedir.⁵⁷⁹ Diyalektik bu noktada ortaya çıkmakta, Platon’un mevcut problemi ve problemin çözümüne dair düşüncelerini örgütleyişinde merkezi bir konuma yerleşmektedir. Platon felsefesinde diyalektik, bir yöntem olarak, “‘en büyük ve üst bilgi edinme’ (*megiste episteme*) olarak kabul edilen dilektike methodos’tur.”⁵⁸⁰ Bununla birlikte, Platon diyaloglarında böylesi önemli bir konumda yer alan diyalektiğin çok fazla geçmediği ve uzun uzadıya açıklanmamış olduğu da dikkat çekicidir. Kimi diyaloglar, diyalektiğin açıklanması açısından merkezidir. Bunların başında, içerisinde çizgi ve mağara analogjilerinin yer aldığı Devlet diyalogu gelmektedir. Bu diyalogda diyalektik, bu analogjiler ile ilişkisinde açıklanmaktadır. Bunun dışında -özellikle- Sofist, Kratylos, Menon, Phaidros, Phaidon, Parmenides, Philebos diyaloglarında da diyalektiğin ne olduğuna dair önemli ipuçları yer almaktadır. Platon diyalektiğini, içerisinde yer aldığı bağlamın serimlenmesi üzerinden anlaşılması uygundur. Platon diyalektiğinin geçmiş ile bağı, önemli ölçüde, yukarıda yer alan kısımlarda ortaya koyulmuştur. Bununla birlikte Platon düşüncesinin kendi içinde de diyalektik bir bağlam oluşturmakta ve anlaşılması için bu bağlama nüfuz edilmesini gerekli kılmaktadır. Buradan hareketle, “Platon felsefesinde diyalektik denince ne anlaşılmaktadır? Diyalektik nedir?” sorularının değerlendirilişine ve soruların yönlendirdiği bağlamın incelenmesine geçilmektedir.

Robinson, Platon’un yöntem kavrayışının, onun sanat ya da bilim kavrayışıyla yakından bağıntılı olduğuna dikkat çekmekte; çünkü bu kavrayışa göre her sanat ya da bilimin kendi yöntemine sahip olduğu, her yöntemin de bir sanata veya bilime ait olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁸¹ Buradan hareketle denebilir ki, her sanat veya her bilim kendisine uygun yöntem ile yapıldığında; her yöntem de kendisine uygun sanat ve bilimin kullanımında olduğunda anlamlıdır. Kratylos diyalogundan aktarılan konuşma da buna gönderimde bulunmaktadır:

⁵⁷⁹ Robinson, **a.g.e.**, s. 65.

⁵⁸⁰ Haşlakoğlu, Oğuz.: **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016, s. 102.

⁵⁸¹ Robinson, **a.g.e.**, s. 66.

“Sokrates – İyi bir dokumacı mekiği de gereğince kullanacak. “Gereğince”den denmek istenen şu: Dokumaya uygun, dokuma yöntemine göre. İyi bir araştırmacı, öğretmen adı gereğince kullanacak. “Gereğince” ile belirtilmek istenen şu: Öğretme, araştırma yöntemine göre.”⁵⁸²

Her sanat ve her bilim kendisine uygun yöntem ile yapılmalıysa ve her yöntem de ait olduğu sanatın yöntemiye diyalektik konumlanışı bu ilişkide nerede durmaktadır? Diyalektik bir sanat veya bilim midir, yoksa yöntem midir? Bu noktada, Platon’un diyalektik felsefesindeki konumlandırışı takip edildiğinde uygun cevabın ‘her ikisi de’ olduğu öne sürülebilir. “Diyalektik yürüyüş”⁵⁸³, hem yönetime hem de bilime/sanata gönderimde bulunmaktadır. Bu noktanın açılması için Robinson’un ilk dönem diyalogları ile orta ve geç dönem diyalogları arasındaki ayrımı dair getirdiği yoruma başvurmak yerinde olacaktır. Robinson’a göre ilk dönem diyalogları ‘metod’u merkezine almaktayken orta ve geç dönem diyaloglarıyla birlikte merkeze ‘metodoloji’ yerleşmektedir. ‘Metod’, genel olarak aktarılabilecek olduğunda, bir araştırmacının gerecidir; ‘metodoloji’ ise araştırma kullanılan yöntemin gerekçesinin belirlenimidir. Bu nedenle *elenkhos*’ta ‘metod’ olma baskınken, diyalektikte baskın olan ‘metodoloji’ oluşudur. Diyalektik, diğer bilimler ve sanatlara karşı bir ‘metodoloji’ işlevi görmekle birlikte, felsefenin ‘metod’udur. Diyalektik bilginin sahip olan, onu ‘gereğince’ kullanan diyalektikçidir.⁵⁸⁴ Kratylos’ta hem sorma hem de yanıtlama sanatını bilen kişi olarak tasvir edilen diyalektikçinin “bir soruyu ‘tesis etmesi’ (epistamenon) o sorunun esasına vakıf olma”sını gerektirmektedir.⁵⁸⁵ Filozofun talebi, bu bakımdan, diyalektikçinin talebiyle ortaktır. Diyalektik, felsefeye giden yolda bir hazırlık aşaması olmadığını ve felsefe yapılırken kullanılması tercih edilebilen ya da edilemeyebilen bir araç olmadığını vurgulayan Robinson, aynı zamanda, felsefe ve diyalektik ile filozof ve diyalektikçi arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir.⁵⁸⁶ Ona göre diyalektik, Platon’un kullanımı açısından, felsefenin teknik bir yönüne gönderimde bulunmakla birlikte Platon’un felsefeyi diyalektikten doğrudan ayırmış olmaması kimi karışıklıklara yol açabilmektedir. Robinson’a göre

⁵⁸² Platon: **Kratylos**, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 195-261, 388c.

⁵⁸³ Platon, **Devlet**, 532b.

⁵⁸⁴ Platon, **Kratylos**, 390c.

⁵⁸⁵ Haşlakoğlu, **a.g.e.**, s. 103.

⁵⁸⁶ Robinson, **a.g.e.**, s. 75.

Platon diyalektiği felsefeden ayırmaz; çünkü mantık veya metodoloji, metafizikten ayrılmaz.⁵⁸⁷ Diyalektik, Cornford'a göre de bir mantık olarak anlaşılabilirse de bu noktada mantıktan ne anlaşıldığı belirleyicidir: "Diyalektiğin Ontolojiden bağımsız olarak önermelerle uğraşan Biçimsel (formel) bir Mantık olduğu anlamına geliyorsa, bu, yanıltıcıdır."⁵⁸⁸ Robinson, bu bağlamı da göz önünde bulundurarak, diyalektiğin salt kavramlar ve kavramlar arası ilişkiler üzerine odaklanan yapısı nedeniyle -onun çeperinde yer alsa da- felsefeden ayrılması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁸⁹ Çünkü diyalektik, doğrudan İdealara ve onların ilişkilerinin tasnifine yönelmekte; düşünülür dünyada etkinliğini sergilemektedir. Bu noktada, diyalektiğin daha iyi anlaşılması içinse, Platon'da yöntem olarak kullanılan iki ögeye, hipotez yöntemine ve toplama-yöntemine bakılması, diyalektiğin bağlamının bu yöntemler üzerinden serimlenmesi yerinde olacaktır.

İlk olarak hipotez yöntemi incelenecek olduğunda, bu yöntemin özellikle Devlet diyalogunda geçen 'çizgi' analojisiyle, Phaidon'da geçen Sokrates'in otobiyografik anlatısıyla ve Menon diyalogunda geçen geometri ile ilişkisi üzerinden değerlendirilmesi uygun görünmektedir. Hipotez yöntemi, adından da anlaşılacağı üzere, 'varsayma'yı kendine temel almaktadır. Benson'ın deyişiyle filozoflar, cevabını bilmedikleri bir soruyla karşılaştıklarında, kendisinden cevap çıkarabilecekleri bir hipotez ararlar ve bu hipotezden hareketle de cevabın nasıl elde edilebileceğini göstermeye girişirler.⁵⁹⁰ Hipotez yöntemi, felsefenin sadece kendine ait kıldığı bir yöntem değildir. Hipotez yönteminin bu yanı onun felsefedeki kullanımını tanımlayabilmek açısından önemlidir. Yöntemin iki süreçten oluştuğuna dikkat çeken Benson, ilk sürecin, incelenen soruya kesin bir cevap için doğruluğun gerekli ve yeterli olduğu bir hipotezin tanımlanmasından oluştuğunu ifade etmektedir.⁵⁹¹ Benson'un belirttiği ilk süreç, hipotez yönteminin Menon diyalogu içerisindeki açınımına

⁵⁸⁷ A.e, s. 75.

⁵⁸⁸ Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s. 487.

⁵⁸⁹ Robinson, **a.g.e.**, s. 75.

⁵⁹⁰ Benson, Hugh H.: **Plato's Philosophical Method in the Republic: The Divided Line (510b-511d)**, *Plato's Republic: A Critical Guide* içinde, edited by Mark L. McPherran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 188-208, s. 202.

⁵⁹¹ Benson, Hugh H.: **Plato's Method of Dialectic**, *A Companion to Plato* içinde, edited by Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, Malden, 2006, s. 5.

gönderimde bulunmaktadır (tartışma, erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceği üzerinedir):

“[Sokrates]: Menon, eğer ben kendime hükmettiğim gibi sana da hükmedebilseydim, ilk olarak onun ne olduğunu aramadan önce, erdem öğretilebilir mi yoksa öğretilemez mi diye araştırmazdık. Zaten özgür biri olduğundan kendi kendine hükmetmek için hiçbir çaba sarf etmene gerek yok. Ancak sen beni hem hükmün altına alma girişiminde bulunuyorsun hem hükmediyorsun, sana boyun eğmekten [başka] ne yapmam gerekir? [86e] Öyle görünüyor ki ne olduğunu idrak etmediğimiz bir şeyi araştırmamız gerekiyor. En azından bana karşı olan hükmünüzü en aza indirebilerseniz, erdemin öğretim yoluyla mı yoksa başka bir yolla mı kazanılacağı sorusunu bir varsayıma dayanarak incelememe fırsat vermiş olursun. Varsayım kendisini [varsayım denen şeyi] geometricilerin her zaman kullandıkları gibi anlıyorum. Mesela biri onlara [geometricilere] bu yüzey [87a] bir üçgen olarak daire çizebilir mi? diye sorarsa [onlar] bunun [bu yüzeyin] böyle bir şey için uygun olup olmadığını bilmiyorum diye cevap verirler. Ama böyle bir konu karşısında uygun bir varsayıma sahip olduğumuzu biliyorum. Bu yüzey dairenin verilmiş olan çizgisine uygulandığında, uygulanan yüzeyden daha eksik çıkarsa herhangi bir sonuca vardığımızı söylerim; ancak bunların olması mümkün değilse, o zaman başka bir sonuca vardığımızı söylerim. İşte böylece [ben] üçgenin [87b] daire içine çizilmesinin mümkün olup olmadığı varsayımına dayanarak sana anlatmak isterim. Erdem için de böyledir; [onun] ne olduğunu ve nasıl bir şey olduğunu bilmediğimizden [onun] öğrenilen mi yoksa öğrenilmeyen mi olduğunu bir varsayımdan yola çıkarak araştıralım. [...]”⁵⁹²

Felsefe, hipotez yöntemini, geometri ve aritmetik ile paylaşmaktadır ve hatta yöntem, bu bilimlere ait olarak sunulmaktadır. Bu aidiyet, çizgi analojisinin açıklanışında gösterilmektedir. Bununla birlikte, felsefe, aynı zamanda bu bilimlerden aldığı hipotez yöntemini kendine ait kılarken onu bu bilimlerin kullanım şekline uzaklaştırmaktadır. Benson’un yöntemin ikinci süreci olarak belirttiği de bu değişime gönderimde bulunmaktadır: İkinci süreç, söz konusu hipotezin doğru olup olmadığını belirlemektir.⁵⁹³ Hipotez yöntemi, genel olarak ifade edildiğinde, ilk olarak en güçlü hipotezi ortaya koymayı; ikinci olarak hipotezden sonuçlar çıkarmayı ve sonuçlar üzerinden tutarlılığı denetlemeyi; son olaraksa yeterli bir durma noktasına ulaşana kadar daha yüksek hipotezlerden çıkarım yapılarak hipotezin açıklanmasının sağlanması sürecinden oluşmaktadır.⁵⁹⁴ Diğer bilimlerin hipotez yöntemini

⁵⁹² Platon: **Menon**, çev. Özlem Bayoğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, 86d-87b.

⁵⁹³ Benson, **Plato's Method of Dialectic**, s. 5.

⁵⁹⁴ Byrd, Miriam Newton.: **Dialectic and Plato's Method of Hypothesis**, A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 40, No. 2, 2007, ss. 141-158, s. 143.

kullanışıyla felsefenin bu yöntemi kullanışı arasındaki ayrım, felsefenin yönteminin her şeyden önce bir varsayımlaştırma olmasıdır.⁵⁹⁵ Hipotez, doğru ya da yanlış olan değil, doğru ya da yanlış olabilecek olandır ve aynı zamanda, hipotez, açıklama değil açıklanması gerektirir.⁵⁹⁶ Yöntemi kullanan matematikçinin atladığı nokta, hipotezlerin hipotez oluşlarıdır.⁵⁹⁷ Devlet diyalogunda yer alan ‘çizgi’ analojisi matematik ve felsefeye ortak olan bu yöntemin kullanımlarındaki ayrıma işaret etmektedir:

“- Şimdi, iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş bir çizgi düşün. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya olsun. Parçalardan her birini aynı orantıyla yeniden ikiye böl. Nesnelerin aydınlık ve karanlık derecelerine göre görülen dünyada bir parça elde edeceksin: Yansılar parçası. Yansı dediğim şey, önce gölgeler, sonra suda ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir, anlıyor musun?

Evet, anlıyorum.

Şimdi bir tarafına yansı dediğim çizginin öbür yarısını al. Orada canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesneler bulunsun.

Peki.

Şuna da bir diyeceğin var mı? Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansı, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, sanıyla da bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır, değil mi?

Evet.

Şimdi kavranan dünyanın çizgisini nasıl keseceğiz, onu düşün.

Nasıl?

Şöyle: Böldüğümüz çizginin ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır; ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer.

⁵⁹⁵ Robinson, **a.g.e.**, s. 109.

⁵⁹⁶ Boyle, A. J.: “Plato’s Divided Line: Essay II: Mathematics and Dialectic”, **Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Vol. 8, No. 1, 1974, ss. 7-18, s. 7.

⁵⁹⁷ **A.e.**, s. 7.

İkinci parçada ruh, yansılara başvurmada varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnızca kavramlarla yapar.

Bu dediğini iyi anlamadım.

Peki, baştan alalım. Belki şöyle daha iyi anlarsın: Bilirsin ki, geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar artık. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler.

[...]

Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.”⁵⁹⁸

Çizginin bölümleri, aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla şu şekildedir: *eikasia*, *pistis*, *dianoia* ve *noesis/episteme*. Bu aşamaların her biri ve birbirleriyle ilişkileri birçok çalışmaya konu olmuş ve geniş bir yelpazede tartışılmıştır. Örneğin Stocks’a göre, çizgi, varlık dünyasıyla oluş dünyasının açıklanmasına dair bir analogidir.⁵⁹⁹ Ona göre düşünülen şey ile görülen şey arasındaki ilişkiyi anlatan çizgi, bilgi türlerinin bir sınıflandırılması değil, şeylerin sınıflandırılmasıdır.⁶⁰⁰ Rescher ise çizginin, dünyaya ilişkin bilgimizi düzenleyen bir bakış açısının ürünü olduğunu öne sürmektedir.⁶⁰¹ Stocks’un nesne türleri üzerinden açıkladığı çizgi, Rescher’e göre, Hakiki Gerçekliği (True Reality) doğasına ilişkin giderek daha doğru bir kavrayış sunan farklı bilgi türlerini temsil etmektedir.⁶⁰² Bununla birlikte Rescher, bölünmüş çizgi tartışması bilgi

⁵⁹⁸ Platon, **Devlet**, VI 509d-511c.

⁵⁹⁹ Stocks, J. L.: **The Divided Line of Plato Rep. VI.**, The Classical Quarterly, Vol. 5, No. 2, 1911, ss. 73-88, s. 74.

⁶⁰⁰ **A.e.**, s. 76.

⁶⁰¹ Rescher, Nicholas.: **On The Epistemology of Plato’s Divided Line**, Logos & Episteme, Vol. 1. No. 1, 2010, ss. 133-164, s. 133.

⁶⁰² **A.e.**, s. 139.

üzerinden alındığında süreçle mi yoksa bilginin nesneleri üzerinden alındığında ürünle mi ilgilenir gibi bir ayırmada çizginin ontolojiyle mi yoksa epistemolojiyle ilgili olduğu sorusuna ‘her ikisi de’ cevabını vermektedir.⁶⁰³ Çizgi üzerine yürütülecek detaylı bir tartışma çalışmanın bağlamını açacağından, onun hipotez yöntemi ile olan bağıntısına odaklanılmaktadır. Burada da çizginin *dianoia* ile *noesis/episteme* yanı ve onların ilişkileri belirleyicidir. Platon’un çizgisinde yer alan *diaonia*, diyalogdan aktarılan pasajdan da anlaşılacağı üzere, kavranan dünyanın iki parçasından aşağıda yer alan parçadır ve bilgiye götüren bir yönteme sahip değildir. Bununla birlikte çizginin en yukarısında yer alan parça da aynı yönteme sahip gözükmeye karşın bilgiye götürmektedir. Hem *dianoia* hem de *noesis*, ikisi de hipotezden yararlanmaktadır. Bununla birlikte onlar, hipotez kullanmalarıyla değil, hipotezleri kullanma biçimleriyle ayırt edilmektedir.⁶⁰⁴ *Dianoia* aşamasında hipotez yöntemi hem duyu deneyimiyle ilişkilidir hem de bu biliş aşamasında varsayımlar doğrulanmış olarak alınmakta, kullanılmakta ve onlardan hareketle sonuçlara varılmaktadır. Aktarılan pasajdan da anlaşılacağı üzere diyalektikte ise hem duyumsananlar ile bir ilişki söz konusu değildir hem de o, her şeyin varsayımsal olmayan ilk ilkesine ulaşmayı amaçlamakta ve amacı gerçekleşene kadar da hipotez, doğrulanmamış hipotez olarak kalmaktadır. Hipotez yöntemi, bu nedenle, *dianoetik* ile diyalektik arasında bir yerde durmaktadır.⁶⁰⁵ Hackforth, bu yöntemlerin birbirine benzediği noktanın ‘yükselme/ilerleme’ kullanmasıdır; ki bu da ilgili pasajda geçen ‘basamak’ vurgusuyla da örtüşmektedir.⁶⁰⁶ İki yöntemin ‘basamak’ bağıntısı, Sokrates’in otobiyografik anlatısının içerildiği *Phaidon*’da takip edilmektedir. Oluşun ve bozuluşun nedenini araştırmaya girişen Sokrates, Kebes’e “Önce bu konudaki deneyimimi anlatayım sana; sonra istersen söylediklerimden sana yararlı görünenleri, söyleyeceklerini desteklemek için kullanırsın.”⁶⁰⁷ demektedir. Bunun devamında, gençliğinden alarak doğa araştırmalarıyla kurduğu ilgiyi ve bu ilgide sahiplendiği varsayımları

⁶⁰³ A.e, s. 139.

⁶⁰⁴ Benson, *Plato’s Method of Dialectic*, s. 8.

⁶⁰⁵ A.e, s. 20.

⁶⁰⁶ Hackforth, R.: *Plato’s Divided Line and Dialectic*, The Classical Quarterly, Vol. 36, No. 1-2, 1942, ss. 1-9, s. 4.

⁶⁰⁷ Platon: *Phaidon*, 96a.

aktarmaktadır. Ancak Sokrates için bu varsayımlar, açıklaması açısından, onun talep ettiği yeterli durma noktası olmaktan uzaktır:

“[Sokrates] [...] varolanları incelemekten tam vazgeçmişken güneş tutulmasını seyredenlerin ve araştıranların başına gelen şeye uğramayayım diye dikkatli olmam gerektiğini anladım. Çünkü onun sudaki ya da buna benzer bir şeydeki görüntüsüne bakmayan pek çok kişi gözlerini bile bozabilir. Benim düşündüğüm de böyle bir şeydi; yani nesnelere gözlerimle bakmanın ya da onları duyularımdan biriyle kavramaya çalışmanın, ruhumu bütünüyle körleştireceğinden korkuyordum. Düşüncelere [Logos] sığınmak ve varolanlara ilişkin hakikati onlarda aramak gerektiğini düşündüm. Belki şimdi yaptığım bu benzetme çok da uygun değildir. Çünkü varolanları düşüncelerde araştıran kişinin, onları olgulardan çok imgelerde aradığını kesinlikle kabul etmiyorum. İşte yapmak istediğim buydu. Her bir durumda düşünceye dayandım; en sağlam olanın o olduğunu kabul ettim; ona uyan her şeyi -nedenler ya da bütün diğer şeyler hakkında- doğru diye belirledim, uymayanları da yanlış. [...] söylediklerim yeni değil, zaten hep söylediğim, az önce de söylemekten vazgeçmediğim şeyi yineliyorum ben. Şimdi üzerinde çalıştığım neden kavramını açıklamaya çalışacağım sana, sürekli üzerinde konuştuğumuz konuya yeniden döneceğim ve oradan başlayacağım. Kendinde güzel, kendinde iyi, kendinde büyük ve bunun gibi diğer kendinde varlıkların olduğunu varsayıyorum. Sen de bana hak veriyorsan ve bunların var olduğunu kabul ediyorsan, ben de buradan yola çıkarak sana nedeni açıklayacağımı ve ruhun ölümsüz olduğunu ortaya koyacağımı ümit ediyorum. [...] Biri bu varsayıma karşı çıkacak olursa aldırma ve bu varsayımdan çıkan sonuçların birbirleriyle uyuşup uyuşmadıklarını görmeden de cevap vermezdin. Varsayımın kendisini açıklamam gerektiğinde de aynı şekilde davranır, en tatmin edici olana ulaşınca kadar yukarıdakilerden sana en doğru görünen bir diğer varsayımı ileri sürerdin. Varolanların herhangi biri hakkında bir şey bulmak istiyorsan, başlangıç ve onun sonuçları hakkında aynı anda konuşan akla aykırı konuşmacılar gibi yapmaz, böylece konuları da birbirine karıştırmazdın. Belki de onların bu konuda ne söyleyecek sözleri ne de konuyla en ufak bir alakaları vardır. Bunlar akılları yüzünden her şeyi birbirine karıştırırsalar bile kendilerinden hoşnutturlar. Fakat sen bir filozofsan, benim dediklerimi yapman gerektiğini düşünüyorum”⁶⁰⁸

Aktarılan bu pasaj filozofun kullanımında hipotez yönteminin işlevinin çerçevesini çizmektedir. Bununla birlikte, bu pasajın başında konuşmaya başlamadan önce Sokrates, “neden araştırmasında ikinci bir yol” izlemeye giriştiğini belirtmektedir. “İkinci yol” ifadesi, kimi yorumcuların hipotez yöntemini ‘en iyi ikinci yol’ olarak alımlamasına ve bu bağlamda bu yöntemi diyalektik ile ayrı konumlandırmasına yol açmaktadır. Byrd’in çalışması, bu tartışmayı takip etmekte ve ‘en iyi ikinci yol’ olarak hipotez yönteminin diyalektik ile kurduğu güçlü bağa ve

⁶⁰⁸ Platon, **Phaidon**, 99d-102

Phaidon'da Sokrates'in otobiyografisi üzerinden serimlenen bu yöntemin Devlet'te yer alan diyalektik açıklamasına ışık tuttuğunu öne sürmektedir.⁶⁰⁹ Hipotez yöntemi ile diyalektiğin ilişkisi yadsınamazsa da diyalektiğin varsayımların ortadan kaldırılarak ilkeye ulaşma gayesi, onun hipotez yöntemiyle ilişkisine olduğu kadar ayırımına da gönderimde bulunmaktadır.

“[...] İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyunin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da. [...] Şuna kimse bir şey diyemez herhalde: Hangi konuda olursa olsun, her şeyin özünü metotla kavramayı deneyen başka bir bilim yoktur. Genel olarak sanatlar, insanların inanışları ve zevkleri üzerinde durmazlar. Yalnız tabii ve yapma nesneleri üretme, çoğaltma ve kullanmayla yetinirler. Bilimlense, dediğimiz gibi, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde görmezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysa ki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak algıladığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız. [...] Yalnız diyalektik metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimleri kullanarak yüceltir onu. Dil alışkanlığıyla biz bunlara çok defa bilim dedik. Oysa ki onlara, sanıdan daha aydınlık, bilimden daha karanlık anlamına gelen bir ad bulmalı. [...] Her şeyin özünün bilgisine ulaşana da diyalektikçi der misin? Ulaşamayanınsa, her şeyi hem daha az anladığını hem de daha az anlatabildiğini kabul eder misin?”⁶¹⁰

Diyalektik, görüldüğü üzere, varsayımların ortadan kaldırıldığı ve bu ortadan kaldırma ediminin sonucunda ilkenin elde edildiği ve her şeyin özünün bilgisine ulaşmaya dönük bir süreci imlemektedir. Hipotez yöntemi, genel olarak söylendiğinde, özellikle varsayımların varsayımlaştırma yoluyla elenmesi ve ilkeye ulaşma çabası üzerinden süreç içerisinde konumlanmaktadır. Bir bilim olarak diyalektiğin alanı varlığın, değişmeden kalanın, kalıcı olanın bilgisidir.⁶¹¹ Özellikle Sofist diyalogunda serimlendiği şekliyle diyalektik, İdeaları ilişkilerinde ele alarak ve onları birbirleriyle karıştırmayarak, “cinslere göre bölme” ya da “cinslerden başlayarak ayırma”dır: Amaçlanan, “aynı türden olanları ve aynı türden olmayanları

⁶⁰⁹ Bkz. Byrd, *Dialectic and Plato's Method of Hypothesis*.

⁶¹⁰ Platon, *Devlet*, VII 532a-534b

⁶¹¹ Platon: *Philebos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 58a.

ayırmak”tır.⁶¹² Bu noktada, hipotez yönteminin diyalektik ile olan bağıntısının incelenmesini takiben, özellikle Sofist diyalogunda izlencesi açıkça takip edilebilen toplama ve bölme yönteminin diyalektik olan bağıntısının incelenişine geçilmektedir. Toplama ve bölme, bir araya getirme ve ayırma, diyalektikçinin yapmaya giriştiği sınıflandırmada kullandığı yoldur. Diyalektikçi, bu yolla, gerçekliği sınıflandırmaktadır. Toplama ve bölme, konuşmanın ve düşünmenin olanağıdır.⁶¹³ Sorma sanatını ve yanıtlama sanatını bilen kişi olarak diyalektikçi, soru ve yanıtlarıyla, konuşma ve düşünmeyi gerçekliği kavrayacak düzeye taşımaktadır. Düşünme, düşünülen, yani İdea üzerinedir; tek tekler değil, onların altında yer aldığı cins. Bu bağlamda toplama, “bölünecek cinsi seçme ve o cins üzerinde yoğunlaşmaya” karşılık gelirken; bölme, “bu cins içinde yer alan bir türün tanımına giden aşağı doğru bir işlemdir.”⁶¹⁴ Buradan hareketle söylenebilir ki, toplama ve bölmenin sınırı, İdealar dünyasıdır. Toplama ve bölme, diyalektik ile özdeşleşmekte ve diyalektikçi temel edimi görevini görmektedir:

“Yabancı — Öyleyse, ey Theaitetos, bu bilime hangi adı vereceğiz? Yoksa biz, Zeus'un yardımıyla, bilmeden, yalnızca salt gerçek karşısında heyecanlanan özgür insanların bilimiyle mi karşı karşıya geldik; sofist ararken, ondan önce filozofu mu bulduk?

Theaitetos — Ne demek istiyorsun?

Yabancı — Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama (türe) ayrı anlamları, ne de ayrı kavramlara (türlere) aynı anlamı vermemeyi, diyalektik biliminin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?

Theaitetos — Evet, bunu diyeceğiz.

Yabancı — Buna gücü yeten kimse, bir kavramın (türün), kendi kendisiyle çelişen birçok kavramlar üzerine yayılması, bundan sonra, birbirinden ayrı birçok kavramın bir kavı-amca dışardan çevrelenmesi, bundan başka, bir kavramın diğer tüm kavramlarla ve de tek tek herbiriyle bağıntı kurması ve son olarak, birbirlerine büsbütün karşıt olan birçok kavramlar üzerine kendini tümüyle aydınlatır. Bu, her tek durumda ne dereceye kadar bir bağıntının

⁶¹² Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s. 335.

⁶¹³ Platon: **Phaidros**, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2019, 266b.

⁶¹⁴ Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, 338.

bulunabildiği, ne dereceye kadar bulunamadığını kavrama uygun olarak ayırt etmeyi bilmek demektir.

Theaitetos — Çok doğru.

Yabancı — Ama sen, diyalektik uğraşını, felsefenin salt ve doğru yolunda olan kimseden başka birine vermeyeceksin.

Theaitetos — Nasıl olur da bu, başka birine verilebilir?”⁶¹⁵

Phaidros'ta gönderimde bulunulan Sofist diyalogunda ise işlenen ve açık kılınan toplama ve bölme yöntemi, Platon felsefesinin yöntemi olarak görülmektedir. Diyalektikçi, bu bağlamda, idealara dönük ayırma ve bir araya getirme işleminde bölmenin ve toplamın kural ve işleyişine hakim kişi olmakla birlikte felsefi tartışmanın yol göstericisi olmasının yanı sıra, onun denetleyicisi konumdadır: “O, gerçekliği oluşturan formların sıradüzenini açık seçik olarak anlayacak, ve onun, felsefi tartışmanın dokusunun, doğruluğu dile getirmek durumundaysa, kendisine karşılık gelmek zorunda olduğu, düzenli yapısını ortaya koyacaktır.”⁶¹⁶ Bununla birlikte diyalektik, daha önce Robinson üzerinden aktarıldığı üzere, sadece bir ‘metod’ değil, aynı zamanda ‘metodoloji’dir. O, metodoloji olarak, tüm bilim ve sanatları, onlara uygun yöntemler ve yöntemleri de uygun olduğu sanat ve bilimlere göre sınıflandırmaktadır.⁶¹⁷ Bir yöntem olaraksa o, kavramların sınıflandırılmasına hizmet etmektedir. Felsefe, tüm bilimlerin üzerinde konumlanmaktadır, tıpkı diyalektik gibi ve yukarıda aktarılan pasajdan hareketle söylenecek olduğunda, diyalektik ile felsefe ve diyalektikçi ile filozof arasında ayrım yapmak güçleşmektedir. Bu bağlamda, Soykan'ın yukarıda Sofist diyalogundan aktarılan pasaja dair yorumu önemli bir noktaya dikkat çekmektedir:

“Felsefe ile “bilimsel tartışma sanatı”nın (dialektikes epistemes) bir tutulmasına yukarıda 227a, b’de de rastlanmıştır. “Tartışma sanatı” dediğimiz “dialektike” bileşik sözcüğünü yakından incelersek, onun “karşı karşıya koyma,

⁶¹⁵ Platon: *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, 253c-e.

⁶¹⁶ Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, s. 486.

⁶¹⁷ Platon: *Sofist*, 227b.

ayırma, çözümleme sanatı, uğraşı” anlamına geldiğini görürüz. Felsefe, bu adlandırmayla çözümleyici (analitik) bir etkinlik olarak anlaşıldığı gibi, onun ödevinin de çözümleme olduğu açıkça ifade edilmiş oluyor. Burada felsefe, kavram ve yargı (önerme) çözümlemesi olarak anlaşıyor. Çağımız “çözümleyici (analitik) felsefe”si, kendisine Platon gibi bir öncü bulabilir, sanırım.”⁶¹⁸

Sofist diyalogundaki hakim çözümleyici (analitik) karakter üzerinden Soykan’ın bu yorumu açıklayıcıdır. Cornford’un da belirttiği üzere Sofist diyalogunda felsefenin işi, “temelde analitik bir iş olarak -Bölme yoluyla, tüm eklem yerlerini ortaya koyarak, Formlar Dünyasının bir haritasını yapmak olarak- görülür.”⁶¹⁹ Bununla birlikte Sofist diyaloguna hakim olan bölme yöntemi üzerinden diyalektikğin salt çözümleyici yanıyla özdeşleştirilmesi problemli olacaktır. Taylor’ın belirttiği üzere Platon felsefesinde diyalektik, iki uçlu bir işleve sahiptir: “Ardından bir sentez sürecinin geldiği bir analiz sürecidir.”⁶²⁰ Fakat, Platon diyaloglarında analiz sürecinin devamında gelen bir sentez sürecini bulmak güçtür. Bunun nedeni olarak, her ne kadar kesin olarak söylemek olanaksız olsa da, triolojinin tamamlanmamış olması gösterilebilir. Triolojinin ilk ikisi Sofist ve Devlet Adamı’dır; onu tamamlayacak olansa “Filozof”tur; ancak o yazılmamıştır.⁶²¹ Böyle bir eser ortaya çıksaydı eğer, Platon diyaloglarında özel olarak araştırmanın konusu yapılmayan diyalektik ve diyalektikçinin ne olduğuna dönük kapsamlı bir açıklamayı içinde barındırabileceği de düşünülebilmektedir. Cornford’un ifadeleriyle, “yazılmış olsaydı eğer, belki de Filozof, Sofist’in arka planda bıraktığı, diyalektikteki sentetik ya da sezgisel adıma dikkat çekerek, felsefi yöneme ilişkin açıklamayı tamamlamış olacaktı.”⁶²²

Platon’un diyalektiğine dair yürütülen incelemenin sonucunda bir değerlendirme yapılacak olduğunda, her şeye rağmen, diyalektikğin Platon felsefesinde nesnelliğin dile getirilişi açısından önemini ortaya koyan izleni takip edilebilmektedir. Diyalektik, İdealar dünyasının sınırları içerisinde etkindir. Diyalektikçi, bu sınırlar içerisinde, İdealar arası ilişkileri sınıflama ve onların ilişkilerindeki mantığı ortaya koyma görevini sahiplenmektedir. Platon felsefesinde

⁶¹⁸ Soykan, **Giriş**, s. 23.

⁶¹⁹ Cornford, **Platon’un Bilgi Kuramı**, s. 336.

⁶²⁰ Taylor, Alfred Edward.: **Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet**, çev. Cengiz İskender Özkan, Fol Yayınları, Ankara, 2020, s. 50.

⁶²¹ Soykan, **Giriş**, s. 18.

⁶²² Cornford, **Platon’un Bilgi Kuramı**, s. 336.

diyalektiğin konumu, bu bağlamda, kendisinden önce ‘diyalektik’ ile anılan filozoflardan ayrılmaktadır. Herakleitos’un kendisine atfedilen ama fragmanlarında karşılaşılmayan diyalektik varlık’ın oluş’ta olduğu, akış’ta anlaşılabilmesine; Parmenides ve Zenon’a atfedilen diyalektik, Parmenides’in görünüş ve gerçeklik ayrımında, değişimi kendinden dışlayan varlık anlayışının inşasına ve özel olarak Zenon’un hocasına gelen eleştirilere karşı geliştirdiği saçmaya indirgeme yöntemine; sofistlere gelindiğinde diyalektik, sofistlerin Zenon yönetimiyle kurduğu ilişki üzerinden ikna sanatına ve burada içerilen eristik tarza; Sokrates’e gelindiğindeyse diyalektik, ayrımı ve ilişkisi incelenen *elenkhos*’a gönderimde bulunmaktadır. Diyalektiğin bu serüveni, Platon’a gelindiğindeyse, “şeylerin hakiki gerçekliğini bilme aracı haline gelir.”⁶²³ Platon’un diyalogları, diyalektik aracılığıyla, evrenin tek bir nihai ilkesinin keşfine yönelmektedir.⁶²⁴ Platon diyaloglarında her ne kadar diyalektiğe dair kapsamlı bir açıklama olmasa da diyalektik, hakiki varlığın bilimidir, ideaların araştırılmasıdır.⁶²⁵

⁶²³ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 200.

⁶²⁴ Hackforth, **Plato’s Divided Line and Dialectic**, s. 7.

⁶²⁵ Mitchell, Ellen M.: **The Platonic Dialectic**, The Journal of Spekûlatif Felsefe, Vol. 22, No. 1/2, 1888, ss. 212-223, s. 212.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEL’İN “FELSEFE TARİHİ ÜZERİNE DERSLER”İ BAĞLAMINDA PLATON’UN DİYALEKTİĞİNİN İNCELENMESİ

Bu bölümün odak noktasını Hegel’in “Felsefe Tarihi Üzerine Dersler”i içerisinde yer alan “Platon’un Felsefesi” başlığı altında ele alınan “Diyalektik” incelemesi oluşturmaktadır. Bu inceleme üzerinden temelde ortaya koyulması hedeflenen, Hegel’in Platon’un diyalektiğini ne şekilde ele aldığı, nasıl açıkladığı ve nereye konumlandığı sorularının cevaplandırılmasıdır. Bu incelemede, ilk kısımda, Platon öncesi düşüncenin ve Platon diyalektiğinin temel bağlamını oluşturan sofistler ve Sokrates’in Hegel tarafından bu bağlamda ne şekilde konumlandırıldıklarına dönük bir inceleme takip edilecektir. Bunun devamında, ikinci kısımda, Hegel’in Platon’un diyalektiğine dönük okuması izlenecektir. Bu kısımda, incelemenin temel referanslarını, Hegel’in ilgili metni ve bu metin içerisinde Platon’un diyalektiğine dair araştırmasında konu ettiği diyaloglar (Parmenides, Sofist ve Philebos) oluşturmaktadır. Son kısımdaysa, Hegel’in Platon’un diyalektiğine dair okumasının ilk iki kısımda yürütülen incelemeden elde edilen verilerle karşılaştırmalı olarak yorumlanması hedeflenmektedir.

3.1. Hegel’de Platon Öncesi Diyalektiğin Bağlamı: Sofistler ve Sokrates

Bir filozofu anlamaya çalışmanın, onun düşüncesinin gelişiminde önem taşıyan unsurların serimlenmesinden ve böylelikle bir bağlam haritasının ortaya koyulmasından geçtiği söylenebilir. Bütün unsurların ortaya çıkarılması mümkün olmasa veya bu çok zor olsa da ortaya konulacak olan bir ‘bağlam’dır. Bu, bir bağlamı ortaya çıkarmayı gerektirmektedir. Bir bağlamı ortaya çıkarmaksa sınır çekmek olarak görülebilir. Hegel’in Platon okumasına dönük yürütülecek incelemede sınır, Sokrates ve sofistler üzerinden çizilebilir durmaktadır. Bu bağlamın içeriğindeki düşüncelerin

sınırı çok daha geniş bir şekilde çizilebilir.⁶²⁶ Nitekim Hegel, felsefe tarihinde, eski Yunan düşünürlerine dair temel kaynakçanın Platon'un eserleri olduğunu ve onlardan yararlandığını şu sözler ile ortaya koymaktadır:

“İlk kaynak eski filozoflara bol bol gönderme yapan Platon'da bulunur. Kavramları kesin bir şekilde kavranır kavranmaz pek de ayrı gibi durmayan daha eski ve görünüşte bağımsız felsefeleri bir İdea'nın somut uğraklarına çevirmesinden ötürü, Platon'un felsefesi genellikle eski filozofların öğretilerinin salt daha açık bir ifadesi gibi görünür ve bundan dolayı aşırı macilik suçlamasına maruz kalmaktadır. Platon eski filozofların yazılarını temin etmek üzere çok para harcamaya razı olmuştu ve bunları derin bir şekilde incelemesinden çıkardığı sonuçlar da çok değerliydi. Ancak o, yazılarında hiçbir zaman bizzat öğretmeni gibi görünmemiş, tersine diyaloglarında daima filozoflar olarak başka insanları resmetmiştir; tarihsel bakımdan gerçekten bu filozoflara ait olanlar ile onların düşüncelerini Platon'un daha öte geliştirerek ekledikleri arasında hiçbir zaman bir ayırım yapılmamıştır. Sözgelimi Parmenides diyalogunda Elea felsefesini görüyoruz ve fakat bu öğretinin tasarlanması Platon'a özgüdür.”⁶²⁷

Platon da bu açıdan bir felsefe tarihçisi olarak görülebilir. Lakin Platon'un ortaya koydukları tarih çalışmaları olarak değil felsefe çalışmaları olarak anılmaktadır. Bunun sebebi olaraksa, çalışmalarında ortaya konanlardan hareketle geçmiş ile kurduğu ilgiyi takip etmenin mümkün olmasının yanı sıra geçmiş ile ayrımının da aynı düşünceler içerisinde bulunabiliyor oluşu gösterilebilmektedir. Platon'a giden yolda sofistler ve Sokrates uğrakları, bu bağlamda, farklı özelliklerle ortaya çıkmaktadır. Platon'un hocası olarak Sokrates'in onun düşüncesinin önemli bir belirleyeni olmasının yanı sıra iki ismin hangi noktalarda birbirlerinden ayrılabilceği ya da ayrılamayabileceği başlı başına bir sorun olarak gözükmemektedir. Sokrates ve Platon arasında kimi bakımlardan ayırım çizmenin güçlüğü, sofistler söz konusu olduğunda oldukça kolaylaşmaktadır. Platon'un düşünceleri ve eylemleri, sofistlerde dile gelen düşüncelerin ve onların eylemlerinin karşıtı olarak konumlanmaktadır. Sofistler ve Platon'un bu konumlanması, iki taraftan birini anlamak açısından yürütülen bir incelemede diğer tarafı anlamaya dönük bir tutumu, önemli ölçüde gerekli kılmaktadır. Hegel'in felsefe tarihi üzerine yürüttüğü derslerde Platon-öncesi dönemin iki önemli aşamasından biri olan ve Platon'un diyalektiğine giden yolda, Platon'un

⁶²⁶ Bu geniş bağlam, her ne kadar -yine- sınırlandırılmış bir şekilde olsa da Platon diyalektiğinin incelendiği 2. kısımda önemli ölçüde değerlendirildiğinden bu kısım içerisinde bağlam daha dar olacak şekilde sınırlandırılmıştır.

⁶²⁷ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 159

düşüncesinin temellerinin atılmasında belirleyiciliklerinin serimlendiği incelemesinde Hegel'in sofistleri ne şekilde ele aldığı, bu noktada önem kazanmaktadır. Sofistlere yönelik incelemeyi Sokrates'in değerlendirilişi takip etmektedir. Sokrates, Platon'un hocası olarak, sofistlere karşı kendini konumlandıran ilk ve temel isimdir. Platon'un diyalektiğinin Hegel tarafından ne şekilde ele alındığına yönelik incelemeye geçmeden bu kısımda, buradan hareketle, ilk olarak sofistlerin ve sonrasında da Sokrates'in temel düşüncelerinin ve felsefi konumlanışlarının Hegel tarafından nasıl değerlendirildiği ortaya koyulacaktır.

3.1.1. Sofistler

Hegel, sofistleri ele alışında, ilk olarak sofistlerin olumlu içeriğini ortaya çıkarır. Bu vurgu, Hegel'in sofistlere yönelik incelemesinde Sokrates-Platon-Aristoteles hattının sofistlere dönük 'indirgemeci' yorumundan sakınmak istemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Bu sebeple Hegel'in incelemesinde sofistler sadece 'kötü' şöhretleri ile ön plana çıkarılmamaktadırlar. Hegel'in sofist incelemesinin iki temel referansı -sofistlerin de temeli olarak gösterilebilecek olan- Protagoras ve Gorgias'tır. Sofistlerin ortaya çıktığı dönemin ayırıcı özelliği olarak Hegel, *özel refleksiyon çağı*nın ortaya çıkmakta olduğunu vurgulamakta ve bu, Hegel'e göre, modern zamanların ilkesinin başlangıcı olarak da görülmektedir.⁶²⁸ Modern zamanların ilkesi üzerinden kurulan ilişki, hangi kavramın Hegel açısından vurgulandığını da açık kılmaktadır: 'Ben'. 'Ben', bilinç edimlerinin taşıyıcısı olarak tanımlanabilir ve bir başkasından kendini ayrı tutmayı, ayırmayı ifade eder. Hegel'e göre 'Ben' bu aşamada evrenseldir; fakat bu evrensellik sahte bir evrenselliktir.⁶²⁹ Bunun sebebi de nesnellik alanı ile kurduğu ilişki üzerinden ortaya çıkarılmaktadır. Ben'in ya da öznenin kendisine konu edindiği nedir? Düşünen ve düşünülen ayrımında içerik sadece düşünen yanda yani 'Ben' yanında toplandığında ve düşünülenin

⁶²⁸ A.e., s. 317.

⁶²⁹ A.e., s. 318.

gerçekliğinin zemini ortadan kaldırıldığında, Hegel'e göre, modern zamanların sahte idealizmi ile karşı karşıya kalınmaktadır.⁶³⁰

Hegel'e göre sofistlerin ortaya çıkışı, belli bir kültürü ön-gerektirmekteydi. Sofistler'in kendilerine bilgelik öğretmeni, 'bilgeleştirilenler' adını vermeleri bu kültürle olan ilişkinin ve bu kültürün ürünüdür. Bunun yanı sıra sofistlerin eğitimi, Hegel açısından koyulan eğitimin, yani "*sadece bilgi edinme ve olanı ve olmuş olanı araştırma özlemindeki eğitimimizin*", doğrudan zıddını oluşturmaktadır.⁶³¹ Bunun devamında Hegel sofistlerin üzerindeki 'kara bulut'un, evrensel kınanmışlığın sebebini ortaya koymaktadır. Ona göre sofistler, insanlardaki bazı temelleri sarsmıştır. Hegel bu temelleri, kişilerin sarıldığı maksimler, ifadeler üzerinden ortaya koymaktadır. Örneğin bir kişi, belirli kuralların mutlak olduğunu ileri sürmekteyken, eylem alanı, bu mutlaklığı ortadan kaldırmaktadır. Başka bir kişi ifadelerinde, örneğin, önünde duran yemeğin var olduğunun kesin olduğunu öne sürmekteyken bu ifade, ona şüphe götürmez gözükmemektedir. Ancak var olan yemek, dakikalar sonra, var olan olarak imlendiği yerde yoktur. Bu sebeple Hegel, sıradan aklın, eylemlerinde, düşünürken olduğundan daha iyi olduğunu söylemektedir: Çünkü eyleminde bir bütün olarak tindir.⁶³² Ancak o, yani sıradan akıl, henüz kendine dönen ve kendinin bilincine varan ve bu nedenle de kendini tin olarak bilen değildir; düşüncesi sınırlı yapıdadır, ama eylemlerinde sınırlılığını bir tarafa atmaktadır. Bunun devamında Hegel sofistlerin evrensel kınanmışlığının nedenini şu sözleriyle açık kılmaktadır:

"Kavram bilincin sahip olduğunu düşündüğü servete döndüğü zaman, bilinç vazgeçemeyeceği hakikatine bir tehdit sezince, sabit gerçeklikleri yıkılınca çileden çıkar; bu gerçekleşmesi içinde kendini sıradan doğruluklara veren Kavram öfke ve küçümsemeyi kendi üzerine çeker. Sofistlerin evrensel olarak kınanmasının zemini budur -kendine başka nasıl yardım edeceğini bilemeyen sağlıklı insan anlayışının bir kınaması."⁶³³

Hegel açısından sofistlerin olumlu yanı, kendileriyle birlikte, tüm gerçekliğin "Ben"de toplanışının temellerinin atılmasında yatmaktadır. Sofistler, bir yönüyle, sanılar dışında bilgiye bir alan tanımamakla birlikte, aynı zamanda, sanı yıkıcılar

⁶³⁰ A.e., s. 318.

⁶³¹ A.e., s. 319.

⁶³² A.e., s. 320.

⁶³³ A.e., s. 321.

olarak da görülebilmektedir. Ancak sofistlerin sanılar karşısındaki tavrı ile Sokrates'in ya da Platon'un sanılar karşısındaki tavrı birbirlerinden ayrıdır. Önceden aktarılan ve sofistleri kınayan kişi, aynı zamanda, sofistlerin mevcut ve potansiyel “müşterisi”dir. Bunun sebebi sofistlerin sanılar karşısında konumlanışında yatmaktadır. Sokrates'in sanı-savar tavrına karşın sofistlerin sanılarda bir zemin bulması, onların en temel özelliği olarak gösterilebilmektedir. Bu temel, Ben'dir. Bununla birlikte Hegel, Yunanistan'da kültürün ortaya çıkışı ve gelişimi açısından da sofistleri önemli görmektedir. Ona göre Yunanistan'da eğitim sofistler ile birlikte ortaya çıkmıştır:

“Sofistler gerçekten de kültürün Yunanistan'da ilk defa ortaya çıkmasını sağlayan Yunanistan'lı öğretmenlerdir ve böylece bundan önce sıradan eğitimciler olan şairlerin ve raporların yerini almışlardır. Zira dinde hiçbir öğreti verilmediği için din eğitici değildi; rahipler şüphesiz kurbanlar sunar, kehanette bulunur ve kahinlerin sözlerini yorumlardı, fakat eğitim bundan tamamen farklı bir şeydir. Buna karşılık, Sofistler insanları bilgelikte, bilimlerde, müzik, matematik vb.de eğitmişlerdir ve onların en başta gelen amacı da buydu. Perikles Yunanistan'da ortaya çıkmadan önce, düşünce ve refleksiyon yoluyla kültüre duyulan arzu uyanmıştı; insanlar fikirlerinde kültürlü olmak ve değişik ilişkilerinde bundan böyle kendilerini salt kahinlerin veya geleneğin, tutkunun, anlık duyguların değil, düşüncenin yönlendirmesini istiyorlardı. Zira Devletin ereği, altında tikelin kapsandığı evrenseldir. Sofistler bu kültürü göz önünde tutup onu detaylandırdıkları için öğretmeyi özel bir meslek, iş veya uğraş olarak, okulların yerini alan bir işyeri olarak sürdürdüler; Yunanistan'ın kentlerinde dolaşp gençlerini eğittiler.”⁶³⁴

Sofistlerin temelde ortaya koydukları, “bakış açıları çokluğu” olarak ifade edilebilir gözükmektedir. Sofistler, herhangi bir konuda, birden fazla bakış açısına sahip olmanın yanı sıra bu bakış açılarını eş düzeyde savunma sanatının öğreticileri olarak Yunan dünyasında yer kazanmaktadırlar. Bir uzman olarak sofist, konuşma sanatını öğretmektedir. Nasıl konuşulacağının öğretilmesi, aynı zamanda, bir konu hakkında farklı bakış açılarının öğretilmesi ve bu bakış açılarının birbirlerine karşı konumlandıklarında onların birinin bir diğerine ne şekilde üstün kılınabileceğinin öğretilmesini de içermektedir. Sofistlerin, konuşmanın bu niteliklerine dönük öğretimleri, onların, Yunan kültürü açısından önemli bir konumda yer almalarına ön ayak olmuş gözükmektedir. Hegel de kültür ve sofistlik arasında kurulan ilgiye dikkat çekmekte ve bunu şu sözleriyle açmaktadır:

⁶³⁴ A.e., s. 322.

“Kültürlü bir insan böylece her şeye dair nasıl bir şey diyebileceğini, hepsinde bakış açıları bulabileceğini bilir. Yunanistan bu kültür için Sofistlere şükran duymalıdır, çünkü onlar insanlara kendi açılarından neyin yetkeye sahip olması gerektiği konusunda düşünceyi kullanmayı öğretmişlerdir ve bu nedenle onların kültürü felsefe kültürü olduğu kadar güzel konuşma kültürüydü de.”⁶³⁵

Hegel’in sofistlere dair incelemesinin -tırnak içinde de olsa- onların “hakkını veren” bir inceleme olduğunu söylemek, sofistler ve güzel konuşma ilişkisinin açılımında karşımıza çıkan Aristoteles göndermesi ile de ortaya çıkmaktadır. Hegel burada güzel konuşmanın kıymetini ortaya koymanın yanı sıra sofistlerin güzel konuşma ile salt yüzeysel bir şeyi ortaya koymadıklarını, temel felsefe konularına dair çalışmalar gerçekleştirdiklerini ve bu çalışmaların da öncü çalışmalar olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple de felsefenin hala temel sorunları arasına koyulabilecek dil-varlık ilişkisi vb. konularda sofistleri başat bir konuma yerleştirmektedir:

“Zira güzel konuşmanın özel karakteristiği bir şeyde varolan çoklu bakış açılarını göstermek ve bana en faydalı gibi görünen şeyle uyumlu olanları vurgulamaktır; dolayısıyla bu sanat somut durumdaki değişik bakış açılarını öne sürme ve başkalarını da gölgede bırakma sanatıdır. Bu bağlamda, konuşmayı öğrenmek için şeyleri onlara göre görmek zorunda olduğumuz kategorileri ya da düşünce-belirlenimlerini ([topous]) sunduğu ölçüde Aristoteles’in Topikler’i akla gelir; ama kendilerini bunları bilmeye adanmış ilk kişiler Sofistlerdi.”⁶³⁶

Sofistlere dair incelemenin temel noktasını ise Platon ve Sokrates ile karşıtlıklarının nedeni oluşturmaktadır. Hegel’e göre sofistler ile Platon-Sokrates’in duruş noktası içerik açısından farklıdır.⁶³⁷ Bunun sebebi ise Platon ve Sokrates’te güzelin, iyinin, gerçeğin ve adilin bireyin ereği olarak ifade edilmesine karşın; Hegel’e göre sofistlerde içerik, bir en son erek olarak mevcut değildir, tümüyle bireysel iradeye bırakılmıştır.⁶³⁸ Sofistlerde belirleyici olan, tikel bakış açısıdır. Hegel’in altını çizdiği gibi -Sokrates’te de görüldüğü üzere- sofistlerde ortaya çıktığı şekliyle “sıradan bilgi, [...] allak bullak olmuştur, çünkü bir şey bilinç için kesin sayılmakta ve ardından da benzer şekilde ayrıca mevcut olan ve tanınan başka bakış açıları da kabul edilmektedir; bundan dolayı, birincisinin daha öte hiçbir değeri bulunmaz veya en

⁶³⁵ A.e., s. 323.

⁶³⁶ A.e., s. 324.

⁶³⁷ A.e., s. 331.

⁶³⁸ A.e., s. 331.

azından üstünlüğünü yitirir."⁶³⁹ Bu aktarımla birlikte de sofistler ve Sokrates-Platon hattındaki gerginlik belirginliğe kavuşmuştur. Sokrates'in diyaloglar içerisinde karşılaştığı sanılar karşısındaki tavrı 'eleyici'dir. Elenen, sanılardır. Elenen sanılar, birbirlerine göre olan üstünlüklerini yitirmektedir. Sokrates'in 'eleyici' tarzı, onun düşüncesinde var olan 'aranan'a -evrensel ilkeye- gönderimde bulunmaktadır. Her 'elenen', 'aranan'a göre elenmekte; her 'eleme' faaliyeti, 'elenen'i 'arama' faaliyetinin dışına düşürmektedir. Sokrates'in bakış açısından 'elenemeyecek' olan, 'aranan'dır. Hegel'e göreyse sofistler açısından bir 'aranan' olmadığı için sanılar birbirlerine eşdeğer olmanın ötesine geçememektedirler. Konuşma ya da ikna sanatının sofistler açısından önemi de bu nedenle gayet anlaşılırdır. Hegel'e göre sofistler ölçü olarak insanı koyduktan sonra, var olan onlar açısından kendi başına değil bilinç içindir.⁶⁴⁰ Bilinç için kaldığı sürece de var olan, hiçbir suretle kendinde ve kendi-için olamayacaktır. Protagoras'ın ünlü sözü üzerinden Hegel'in yaptığı çıkarımın temelini de bu nokta oluşturmaktadır: "“İnsan tüm şeylerin ölçüsüdür; olanların olmasının, olmayanların ise olmamasının.” Öyleyse, yapılması gereken şey, bir yandan düşünceyi belirlenmiş olarak ve içeriğe sahip olarak kavramaktı, ama öte yandan da belirleyeni ve içerik-vereni bulmaktı; o halde, bu evrensel belirlenim her şeyi yargılamayı sağlayan ölçün haline gelmektedir.”"⁶⁴¹

“Protagoras'ın reflektif düşüncenin büyük güçlerine sahip olduğunu ve aslında bilinç üzerine refleksiyonun Protagoras'la birlikte bilince geldiğini görüyoruz. Fakat bu, gene daha sonraki kuşkuçuların aldığı tezahür formudur. Fenomenal olan, duyusal Varlık değildir, çünkü ben bunu fenomenal olarak koyduğum için onun geçersizliğini öne sürerim. Ama "Olan yalnızca bilinç içindir" veya "Tüm şeylerin hakikati onların bilinçte ve bilinç için tezahürüdür" gibi ifadeler tamamen kendileriyle çelişiyor gibi görünür. Zira sanki bir çelişki öne sürülmüş gibidir -ilkin, hiçbir şey kendinde görüldüğü gibi değildir ve ardından, görüldüğü gibi gerçektir. Ama nesnel anlam, sanki örneğin bu beyaz gibi görüldüğü için kendinde beyazmış gibi, olumlu olana, gerçek olan şeye verilmemelidir; çünkü gerçek olan sadece bu beyaz tezahürüdür, tam da evrenselde alındığında Varlığın üstünde olduğu kadar bilincin de üstünde duran kendini-fesheden duyusal Varlığın bu hareketi olan tezahürdür. Dolayısıyla, dünya yalnızca, bilinç için olması ve böylece Varlığı sadece bilince göre olması bakımından fenomenal değildir, o aynı zamanda kendinde de fenomendir. Protagoras'ın tanıtlamış olduğu ve gelişmiş evrenselin kendinde olumsuz başkası-için-varlık uğrağını taşımasını sağlayan bilinç ögesinin öyleyse gerçekten de zorunlu

⁶³⁹ A.e., s. 334.

⁶⁴⁰ A.e., s. 338.

⁶⁴¹ A.e., s. 337.

bir uğrak olarak öne sürülmesi gerekir; ama kendi için, bir başına ve yalıtık olarak alındığında tek-yanlıdır, çünkü kendinde Varlık uğrağı da aynı şekilde özseldir.”⁶⁴²

Hegel’in Protagoras’a dair incelemesini Gorgias ve Gorgias’ın ünlü argümanının çözümlemesi izlemektedir. Ona göre Gorgias’ın sofistler içinde ‘derin kavrayış’a en yakın isim olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en önemli nedenini de Gorgias’ın akıl yürütmesinde sergilenen diyalektik kavrayış oluşturmaktadır. Sofistlerdeki şüpheciliğin dikkate değer bir aşamaya Gorgias ile birlikte ulaştığını ileri süren Hegel’e göre onun eğitiminin temel kaynakları Empedokles ve Elealılar’dır.⁶⁴³ Hegel buradan hareketle Gorgias’ın düşüncesinde ortaya çıkan diyalektik ile Eleahılar arasında da bir bağ kurmaktadır.⁶⁴⁴ Gorgias’ın argümanı varlık ve varlık-olmayan üzerine kuruludur. Bu argüman içerisinde, ilk olarak, ‘nesnel’ olarak herhangi bir şeyin var olmadığı; ikinci olarak böyle bir ‘varlık’ olduğu farz edilse dahi ‘öznel’ açıdan bunun bilinemeyeceği; son olaraksa, hem ‘öznel’ hem de ‘nesnel’ açıdan, var olsaydı ve bilinseydi dahi bilinen şeye dair hiçbir iletişimin mümkün olamayacağı ortaya koyulmaktadır.⁶⁴⁵ Hegel bu argümanı parçalarına bölmekte ve detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu argüman üzerinden Gorgias’ın diyalektiğine dair çıkarımı, onun akıl yürütmesinin ‘ya – ya da’ ikiliği üzerine kurulu olduğudur. Hegel’e göre bu ikiliğe dayalı bir akıl yürütme, ‘gerçek’ diyalektikten uzaktır. Hegel bu noktayı şu şekilde açıklamaktadır:

“Gelgelelim gerçek diyalektik bu değildir, çünkü nesne yalnızca bu belirlenimler içerisinde dönmektedir; bizzat nesnenin doğasının ardına hiçbir şey düşmediğinde, o zaman zorunlu olarak, daha önce kanıtlandığı gibi, nesnenin kendinde ve kendi için değil, tek bir belirlenim içinde olması gerekir.”⁶⁴⁶

⁶⁴² A.e., s. 340.

⁶⁴³ A.e., s. 341.

⁶⁴⁴ Hegel’e göre diyalektiğin başlangıcı Elea okulunda bulunmaktadır ve bunu da şu şekilde ifade etmektedir:

“Burada, diyalektiğin başlangıcını, yani basitçe düşüncenin Kavramlardaki arı hareketini buluyoruz; aynı şekilde, düşüncenin dış görünüşe veya duyuşsal Varlığa karşıtlığını ya da kendinde olan şeyin bu kendindeliğinin başkası-için-varlığına karşıtlığını da görüyoruz ve nesnel varoluştaki, nesnel varoluşun kendinde sahip olduğu çelişkiyi ya da gerçek diyalektiği görüyoruz.” A.e., s. 221.

⁶⁴⁵ A.e., s. 342.

⁶⁴⁶ A.e., s. 344.

Gorgias'ın düşüncesinde ortaya çıkan kuvvetli yapının altı, Hegel tarafından sıklıkla çizilmektedir. Hegel onun modern felsefeyle, öznel idealizmle ve Kant ile bağına da değinmektedir. Ancak çalışmanın izlencesi ve bağlamı düşünüldüğünde Hegel'in sofistlere dair aktarımlarına dair yürütülen inceleme yeterli gözükmektedir. Sofistlere dair aktarılanlar şu şekilde toplanabilir.

İlk olarak, görülmektedir ki, Hegel'e göre sofistler Yunanistan'da kültürün ortaya çıkışının ve gelişiminin önemli unsurları olarak konumlandırılmaktadırlar. Onun perspektifinden söylenecek olduğunda, bir anlamda, Yunanistan'a eğitimi ve dolayısıyla da kültürü getiren onlardır. İkinci olarak, Sofistlerin düşüncesinin öneminin temel referansı olan 'Ben' Hegel tarafından dikkatle vurgulanmaktadır. Hegel'e göre modern zamanların ilkesinin başlangıcı sofistlerle birlikte ortaya çıkmış gözükmektedir. Sofistlerin 'Ben'i merkezde duran, kendinde veya kendi dışında bir ereği olmayan 'Ben'dir ve bu nedenle, sofistler için düşüncenin de bir ereği bulunmamaktadır. Toplumdaki sanıları sarsmak açısından Platon-Sokrates ile bir ortaklığa sokulabilir dursalar da sonuç olarak birbirlerinden ayrı kavrayışlara karşılık düşmektedirler. Sofistlerin Ben'i, sanısına sıkı sıkıya tutunabilen, bunu gerekçelendirmeyi bilen, ele aldığı konuya farklı bakış açıları getirebilen ve güzel konuşma ile kendi bakış açısını diğer bakış açıları karşısında üstün kılabilen Ben'dir. Sokrates ve Platon'daki 'Ben' ise -ileride açıklanacağı üzere- farklı bir konumlanmış içerisinde olacaktır. Üçüncü olarak Protagoras, Hegel'e göre, sofistler içerisindeki iki önemli isimden biridir. Hegel onun felsefesini ortaya koyan meşhur sözünü detaylı olarak incelemektedir. Protagoras 'Ben'i merkeze koymaktadır. Özne-Nesne ilişkisinde temel vurgu 'bilinç için olmak'ta toplanmaktadır. Bu da Hegel'e göre nesnellik alanını yıkmaktadır. Bilinç -ya da Ben- kendi başına yalıtık bir şekilde alındığında Hegel'e göre tek yanlılığını aşamamakta; kendi özelliğini sıkı sıkıya savunurken 'başka'nın özelliğini kendisine konu edememekte; bu bağlamda, bilincin özelliği de yalıtık ve kendini tanıtlayamayan bir özellik olarak kalmaktadır. Bununla birlikte, Protagoras'ın Ben'in özelliğine dair ortaya koyduğu düşünce, düşünce tarihinin gelişimi açısından önemli bir yerde durmaktadır. Son olarak, sofistlerin bir diğer önemli ismi ise Gorgias'tır ve Hegel Sokrates'e geçmeden önce Gorgias'ın ünlü akıl yürütmesini uzun uzadıya incelemektedir. Hegel'e göre Gorgias varlık ve varlık-

olmayan, bilgi, varoluşa gelme, bilgiyi iletme gibi en spekülâtif uğraklara dair oldukça soyut düşünce belirlenimlerini ortaya atmaktadır. Bu, Hegel'e göre, boş konuşma ya da salt güzel konuşma olmaktan uzaktır. Ona göre Gorgias'ın diyalektiği *“tamamen nesnel türde bir diyalektiktir ve içerik bakımından da en ilginçidir”*.⁶⁴⁷ Gorgias ile Protagoras arasındaki ayrım açık bir şekilde görülebilmektedir ve Hegel de bu ayrıma işaret etmektedir. Nitekim Protagoras'a yönelik incelemede fenomenler söz konusu edilmekteyken ve onların nesnel bir zemini olmadığı ortaya koyulmaktayken yürütülen akıl yürütme ile Gorgias'ın kavramsal düzeyde gerçekleştirdiği akıl yürütmesi birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Protagoras'da -genel olarak ifade edilecek olduğunda- rüzgarın, sıcaklığın, soğukluğun göreliliği ile karşılaşılırken, Gorgias'da, kavramsal bir çözümleme ile karşılaşmaktadır ve bu çözümlemenin olanağını da onun ünlü sözündeki akıl yürütmeye atfedilen diyalektik oluşturmaktadır. Varlığın var olması, varlığın bilinmesi ve varlığa dair bilginin aktarılmasına dair yürütülen tartışma, aradan geçen zamana karşın, felsefenin güncel tartışma başlıkları arasında yerini korumaktadır. Hegel'e göre Gorgias'ın diyalektiğinin, onun savına karşıt savı ileri sürenler tarafından zapt edilemez olduğunu söylemek gerekmektedir. Bununla birlikte Hegel şunu da eklemektedir: *“Felsefi hakikat öyleyse sanki duyuşal bilinçte başka bir hakikat bulunuyormuş gibi ifade edilmez sadece, tersine Varlık, felsefi hakikatin onu ifade etmesi bakımından mevcuttur.”*⁶⁴⁸ Hegel'in sofistleri değerlendirişi, özel olaraksa Protagoras ve Gorgias üzerine aktarımlar başlıca birer çalışma konusu olabileceğinden, Platon'a geçiş için örgütlenen bu kısımda, Hegel'in perspektifinden sofistlerin düşüncelerinin temel yönlerinin gösterildiği düşünülmektedir. Buradan hareketle, Hegel'in Sokrates'e dair yürüttüğü incelemenin takip edilmesine geçilmektedir.

3.1.2. Sokrates

Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde Platon-öncesinde yer alan filozof başlıklarının en hacimlilerinden birini Sokrates'in oluşturduğunu belirterek başlamak yerinde

⁶⁴⁷ A.e., s. 342.

⁶⁴⁸ A.e., s. 347.

olacaktır. Hegel'in incelemesi, Sokrates'in hem teorik yanını hem de pratik yanını açıklama gayesi taşımaktadır. Bu uzun incelemenin önemli bir kısmını Sokrates'in idamı ve onu idama götüren sürecin ele alınması oluşturmaktadır. Bununla birlikte Hegel, sofistler ve Sokrates arasındaki ilgiye, onlar arasındaki benzerlik ve ayrılığa önem vermektedir. Sokrates, onu ortaya çıkaran koşullar aracılığıyla 'Sokrates'tir ve bu koşulların başında da sofistler gelir gözükmemektedir:

“Bilinç Yunanistan'da bu noktaya ulaştığında **[Sofistlerle birlikte geline aşama]**, şimdi Atina'da ortaya büyük Sokrates çıkmaktaydı, ki onda düşüncenin özneliği daha kesin ve eksiksiz biçimde bilince getirilmiştir. Fakat Sokrates yerden mantar gibi bitmedi, o kendi çağıyla süreklilik içindedir ve bu nedenle, sadece Felsefe tarihindeki en önemli figürlerden biri -antik dönem felsefesindeki belki de en ilginç figür- olmayıp, aynı zamanda dünyaca ünlü bir kişiliktir de.”⁶⁴⁹

Bilindiği üzere Sokrates'in yaşamı, yurttaşı olduğu Atina'da ölüm cezasına çarptırılması nedeniyle son bulmuştu. Hegel'in Sokrates incelemesinin önemli bir kısmını da bu cezanın ele alınması oluşturmaktadır. Hegel'e göre Sokrates'in öldürülmesi yerinde bir karardır: İlk, ona göre, Sokrates'i suçlayanların suçlamaları yerindedir; ikinci olarak, Sokrates'i ölüm cezasına çarptıran, kendisinden başkası değildir. Kendisinden başkası değildir, çünkü Sokrates ölüm cezasına değil bir cezaya çarptırılmıştır. Ölüm cezası sonucunu doğuran kendisidir. Burada da Hegel'e göre kendisiyle bir çelişkiye düşmüştür. Çünkü *Kriton* diyalogundan da hatırlanacağı üzere Sokrates, *polis* yasalarına bağlılığı en üst noktada savunmasına karşın, *Savunma*'sında -Hegel'e göre- bu yönde davranmamış, kentin yasasını tanımamıştır. Sokrates'in suçlu bulunması, onun ölüm cezası aldığı anlamına gelmiyordu. Nitekim cezayı belirlemek Sokrates'e kalmıştı. Ancak o, suçlu bulunmasını tanımamıştır. Dolayısıyla da Sokrates, *polis*'in iradesini ve yasasını tanımamıştır. Bununla birlikte suçlamalar yerindedir. İlk olarak, gençleri baştan çıkarma hususunda Hegel, Anytos'un oğlu ile Sokrates'in ilişkisine dikkat çekmektedir. Bu ilişki sonucunda oğul ve baba arasındaki ilişkinin sarsıldığına dair açıklamalar sunmaktadır. Bu, aile yasasının sarsılması anlamına gelmektedir. Eğitici, her kim olursa olsun, bu yasaya tabi olmalı ve bu yasayı çiğnememelidir. Bununla birlikte Hegel, *Bulutlar*'da tasvir edilen Sokrates

⁶⁴⁹ A.e., s. 346. [Vurgu bize ait].

tiplemesine de bu bağlamda gönderimde bulunmaktadır. Burada da Sokrates'in eğitiminden geçen bir gencin her olayı rasyonel düzlemde haklılaştırması ve neticede babasını dövmesini bile bu düzeyde karşı tarafa kabul ettirebilmesi gösterilmektedir. Bu açıdan Sokrates'in gençleri kandırdığı söylenebilmektedir.

Buraya kadar aktarılanların yanı sıra, Sokrates'in yeni tanrılar getirdiği iddiasına Hegel'in getirdiği yaklaşım dikkat çekici gözükmemektedir. Sokrates'in yaşam hikayesindeki önemli nokta, Delphoi'deki kahinin onun hakkında en bilge kişi olduğunu ilettiği kehanetidir. Sokrates'in tarihsel serüveninin sebebinin de bu kehanet olduğu söylenebilir durmaktadır. Hegel bu noktada, detaylı bir şekilde, dönemin Atina'sının dinsel yaşantısından örnekler vermektedir. Onun aktarımlarından hareketle söylenecek olduğunda, dönemin dinsel yaşantısı insanların yaşamında açıkça kendini göstermektedir. Öyle ki, bir komutanın savaş sırasında alacağı kararlara hayvanların iç uzuvları kılavuzluk etmektedir.⁶⁵⁰ Bunun gibi birçok örnek sıralanmaktadır. Bu örneklerin gösterdiği şeyi şu şekilde yorumlamak mümkündür: Atina'nın dinsel yaşantısı toplumsal, canlı bir dinsel yaşantıdır. İnsanların eylemlerinde kendisini göstermekte ve hatta onların eylemlerine kılavuzluk etmektedir. Bununla birlikte o, aynı zamanda, 'dışsal'dır. Tanrılar insanların dışındadır. Tanrısal olan da insanın dışındadır. Bir komutanın karar vermek için gözlerini dışarda bir yere dikmesinin sebebi de budur. Peki Sokrates bu Tanrılar dışında yeni tanrılar getirdi mi? Hegel'in cevabı 'evet'tir. Hegel'e göre Sokrates bununla yetinmemiştir, getirdiği yeni tanrılar ile Atina toplumunda önemli bir kırılma da yaratmıştır. Sokrates'in getirdiği yeni tanrılar onun *cinidir*, yani *daimonion'u*. Sokrates'in *daimonion'u* da eylemlere yön verir gözükmemektedir. Bu sebeple diğer tanrılardan farksız görülebilmektedir. Nitekim Sokrates *Savunmasında* sık sık onu anmaktadır. Sokrates'in *daimonion'unun* ayırt edici özelliği 'iç'te yer almasıdır. Bu açıdan Sokrates kente yeni bir tanrıyı sokmuştur. Bu tanrı, aynı zamanda çok tanrıdır ki, her insandadır. Kehanetin söylediğine rağmen Sokrates'in tanrısal olanı sınaması da bir tanrı tanımazlık olarak görülebilir. Atina'da dinselik toplumsaldır. Dinselik kendini açıkça göstermektedir. Örneğin bir komutanın savaşta neden belli bir kararı alıp da başka bir karar almadığı söylenecek olsa, onun tanrılarının böyle istediği

⁶⁵⁰ A.e., s. 378.

yönündeki cevabı sınanabilir bir cevaptır. Çünkü tanrılar o yönde davranması için gerekli işaretleri ona sunmuşlardır. Bu sebeple Sokrates’e dair kehanet de toplum tarafından saygıyla karşılanabilirdi diyebiliriz. Ancak Sokrates bu kehaneti de tanımamış, kehaneti sınamıştır. Kendisine ‘dışsal’ olanın onun tarafından ‘içsel’ bir onayının, Sokrates’in felsefesini oluşturmuş olduğu söylenebilir durmaktadır. Bu noktayı Hegel şu şekilde ifade etmektedir:

“Sokrates’in *Cini* öyleyse edimsel bir durum olarak alınmalıdır ve dikkate değerdir, çünkü marazi olmayıp, zorunlu olarak Sokrates’in bilincinin özel bir koşulu ile canlandırılmıştır. Sokrates’in ilkesini oluşturan dünyaca ünlü görüş değişikliğindeki dönüm noktası, kahinin yerine bireyin zihninin tanıklığının geçirilmesi ve öznenin karar almayı üstlenmiş olmasıdır.”⁶⁵¹

Hegel’den yapılan bu aktarım, onun gözünde Sokrates’in yer tuttuğu önem derecesini de göstermektedir. Bu aktarım, Sokrates’e dair incelemenin de dikkate değer çıkarımlarından birini oluşturmaktadır. Peki Sokrates ne yapıyordu? Daha doğrusu bunu, yani Hegel’in andığı dönüşümü nasıl gerçekleştirdi? Burada temel kaynaklarımızı Platon’un diyalogları oluşturmaktadır. Platon diyalogları, daha önce de anıldığı üzere, temelde ‘ayrıştırıcı konuşma’dır. Sokrates, bu konuşma deneyimini ‘oluşturan’ ya da ‘kurgulayan’ kişi olarak diyalogdaki yerini almaktadır. Diyaloglardaki Sokrates, kendine özgü üslubu ve yöntemi aracılığıyla, karşısındaki kişilere ‘dışsal’ kalmamaktadır. Sokrates’in konuşması, bu bakımdan, karşısında yer alan kişinin ‘kendi’ konuşmasıdır. Çünkü onun iddiası, onun onaylamaları ve onaylamamaları üzerinden sınanmakta; süreç, ‘birlikte’ işletilmektedir. Bu bakımdan, sofistlerin uzun söylevlerine ve karşısındakini iknaya dayanan tarzlarına karşın Sokrates’in başarısı ‘ortak araştırma’ya dayanmaktadır.⁶⁵²

“[...] onun yaptığı şey ona doğal gelen bir şeydi ve buna genel olarak ahlak dersi vermek denebilir; ama bunun doğası ve yöntemi vaaz verme, tembihleme veya öğreti değildi, yavan bir ahlaklılıktan ibaret değildi. Zira bu türden bir şey karşılıklı, özgür ve rasyonel bir ilişki olmadığı için, Atinalılar arasında ve Attika kentliliğinde yer bulamazdı. Fakat Sokrates, karakterleri ne kadar farklı olursa olsun tüm insanlarla, tüm bu Attika kentliliğiyle, kendi payına

⁶⁵¹ A.e., s. 380.

⁶⁵² Bu noktada Devlet I ve II’de yer alan Sokrates-Thrasyymakhos arasındaki tartışma dikkate değer bir örnektir. Thrasyymakhos Sokrates’in iddiayı sınamaya dönük kısa cevaplar talep eden yöntemine karşılık uzun uzadıya söylev vermek istemekte, Sokrates’in ‘ortak araştırma’ davetine yanaşmamaktadır.

haddini aşmadan, başkalarına talimat vermeden veya onları yönetmeyi istemeden, hatta onların tam özgürlük hakkını öne sürüp bunu onurlandırarak, kaba saba olan her şeyin yok edilmesine yol açan bir diyalog içine giriyordu.”⁶⁵³

“Diyalog” hususu, bir sonraki başlık içerisinde, Platon’un diyalektiğinin ele alınışı açısından önemlidir. Hegel’in Platon’un diyalektiğine dair yaptığı incelemede getirdiği temel ayrımlardan biri, Sokratik ve Platonik diyaloglar ayrımıdır. Bu sebeple bu hususa dair inceleme bir sonraki başlıkta yürütülecektir. Bu da, bir yönüyle, hem “Sofistler” hem “Sokrates” başlığında incelenenler ile bir sonraki başlıkta içerilecekler için de kimi verileri ortaya koymaktadır. Hegel’in felsefesinin önemli kavramlarından olan *aufheben* -yani *içererek ortadan kaldırma*- bunun sebebini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Platon, bir önceki başlıklarda ele alınan Sofistler ve Sokrates’i kendinde içermiş, onları *saklamış* ve aynı zamanda onları *ortadan kaldırmıştır*. Dolayısıyla incelemede tekrarlardan kaçınmak için Hegel’in Sokratik ve Platonik diyalog ayrımının değerlendirilişi bir sonraki başlığa taşınmaktadır.

Hegel’in Sokrates incelemesi toparlanacak olduğunda, ilk olarak, Sokrates’te de -tıpkı sofistlerde olduğu gibi- “Ben” ya da bireysel bilinç önemli bir yer tutmakta, Sokrates’in felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, ikinci olarak, Sokrates’in Ben’i ile Sofistlerin Ben’i arasındaki temel fark, varsayılan ‘evrensel’dir. Protagoras’ın Ben’ine atıfta bulunan Hegel, onun salt *fesheden* “Ben” olduğunu, çünkü bu Ben’in kendisini sabit alıp kendisi-olmayanı olumsuzladığını ve bu sebeple de olumsuz bir birlik olduğunu, dolayısıyla da kendine yansımadığından evrensel değil bireysel olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁴ Bu noktada Hegel sofistlik ve diyalektik arasında bir ayrımın, daha doğrusu bir muğlaklığın bulunduğunu ifade etmektedir. Hegel’in buna dair getirdiği açıklama, aynı zamanda sofist-Sokrates karşılaşmasında Sokrates’in konumunu da ortaya koymaktadır.

“Eğer nesnel olan ortadan kalkıyorsa, sabit durumdaki öznel o zaman ya nesnele karşıt birey ve dolayısıyla da olumsal ve yasadışı irade, ya da kendinde nesnel ve evrensel demektir. Sokrates reel varoluşu evrensel 'Ben' olarak, kendi kendine dayanan bilinç olarak ifade eder; ama bu, varolan realiteden de, duygunun ve arzusun bireysel duyusal bilincinden de, son olarak aslında düşünce olsa da gene Varlık formuna sahip olan ve içinde kendi varoluşundan emin

⁶⁵³ A.e., s. 356.

⁶⁵⁴ A.e., s. 347.

olamadığım doğa hakkındaki teorik spekülâtif düşünceden de bağımsız olan iyi olarak iyidir.”⁶⁵⁵

Hegel’in Sokrates ve Protagoras’ı karşılaştırması, sofistler ve Sokrates’in düşüncelerinin ilişkileri ve ilişkilerindeki konumlanışlarının anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Bu noktada özel olarak Protagoras ile karşılaştırma yapılması ise Platon ve Sokrates’in ilişkisindeki ayrıma gönderimde bulunmaktadır. Çünkü Protagoras’ın düşüncesinde de Sokrates’in düşüncesinde de görüngüler ile karşılaşmaktadır. Hegel Gorgias’ı incelerken onu sofistlerdekinden ayrı bir diyalektiği kullanmakla anmaktaydı ve ona göre Gorgias’ın konuşma sanatındaki güçlülüğü buradan gelmekteydi. Sokrates’in diyaloglarında sanılarla, görüngülerle karşılaşmaktadır. Diyaloğun sanılara tutunan tarafının iddiaları ve evrensel varsayımı üzerinden bu sanıları birer birer eleyen bir Sokrates tasviri söz konusudur. Bununla birlikte Sokrates eyleme dönüktür. Bu sebeple Sokrates’in baskın olduğu diyaloglar da eylem ile ilgili diyaloglardır.

Sofistlerin sofistlik ile ortadan kaldırdıkları, nesnellik alanıdır. Bu, aynı zamanda, öznellik alanının da temellerini sarsmaktadır. Sokrates’i sofistlerden ayıran temel yan, onun, sofistlerin öznellik ve nesnellik alanı arasında ortaya çıkardıkları gerilimleri ortadan kaldırma çabasında görülebilmektedir. Bilincin kendisine yönelmesi, refleksiyon ve her yargının bilince dayanması, Sokrates’i sofistlerden ayıran bir yan olarak gösterilemez durmaktadır. Onu sofistlerden ayıran, sofistin tikel öznellikten evrensel öznelliği çıkarması, yani düşüncenin ortaya koyduğu nesnelin aynı zamanda kendinde [Ansichsein/in-itself] ve kendi-için [Fürsichsein/for-itself] de olduğunu ileri sürmesidir. Hegel’e göre tikel öznellik alanından çıkış ile, aynı zamanda, olayların olumsuzluğunun kaldırıldığına işaret edilmekte; tinsel evrensel olarak insan, dışarıyı kendi içinde taşımakta ve Hegel bunun modern terminolojiye uyarlanışının öznel nesnel birliği olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ A.e., s. 347.

⁶⁵⁶ A.e., s. 349.

3.2. Hegel’de Platon’un Diyalektiği

Hegel’in sofistler ve Sokrates’e dair yürüttüğü incelemenin takibi, onun Platon diyalektiğine dair yürüttüğü incelemesinin anlaşılması açısından bir ön hazırlık sürecini oluşturmaktadır. Sofistler ve Sokrates’in ortaya koyduğu diyalektik, aynı zamanda, Platon’un diyalektiğinin ayrımını ortaya çıkarmaktadır. Geline aşamada, ilk olarak, sofistlerin düşünceyi merkeze aldıkları; düşüncenin merkezinde olanısa bireysellik olduğu; merkezde yer alan bireyselliğin de Sokrates-Platon’un sofistlere karşı konumlanışının gerekçesini oluşturduğu görülmektedir. İkinci olarak, Sokrates’in de düşünceyi merkeze aldığı; ancak onun merkeze aldığı düşüncenin, sofistlerden ayrı olarak, bireysellik üzerine değil evrensellik üzerine kurulu olduğu, düşüncenin merkezine evrenseli aldığı ortaya koyulmuştur. Bununla birlikte bu ‘evrensel’, Hegel’e göre, Sokrates’te henüz gelişmiş değildir. Sokrates’in düşüncesindeki evrensel, varsayılan bir evrenseldir; o, evrenseli varsaymış ama ortaya koyamamış gözükmektedir. Diyalogların izlencesi de bu noktayı desteklemekte; Sokrates’in düşüncesinde evrensele dönük arayış belirleyici gözükse de tikeller ile iş görüldüğü takip edilebilmektedir. Sokratik ironi, evrenselin varsayımında ve bu varsayım altında tikellerin elenişinde kendisini göstermektedir. ‘Hiçbir şey bilmiyorum’ diyen Sokrates’in diyaloglardaki ‘eleyici’liği, aranılan şeyin karşı tarafın iddia ettiği şey olmadığının bilgisi üzerinden ilerlemektedir. Diyaloglar içerisinde Sokrates, karşısındakiyle birlikte ele alınan konuda bir uzlaşıya gitmeye çalışmaktadır. Gerçekten bir anlaşmanın sağlanmasında tarafların önvarsayımlarının sınanması gerekmektedir.⁶⁵⁷ Bu sebeple araştırmanın temel konusunu önvarsayımlar oluşturmaktadır. Önvarsayımların tartışmaya açılması, dile gelenin zemininin sarsılmasını da beraberinde getirmektedir. Sokrates’in sarsıcı etkisi de buraya dayanmaktadır. Çünkü Sokrates ile karşı karşıya gelen kişi, onunla karşılaşmadan önce düşüncelerinden ‘emin’dir. Kişinin bu düşüncelerine dönük bu eminliği, Sokrates’in karşısında sarsılmaktadır. Sokrates’in diyalog içerisindeki ‘anlama’ çabası, “*gerçekte*

⁶⁵⁷ A.e., s. 358.

anlaşılmasına karşın anlaşıldığını düşündüğümüz şeyin açıklanmasına”⁶⁵⁸
dayanmaktadır.

Sofistlerin bilgisi, tikellerden tikellere yönelen, görelî ve evrenseli içermeyen bir bilgi olarak tarif edilebilmektedir. Sofistler açısından sanılar elde edilebilirken bilgi ulaşılmazdır. Sokrates’in bilgisi ise onun ironisinde yatmaktadır. O, bilmediğini bilmektedir. Bildiği, tikellerden bilgi elde edilemeyeceğidir. Bu noktaya kadar Sokrates ile sofistler arasında anlamlı bir ayrım yapmak mümkün gözükmemektedir. Ancak Sokrates için evrensel vardır. Fakat o evrenselin bilgisine sahip değildir. O halde Sokrates’in bilmediğini bildiğini söylediği de evrenselin bilgisidir. Sofistler ile ayrımın temel noktası burada yatmaktadır. Bununla birlikte o, tikellerden tikellere ulaşan bir bilgidен ziyade tikellerden tikellerin elenmesine doğru ilerlemektedir. Sokratik diyalektiğin temel unsuru da burada ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sofistler de doğası gereği tikel olanı nasıl olumsuzlayacaklarını çok iyi bilmektedirler. Nitekim sofistlerin göreliliğinin merkezinde yer alan da bu yaklaşımdır. Ancak Sokrates de tikel olanı olumsuzlasa da evrenselin var olduğunun kabulü, onu, nesnellikten uzaklaştırmamaktadır. Sofistler ve Sokrates’in akıl yürütmelerindeki benzerlik ve farklılık, bir örnek üzerinden kurgulanacak olduğunda, şu şekilde gösterilebilir durmaktadır:

Sofistler açısından;

P: A, x’tir.

G: A, y’dır.

S: A hem x’tir hem y’dır. [...]

Sokrates açısından;

P: A’nın ne olduğunu biliyorum.

Sokrates: A nedir?

P: A, x’tir.

[...]

⁶⁵⁸ A.e., s. 359.

Sokrates: A'nın "x" olmadığını gördük.

Sokrates'in felsefesinin diyaloglarda izlenen yolu, genel olarak da olsa, bu şekilde özetlenebilir durmaktadır. Sokrates'in elde ettiği, sofistlerden ayrı olarak, 'çıkılmaz sokak' tabelasıdır. Sofistlerin görelî yollarının her biri 'girilebilir' durmaktayken, Sokrates, içinde yer aldığı 'ortak araştırma'da girilemez yolları ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle, Hegel'in Sokratik ve Platonik diyalog ve diyalektik ayrımında, Sokratik diyalog ve diyalektiğin temel ögesi de ortaya koyulmaktadır. Hegel açısından Platon'un diyaloglarında karşılaşılan diyalektik, diyalektiğin iki işlevi olarak ayrılmaktadır. Bunlardan ilki ile Sokratik, yani ahlaki diyaloglarda karşılaşılmaktadır. Platon'un diyaloglarının ve diyaloglarında sergilenen diyalektiğin genel bir tasviri Hegel açısından şu şekilde sunulabilir⁶⁵⁹:

- a. Kişide bilgi isteğini uyandırma.
- b. Kafa karışıklığına sebep olma.
- c. İnsanların 'sonlu' kavramlarını çürütme.
- d. İnsanları araştırdıkları şeyin 'ne' olduğunu araştırmaya yöneltme.

Böyle bir genel tasviri daha iyi anlamak için Hegel'in incelemesini izleyerek Platon felsefesinin bir resmini sunmak yerinde olacaktır. Hegel, bizim ortak bilincimizde duysal gerçekliğin, 'bireysel'in ilk görünen yeri ve temel gerçeklik olarak görüldüğünü; çünkü bunların, anlamanın (anlama yetisinin) temel belirlenimleri olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁰ Duysal var olanlar, kişiye en yakın olanlardır. Kişi, onlar hakkında doğru kavramlara sahip gibidir. Ancak duysal var olanlar söz konusu olduğunda tam anlamıyla bir 'doğru'dan bahsedilebilir mi? Hegel bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

"Duysal, sınırlı, sonlu aslında sadece kendisi değil aynı zamanda bir diğeridir. Burada çözülmez bir çelişki vardır; çünkü o kendi içinde bir başkasının

⁶⁵⁹ Hegel, G. W. F.: **The Philosophy of Plato**, The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 4, No. 4, 1870, ss. 320-380, s. 321. [Hegel'in Platon'un diyalektiğine dönük değerlendirmesinin takibinde temelde İngilizce kaynağın takibi tercih edilmiştir.]; "[...] diyalog formu oldukça heterojen öğeler içerir: Mutlak Varlığın irdelenişindeki gerçek Felsefe ve bununla karışmış bir şekilde de özel sunuş tarzı. Platon'un eserlerinin çok-yönlülüğünü oluşturan işte budur." Bkz. Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi - Platon'dan Ortaçağ Felsefesine (Cilt 2)**, çev. Doğan Barış Kılınc, (İstanbul: NotaBene, 2019), s. 17.

⁶⁶⁰ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 321.

egemenliğini taşır. Bir diğer şeye bağımlı olmak uzayda yer kaplayan şeyin ona özgü özelliğidir. Bu sebeple onun gerçek kendiliği onu aşan bir bütünlüktür.”⁶⁶¹

Hegel burada Platon felsefesinin temel gerilimlerinden olan duyusal ya da dışsal gerçeklik ile ideal arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Dışsal gerçekliğe karşı tek gerçek olarak alınan şey İdea’dır. Hegel, Platon için evrensel ya da düşüncenin doğru olduğunu, duyusalın ise bunun tersi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶² Duyusalların değişiminde doğru olan yakalanamayacağından duyusal var olanlarda evrensele dikkat edilmelidir ve bu da Platon tarafından ‘İdea’ olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada Hegel, diyalektiğin ilk etkisini de ortaya koymaktadır: “Diyalektiği Sonlu’nun formuna karşıt yöneltildiği gerçeğini düşündüğümüzde, onun ilk etkisi tikel olanı -onda içerilen değillemeyi ortaya çıkarma etkinliğiyle-bozmaktır.”⁶⁶³

Diyalektiğin bu işlevi, yani tikel olanı ortadan kaldırma işlevi, onun negatif karakterini de sergiler gözükmemektedir. Bu bağlam içerisinde diyalektik ortaya bir şey koymamakta, bir şeyi ortadan kaldırmaktadır. Hegel, diyalektiğin bu formu ile genellikle Sokratik, yani ahlaki diyaloglarda karşılaşıldığını ifade etmektedir.⁶⁶⁴ O halde Sokratik ve Platonik diyalektik arasındaki ayrım hususunda önemli bir eşiğin geçildiği görülebilmektedir. Diyalektiğin ilk işlevi ortaya çıkmıştır. Bu işlev, tikel olanın ortadan kaldırılması şeklinde özetlenebilmektedir. Nitekim bu, daha önce Sokrates’in felsefesinin ‘çıkamaz sokak’ olarak nitelendirilmesiyle örtüşecek şekilde, ortaya bir şey koymaktan ziyade ortadan kaldırma etkinliğine gönderimde bulunmaktadır. Platon’un diyaloglarının çoğunda da bununla açık bir şekilde karşılaşılmaktadır. Bu nedenle Hegel, bu diyalogların olumlayıcı/evetleyici herhangi bir bağlam olmaksızın bittiğini söylemektedir.⁶⁶⁵ Diyalektiğin bu formu, bu bağlamda, Platon’un diyaloglarında sıklıkla karşı karşıya kalınan bir yapıyı oluşturmaktadır.

⁶⁶¹ A.e., s. 321.

⁶⁶² A.e., s. 321.

⁶⁶³ A.e., s. 322.

⁶⁶⁴ A.e., s. 322. Hatırlanacak olduğunda özellikle Sokratik döneme ait diyaloglar [Sokratik Dönem: Savunma, Krito, Euthyfron, Lakhes, İon, Protagoras, Kharmides, Lysis, Devlet (Kitap 1)] bu gruba girmektedir.

⁶⁶⁵ A.e., s. 321.

Peki Sokratik diyalektik ile Platonik diyalektik ayrımı nereden kaynaklanmaktadır? Yukarıda da değinildiği üzere, Hegel, diyalektiğin iki işlevine işaret etmektedir. Bu bağlamda, ilk işlev, tikel olanın ortadan kaldırılması olarak ortaya koyulmuş ve bu da Sokratik diyalektik olarak anlaşılmıştır. O halde geriye kalan işlev de Platonik diyalektiği verecektir. Hegel'e göre tikel olanı ortadan kaldırıp evrenseli üretme çabası olarak diyalektik, diyalektiğin doğru formu değildir.⁶⁶⁶ Tikel olanı ortadan kaldırma, sadece Platon ile Sokrates'i değil aynı zamanda sofistleri de - bir bakıma- aynı potanın içine sokmakta ve onları ortaklaştırmaktaysa da ayrımlarını ortaya koyamamaktadır. Bu bağlamda, diyalektiğin ikinci işlevi, evrenseli bilince getirme olarak koyulmaktadır. Hegel'e göre Platon'un temel gayesi evrensele ulaşmak ve onu tanımlamaktır. Evrensel, çelişkilerini çözmüş ve çözen belirlenimli evrenseldir ve sonuç olarak 'kendinde' somuttur; böylelikle çelişkilerin ortadan kaldırılması olumlanmaktadır.⁶⁶⁷ Hegel açısından diyalektiğin bu yüksek işlevi Platonik diyalektiğe özgüdür ve -daha önce denildiğinin aksine- bu diyalektiğin -spekülatif olarak- olumsuz sonuçlanmadığı, birbirini hükümsüz kılan iki karşıt tarafın birleşimini sunduğu ileri sürülmektedir.⁶⁶⁸ Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin ilk cildi olan Mantık Bilimi'nde düşüncenin doğasının diyalektik olduğunu ifade eden Hegel, düşüncenin kendisinin olumsuzuna -çelişki içine- düşmesinin mantığın temel formunu oluşturmasının yanı sıra, bu içine düşülen çelişki, ona göre, Platon'un da göstermiş olduğu gibi akla duyulan nefrete -us nefretine- dönüşmemelidir.⁶⁶⁹ Hegel benzer bir vurguyu Platon'un diyalektiğine dair sunduğu incelemede de vurgulamaktadır.⁶⁷⁰ Platon -ki Sokrates de katılabilir- çıkmaz sokakları keşfetmekle birlikte, düşüncenin ulaştığı bu çıkmaz sokaklar, onları, akla ve düşünceye dönük bir nefrete sürüklememiştir.

Buraya kadar gelinen aşamada Sokratik diyalektiğin yeterli düzeyde aktarıldığı ve bu aktarımda Platonik-Sokratik diyalektik ayrımının temel yanlarının imlendiği görülmektedir. Bununla birlikte, Platonik diyalektiğe dair belirli bir tasvir sunulsa da

⁶⁶⁶ A.e., s. 322.

⁶⁶⁷ A.e., s. 323.

⁶⁶⁸ A.e., s. 323.

⁶⁶⁹ Hegel, **KM**, parag. 11.

⁶⁷⁰ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 323.

henüz yeterli düzeyde bir detaylandırmaya gidilmiş değildir. Bu detaylandırma için Hegel'in Platon diyalektiğine dönük incelemesi takip edilecektir. Platon düşüncesinin temel konuları evrensellerdir. Bunu Hegel saf düşünceler olarak adlandırmaktadır ve ona göre Platon'un da elde etmek, kavramak istediği saf düşüncelerdir.⁶⁷¹ Bu noktada ilkin *Devlet*'in 7. kitabından hareketle diyalektik ve diyalektikçi üzerine kurgulanan pasajı takip edilmektedir.

“[...] -532a/b-

-Peki Glaukon, diyalektik değil mi bizim kanunda çalacağımız asıl hava? Bu hava yalnız kafayla kavranan bir şeydir. Görme gücümüzün de yaptığı ona benzer. Demin söylediğimiz gibi, o da önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakar. İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmada, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da.

-Çok doğru.

-İşte “diyalektik yürüyüş” dediğimiz de bu değil midir?

-Budur.”⁶⁷²

Hegel'in saf düşünce vurgusu bu aktarım üzerinden de açıklık kazanmaktadır. Hegel benzer bir vurguyu sofistler ile karşılaştırma üzerinden de yapmaktaydı. Ona göre sofistler birçok konuda düşüncelere sahip olsalar da saf düşünceye sahip değildirler. Çünkü onlar tikel olanlarda kalmışlar, sanı düzeyinin ötesine geçememişlerdir. Saf düşünce, kavramsal düşünmedir; Platon'un bölünmüş çizgi benzetmesi ve mağara alegorisinde de görüldüğü üzere ‘noetik’ alanın bilgisidir. Kavramı kavram üzerinde düşünme, onun içinde onu tanımlama şeklinde düşünülebilir durmaktadır. Bu sebeple de Hegel'in aktardığı şekliyle, Platon için felsefenin en yüksek işlevinin saf düşüncelerin kavranması olduğu savı yerinde

⁶⁷¹ A.e., s. 325

⁶⁷² Platon, *Devlet*, 532a-b.

gözükmektedir. Bu araştırma alanında Hegel *bir* ve *çok*'u, *varlık* ve *yokluk*'u vb. bulmaktadır.⁶⁷³ Platon, okuyucularına çok farklı kapılar açmaktadır. Hegel de bu kapıların çokluğunun farkındadır. Bu bir yönüyle Platon'un büyük filozof oluşunun göstergesi olarak koyulmaktadır. Bununla birlikte Platon'a dair okumalar onu sınırlandırmanın ve Platon'dan farklı bir Platon elde etmenin de temel bir yolu olarak görülebilmektedir. Bu noktada Platon'u spekülative gözle ve yüceltici-öğretici gözle okuma ayrımı yapan Hegel, birbirlerinden yalıtık her iki okumanın da kaçıracağı öğeleri göstermiştir.⁶⁷⁴ Ona göre biri spekülative bir ilgi ile okursa düşünülen en güzel'in ne olduğunu gözden kaçıracaktır. Başka biri yüceltici, öğretici bir ilgiye sahipse spekülative olanı gözden kaçıracaktır. Platon'a dair böyle bir yaklaşım kuşkusuz değerli gözükmektedir. Platon'un diyalektiğinin yorumlanışına geçildiğindeyse Hegel, onun neredeyse bütün diyaloglarını okumasına karşın diyalektikçe dair incelemesinde *Devlet* diyaloguna yer vermemiştir. Buna karşın, Platon'un neredeyse diyalektik ve diyalektikçi üzerine en çok konuştuğu diyalog *Devlet*'tir. Bu nedenle Hegel'in incelemesinin detaylandırılışına geçmeden önce Platon'un *Devlet*'te diyalektik ve diyalektikçi üzerine söyledikleri hatırlanmalıdır:

“[...] -533b/e-

-Şuna kimse bir şey diyemez herhalde: Hangi konuda olursa olsun, her şeyin özünü metotla kavramayı deneyen başka bir bilim yoktur. Genel olarak sanatlar, insanların inanışları ve zevkleri üzerinde duramazlar. Yalnız tabii ve yapma nesneleri üretme, çoğaltma ve kullanmayla yetinirler. Bilimlense, dediğimiz gibi, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysa ki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar bilinmeyenle örtülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak, hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız.

-Olamayız.

-Yalnız diyalektik metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimlerini kullanarak

⁶⁷³ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 325.

⁶⁷⁴ A.e., s. 326.

yüceltir onu. Dil alışkanlığıyla biz bunlara çok defa bilim dedik. Oysa ki onlara, sanıdan daha aydınlık, bilimden daha karanlık anlamına gelen bir ad bulmalı. [...]

[...] 534b

-Her şeyin özünün bilgisine ulaşana da diyalektikçi der misin? Ulaşamayanınsa, her şeyi hem daha az anladığını hem de daha az anlatabildiğini kabul eder misin?”⁶⁷⁵

Platon’un diyalektiğine dair *Devlet* diyalogunda çok fazla verinin olduğu bu uzun aktarımdan da açıkça görülmektedir. Peki Hegel neden bu diyalogu diyalektik bağlamında gündemine almamıştır? Bu soruya cevap vermek her ne kadar zorsa da Hegel’in Platon diyalektiğine yönelik incelemesinde, *Devlet* diyalogu içerisinde Platon’un diyalektik ve diyalektikçi hakkındaki açıklamalarındansa, incelemesinin merkezine diyalektiğin başarılı sergilenişleri olarak gördüğü diyalogları aldığını düşünmek makul bir açıklama olarak görülmektedir. Nitekim *Parmenides* diyalogunda sergilenen diyalektiğe karşın Platon bu diyalog içerisinde *Devlet* diyalogunda olduğu gibi diyalektik ve diyalektikçi hakkında konuşmasa da bu diyalog, Hegel için, “*eski diyalektiğin bu hiç kuşkusuz en büyük sanat yapıtı*”⁶⁷⁶ olarak önemli bir yerde durmaktadır. Hegel’in *Parmenides* diyalogunda bulduğu, Platonik diyalektiğin başarılı bir sergileniştir. Bu sergilenişte, varsayımlara dayanan bilginin varsayımlar kurduğu bağıntı önemli bir yer tutmaktadır ve *Devlet* diyalogundan aktarılan pasaj da buna işaret etmektedir. Platon’a göre diyalektiğin işlevi bu varsayımların tek tek ortadan kaldırılmasında kendisini göstermekte ve varsayımların ortadan kaldırılmasıyla ilkenin kendisine yükselmeyi sağlamaktadır. Sokrates’e dair incelemede de varsayımların sorgu konusu yapılmasına rağmen burada Platon’un Sokrates’ten ayrı olarak yaptığı nedir? Bu soruya, varsayımların içeriğinin değiştiği cevabı verilebilir durmaktadır. Sokratik diyalektikte sorgu konusu olan varsayımlar tikeller alanındayken Platonik diyalektik içinde tikellerden tam olarak yalıtılmış evrensellere geçiş söz konusudur. Bununla birlikte, Hegel, Platon’da serimlenen evrensellerin -

⁶⁷⁵ Platon, **Devlet**, 533b-534b.

⁶⁷⁶ Hegel, **TF**, parag. 71.

Güzellik, Adalet, İyi, Doğru- kaynağının ortaya çıkmadığını, bunların önvarsayımlar olarak görüldüğünü vurgulamaktadır.⁶⁷⁷

“Sokratesçiler arasında sayılması gereken Platon, Sokrates’in dostları ve öğrencileri arasında en ünlüsüdür ve nihai gerçekliğin bilinçte yattığı yönündeki Sokrates’in büyük ilkesini hakikati içinde kavramış olan da odur, çünkü ona göre mutlak, düşüncededir ve tüm gerçeklik Düşüncedir. [...] Sokrates kendinde ve kendi için varolan düşünceyi kavramıştır, Platon ise bu dar bakış açısını bırakarak Sokrates’in bir ilkeye yükselttiğini özbilinçli düşüncenin salt soyut hakkını bilimin alanına taşımıştır. Böylece, her ne kadar sunuş tarzı tümüyle bilimsel olmasa da, ilkeyi yorumlayıp uygulamayı mümkün kılmıştır.”⁶⁷⁸

Hegel’in Platon’un diyalektiğine yönelik incelemesi üç diyalogu merkeze almaktadır: *Parmenides*, *Sofist*, *Philebos*. Hegel’in bu diyaloglar üzerinden takip ettiği izleneye geçmeden önce, Platon’un diyalektiğine dair ‘genel olarak’ ortaya çıkan belirlenimler toparlanacak olduğunda, Platon’un diyalektiğinin temel özelliğinin, saf düşüncelerin diyalektiği olduğu görülmektedir. Bu sebeple diyalogların ele alınışında bir elemeye giden Hegel, bu elemenin sebebi olarak, bu inceleme içerisinde yalnızca negatif diyalektiği içeren ve Sokratik konuşma olan diyalogların atıldığını ifade etmektedir.⁶⁷⁹ Burada Platonik diyalektiğin bir başka özelliği daha kendini göstermektedir ki, onun, Sokratik diyalektiğin aksine -Hegel’in ifadesiyle spekülative olarak- olumlu bir sonuca sahip olmasıdır. Sokratik diyalogda kendini gösteren somut kavramlar üzerinden işleyen diyalektik ile karşılaştırıldığında Hegel’e göre Platon diyalektiği ‘yüksek işlev’in temsilcisidir. Diyalektiğin yüksek işlevi, saf kavranışında soyut spekülative ideanın açıklanması olarak gösterilmektedir ve Hegel, bu kavrayışın bu üç diyalogda içerildiğini ifade etmektedir.⁶⁸⁰ Bu sebeple de Hegel ilk olarak *Parmenides*’i, ikinci olarak *Sofist*’i ve son olarak da *Philebos*’u bu bağlamda ele almakta ve Platon’un diyalektiğini onun diyalogları üzerinden incelemektedir.

3.2.1. Parmenides Diyalogu

⁶⁷⁷ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 326.

⁶⁷⁸ Hegel, *Felsefe Tarihi 2*, s. 9.

⁶⁷⁹ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 326.

⁶⁸⁰ A.e., s. 327.

Platon'un *Parmenides* diyalogunun Hegel için özel bir yeri olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Tinin Fenomenolojisi'nde "*eski diyalektiğin bu hiç kuşkusuz en büyük sanat yapıtı*"⁶⁸¹ olarak nitelendirdiği bu diyalogu hem *Büyük Mantık* eserinde⁶⁸² hem de Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin ilki olan Mantık Bilimi (Küçük Mantık) eserinde⁶⁸³ anmaktadır. Hegel'in *Parmenides* incelemesi 135d itibariyle başlamaktadır.⁶⁸⁴ Diyalog, Zenon'un savı üzerine, Zenon ve Sokrates arasında başlayan tartışmadan hareketle ilerlemektedir. Zenon'un savı, diyalogun başlangıcında, Sokrates tarafından özetlenmektedir. Bu sav, var olanların çokluk olması durumunda onların hem benzer hem de benzemez olmaları gerektiğini ve bunun da imkansız olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁸⁵ Sokrates bu noktada, belki de biraz küçümseyerek, Zenon'un yaptığı bu çıkarımı Parmenides ile farklı yoldan yürüyüp aynı yola çıkma çabası olarak nitelendirmektedir. Parmenides'in '*her şey Bir'dir*' savına karşın Zenon'un savı '*çokluk yoktur*'dur. Sokrates ikisinin de aynı şeyi konuşup sanki farklı şeyler konuşuyormuş gibi yaptıklarını ileri sürmektedir.⁶⁸⁶ Bu nokta önemlidir; çünkü, ileride Parmenides'in Sokrates'e göstereceği üzere, bu boş bir uğraş ya da öylesine yapılmış bir şey değildir. Nitekim Hegel de incelemesinde bu noktanın altını çizmektedir.⁶⁸⁷

Diyaloğun temel konusunun 'Bir' ve 'Çok' olduğu söylenebilir. Ancak bu genel bir betimlemedir ve diyalog bununla sınırlandırılmaz durmaktadır. Diyalogun başlangıcında Parmenides ve Sokrates'in karşılıklı konuşmasına tanık olursa da önemli bir kısım Parmenides ve otuzlar meclisinden Aristoteles arasında geçmektedir. Temel hipotezler ise şu şekilde sıralanabilir:

- a. Eğer Bir, Bir ise...
- b. Eğer Bir, varsa...
- c. Eğer Bir, yoksa...

⁶⁸¹ Hegel, **TF**, parag. 71.

⁶⁸² Hegel, **BM**, s. 39/75; **SL**, s. 34/76.

⁶⁸³ Hegel, **KM**, parag. 81.

⁶⁸⁴ Diyalog, 126a-166c arasındadır.

⁶⁸⁵ Platon, **Parmenides**, 127e.

⁶⁸⁶ Platon, **Parmenides**, 128b.

⁶⁸⁷ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 327.

Hegel'in *Parmenides* diyalogunu ne şekilde ele aldığına bakıldığında, ilk olarak öne çıkan temel nokta *önvarsayımlar* hususudur. Onun incelemesinde, Platon ve Sokrates'in diyalektiklerinde *önvarsayımların* sınanmasının önemine ve bu hususta aralarındaki ayrılaşmaya yukarıda değinilmişti. Hatırlanacak olduğunda, Hegel'e göre, Platon'un idealarının kaynağının ortaya çıkmadığı ancak onların varsayım olarak bulunduğu öne sürülmüştü.⁶⁸⁸ Sokrates'te de benzer bir vurgu yapılmasına karşın⁶⁸⁹ aralarındaki temel farklılaşmanın kaynağı, Sokrates'in tikeller, Platon'un ise evrenseller hakkında düşüncenin sahip olduğu *önvarsayımları* sorgu konusu yapması üzerinden gösterilmektedir. Nitekim bu nokta, *Parmenides* diyalogu içerisinde kendisini açıkça göstermektedir.⁶⁹⁰

Hegel'in bu diyaloga dair ilk alıntısı, *Parmenides*'in Sokrates'e yönelik bir yandan övgüsünü diğer yandansa bir hoca olarak tavsiyesini ilettiği sözleriyle başlamaktadır. *Parmenides*'in diyaloga dahil edilişi Zenon ve Sokrates arasındaki tartışmanın devamında gerçekleşmektedir. Zenon'un ortaya koyduğu paradoksa karşı Sokrates'in idealar üzerinden bir çözüm getirme çabasıyla ilerleyen diyalogda, *Parmenides*'in diyaloga katılmasıyla birlikte, 'yaşlı' *Parmenides*'in etkisi de kendisini göstermeye başlamaktadır. *Parmenides* Sokrates'in vakitsiz bir şekilde ve çok da araştırma yapmadan birbirlerinden farklı olan ideaları (güzel, iyi, adil... vb.) tek bir şey olarak belirlemeye yeltendiğini ifade etmektedir.⁶⁹¹ *Parmenides*'e göre Sokrates'in tartışmalardaki gücü çok iyidir ve hatta tanrısalıdır. Ancak anlaşılan o ki *Parmenides*'in gözünde Sokrates henüz daha 'toy'dur. Bu sebeple *Parmenides*, Sokrates'e, - çoğunluğun gevezelik ya da safsata dediği- alıştırmayla daha çok uğraşması gerektiğini, yoksa doğruyu bulamayacağını söylemektedir.⁶⁹² Bu ne türden bir alıştırmadır? Konuşmanın seyrinden anlaşılacağı üzere Sokrates'in hali hazırda uyguladığı ama *Parmenides* açısından daha da çok uğraşması gereken bir alıştırmadır. Aynı soruyu Sokrates de *Parmenides*'e yöneltmekte ve ona bu araştırmanın ne türden

⁶⁸⁸ A.e, s. 326.

⁶⁸⁹ Hegel, **Felsefe Tarihi** 1, s. 358.

⁶⁹⁰ Diyalogun R. E. Allen tarafından yapılan çevirisinde ve yorumlamasında kullanılan bölümlendirme de bu noktayı görünür kılmaktadır. Bkz. Allen, R. E.: **Plato's Parmenides**, Yale University Press, New Haven and London, 1997.

⁶⁹¹ Platon, **Parmenides**, 135d.

⁶⁹² Platon, **Parmenides**, 135d.

bir alıştırma olduğunu sormaktadır. Sokrates, Parmenides'in sözlerinden hareketle söylenecek olursa, hali hazırda bu alıştırmaı yapmaktadır. Ancak Parmenides'e Sokrates'in sorduğu sorudan da anlaşılacağı üzere Sokrates tam olarak nasıl bir alıştırma yaptığıının bilincinde gözükmemektedir. Bu noktayı, Hegel'in *Sokrates* incelemesinde Sokrates'in yöntemine tam olarak yöntem denemeyeceğine dair yaptığı vurguyla bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hegel'e göre Sokrates'in felsefesi bizzat yöntemin içine geçmiştir ve ona göre bu noktadan sonra da ona yöntem denemez.⁶⁹³ Sokrates'in yaşamı, felsefesi, felsefesinin yöntemi arasında bir ayrımlaşma ortaya çıkmamış gibidir. Felsefesinin temel şiarı 'bilmiyorum'dur ve görüldüğü üzere yaptığı araştırmaı da tam olarak bilmiyor gözükmemektedir.⁶⁹⁴ Sokrates Parmenides'e ne tür bir araştırmaı kastettiğini sorduktan sonra, Parmenides, bu alıştırmanın Sokrates'in Zenon'dan dinlediğı türden bir alıştırma olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁵ Hegel, bu noktada, Parmenides'in Sokrates'in getirmiş olduğu bir öneriden hoşnut olma ifadelerini alıntılarmaktadır. Bu hoşnutluğun sebebi ise Parmenides'e göre Sokrates'in alıştırmaalarda görünenlerde ve onların illüzyonlarında kalınmasına izin vermeyerek, yalnızca 'varlık'ı ve sadece düşünce tarafından ele geçirebilir olana tutunmayı, onu kavramayı önermesidir.⁶⁹⁶ Platonik diyalektiğin hem sofistlikten hem de Sokrates'in diyalektiğinden ayrı olarak saf düşünce üzerinden işleyişinin vurgulanışı, bu noktada açıklık kazanmış gözükmemektedir. Hegel buradaki temel noktanın refleksiyon olduğunun altını çizmektedir ve onun dikkatini çeken de budur.⁶⁹⁷ Hegel'in aktarımlarından devam edilecek olduğunda, Parmenides bu noktada Sokrates'in daha çok alıştırma yapmasını önerirken neyi kastettiğini açmaktadır. Parmenides'e göre Sokrates herhangi bir belirlenim ile başladığında yalnızca ona dair varsayımları takip etmemeli, aynı zamanda bu belirlenimin karşıtına dair varsayımları da ortaya koymalıdır.⁶⁹⁸ Devamında Parmenides bunu şu şekilde açmaktadır.

⁶⁹³ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 357.

⁶⁹⁴ Bu noktada Sokrates'e haksızlık yapmaktan da kaçınmak gerekmektedir. Çünkü Sokrates, aynı zamanda, 'bilmek'tedir. Sokrates'in 'arayış'a dayanan felsefesi, yukarıdaki bağlama uyarlanacak olursa, alıştırması için de geçerli gözükmemektedir.

⁶⁹⁵ Platon, Parmenides, 135e.

⁶⁹⁶ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 327.

⁶⁹⁷ **A.e.**, s. 327.

⁶⁹⁸ **A.e.**, s. 327-328.

“Örneğin senin varsayımın “çokluk vardır” ise; kendisiyle ilişkisinde ve Bir ile ilişkisinde çokluğun ne olduğunu incelemelisin. Aynı şekilde, çokluk ile ilişkisinde ve kendisiyle ilişkisinde Bir’in ne olduğunu incelemelisin.”⁶⁹⁹

Bunu takiben, “...yoksa” üzerinden de aynı reflektif düşünce işlenmektedir. Aynı akıl yürütme, buradan hareketle, *özdeşlik* ve *özdeşsizlik*, *hareket* ve *durağanlık*, *oluş* ve *yok oluş*, *varlık* ve *varlık-olmayan* konularında da kendisini göstermelidir. Parmenides’e göre Sokrates bu alıştırma yoluyla, özsel olarak doğru olanı bilmeye yaklaşmış⁷⁰⁰ ya da doğruyu kesin bir şekilde kavramaya çalışmış olacaktır.⁷⁰¹

Hegel’e göre, biri, kendileri için ve kendileri yoluyla [for and by themselves] bazı belirlenimler aldığıında, bu, tam olarak birinin düşünmede karşılaştığı mükemmel bir şeydir; bu belirlenimlerin her biri karşıtları içinde incelenir. Hegel açısından “Platon, yalnızca saf düşüncelerde ortaya çıkaran içeriğin, -sadece dışsal olanın değil fakat yaşamsal olanın- diyalektik değerlendirmesini vurgular ve onların hareketi tam olarak budur”⁷⁰² ve ona göre saf düşüncenin bu içerikleri kendi başkalarını kendileri olarak ortaya koymakta ve buradan hareketle de onların birliği, tam olarak gerekçelendirilmiş bir sonuç olarak kendisini göstermektedir.⁷⁰³ Burada ortaya çıkan ve özetlenen Platon’un akıl yürütmesi olan diyalektik, önvarsayımlar üzerinden işlemektedir. Önvarsayımlar üzerinden işlenen diyalektiğin bu tarzında soyutlamalardan hareket edilmektedir. Platon’un ideaları da bu soyutlamalarda ortaya çıkan evrenseli açıklamak için kullanılmaktadır. *Parmenides* incelemesinin devamında Hegel, kısaca Platon’un metninde sergilenen hipotezleri⁷⁰⁴ ve bu hipotezler içerisinde diyalektiğin sergilenişini ortaya koymaktadır.⁷⁰⁵ *Parmenides* diyalogunun sonuna geldiğimizde ise diğer Platon diyaloglarının çoğuna benzer bir sonuçla karşılaşmaktadır. Diyalogun son cümlesi aktarıldığında bu açık bir şekilde görülebilmektedir:

⁶⁹⁹ A.e., s. 328; Plato; Allen, **Plato’s Parmenides**; Platon, **Parmenides**, 136b.

⁷⁰⁰ **The Philosophy of Plato.**, s. 328.

⁷⁰¹ Platon, **Parmenides**, 136c.

⁷⁰² Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 328.

⁷⁰³ A.e., s. 328.

⁷⁰⁴ Eğer Bir, Bir ise... / Eğer Bir, varsa... / Eğer Bir, yoksa...

⁷⁰⁵ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 329.

“[...]

-Görüldüğü gibi, Bir ister olsun ister olmasın, o ve öteki nesneler hem kendi kendilerine göre hem de birbirlerine göre birbirleriyle bütünüyle ilişki içindedirler ve değildirler; hem öyle görünürler hem de öyle görünmezler.

-Çok doğru.”⁷⁰⁶

Diyaloğun sonlanmasıyla birlikte elde olumlu bir sonuç yok gibi gözükmektedir. Ancak Hegel’in Platonik ve Sokratik diyalektik ayrımının en önemli unsurlarından biri Platon’un diyalektiğinin olumlu bir sonuçla bitiyor olarak düşünülebileceğiydi. Bu nedenle Hegel de diyalogun sonuçta bizi tam olarak tatmin etmemiş olarak görünebileceğini belirtmektedir. Bunun sebebi, doğru evetlemenin açıklaması olanın, yani olumsuzlamanın olumsuzlaması olanın yerine negatif bir karaktere sahip görünmesidir.⁷⁰⁷ Nitekim Hegel, her ne kadar *Parmenides* diyalogunu Platonik diyalektiğin en önemli metni olarak kabul etse de bu metni aynı zamanda karşıt konumların bir araya getirilmesi ve bu birliğin sergilenişi hususunda yetersiz bulunduğunu, bu sebeple de diyalogun diğer (Sokratik) diyaloglar gibi olumsuz bir sonuca sahip olduğunu diyaloglara dair incelemesine başlamadan önce belirtmekte, Sofist ve Philebos diyaloglarının bu açıdan tamamlayıcı olacaklarını öne sürmektedir.⁷⁰⁸

Parmenides diyaloguna yönelik incelemenin ortaya koyduğu, diyalektiğin işleyişinin temel unsurları şeklinde ifade edilebilir. *Parmenides* diyalogu, diyalektiğin Platon’da ne şekilde kullanıldığına dair zengin bir kaynak olarak görülmektedir. Özellikle diyalektik hususunda Hegel açısından düşüncenin saf kavramlar üzerinden işleyişi bu diyalogda açıkça görülmektedir. Bu açıdan da Sokratik diyalektik ile Platonik diyalektik arasında olduğu söylenen ayrım da örneklendirilmiş olmaktadır. Bununla birlikte diyalogun olumsuz bir sonuçla bitmesi, Hegel’in Platonik diyalektikten beklediği tatmini elde edememesine sebep olmaktadır.⁷⁰⁹ Bir önceki paragrafta da değinildiği üzere, *Parmenides* diyalogu düşünceye ait varsayımların hem

⁷⁰⁶ Plato, *Parmenides*, 166c.

⁷⁰⁷ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 329-330.

⁷⁰⁸ A.e., s. 327.

⁷⁰⁹ A.e., s. 329.

kendileri içinde hem de karşıtları içerisinde, hem kendileriyle hem de karşıtlarıyla ilişkisi üzerinden işlenişi açısından önemli veriler sunmasına karşın, karşıtların bir araya getirilmesi ve bu birliğin sergilenişinin olmaması diyalogun olumsuz bir sonuca sahip olmasının nedeni olarak görülmektedir. Hegel'e göre bu olumsuz sonuç ya da Platonik diyalektiğin bu diyalog içindeki eksikliği, incelemenin konusu olan diğer diyaloglar tarafından -kısmen- giderilmektedir. *Parmenides* diyaloguna dair incelemeyi, *Sofist* diyalogunun ele alınması takip etmektedir.

3.2.2. Sofist Diyalogu

Platon'un diyaloglarının çoğunda diyalogun yürütücüsü olarak Sokrates bulunmaktadır. Bazı diyaloglarda ise bu durum değişmekte ve Sokrates'in yerine diyalogun yürütücüsü olarak *Yabancı* yer almaktadır. Sofist diyalogu da bu diyaloglardan biridir. Diyalogda yer alan *yabancı*, Platon'un geçmiş felsefeyle kurduğu ilgiye de işaret eder gözükmektedir. Özellikle sofist diyalogu içerisinde yer alan yabancıнын kim olduğuna dair tasvir açık gözükmektedir. Yabancı, Parmenides'in bir öğrencisidir. Bu, Platon'un Parmenides ile kurduğu ilginin temel göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte yabancı ne Parmenides'tir ne de onun sözcüsüdür. Bunun da en önemli göstergesi, yabancıнын Parmenides'in argümanlarını da sınamasıdır. Bu nedenle de soruşturma sırasında “*Bir tür baba katili olmak üzere olduğumu düşünme!*”⁷¹⁰ demektedir. Platon'un diyalogları içerisinde ‘yabancı’nın varlığı, nedeni vb. üzerinden bir şeyler söylemek mümkünse de bu, incelemenin bağlamının içerisine girmemektedir. Diyaloga gelindiğindeyse, başlığından da anlaşılacağı üzere, konu *Sofist*'tir. Sofist'in ne olduğu, doğasının ne olduğu araştırılmaktadır.⁷¹¹ Bu diyalogda Platon, Sofist'e dair -muallak olan biriyle birlikte- toplam yedi tanım yapmaktadır.⁷¹² Sofiste dair bir tanımın getirilmesi için hareket

⁷¹⁰ Platon, *Sofist*, 241d. Ömer Naci Soykan'ın okuma, çeviri ve yorum üçlemesi ile Türkçeye kazandırdığı bu diyaloga eklediği çizelgeler, diyalogda gerçekleştirilen soruşturmalarda sofist tanımının ortaya çıkışının kolayca takip edilmesini sağlamaktadır.

⁷¹¹ Platon, *Sofist*, Genel Çizelge:2, s. 65.

⁷¹² *Muallak* ifadesi, Ömer Naci Soykan'ın bu tanıma dair verdiği vurgu sebebiyle kullanılmaktadır. Diyalog içerisinde ortaya çıkan “çürütme sanatının temsilcisi olarak sofist” tasvirinde Platon'un sofisti mi yoksa filozofu mu işaret ettiğinin belirsiz olduğu üzerinden ortaya çıkan bir “muallaklık” söz konusu

noktası ‘sanat’ tır. Sofistin yaptığıının ne olduğunun ve sofistin nerede yer aldığıının ilk belirlenimi de ‘sanat’ olarak koyulmaktadır. Buradan hareketle de önce ‘sanat’ bölümlenmektedir. Soykan’ın sunduğu çizelgelerden de anlaşılacağı üzere Platon sürekli olarak iki uçlu bir çatal yaratmakta ve bu çatalı sofisti bulana kadar sürdürmektedir. ‘Sanat’ başlığı, temelde, ‘meydana getirme sanatı’ ve ‘elde etme sanatı’ olarak bölünmektedir. Bunların yanı sıra ‘ayıklama sanatı’ bulunmaktadır ki, burada, sofiste ‘olumlu’ bir nitelik vermekle öncekilerden ayırım dikkat çekicidir.⁷¹³ Ayıklama sanatı içerisinde yürütülen akıl yürütmede sofiste dair elde edilen tanım, onun ‘çürütme sanatı’nın altında yer aldığını göstermektedir. Çürütme sanatının diyalektik, diyalektikçi ve filozof ile olan bağı düşünüldüğünde, bu sanat üzerinden ortaya koyulan sofist tanımı, ‘olumlu’ gözükmekteyse de sofist çürütme sanatından ziyade çelişme sanatının ustası olarak ön plana çıkmaktadır. Metnin geneli ise ayıklama sanatından ziyade yukarıda ifade edilen ikili ayırım üzerinden ilerlemektedir. Meydana getirme sanatı ‘Tanrısal’ ve ‘İnsansal’ olarak bölümlenmekte ve sofist, insansal olan içinde, ‘dürüst öykünmeci’nin karşısında yer alan ‘ikiyüzlü öykünmeci’nin altında yer almaktadır. Elde etme sanatı ise soruşturmanın karmaşılaştığı ve sofiste dair toplamda beş tane belirlenimin verildiği sanat başlığıdır. Elde etme sanatı, ‘değişim’ ve ‘zorbaca elde etme’ olarak bölünmektedir. Değişim, ticaret ve armağan olarak ayrımlaşmaktadır. Sofist, ticaret kısmında ‘kendi ürününü satan’, ‘perakendeci’ ve başkasının ürününü satmada da ‘erdeme ilişkin söz ve bilgi ticareti’ altında yer almaktadır. Zorbaca elde etme hususundaysa sofist, ‘kazanç arayan tartışma sanatı – çelişme sanatı’ ve ‘toplumsal – kişilerarası tartışma sanatı’ altında gösterilmektedir. Bu noktaya kadar diyaloga dair kabaca da olsa genel bir çerçeve

gibi olsa da burada ortaya çıkan gerilimin Platon da farkında görünmektedir ve bu sebeple yabancı da çürütme sanatını gerçekleştirenlere sofist demekten çekindiğini, çünkü böyle demekle onları yüceltmış olacaklarını belirtir. Ancak bu yüceltmeye duyulan çekinceyi şu sözler takip etmektedir: “*Evet, kurtla köpek arasında, en yaban hayvanla evcil hayvan arasında olduğu gibi [Theaitetos’un öncesinde ortaya attığı benzerlik vurgusuna verilen bir cevaptır bu ve benzerliğin tarafları Sofist ve Sokrates olarak düşünülebilir]. Ama yolunda güvenle gitmek isteyen, her şeyden önce benzerliklerden sakınmalı. Çünkü burada, özellikle kaygan bir zeminde hareket edilir. Ama öyle de olsa, şimdilik bu şerefli sofistlere başlatalım! Çünkü sanırım, insan eğer yeterince uyanık olursa, [231b] önemsiz ayrımlar üzerinde tartışma çıkmaz*” Platon, **Sofist**, 231a-b. Hegel’in Sofist ve Sokrates incelemeleri takip edildiğinde ayrımlıklar ve ayrımlıklar Platon’un da dikkatini çekmiş gözükmektedir. Diyalogun ilerleyen pasajlarında da değinileceği üzere sofistler çeşitli yönlelere sahip olduğundan onlara dair tek bir belirlenimin ortaya çıkmaması normal gözükmektedir. Bu nedenle de sofistin filozofa yakınlığı bu pasaj, sofiste dair verilen “muallak” bir tanım olarak görülmeyebileceğine işaret etmektedir denebilir.

⁷¹³ Soykan, **Giriş**, s. 21.

çıkılmış gözükmetedir. Buradan hareketle Hegel'in *Sofist* diyaloguna dair incelemesine geçilmektedir.

Hegel'in *Sofist* incelemesine geçildiğinde, onun bu diyalogu sofistini belirlenimini aktarmak için ele almadığı ve diyalogu da bu bağlamda okumadığı söylenebilmektedir. Bağlam, açıktır ki, diyalektiktir. Bununla birlikte Hegel, incelemesinin başlangıcında, diyalogun araştırdıklarının sınırlarını da şu şekilde çizmektedir: “*Sofist diyalogunda Platon, varlık ve varlık-olmayanın, kendiyle özdeş olan ve başka-olanın, hareket ve durağanlığın idealarını ya da saf kavramları araştırmaktadır.*”⁷¹⁴ Sofist diyalogunun ilk kısmının [216a-236e] bu tanımlamaya uygun olduğunu söylemek kısmen zordur. Burada, sofiste dair bir tanım getirme çabası kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Ancak diyalogun kalan kısmı [237a-268d] bu tanımlı yapmak için fazlasıyla uygundur.⁷¹⁵ 236d’de, yabancı, sofistini ele geçirilmesi zor biri olduğunu ve kurnazlıkla kaçmak için onun yeni bir yer ele geçirdiğini ifade etmektedir ve bu yerde onu izlemek, yabancıya göre, neredeyse imkansız gözükmetedir.⁷¹⁶ Bu ifadelerin ardından ‘ana sorun’a, yani var-olan ve var-olmayan üzerine yapılan soruşturmaya geçilmektedir. Bu geçişi yabancı şu sözlerle aktarmaktadır:

“Ey kutlu dostum! Biz, güç görünen bir araştırmanın [236e] gerçekten tam ortasındayız. Çünkü bu “kendini ifade etme” ve “görünme” ile “varlık” olmama ve bu “bir şey söyleme ama gerçeği söylememe”; bütün bunlar, önceden olduğu gibi şimdi de bir yığın güçlkle doludur. Çünkü düşünülmesi gerekir ki, bir kimse, gerçek olmayan deyim ve tasarımların olduğunu, kendi kendisiyle çelişen bu tümcenin düpedüz deyimlenmesiyle bir karışıklığa meydan vermeksizin iddia edilseydi ey [237a] Theaitetos, bu, ortaya konmuş güç bir soru olurdu.”⁷¹⁷

Hegel için de bu cümleler üzerinden gelişecek olan soruşturma, diyalogun temel unsuru olarak görülmektedir. Var-olmayan’ın var olduğu sonucuna götüren düşünce, çelişkiye düşüyor gözükmetedir. Düşünce, bu çelişkiye nasıl düşmektedir

⁷¹⁴ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 331.

⁷¹⁵ Nitekim Soykan da metnin giriş kısmında diyaloga dair yaptığı genel bölümlemede bu kısmın başlığını şu şekilde koymuştur: “Ana-Sorun: “Varolmayan’ın Varlığı. Varolan ve Varolmayan”. Soykan, *Giriş*, s. 22.

⁷¹⁶ Platon, *Sofist*, 236d.

⁷¹⁷ Platon, *Sofist*, s. 236e-d.

ve içine düştüğü bu çelişkiden çıkabilir mi? Bu noktada Platon'un karşısında ona kadar gelen felsefenin iki hattı üzerinden yürütülen tartışma hazır bulunmaktadır. Bu hattın bir yanını 'materyalist'ler bir yanınıysa 'idealist'ler oluşturmaktadır. Hegel'in de altını çizdiği gibi bu adlandırma daha sonra ortaya çıkan bir adlandırmadır.⁷¹⁸ Ancak tartışmanın tarafları o zaman için de -günümüzde olduğu gibi- felsefenin temel gerilimlerinden birinin tarafları olarak yer almaktadırlar. Platon, tarafları teker teker ele almakta ve sorgulamaktadır. Taraflar, 'varlık' üzerine tartışmanın iki hattını oluşturmaktadırlar ve yabancı bu tarafların karşı karşıya getirilişini 'devler savaşı' olarak nitelendirmektedir.⁷¹⁹ Burada Platon kendisine kadar gelen felsefeyle hesaplaşmaktadır. Hegel'e göre Platon bu hesaplaşmasında iki tarafı da çürütmektedir; bir tarafta salt duyusalılığı diğer taraftaysa soyut evrensellikleri.⁷²⁰ Taraflardan ilki olan materyalistler yalnızca maddi olanı tözsel olarak görmektedirken, idealistler ise maddi olmayan, duyulur ya da maddi olmayan tözsellik olarak kavramı görmektedir. Materyalistler cisimsel olmayanı, idealistlerse salt düşünsel alanın dışında kalanı varlık alanına koymamaktadırlar. Materyalistler açısından bunun sebebi olarak, cisim ve varlığın kavramsal tanımları bakımından bir ve aynı şey olduğu gösterilmektedir. İdealistler içinse materyalistlerin varlık dediği, onların varlık olarak koyduğu maddi olanı kendinde içermeyen kavramdan ya da ideadan ayrı olarak -idealistler açısından- hareket içindeki bir oluş olarak görünmektedir.⁷²¹

Bir yanda salt maddi olana tutunanlarla diğer yanda salt kavram alanına tutunanlar söz konusudur. Peki Platon'un bu iki hat arasında konumlanması ne şekilde olmuştur? Materyalistlerin öne sürümü, cisimsel olmayanın varlık alanında da olmadığıdır. Platon'un materyalistleri sınavı da bu sebeple materyalistlere cisimsel olmayan bir şeyi varlık alanı içerisinde kabul ettirme şeklinde kendini göstermektedir.⁷²² Materyalistlere dair bu sınavında Platon'un onların savında gedik açmasına vesile olan, *dynamis* kavramıdır. Var olan nesneler, birbirleriyle etkileşimde olan nesneler, birbirlerinin karşısında etkileyen ve etkilenen olarak

⁷¹⁸ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 332.

⁷¹⁹ Platon, **Sofist**, 246a.

⁷²⁰ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 332.

⁷²¹ **A.e.**, s. 332; Platon, **Sofist**, s. 246b-c..

⁷²² Platon, **Sofist**, s. 247d.

konumlanmaktadır. Bu etki, cisimsel var olanlar arasında cisimsel olmayan bir şeyi de açığa çıkarmaktadır. Cisimsel var olanlar arasındaki bu etkileşim cisimsel olmayanın, yani gücün/*dynamis*'in olmadığı durumda açıklanamamaktadır.⁷²³ Böylelikle Platon, materyalistlerin var olan kabulleri arasına -onların düşüncelerinden hareketle- cisimsel olmayan bir şey katmıştır. Bunu takiben, idealistlerin savı soruşturmaya tabi tutulmaktadır. İdealistlerin ortaya koyduğu temel ayrım ise oluş ve varlık ayrımıdır. Bu ayrım üzerinden de idealistler, materyalistlerin var olanlarını varlık alanının değil oluşun içinde görmektedirler. Platon'un materyalistlerin savında gedik açmasına sebep olan *dynamis* burada da önemli bir rol oynamaktadır. İdealistler, ideaları, ne etkinliğe ne de edilginliğe ait olan hareketsiz bir şey olarak sunmaktadırlar.⁷²⁴ Varlık ile varlığa bilmek için yönelen arasında bir ayrım söz konusudur. Varlığı bilgisine konu edenin varlığın hareketsiz olduğu yönündeki savı, onun pratiğiyle çelişen bir savı ortaya çıkarmaktadır. Bilme söz konusu olduğunda, bir yanda bilen diğer yanda ise bilinen bulunmaktadır. Bilen, aynı zamanda, etkileyendir. Varlığın hareketsizliği savı, etkileşimi de yok saydığından, etkileyen ve etkilenen arasında, dolayısıyla da bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi de açıklayamamaktadır. Bununla birlikte her şeyin değişmekte ve harekette olduğunun kabulü de Platon açısından aynı sonucu doğurmaktadır:

“Yabancı: [...] hareket eden ve hareket, var olan olarak tanınmalıdır.

Theaitetos: Kuşkusuz.

Yabancı: Öyleyse Theaitetos, bundan şu sonuç çıkıyor: Eğer hiç hareket yoksa, hiç kimsede, hiçbir şey hakkında, hiçbir yerde akıl (*nous*) olmaz.

Theaitetos: Kesinlikle.

⁷²³ Platon, **Sofist**, s. 247e. Platon'un burada ortaya koyduğu akıl yürütme ve elde edilen sonuç ile Hegel'in Fenomenoloji'sinin Bilinç bölümün son aşaması olan “Kuvvet ve Anlak, Görüngü ve Duyulurüstü Dünya” kısmının önemli benzerlikleri barındırdığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bkz. Hegel, **TF**, parag. 132-165.

⁷²⁴ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 332.

Yabancı: Öte yandan, her şeyin değişme ve harekette olduğunu kabul edecek olursak, aynı şekilde, bu önermeye göre akla uygun bilgi'yi varolan'ın alanından kendiliğinden çıkarmış olacağız.”⁷²⁵

Platon'un hem hareketsizliği hem de salt hareketi dışlaması, ikisinin de belirlenime ve dolayısıyla da bilmeye olanak tanımamasından kaynaklanmaktadır. Hareketin yokluğunda belirlenim ortaya çıkmazken, aynı şekilde her şeyin hareket içinde olduğu kabulünde de belirlenimin imkanı ortadan kalkmaktadır. Belirlenimin imkanının ortadan kalkması, bir şey hakkında yargı vermenin ve dolayısıyla da bilginin de imkanının ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır. Platon'a göre, iki farklı kabulden hareketle iki farklı tarafın ortaya koydukları yargılar da bu sebeple kendi akıl yürütmeleri üzerinden çürütülmeye elverişli gözükmektedir. Bu tarafların ele alınması, savlarındaki açıklıkların ortaya koyulması ve savlarından hareketle savlarında reddettiklerinin kabulüne zorlanmaları sonucunda Platon filozofun izleyeceği yola dair şunu ortaya koymaktadır:

“Yabancı: O halde filozof için ve savlarının bu kesinliğini her şeyin üstünde tutan için büsbütün kaçınılmaz görünen şudur: O, ne bir ya da çok kavram (ide) kabul ederek her şey'i (to pan) dinginlik olarak açıklayanlarla ne de varolan'a kaçınılmaz bir hareketi verenlerin en küçük bir sesini bile dinlemek bağışında bulunur; tersine o, tıpkı çocuk dileklerinde⁷²⁶ olduğu gibi, hareketsiz olanla hareket edenin tümüne, yani varolan'a ve herşey'e her iki özelliği (hareket ve dinginlik) katmak zorunda kalır.”⁷²⁷

Hegel'in incelemesinde de diyalogdan hareketle ortaya koyulanlar ele alınmaktadır. Hegel, buradan hareketle, metinde daha önce geçen Parmenides'in ifadesini aktararak, Platon'un Parmenides'in ötesine geçen açık bir bilince sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁸ Parmenides'in sözü şudur: “Asla kanıtlanamaz var olmayanın var olduğu; Hayır, böyle bir araştırma yolundan düşünceni uzak tut!”⁷²⁹ Hegel'e göre Platon, akıl yürütmesiyle bunun ötesine geçmiştir ve Hegel'in aktarımıyla o şunu ortaya koymuştur: “*var olan hem varlığa hem varlık olmayana*

⁷²⁵ Platon, **Sofist**, 249b..

⁷²⁶ Çevirenin düştüğü not: Çocukların “her şeyi” istediği, filozofun da burada çocuklara öykündüğü anlatılmak isteniyor. Bkz. Platon, **Sofist**, s. 217.

⁷²⁷ Platon, **Sofist**, s. 249c-d.

⁷²⁸ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 332.

⁷²⁹ Platon, **Sofist**, 237a.

katılır; bununla birlikte, katılan varlıktan ve varlık olmayandan ayrılır.”⁷³⁰ Bu açıklamadan hareketle Hegel, Platon’un diyalektiğinin de çerçevesini onun diyalektiğinden farklı olan diyalektikler üzerinden örmektedir. Platon’un diyaloğundan hareketle ulaşılan diyalektiğin, Hegel, diyalektiğin diğer iki türüne karşı yöneldiğini ifade etmektedir.⁷³¹ Buradan hareketle, Hegel’in incelemesi de diyalektiğin bu iki türüne yönelmektedir.

Diyalektiğin bu iki türünden ilki sofistler ile özdeşleştirilmektedir. Bu diyalektik türü, diyalektik teriminin sıradan olarak kabul gören ve Hegel’e göre konuşma olarak da anlaşılabilecek bir gönderime sahip gözükmektedir. Hegel, Platon’un bu yanlış diyalektiğin örneklerini özellikle sofistlerde bulduğunu, bunun yanı sıra Platon’un bu diyalektik ile saf diyalektik arasındaki ayrımı yeterli bir açıklıkla ortaya koyamadığını belirtmektedir.⁷³² Sofistlerle örneklenen bu yanlış diyalektiğin zemininde -Hegel’in de işaret ettiği gibi- Protagoras ve diğer sofistlerin temel kabullerinden biri olan ‘kendinde ve kendisi-için belirlenim yoktur’ iddiası bulunmaktadır. Bu, bir yönüyle gayet makul bir iddia olarak görülmektedir ve bu iddiaya dair örnekler insan yaşamından çok rahat çıkarılabilir durmaktadır. Örneğin iki kişinin gittiği bir restoranda aynı yemeği sipariş etmelerine rağmen, bu yemeğe dair farklı ifadelerin ortaya çıktığı sıklıkla karşılaşılabılır bir durumdur. Birinin acı dediğine diğeri tatlı diyebilmektedir. Aynı şekilde örnekler çoğaltılabilir; birinin uzun dediğine diğeri kısa, fazla dediğine az, büyük dediğine küçük diyebilir. Dolayısıyla, örnekler içerisinde ‘acı’ alınacak olursa, acının nesnel bir var olan olmadığı ve göreceli bir belirlenimi olduğu görülmektedir. Bu noktada *Sofist* diyalogu içerisinde diyalektiğe dair bir tanımın verildiği kısmı aktarmak yerinde olacaktır:

“Yabancı: Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama ayrı anlamları ne de ayrı kavramlara aynı anlamı vermemeyi diyalektik bilimin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?

Theaitetos: Evet, bunu diyeceğiz.

⁷³⁰ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 332.

⁷³¹ A.e., s. 332.

⁷³² A.e., s. 333.

Yabancı: Buna [**diyalektik**] gücü yeten kimse, “bir” kavramın (türün), kendi kendisiyle çelişen birçok kavram üzerine yayılması, keza, birbirinden ayrı birçok kavramın “bir” kavramca dışardan çevrelenmesi üstüne, dahası, “bir” kavramın diğer tüm kavramlarla, hem de tek tek her biriyle bağlantı kurması hakkında ve son olarak, birbirlerine büsbütün karşıt olan birçok kavramlar üzerine kendini tümüyle aydınlatır. Bu da her tek durumda ne dereceye kadar bir bağlantının bulunabildiğini, [253] ne dereceye kadar bulunamadığını kavrama uygun olarak ayırt etmeyi bilmek demektir.

Theaitetos: Çok doğru.

Yabancı: Ama sen, diyalektik sanatını, felsefenin saf ve doğru yolundan olan kimseden başka birine vermeyeceksin.

Theaitetos: Nasıl olur da, başka birine verilebilir?

Yabancı: Filozofa gelince, onu araştırdığımızda, şimdi onu burada nasıl bulmuşsak, daha sonra ve her zaman onu bulacağımız böyle bir yer [254a] vardır. Ama burada, sofistin durumunda olduğunda başka türlü güçlük olmasına karşın filozofu da açıkça tanımak güçtür.

Theaitetos: Nasıl?

Yabancı: Sofist varolmayan’ın karanlığına sığışır, orada oyalanmayı sever. Bu yerin karanlığıdır onu güç bilinir kılan. Öyle değil mi?

Theaitetos: Öyle görünüyor.

Yabancı: Buna karşılık, varolan’ın ide’sini durmaksızın düşünme işine kendini kaptıran filozofta ise durum tam tersidir: Bulunduğu yerin parlaklığı, onu hiç de kolay bilinebilir yapmaz. [254b] Çünkü çoğunluğun tinsel gözü uzun süre tanrısal-olan’a bakmaya dayanamaz.”⁷³³

Bu uzun aktarım, önceden sofist ile Sokrates ve Platon arasındaki ayrımların incelemesine de önemli gönderimlerde bulunmaktadır. Daha önce sofistin tikelleri hükümsüz kılmada başarılı olduklarına değinilmişti. Ancak sofistlere dair incelemede çıkan en temel unsur onların düşüncesinde saf düşüncenin yeri olmadığına ortaya koyulması olmuştu. Bu noktada da aynı vurguyla karşılaşılmaktadır. Sofistler, sanı

⁷³³ Platon, **Sofist**, 253d-254b.

düzeyinde, güçlü ‘rakipler’ olarak görünmektedirler. Nitekim Hegel de sofistlere dair incelemesinin sonunda, varlığın gerçek olduğunu ileri sürenlerin sofistlerin diyalektiğini zapt etmesinin mümkün olmadığını söylemekte ve devamında şunu eklemektedir:

“Ama onun hakikati kendini olumsuz bir şekilde varolan olarak koyma hareketinden ibarettir ve birlik de aynı zamanda varolmayan olarak kavranan varolanın, bu kavrama içinde, evrensel olduğu yönündeki refleksiyondur. Bu varolanın bildirilemez oluşu da⁷³⁴ keza güçlü bir biçimde savunulmalıdır, zira *bu* tekil ifade edilemez. Felsefi hakikat öyleyse sanki duyusal bilinçte başka bir hakikat bulunuyormuş gibi ifade edilmez sadece, tersine Varlık, felsefi hakikatin onu ifade etmesi bakımından mevcuttur.”⁷³⁵

Parmenides incelemesinde ortaya çıkan vurgulardan bu noktada altı çizilecek olan, birbirine karşıt varsayımların sınanması düşüncesidir. Yukarıda Hegel’in sofist incelemesi üzerinden söylenebilir ki, özellikle Gorgias’ın argümanının incelemesinde varlık ve varlık-olmayana dair geliştirilen bir diyalektik bulunmaktadır. Protagoras’ın akıl yürütmesi duyusallarla sınırlanmış gözükse de konu Gorgias’a geldiğinde felsefenin temel konuları olan saf düşünceler kendisini göstermektedir. ‘Her şeyin görelisi olduğu’ gibi bir önermeden ‘Varolan bilinemez’ gibi bir önermeye geçişte, Gorgias, modern zamanların eşik filozoflarından biri olan Kant’ta da kendisini göstermektedir.⁷³⁶ Parmenides’teki karşıtlara dair varsayımların sınıandığı -ama bir sonuca ulaşılmadığı- diyalektiğe karşı sofistlerde görülen, karşıtları birleştiremeyen boş bir diyalektiktir.⁷³⁷ Sofistler’in örnekleme nesnel olanın olmadığını ortaya koymaya yarar bir şekilde kurulmuştur. Acı ve tatlı bir yemeğin kişiden kişiye değişmesi bunun en güzel örneklerinden biridir. Duyular söz konusu olduğunda da gayet makul bir açıklama olarak gözükmektedir. Ancak, Platon’un *Phaidon* [99e] diyalogunda konuşturduğu Sokrates, kendisinin düşünce serüveninde fizik bilimiyle ilgisinden sonra, nesnelere salt gözleriyle bakarsa herhangi bir duyu organıyla onları kavramaya kalkışırsa ruhunun kör olacağını düşünmekte ve buradan hareketle teorilere (*logos*) sığınma yolunu seçmekte; şeylerin hakikatini onlar içinde çalışmaya

⁷³⁴ Burada Hegel, Gorgias’ın argümanına atıfta bulunmaktadır.

⁷³⁵ Hegel, **Felsefe Tarihi 1**, s. 346.

⁷³⁶ **A.e.**, s. 346.

⁷³⁷ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 333.

girişmektedir.⁷³⁸ Yukarıda *Sofist* diyalogundan yapılan uzun aktarımın üzerinden devam edilecek olduğunda, benzer bir şekilde, sofistin karanlık filozofunsa aydınlıkla özdeşleştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte akıl yürütme sırasında ulaşılan diyalektik sanatının filozoftan başka kimseye verilmemesi gerektiği *yabancı* tarafından vurgulanmaktadır. Platon'un diyalektiğinden ayrı olan iki tür diyalektiğin ilki olan ve sofist ile özdeşleştirilen diyalektiğin ele alınışı burada değerlendirilebilir. Diyalog içerisindeki sanatlar içerisinde gösterilenlerden biri *ayırma sanatı*dır ve bu sanat başlığı altında sofist *çürütme sanatının* altında yer alır gözükmektedir. Diyalektik sözcüğünün de anlamları arasında yer alan 'ayırma'⁷³⁹ sofistlerin pratiklerine uygun düşmektedir. Bununla birlikte onlar, 'ayırıcı konuşma'da salt ayrımı ortaya koymakta; konuşmada ayrılanları birleştirme çabası içerisinde görünmemektedirler. Onların çürütme sanatı, salt 'çürütme'ye yönelik gözükmektedir. Sofistler tikel olanı hükümsüz kılmayı bilmekle beraber, onlarla birlikte ortaya çıkan Ben'in temel niteliği -kendisi dışında kalanla salt olumsuzlayıcı bir ilişkisi olduğundan- nesneli ortadan kaldırmaktadır. Sofistlik, diyalektikten bu noktada ayrılmaktadır. Sofist, 'haklı' olmak için konuşmaktadır; gerçeğe ulaşmak için değil. Çürütme sanatı da bu amaca hizmet etmektedir. Bu sanat, diyalektikten farklı olarak, bir 'birleşme'den uzak gözükmektedir. Tikellerin ortadan kaldırılması sofistler açısından yeterli bir durma noktasına karşılık gelmektedir. Bu sebeple de Hegel'in vurgusuyla ifade edilecek olursa, onlar birçok düşünceye sahip olsalar da saf düşünceye sahip olamamışlardır. Sofistlerin tikellerden bilgi çıkaramaması, onlara göre, bilginin olmadığı anlamına gelmekteyken, Sokratik ironi, aynı hareket noktasını sahiplenmekle birlikte bilginin olduğunu ifade etmekteydi. Sokrates'e göre de tikellerden bilgi çıkmıyordu ve o da tikelleri hükümsüz kılmada bir sofist kadar becerikliydi. Değişen, Sokrates'in nesnel olanın varolduğu kabulüydü. Bu sebeple o, bilgiye ulaşmak için sofistlerle benzer bir yolu takip etmekte ama farklı bir sonucu hedeflemektedir. Platon'da ise hem sofistlerden hem Sokrates'ten ayrı olarak kavram alanında yürütülen, kavram üzerine varsayımların ortaya koyulup bunların

⁷³⁸ Plato, **Phaidon**, 99d-100b. Sokrates'in otobiyografisi ve Platon'un -özellikle Devlet diyalogu içerisinde yer alan bölünmüş çizgi aktarımı üzerinden- diyalektiği arasında ilgi kuran Miriam Newton Byrd'un ilgili çalışmasına Bkz: Byrd, **Dialectic and Plato's Method of Hypothesis**.

⁷³⁹ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 66.

sınanmasından hareket edilen bir akıl yürütme takip edilmektedir. Bu diyalektik, bu sebeple, tikel olanın hükümsüz kılınması ile sınırlandırılmamaktadır. Bu nedenle de diyalektiğin ilk türü olarak ifade edilen ve genel olarak konuşmak, söyleşmek anlamlarına gelen diyalektikten ayrımı açık gözükmemektedir. Platon'un diyalektiği hem Parmenides hem de Sofist diyalogunda karşılaşıldığı üzere, duyusal var olanlardan ayrı olarak saf kavram alanına yönelmekte ve kavrama dair bir 'ayırt etme' ve 'bir araya getirme' yolunu izlemekte, izlemeye çalışmaktadır.

Diyalektiğin ikinci türüne geçildiğinde ise Platon hem sofistlerin hem de Elealıların diyalektik anlayışına yönelmektedir. Yukarıda *Sofist* diyalogu içerisinde yer alan *yabancı*nın baba katili olmasından çekindiğinden bahsedilmişti. Diyalektiğin ikinci türüne yönelmesiyle birlikte Platon, yabancıyı da bir baba katiline dönüştürmektedir:

“Yabancı: Görüyor musun, Parmenides'e karşı gelmekle onun yasağını da çiğnemiş olduk.

Theaitetos: Nasıl?

Yabancı: Ona karşı sürdürdüğümüz kanıtlarla araştırmamızın ilerleyişinde, onun araştırmaya tümüyle kapalı bilmek istediği alanı, hem de esaslı bir parça aşmış olduk.

Theaitetos: Kuşkusuz.

Yabancı: Çünkü o şöyle diyordu:

“Asla kanıtlanamaz var-olmayanın var olduğu

Hayır, böyle bir araştırma yolundan düşünceni uzak tut.”

Theaitetos: Evet, bunlar onun sözleriydi.

Yabancı: İmdi biz, yalnızca, varolmayan'ın var-olduğunu serimlemekle kalmadık, aynı zamanda varolmayan'ın özünü oluşturan kavramı da gösterdik. Çünkü biz, ayrılık'ın doğasını varolan olarak ve bir diğeriyle karşılıklı bağıntısında var olma'nın tümüne sahip olmuş olarak gösteriyorduk. Ve bu

nedenle, ilgili varlığın karşısına konmuş olan ayrılık doğasının söz konusu bölümünün daima gerçekte varolmayan olduğunu gösterecek kadar yürekli olduk.”⁷⁴⁰

Diyaloğun bu kısmının devamında, varolmayanın ifade ya da deyim ile ilişkisine yönelik bir araştırılma yürütülmektedir. Akıl yürütmenin hareket noktasını, varolmayan ile sanı ve ifade arasında bir bağlantının olup olmaması oluşturmaktadır. Eğer bir bağıntı yoksa her şey zorunlu olarak var olmalı, eğer bir bağıntı varsa yanlış söz ve ifade de var olmalıdır.⁷⁴¹ İfadenin temel unsurları olarak ad (onoma) ve fiil (rema) koyulmaktadır. Bir ifadenin anlamlı bir yapı oluşturması ne adların ne de fiillerin peşi sıra dizilmeleri ile mümkündür. Örneğin; Aslan, Ahmet, Mehmet ve Nehir sözcükleri (adları) ya da yürüyor, yapıyor, uçuyor sözcükleri (fiilleri) peşi sıra dizildiğinde, genel olarak söylenecek olursa, bir şey ifade etmemektedir. Adların veya fiillerin peşi sıra dizilişi bir ifade ortaya çıkarmazken, “Ahmet koşuyor” bir ifade oluşturmaktadır. Burada bir özne yer almakta -ki o Ahmet’tir- ve ona dair bir şey söylenmektedir -bu onun ‘koşuyor’ olmasıdır-. Burada bir ‘ifade’ ortaya çıkmaktadır ve bunun da nedeni, onun bir bilgi veriyor olmasıdır.⁷⁴² Burada denetlenecek olan, ifadenin taraflarının birbirleriyle uyuşup uyuşmamasıdır. İfadenin taraflarının birbirleriyle uyduğu durumda o ifadeye ‘doğru’, tersi durumda ise ‘yanlış’ denmektedir. Buradaki ayırmadan hareketle Platon, doğru ifadenin varolanın varlığının ifadesi, yanlış ifadeninse varolandan ayrı bir şeyin ifadesi olduğunu söylemektedir. Yanlış ifadede de bir şey söylenmekte; bir şey hakkında bir şey söylenmektedir. İfade, dolayısıyla, bir şey hakkında olmalıdır. Bir şey hakkında olmadığı koşuldaysa, ifade ortaya çıkmamaktadır. Yanlış ifadede ise bir şey hakkında söylenmiş olan mevcut olmakla birlikte, burada “*sanki ayrı-olan aynı ve varolmayan varolan olarak*” söylenmiştir ve “*fillerin ve adların bu tür bir bağlantısının olduğu yolda, gerçeklikte*

⁷⁴⁰ Platon, **Sofist**, 258c-e.

⁷⁴¹ Platon, **Sofist**, 260c.

⁷⁴² Platon, **Sofist**, 262d.

ve doğrulukta yanlış bir deyimde varılmıştır.”⁷⁴³ Sofist incelemesinin varolmayan üzerine olan kritik noktalarından birini de bu husus oluşturmaktadır.

Hegel’in incelemesine dönülecek olduğunda, o, sofistler ve Elealılar arasında bir ortaklığın altını çizmektedir. Elealılar’ın önermesi şudur: Yalnızca varlık vardır ve varlık-olmayan hiçbir yerdedir. Olumsuz olan hiçbir yerdeyse ve varlık her yerdeyse, bunu şu takip etmektedir: Dünyada yanlış ve doğru olmayan bir şey yoktur. Her şey vardır, her şey ‘bizim’ içindir ve varolmayan ne ‘bizim’ tarafımızdan bilinebilir ne de algılanabilir. Sofistin sığınağı da tam olarak bu noktada bulunmaktadır.⁷⁴⁴ Varolmayanın var olduğu çıkarımını ortaya çıkaran akıl yürütmenin bir nedeni de sanının, yanılgının ve aldanmanın yadsınamayacak olmasıdır. Bunlar yadsındığı vakit, Platon, belki de sofistleri evsiz yurtsuz bırakmış olacaktı. Yanılgının, aldanmanın ya da sanının olmayışı, aynı zamanda, sofistlerin de yanılmadığı, aldanmadığı ve onların sanıya tutunanlar olmadığı sonucuna sebep olacaktır. Hegel’in incelemesi ise Elealılar ve onların önermeleri ile sofistlerin arasındaki ilişkiyi ele aldıktan sonra⁷⁴⁵, ilk olarak, Protagoras’ın meşhur sözüne referansta bulunmakta ve Platonik diyalektiğin özsel olarak diyalektiğin bu türünden farklı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁶ Protagoras’ın “insan bütün şeylerin ölçüsüdür”⁷⁴⁷ sözünden hareketle, bu görüş noktasından yanlış, hatalı ve suç olanın ortaya çıkamayacağı gösterilmektedir. Çünkü, sofistlerin bakış açılarına göre, ben ne hissedersen hissedeyim ya da hangi bakış açısına sahip olursam olayım benim sahip olduğum olduğu sürece olumlu bir içeriktir ve doğrudur. Bu önerme kendinde oldukça soyut ve masum gözükse de, Hegel’e göre, bu önermenin sonuçta mantıksal olarak ortaya çıkardığı suç ve günahın var olmadığıdır ve Platon’un diyalektiğinden özsel olarak ayrı bir türe sahip olmasının sebebinin de, Hegel, burada görmektedir.⁷⁴⁸

Diyalektiğin iki türünün ele alınışından sonra Hegel, Platon’un daha özel anlamının İdea’da olduğunu ifade etmektedir, ki İdea’yı da kendinde ve kendisi için Evrensel olarak -kendisi-için var olan olarak alınan, basit bir öznel kabul olarak

⁷⁴³ Platon, **Sofist**, 263d.

⁷⁴⁴ Platon, **Sofist**, 260c-d.

⁷⁴⁵ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 334.

⁷⁴⁶ **A.e.**, s. 335.

⁷⁴⁷ **A.e.**, s. 335.

⁷⁴⁸ **A.e.**, s. 335.

alınmayan olarak- nitelendirmektedir.⁷⁴⁹ Platonik diyalektiğe dair incelemesinde yer verdiği diyaloglardan biri *Devlet* diyalogu olmasa da bu noktada diyalog içerisinde yer alan Mağara alegorisine göndermede bulunmaktadır. Platon'un evrensellerinde empirik ve bireysel olanın yer almadığına işaret eden Hegel, kendisi için evrenselin Platonik diyalektik yoluyla daha tam bir belirlenimine sahip olursa da, çeşitli formlardan oluşan bu diyalektiğin bu formlarının hala çok genel ve soyut olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵⁰ Hegel'e göre Platon ile ulaşılan aşamada görülmektedir ki varlık ile varlık-olmayan özdeşdir; doğru olan var olandır; bu var olan olumsuz olmaksızın var değildir ve Platon da buradan hareketle varlık-olmayanın var olanın özsel bir belirlenimi olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁷⁵¹ Bunun devamındaysa, Hegel, Platon'dan bir aktarımda bulunmaktadır:

“Yabancı:[...] Kavramlar birbirleriyle birleşebilirler. Varolan ile ayrılık'ın alanı, tüm kavramları, keza onların bir diğeriyle karşılıklı bağıntısını içine alır. Böylece, ayrı-olan, varolan'a kendi payına düşen katılması sayesinde gerçi var olur, ama o, katıldığı şeyin kendisi olmaz; tersine ondan ayrı olan bir şeydir; ama o, varolan'dan ayrı olmakla apaçık zorunlulukla varolan değildir. Öte yandan varolan, ayrılık'a katılan olarak diğer tür-kavramlarından ayrıdır. Tüm diğerlerinden bu ayrı oluş, varolan'ın ne tek tek olanda ne de bütünde tüm ötekilerden biri olmadığını, tersine kendi varlığına kendinde sahip olduğunu gösterir. Böylece, öte yandan varolan'ın binlerce ve binlerce durumunda (var) olmadığı ve buna göre, ayrı-olan'ın da ister tek tek olanda ister bir arada olarak olsun birçok bakımdan hem (var) olduğu hem de (var) olmadığı kuşku götürmez.”⁷⁵²

Hegel açısından, Platon'a ait olan diyalektiğin temel sonucu da burada yatmaktadır. Platon, olumsuz olan olarak ayrı-olan'ı açıklamaktadır ve genelde özdeş olmayan aynı zamanda kendisiyle özdeşdir, ki Hegel'e göre bunlar da şunu göstermektedir; birbiriyle çelişkide kalan taraflar farklı değildir.⁷⁵³ Hegel'in *Sofist* incelemesinin son kısmında ise Platon'un felsefesine dair önemli bir niteleme bulunmaktadır. Hegel'e göre Platonik felsefenin en içte yer alan ve gerçek büyüklüğünü oluşturan şey, ilkin, farklı yönler olarak alınan birbirinden ayrı iki düşüncenin söz konusu olmasıdır. Ancak, spekülative düşünceye, bu birbirlerinden ayrı

⁷⁴⁹ A.e., s. 335.

⁷⁵⁰ A.e., s. 335.

⁷⁵¹ A.e., s. 335-336.

⁷⁵² Platon, *Sofist*, 259a-b.; Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 336.

⁷⁵³ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 336.

düşüncelerin bir araya getirilmesiyle ulaşılmaktadır. Birinden bir diğerine (örneğin bir-çok, varlık ve varlık-olmayan'da olduğu gibi) salt bir geçiş yoluyla ve onlara dair bir açıklama olmaksızın farklı tarafların bir araya getirilmesi, Platonik felsefenin temel niteliği olarak görülmektedir ve Hegel, Platonik felsefenin bu özelliğini 'ezoterik' olarak ifade etmektedir.⁷⁵⁴ Bu, incelemeye dair bir özet de sunmaktadır. İncelemenin konusu olacak olan son diyalog da -Philebos- Hegel tarafından, bu 'ezoterik' olma niteliğine sahip olarak gösterilmektedir.

3.2.3. Philebos Diyaloğu

Philebos diyaloğu Platon'un iyi hayat ve mutlu yaşama dair kaleme aldığı bir eser olarak gözükmektedir. Diyaloğun başlangıcında bu açıkça kendini göstermektedir. Diyaloğun taraflarından biri Sokrates'tir ve onun savı, iyi hayatın, bilgeliğin, doğru kavrayışa sahip insanlar için daha iyi ve değerli olduğu yönündedir. Sokrates'in karşısında ise iyinin haz, eğlence ve benzerlerinden oluştuğu savının etrafında toplanan Philebos ve Protarkhos ikilisi yer almaktadır. Diyaloğun başı, bu diyaloğun neden Sokratik diyaloglar içinde değil de Platonik diyaloglar içinde ele alındığına dair bir sorunun ortaya atılması için önemli veriler sunuyor gibi görünmektedir. Ancak, bütününe bakıldığında, Platon'un yaşlılık dönemi eseri olarak kabul edilen *Philebos*'un, Platonik diyalog ve Platonik diyalektik içerisinde yer aldığı ve bu bağlamda da Hegel açısından önemi anlaşılmaktadır. Bu diyalog içerisinde, Sokratik diyalektiğe dair beklentilerin üzerine çıkıldığı açıkça görülebilmektedir. Hegel'in sıklıkla Platonik diyalektikle özdeşleştirdiği saf kavramlarla ilgilenilmesiyle bu diyalogda karşılaşılmaktadır. Ancak, *Philebos* diyaloğunda, iyi yaşam üzerine kurulu olan Sokratik diyaloglarda karşılaşılan daha çok tikellerin ortadan kaldırılması ve karşı tarafın 'biliyorum' iddiasının yıkılmasına dayanan tartışmalardan farklı bir tarz ile karşılaşılmaktadır. Buna dair bir karşılaştırma *Gorgias* diyaloğu içerisinde Kallikles ve Sokrates arasında aynı konu üzerine gerçekleşen diyalog üzerinden

⁷⁵⁴ A.e., s. 337.

yapılabilir gözükmetedir.⁷⁵⁵ Philebos diyalogunun farklı bir düzlemde olduğu da bu karşılaştırmada net bir şekilde açığa çıkmaktadır. Hegel de bu sebeple Platon'un bu diyalogunda hazzın doğasını araştırdığını söylemekle yetinmemekte ve özel olarak sınırlı ve sınırsız olanın ya da sonlu ve sonsuz olanın karşıtlığının ele alındığını ifade etmektedir.⁷⁵⁶

Diyalogun iyi yaşama dair bir araştırma olmakla birlikte, karşı karşıya konan iki savın sıranışında diyalogun sonunda gelinen aşama, hangi savın iyi olana daha yakın olduğu şekline bürünmektedir. Bir tarafta bilgeliğe ait olanlar bir tarafta da hazzı a ait olanlar yer almaktadır. Sokrates'in akıl yürütmesinin ulaştığı nokta şudur ki, ne bilgeliğin ne de hazzın birbirlerinden kopuk var olmaları mümkün değildir. Çünkü bir şeyin haz olması, onun haz olduğuna dair bilgiyi gerektirir, ki bu da o haz duyan kişinin az ya da çok bilgi sahibi olmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte hafıza, bilgelik ve akla sahip olup acı ve haz duyguları olmadan da insanın yaşayamayacağını da kabul etmektedir. Bu da ne salt bilgeliğin ne de salt hazzın kendine yeterli olduğunu göstermektedir. Böylelikle iki tarafın bir arada bulunması gerektiğine işaret edilmektedir. Ancak Sokrates'in varsayımı, bu ikisi arasından bilgeliğin iyi olana hazzı göre daha yakın olduğudur ve göstermek istediği de budur.⁷⁵⁷

Hegel'in incelemesi üzerinden devam edilecek olduğunda, Hegel, eski filozofların gözünde sınırsız olanın sınırlı olan ile karşılaştırıldığında daha üstün olduğu yaklaşımına karşın Platon'un sınırsız olanın sadece soyut olmasına rağmen sınırlı olanın kendinde belirli olanın formunda alınmış doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁸ Hegel, diyalogun seyrini takip etmektedir. Bu seyri takip etmeden önce diyalogda yer alan diyalektik tanımını aktarmak yerinde olacaktır. Sokrates 58a'da diyalektiğe gerçek bilgiye ulaşılmasını yüklemekte, gerçek bilgiyi varlık bilgisi olarak ifade etmekte ve varlık bilgisinin de gerçekten var olana ve özü değişmeyeine ilişkin bilgi olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, Hegel'in vurgusu takip edildiğinde, Sokrates, tüm varlık alanına dair bir bölümlere getirmeyi önermektedir.

⁷⁵⁵ Platon: **Gorgias**, çev. Melih Cevdet Anday, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 47-139.

⁷⁵⁶ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 337.

⁷⁵⁷ Platon, **Philebos**, 21e-22c.

⁷⁵⁸ Hegel, **The Philosophy of Plato**, s. 338.

Hegel bu bölümlemeyi şu şekilde özetler: İlk olarak, sınırsız ve belirlenimsiz olan; ikinci olarak sınırlı, ölçülü, oranlı olan (ki bu bilgelige aittir); üçüncü olarak ilk ikisinden doğan bir karışımı -ki bu oluşa işaret etmektedir-; dördüncü olansa sebep olandır.⁷⁵⁹ Sonsuzlar Sokrates tarafından ‘daha’ eki alanlar üzerinden örneklenir. Bu da ilk gruptur. Örneğin sıcak ve soğuk, daha sıcak ve daha soğuk olarak ifade edildiğinde, ‘daha’nın gönderiminin bir sınırı ya da belirlenimi bulunmamaktadır. İkinci olarak, Sokrates, ortaya konan sınırlı ve ölçülü olanın örneğini ise sayılar üzerinden vermektedir. Örneğin çift sayılar sınırlıdır⁷⁶⁰, ‘daha’sı yoktur ya da benzer olarak eşit ve eşitlik de sınırlı olan grubundadır, çünkü ‘daha’sı yoktur. Üçüncü grup ise bir karışıma karşılık düşmektedir ve burada da karşıt unsurların birleşimiyle sağlığın ya da müzikte ahengin ortaya çıkışı gösterilmektedir. Burada sonsuzların karışımında ortaya çıkan sonlu ile karşılaşılmaktadır. Bu sebeple de Sokrates’in ifadesi ile söylendiğinde, ‘daha’ların atılmasıyla birlikte, ölçülü bir sonuç ortaya çıkmaktadır.⁷⁶¹ Dördüncüsü ise sebep olma olarak ortaya koyulmaktadır. Sokrates bunu, ilk ikisinin karışmasının sebebi olarak ifade etmektedir. Diyaloğun sonuna gelindiğindeyse iyi olana yakınlık sıralaması şu şekilde ortaya koyulmaktadır: İlk sıra ölçü ve zamanında olan şeylere; ikinci sıra iyi olan, güzel olan, mükemmellik ve yeterlilik gibi şeylere; üçüncü sıra bilgelik ve zekaya; dördüncü sıra bilim ve sanatlar; beşinci sıra saf hazlara -ki bu hazlar içinde acı bulunmayan ve ölçülü olan hazlardır-; son sıra ise hazza -Philebos’un iddiası- ayrılmıştır. Tartışmanın başlangıcında karşılıklı ortaya atılan iki savı Sokrates, diyalogun sonunda şu şekilde değerlendirmektedir:

“Tartışmamız zeka ve hazzın mutlak iyi oldukları iddiasını ortadan kaldırdı. Çünkü her ikisi de kendi kendilerine yeterli değillerdi, hem eksiktiler hem de yetersiz.”⁷⁶²

Yaşamın nasıl olacağı ya da olması gerektiğine dair bir analizin ortaya konulduğu bu diyalogda Hegel’in de incelemesinin sonunda altını çizdiği benzer bir

⁷⁵⁹ A.e., s. 339.

⁷⁶⁰ Sokrates üzerinden aktarıldığından, sayının sonlu ve sonsuz olduğuna dair yürütülen tartışma çalışmanın bağlamının dışında tutulmaktadır.

⁷⁶¹ Platon, **Philebos**, 26a.

⁷⁶² Platon, **Philebos**, 67a.

vurgudur. Burada tüm çıkarların ortadan kaybolduğu akıl için belli bir amacın olmadığı, derin düşüncelere dalınmış bir yaşam ortaya çıkmaktadır ve özgür düşünce alanında yaşamak antikler açısından en yüksek gayedir, ki Hegel'e göre onların en iyi bildiği yalnızca düşüncedeki özgürlüktür.⁷⁶³ Hegel, bununla birlikte, bu tek yanlı özgürlüğü eksik ve yetersiz bulmaktadır. Platon'un diyalektiğine dair incelemesini de bu vurgu ile sonlandırmaktadır. Philebos'a dair yaptığı -diğerleriyle karşılaştırıldığında kısa olan- bu incelemesinde temel vurgunun daha önceki diyaloglara benzer olarak karşıt kavramların birbirleriyle olan ilişkisinin ve bu kavramsal ilişkide evrenselin nerede bulunduğu araştırılması oluşturmaktadır. Diğer diyaloglara benzer bir şekilde Philebos'ta da evrensellerin Platon'da ortaya konmakla birlikte düşüncenin bir soyutlaması olarak kaldıkları ve somut olarak ifade edilemedikleri vurgulanmaktadır.⁷⁶⁴

3.2.4. Hegel'in Yorumu Üzerine

Platon'un diyalektik anlayışının Hegel tarafından ne şekilde ele alındığına dair yürütülen incelemede ulaşılan sonuçlar aşağıda maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir durmaktadır:

- i. İlk olarak, Hegel'in sofistleri ele alışı incelemenin konusu olmuş ve burada, temelde sofistlerin felsefede ortaya çıkardığı önemli unsur, Sokrates ve Platon incelemesine kapı aralayacak şekilde ele alınmıştır. Sofistlerin temel unsuru, Hegel'in ifadesi ile modern zamanların ilkesi olan, Ben'dir. Sofistlerin 'Ben' anlayışında, Ben'in kendi dışıyla kurduğu salt olumsuzluk ilişkisi serimlenmiştir. Bununla birlikte sofistlerde evrenselin, dolayısıyla nesnelin olmadığı kabulünün onları saf düşünce alanından uzaklaştırdığı ifade edilmiştir. Hegel'den

⁷⁶³ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 340. "İnsanın insan olarak özgür olduğunu Platon da, Aristoteles de bilmiyorlardı; bu nedenle de Yunanlıların yaşamları ve güzelim özgürlükleri salt köle edilmeleri yüzünden sınırlanmış olmakla kalmadı; ama aynı zamanda özgürlükleri kısmen rastlantısal, bakımsız, solmaya yargılı ölümlü bir çiçeğe, kısmen de insanın insana zorlu bir köleliğine dönüştü." Hegel, G. W. F.: *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 69.

⁷⁶⁴ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 339.

aktarımla söylenildiğinde, sofistlerin birçok konuda düşünceye sahip olmalarına karşın saf düşünceye sahip olmadıkları görülmüştür. Son olarak, sofistlerin en önemli niteliklerinden birinin de tikelleri hükümsüz kılmak olduğunun altı çizilmiştir.

- ii. Sokrates incelemesine gelindiğinde ise, onun sofistlerle benzer bir temel üzerinde hareket ettiği ancak sofistlerden ayrı olarak nesnel olanın var olduğu kabulüyle bu yoldan ilerlediği gösterilmiştir. Sokrates'in sofistlerle ortaklaşması hem 'Ben' üzerinden hem de tikellerin hükümsüz kılınması üzerinden sağlanmaktadır. Ancak Sokrates'in 'Ben'i, salt olumsuzlayan olarak koyulamamaktadır. Nesnel olanın var olduğu, evrenselin kabulü Sokrates'i sofistlerden ayırmaktadır. Aynı kabul, tikellerin hükümsüz kılınması konusunda da onları ayırmaktadır. Sokrates evrensele ulaşmak ya da onu ortaya çıkarmak için bu yolu izlerken; sofistler göreliliği ve özneliği vurgulamak için bu yolu izlemektedirler. Sokrates'e dair bir diğer önemli nokta ise Hegel'in Platonik diyalektik ile Sokratik diyalektik ayrımından kaynaklanmaktadır. Platon'un diyalektiğine dair genel kabul üzerinden yapılan aktarımların önemli bir kısmına Sokratik diyalektik kaynaklık etmektedir. Hegel, diyaloglara dair aktardığı olumsuz bitme, bir sonuca bağlanmama, insanları araştırmaya sevk etme, sanıları sorgu konusu etme gibi nitelikleri ve en önemlisi diyalektiğin sadece bir yönü olarak gösterdiği tikelleri hükümsüz kılma yoluyla evrensele ulaşma isteğini Sokratik diyalektiğe yüklemektedir. Sokrates'e dair önemli unsurlar bunlarla sınırlanabilir durmaktadır.
- iii. Platon'a gelindiğinde ise Sokrates'ten ayrı olarak tikellerin hükümsüz kılınması üzerinden değil, saf kavramlar düzeyinde işlenen bir diyalektik ile karşılaşılmaktadır. Hegel bu diyalektiğin, temelde hem sofistlerden hem de Sokrates'ten ayrı olduğunun altını çizmektedir. Platon'un diyalektiğine dair aktarılanlardan hareketle diyalektiğin saf kavram alanında, kavrama dair varsayımların sınanmasıyla işlendiği açıkça görülmektedir. Hegel incelemesini üç diyalog ile -Parmenides,

Sofist ve Philebos- ile sınırlandırmıştır. Bunun sebebininse diyalektiğe dair kavrayışın ifadesini bulmaktansa -çünkü Devlet diyalogunda diyalektiğe dair en net tanımlar bulunabilse de bu diyalog inceleme içerisine alınmamıştır- Platonik diyalektiğin sergilenişinin bulunmasından kaynaklandığı dile getirilmiştir. Buradan hareketle de Hegel'in diyaloglara dair incelemesi takip edilmiştir. Hegel, Platon'un diyalektiğine dair incelemesine şu ifadelerle başlamaktadır:

“Doğru diyalektiğin yetki alanının saf kavramların (ya da saf düşüncenin kategorilerinin) zorunlu hareketinin ortaya çıkarılması olarak göstermiştik, fakat sonuçta bu saf düşünce kavramları, karşıt kavramların birliği olarak görülen Evrenseli ve bu hareketi kanıtlamalıdır. Diyalektiğin bu hareketinin açık bir bilincini Platon'da bulamadığımız doğrudur. Fakat, bununla birlikte Platon'un yazılarında bu doğru diyalektiğin kendisini görürüz: saf ideaların formlarında tanınan Mutlak özü ve bu ideaların hareketinin sergilenişini buluruz.”⁷⁶⁵

Hegel'in Platon diyalektiğine yönelik olan yaklaşımının ele alındığı incelemede ortaya çıkan temel noktaların özetlenmesinden sonra, geriye kalan, Hegel'in Platon diyalektiğine dair yorumunun değerlendirilmesidir. Birinci ve ikinci bölümde yürütülen inceleme, Hegel'in Platon diyalektiğine dair bakış açısının değerlendirilmesinde, zemin oluşturmaktadır. Bu noktada, özellikle ikinci bölüm, Platon diyalektiğine yönelik incelemede belirleyicidir. Bu aşamada, Platon diyalektiğinin hem genel yorumunun hem de Hegel tarafından ele alındığında bu genel yorum ile ilgisinin ortaya çıkarılması söz konusudur. İlk olarak, ikinci bölümde Platon diyalektiğine götüren izlenice açısından bağlam biraz daha geniş tutulmuş olsa da Hegel'in bağlamı ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Herakleitos ve Parmenides, Hegel'in yaklaşımında ayrıca ele alınmamış olsa ve sadece sofistler ve Sokrates bağlama yerleştirilmiş olsa da bu çerçevede özellikle Herakleitos ve Parmenides'in etkisi kendisini yine de göstermektedir. Platon diyalektiğini Hegel'in perspektifinden değerlendiren çalışmasında da Mitchell, ikinci bölümde dile getirilen bağlama gönderimde bulunmaktadır: Platon'un diyalektiği, Herakleitos'tan duyuşal şeylerin sürekli değiştiği öğretisini; Elealılar'dan 'mutlak varlık'ı; Sokrates'ten kavramların belirlenmesinde evrensele yönelik arayışı almaktadır ve süreç, Platon'da, evrensellerin

⁷⁶⁵ Hegel, *The Philosophy of Plato*, s. 320.

tanımlanma girişimine evrilmektedir.⁷⁶⁶ Bu nedenle, yine Mitchell'den aktarıldığında, diyalektik, -kelimenin 'yüksek' anlamıyla- hakiki Varlığın bilimidir, İdeaların araştırılmasıdır.⁷⁶⁷ Bu bağlamda, Sokratik ve Platonik diyalektik ayrımı ve bu ayrım üzerinden Platon diyalektiğini anlama girişiminin de ikinci bölümle ortaklaştığı görülmektedir.

Hegel'in tikellerin hükümsüz kılınması üzerinden Sokrates ile ilişkilendirdiği yöntem, ikinci bölümde ele alınan *elenkhos*'tur. *Elenkhos*'un tikeller ile ilgisi, daha önce de görüldüğü üzere, 'yıkıcı'dır. *Elenkhos*'un yıkıcılığına karşın diyalektik ise 'yapıcı'dır. Onun yapıcılığı ise, tikeller ile iş görmemesine dayanmaktadır. Diyalektik, *elenkhos*'tan farklı olarak, -daha çok- ortadan kaldırmakla değil ortaya çıkarmak ile ilişkilendirilmektedir. Inwood, Sokrates ve Platon arasındaki 'yıkıcı' ve 'yapıcı' yöntem farkına Hegel sözlüğünün diyalektik maddesi içerisinde değinmekte ve Platon'da yöntemin, İdealar'ın ve onların arasındaki ilişkilerin bilgisinin araştırılmasına ve üretilmesine yönelik 'olumlu' bir yönteme dönüştüğüne dikkat çekmektedir.⁷⁶⁸ Bu noktada, özellikle Devlet içerisinde diyalektik ve diyalektikçi hakkında söylenenlerle bir örtüşme olduğu görülebilmektedir. Bu bağlamda, Mitchell'in de vurguladığı üzere, yalnızca diyalektik, varsayımları kurmak için onları ortadan kaldıran ve cehaletin bataklığına gömülmüş ruhun gözüne yukarıya bakmayı öğreten tek bilim olarak öne çıkmaktadır.⁷⁶⁹ İkinci bölümde Platon diyalektiğine yönelik incelemede değerlendirilen hipotez yönteminin diğer bilimlerden tarafından kullanımıyla felsefe altında kullanımı da bu noktada önemlidir. Diyalektik altında hipotez, açıklama değil, açıklanması gerekeni oluşturmakta; diyalektikçi varsayımları varsayım olarak görmekte ve onları varsayım olmaktan çıkarmaya çalışmaktadır. Bu noktada, Hegel ve Platon diyalektik bağlamında ortak bir zeminde buluşmaktadır. Platon'da diyalektikçi, varsayımsız düşünmeye ulaşma gayesindedir. Hegel'in felsefe için koyduğu temel belirlenim de budur: "*Felsefe başka bilimlerin yararlandığı bir üstünlükten, nesnelerinin tasarım yoluyla dolaysızca verili ve başlama ve ilerleme için bilme yönteminin daha şimdiden kabul edilmiş olduğunu varsayabilme üstünlüğünden*

⁷⁶⁶ Mitchell, **The Platonic Dialectic**, s. 213.

⁷⁶⁷ **A.e.**, s. 212.

⁷⁶⁸ Inwood, **A Hegel Dictionary**, 81-3.

⁷⁶⁹ Mitchell, **a.g.e.**, s. 215.

yoksundur.”⁷⁷⁰ Böylelikle, Gadamer’in deyişiyle, “Kendi diyalektik yöntemiyle Hegel, Platon’un gerekçelendirebilirlik/hesap verebilirlik düşüncesinin, [yani] bütün varsayımların diyalektik sınanmasının haklılığını iddia eder.”⁷⁷¹

Devlet diyalogunda yer alan diyalektik ve diyalektikçi tasviriyle Hegel’in felsefeye koyduğu belirlenim ve bu bağlamda onun felsefesinde diyalektiğin işlevi, Platon ve Hegel’in diyalektikleri arasındaki ilgiye işaret etmektedir. Bununla birlikte, Hegel kendi diyalektiğini Platon diyalektiğinden ayırmaktadır. Bu ayrım, temelde, diyalektiğin uygulanışına dayanmaktadır. Her iki diyalektik de anlamanın katı ve sonlu belirlenimlerini göstermekte ve bu belirlenimleri aşmaktadır. Bununla birlikte, Hegel diyalektiğine yönelik birinci bölüm içerisinde anlama-diyalektik-spekülasyon üzerinden diyalektiğe dair kurulan bağlam dikkate alındığında, Platon ve Hegel’in diyalektikleri arasında imlenen ayrım kendisini göstermektedir. Platon diyalektiği, anlama ve diyalektiği kapsar gözükmese de, özellikle Hegel’deki spekülasyonun karşıtları bir araya getirme işlevinden yoksun gözükmektedir. Bu nedenle Platonik diyalektiğin sergilendiği diyaloglar her ne kadar Sokratik diyaloglara göre ‘yapıcı’ ise de; sonuçta net bir şeyi açığa çıkarmaktan yoksun gözükmektedir. Bunun nedeni, Hegel’e göre, Platon diyalektiğinin karşıtların birliği olarak evrenseli kanıtlamaktan uzak oluşudur. Gadamer de Platon diyalektiğinin Hegel’in tarafından eksik görülen yanını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Şurası kesindir ki, *Parmenides*’te bile Platoncu diyalektik, Hegel’e göre “saf” diyalektik değildir, çünkü varsayımsal önermelerden yola çıkar ve bu önermeler içsel bir gerekliliğe göre birbirinden türetilmiş önermeler değildir.”⁷⁷² Hegel’e göre Platon ‘doğru’ diyalektiği açığa çıkarmış ancak bu diyalektiğe dair açık bir bilince tam olarak sahip olmadığından diyalektiğin hareketini

⁷⁷⁰ Hegel, **KM**, parag. 1.

⁷⁷¹ Gadamer, Hans-Georg.: Hegel ve Antik Diyalektik, **Hegel’in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma** içinde, çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu, Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 21.

⁷⁷² Gadamer, **Hegel ve Antik Diyalektik**, s. 21. Aynı metnin devamında Gadamer şöyle demektedir: “Hegel Platon’da spekülatif ilk biçim verilisinin görür, çünkü Platon sadece belli bir bakış açısının yanlış olduğunu ispatlayarak, evrenselin dolaylı olarak bir şekilde ortaya çıkmasına izin vermenin ötesine geçer. Bunu sofistler de yapmışlardır. Onların tersine, Hegel’in de gördüğü gibi, Platon evrenselin kendisini, “belirlenim (Bestimmung) olarak geçerli olacak olan”ı, kendisi için saf olanı açığa çıkarmaya çabalar ki, bu Hegel’e göre evrenseli, karşıtıyla birliğinde göstermek anlamına gelir.”. Bkz. **A.e.**, s. 23.

kavramakta güçlük çekmiştir. Bu bakımdan, Hegel, Platon'un eksik bıraktığı yanı tamamlamış olarak görülebilmektedir.

Diyalektik her iki filozofta da mantığı imlemektedir; ancak bu mantık, ontolojiden bağımsız, biçimsel bir mantık değildir. Diyalektik, eğer bir mantık ise, önermelerin bilimi değil varlığın ve onun bilgisinin bilimidir. Hegel'in Mantık Bilimi'nde saf düşüncenin ülkesini imlediği yerde Platon'un diyalektikçisi iş görmektedir. Ancak Platon'un 'iki dünya' varsayımı, varsayımları ortadan kaldırmayı amaçlayan ve saf düşüncenin ülkesinde iş gören diyalektikçi için temel bir engel oluşturmaktadır. Nitekim Hegel'e gelindiğinde bu 'iki dünya' varsayımı, sonlu ve sonsuz arasındaki salt karşıtlık belirlenimi ortadan kaldırılmaktadır. Bununla birlikte, her diyalogu kendi başına bir 'arayış' ve diyalogları geniş bir 'arayış projesi' olarak görülebilecek olan Platon'un Hegel'deki 'net'liğe ulaşmamış olması makul gözükmemektedir. Bu noktada, daha önce de değinilen, yazılmamış 'Filozof' diyalogu üzerinden bir kapı aralanmaktadır. Diyalektiğin salt analiz düzeyinde kalması Hegel'in yorumunun temel dayanaklarından biridir ve Cornford'un vurgusu bu açıdan önemlidir: "Yazılmış olsaydı eğer, belki de Filozof, Sofist'in arka planda bıraktığı, diyalektikteki sentetik ya da sezgisel adıma dikkat çekerek, felsefi yönetime ilişkin açıklamayı tamamlamış olacaktı."⁷⁷³ Platon'un böyle bir eser yazıp yazmayacağı belirsiz olduğundan ve böyle bir metin mevcut olmadığından, bu metin üzerinden bir sonuca varmak, kelimenin olumsuz anlamıyla, spekülasyon olacaktır. Bununla birlikte Hegel'in diyalektiği, Cornford'un aktarımında Platon diyalektiğinin eksik olarak belirtilen sentetik yanını, kelimenin olumlu anlamıyla, spekülasyon aracılığıyla ortaya çıkarmaktadır.

Birinci bölümde Hegel diyalektiğine yönelik incelemede diyalektiğin belirlenimli olumsuzlama ile ilgisi ortaya koyulmuş, bu ilgiye dikkat çekilmiş ve diyalektiğin belirlenimli olumsuzlama olarak anlaşılabilceği öne sürülmüştür. Hegel ve Platon'un diyalektiklerinin ve diyalektik kavrayışlarının ayrımı da temelde bu noktada ortaya çıkmaktadır. Felsefenin geçirdiği evrim ve Hegel'in modern felsefenin içerisindeki problemler altında kendi felsefe projesini ve diyalektiği konumlandırması,

⁷⁷³ Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s. 336.

ilk olarak, her iki filozofun içerisinde yer aldıkları bağlamların farklılıklarını ortaya çıkarmaktadır. Kant'ın felsefede ortaya koyduğu devrimin bir çocuğu olarak Hegel'in önünde, antiklerle ortaklaştırılabilecek olsa da kendi bağlamını ve özgünlüğünü oluşturan bir 'modern' felsefe izlencesi bulunmaktadır. Hegel'in diyalektiği, böylesi bir izlencede, onu hem antıklara bağlamakta hem de kendi çağında ve çağının bağlamında özgün bir felsefe sistemi kurmasının zemininde yer almaktadır. Bu özgünlük, genel olarak ifade edilecek olduğunda, Hegel'in kavramların içsel hareketini serimleyen felsefesinde onlara dışsal bir ögeyi bu harekete dahil etmemesine dayanmaktadır. Gadamer de Hegel ve antik diyalektik arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğini metnin girişinde hem Hegel'in çağının hem de bu çağın antik felsefeyle girdiği ilişkiyi ve bu ilişkide Hegel'in özgün yanını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Şüphesiz, antik filozoflar Aristoteles'in dediği gibi, ele aldıkları şeylerin “ne”liğini ve özünü bilmeden de olsa, karşı bir hipotezin sonuçlarını ortaya çıkarma yöntemi geliştirdiler. On sekizinci yüzyılda Kant'ın saf aklın transendental diyalektiği, herkes tarafından gayet iyi bilindiği gibi, antik filozofların diyalektik yönteminin değerini yeniden göstermiştir. Antik filozoflar gibi Kant, aklın mutlaka çelişkilere bulaştığını gördü. Kant'ın takipçileri Fichte, Schelling, Schleiermacher (ve aynı zamanda Hegel) kendi düşüncelerinde, Kant'ın aklın kendi kaçınılmaz çelişikliğini ispat ettiğini kabul ettiler, fakat Kant'ın aksine bunu olumlu değerlendirdiler. [Adı anılan] filozoflar bu ispatta, anlama yetisi düzeyinin üzerine çıkmayı başaramayan bir düşünce türünün sınırlarını aşmada, aklın kendine has kapasitesini fark ettiler. Bu filozofların hepsi diyalektiğin klasik kökenlerinin farkındaydılar. Sözelimi Schleiermacher'in, Platon'un söyleşi yönetme sanatını kendine başlangıç noktası yaptığı bile söylenebilir. Bununla birlikte, kendi çağdaşlarının diyalektik kullanımlarıyla kıyaslanırsa, Hegel'in diyalektiğinin tamamen kendine özgü bir işlev kazandığı görülecektir. [...] Onun diyalektiği bir mantıksal belirlenimden bir başkasına içkin bir ilerlemedir. Herhangi bir hipotetik varsayımla/farazi sanıyla değil, kavramların kendi hareketlerini takip ederek başladığı iddia edilir ve bu diyalektik düşüncenin içkin sonuçlarını, düşüncenin kendini aşamalı bir şekilde gözler önüne serişinde ortaya koyar. Burada hiçbir geçiş dışsal olarak belirlenmez.”⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Gadamer, **a.g.e.**, s. 19.



SONUÇ

Birinci bölümün ilk iki kısmı, Hegel'in diyalektiğini anlamak için gerekli görülen zeminin sağlanması açısından kurgulanmıştır. İlk kısımda Hegel'in entelektüel gelişimi ve bu gelişim içerisinde diyalektiğin temel uğraklarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu aşamada, Hegel'in entelektüel gelişimi dört başlık altında incelenmiştir. İlk başlık Hegel'in gençlik dönemine denk düşmüştür. Bu dönem, Hegel'in felsefeyle bir 'aydınlanma' taraftarı olarak kurduğu ilgiye dikkat çekmektedir. Bu dönemde Hegel üzerinde hem Yunan dünyasının hem de Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği devrimin etkileri izlenmiştir. Gençlik yıllarında Hegel'in *Volkslehrer* olma ideali, onun çağının Sokrates'i olarak hareket ettiği şeklinde yorumlanabilir. O, mezuniyetinin ardından yozlaşmış olan üniversiteden uzak kalarak aydınlanma idealini farklı bir bağlamda gerçekleştirmeye girişmiştir. 1801 yılı, Hegel'in gençlik ideallerinin ve bu idealler dolayımında felsefeyle kurduğu ilginin kırılmasına denk gelmektedir. Jena'ya gittiği bu yıl, Schelling felsefesiyle ilişkisi ve bir yanıyla bu ilişkinin bir ürünü olarak görülebilecek olan *Differenzschrift* metniyle dikkat çekmektedir. 1801-1807 arası Jena'da geçen süre, Hegel için bir 'arayış' dönemine denk düşmektedir. Onun aradığı kendi sesidir, felsefi 'kimliği'dir. Kendi sesini arayan Hegel, bu dönemde, bir Schelling 'taraftarı' olarak görülse de bu görüşü destekleyen kendisinin Fichte'ye karşı Schelling'i savunduğu *Differenzschrift* metni bile bunun söylenmesine tam olarak izin vermemektedir. 1807 yılına gelindiğinde ortaya çıkarmak için uzun süre beklediği *Tinin Fenomenolojisi* eseri, Hegel'in 'kendi' felsefesinin de ilanı olarak görülmektedir. Bu eserin ve Hegel'in 'kendi' felsefesinin zeminindeyse onun diyalektik kavrayışının belirleyici olduğu görülmektedir. Hegel, bu çalışmasıyla, kendisini bir filozof olarak tanıtmış gözükmektedir. Çalışmasının önsözü de kendi felsefi pozisyonunu ilan eden filozofun bildirisi olarak görülmektedir. Bu önsözde diyalektiğe dair vurgular öne çıkmakta ve bir 'taraftar'dan 'filozof'a dönüşen Hegel'in bu dönüşümünde diyalektiğin önemi görülebilmektedir. Bununla birlikte 1807-1816 yılları arasında geçen süre Hegel için ilk adımın atıldığı ancak taşların yerine oturmadağı yıllardır. Hegel'in zihnindeki proje hayata geçmiş değildir. Bu süreçte ortaya çıkan *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* eseri, bu proje için önemli bir

aşamayı karşılıyorsa da aşılması gereken bir dizi sorun bulunmaktadır. Bu sorunlar Hegel'in akademik ideallerini gerçekleştirmesiyle birlikte ortadan kalkmaktadır. Profesör Hegel, üniversiteye gelişini takiben *Ansiklopedi*'sini çıkarmış ve zihnindeki projeyi önemli ölçüde tamamlamıştır. 1820-1 yıllarına gelindiğinde çıkardığı *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eseri de onun kaleminden çıkan son kitaptır ve projesinin temel ayaklarından birinin (nesnel tin) açılmasına dayanmaktadır. Bu kısımda, geniş anlamda, Hegel'in felsefeyle kurduğu ilgi ve bu ilgede diyalektiğin konumlanması onun entelektüel gelişimi içerisinde resmedilmiştir. Böylece -genel olarak- Hegel'in entelektüel gelişiminin takibi dolayımında onun temel ilgilerinin serimlenmesi ve böylelikle geniş bağlamın ortaya koyulmasının ardından bağlamın daraltılarak ilerlenmesi planlanmıştır.

Bu plandan hareketle birinci bölümün ikinci kısmında Hegel'in 'felsefe' kavrayışı ve bu kavrayış dolayımında kendi felsefesini konumlandırışı ele alınmıştır. Hegel'e göre felsefe, hakikatin bilimidir. Felsefe nesnelliğe yönelmekte ve onun bilgisini ortaya koymaktadır. Bunun için de o kalıcı ve zorunlu olan ile ilgilenmektedir. Tüm felsefenin yönelimi, genel olarak, budur. Felsefenin tarih içerisinde farklı görünüm ve biçimler altındaki gelişimi, Hegel açısından, altta yatan bu gerçeği ortadan kaldırmamaktadır. Onun Mutlak'ın bilgisini öne süren felsefesi, bu bağlamda, ona özgü bir girişime denk düşmemektedir. Tüm felsefe bununla ilgi içindedir. Hegel'in özgünlüğünün anlaşılabilmesi içinse onun kendisinden önceki felsefeyle nasıl bir ilgi içinde olduğuna bakmak gerekmektedir. Hegel'in felsefesi nesnelliğin bilgisini öne sürmektedir. Bu öne sürüm, Hegel'in değerlendirilişinde, kendisinden önce farklı görünüm ve biçimler altında yapılmıştır. Bu nedenle ikinci kısımda Hegel'in felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun 'eski' felsefeyle kurduğu ilgi değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmenin zemininde ise Hegel'in kendi metni içerisinde gerçekleştirmiş olduğu *düşüncenin nesnelliğe karşı tutumları* incelemesi yer almaktadır. Burada ilkin eski metafizik ele alınmıştır. Eski metafiziğin temel özelliği olarak sonsuzu anlama girişiminde sonsuz olanın sonlu belirlenimler altında düşünülmesi gösterilmiştir. İncelemenin ikinci ayağında değerlendirilen modern şüphecilik, eleştirel felsefe ve Kant ise bu metafiziği 'eski' kılan girişim mimarları olarak koyulmaktadır. Kant'ın eski metafiziğe yönelik eleştirisi ve genel olarak

‘eleştiri’ projesi Hegel tarafından sahiplenilmektedir. Kant’ın eski metafiziğe dönük eleştirisi, temelde antinomiler üzerinden de ifade ettiği üzere sonsuza sonlu belirlenimlerin getirilmesine dayanmaktadır. Kant’a göre genel olarak sonsuz, hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabilecek, yani bilgi elde edebilecek yapıda değildir. Sonsuz bilinemez. Akıl, sonsuza ilişkin soru sorabilir ama bunu cevaplamaya giriştiğinde hataya düşmekten başka bir seçeneği yoktur. Çünkü bilgisi olmayan bir konuda bilgi öne sürmeye çalışmaktadır. Hegel’e göreyse Kant ve eleştirel felsefenin temelinde özne-nesne ayrımı yer almaktadır ve bu ayrım, Hegel’e göre, bir varsayım olarak yer almakta ve bu varsayım da doğrudan kabul edilmektedir. Bu nedenle Hegel’e göre Kant’ın felsefesi nesnelliğe asla ulaşamaz, çünkü ulaşacağı nesnellik dahi öznelliğe dayanmak zorundadır. Bu bağlamda, Hegel’in eleştirel felsefeyi sahiplenmesi açık kılınmalıdır. Hegel, eleştirel felsefenin eski metafiziğe getirdiği eleştiriye sahiplenmesinin yanı sıra eleştirel felsefeyi bir bütün olarak da sahiplenmektedir. Bu sahiplenişinde o eleştirel felsefenin kendisine karşı da eleştirel olması gerekliliğini öne sürmekte ve kendisinin koyduğu eleştiri yoluyla da eleştirel felsefenin öznellik zemini yerini nesnelliğe bırakmaktadır. Kant’ın felsefede gerçekleştirdiği devrim, birçok tartışmayı da beraberinde getirmekte, Kant-sonrası felsefe Kant ile hesaplaşmadan yapılamaz durmaktadır. Düşüncenin nesnelliğe karşı son tutumu olarak ele alınan dolaysız bilme, Kant-sonrası felsefede nesnelliğin bilgisinin sezgiyle elde edilebileceğini ortaya koyan bir tavır olarak, Kant ile doğrudan hesaplaşmadan Kant’ın çizdiği sınırın ötesine geçme denemesi olarak görülmektedir. Burada Hegel’in, tüm dolayılardan soyutlanan dolaysız bilme yaklaşımının felsefi bir pozisyon olmadığına dönük vurgusu önemli gözükmemektedir. Bu kısmın sonunda da vurgulandığı üzere Hegel, aklın kavgasını sahiplenmektedir. Bununla birlikte bu sahipleniş ne eski metafiziğe dönüş ne eleştirel felsefenin doğrudan kabulü ne de dolaysız bilme tavrında kendisini bulmaktadır. Hegel aklın kavgasını, aklın tarihinde görmektedir. Aklın tarihi, bu kavganın ringidir; eksik olan, bu kavganın tarihiyle birlikte ‘şimdi’de bilince getirilmesidir. Bir bilim olarak felsefe, edimsel bilme olarak, bu aşamada düşüncenin varsayımlarıyla hesaplaşmalı ve kendi zeminini kendinde kurmalıdır. Bunun içinse akıl tek-yanlılıklarından kurtulmalı, düşüncenin öte-yanı gibi varsayımlarıyla hesaplaşmalı ve varsayım oldukları sürece de onları güvenli bir dayanak noktası olarak kabul etmemelidir. ‘Eski’ felsefenin dışsal ve zorunlu olmayan

bağıntılarına karşın Hegel’de ‘yeni’ olan felsefe içsellğe ve zorunluluğa dayanmaktadır. Düşüncenin içsel ve zorunlu yapısının ve işleyişinin ortaya çıkarılmasının hedeflendiği Hegel felsefesinde diyalektik, bu hedefin gerçekleşmesinde temelde yer almaktadır.

Birinci bölümün ilk iki kısmını takiben Hegel’in diyalektiğinin yakından incelenişine geçilmiştir. Bunun içinse ilk olarak diyalektiğin bağlamı ortaya çıkarılmıştır: Anlama, Diyalektik ve Spekülasyon. Diyalektiğin bağlamının anlaşılmasının diyalektiğin anlaşılmasının koşulu olduğu ortaya koyulmuştur. Anlama belirleyicidir; ancak belirleyiciliği tek-yanlıdır ve bu nedenle de belirlenimlerini mutlaklaştırır. Bununla birlikte etkinliği yoluyla belirlediği belirlenimini aştığında anlama, yapısı nedeniyle, çelişkiye düşmektedir. Böylesi bir durumda onun çıkış yolu ‘ya-ya da’dır. Anlamanın düşünce belirlenimlerinin karakteri ise onların sonlu olmasıdır. Anlama etkinliği, içine düştüğü problemde kendi etkinliği yoluyla çıkamaz; çünkü buna etkinliği izin vermez. Bu aşamada diyalektik, anlamanın sonlu belirlenimlerinin sonluluklarını açığa çıkarır. Bu açığa çıkarışın beraberinde anlamanın ‘ya-ya da’ çıkmazı, diyalektik aracılığıyla çözümlenir. Çünkü sonlu belirlenimlerin sonluluklarının açığa çıkarılması nedeniyle belirlenimlerin karşıtlarına içsel ve zorunlu geçişi de ortaya koyulabilir hale gelmektedir ve diyalektik de tam olarak bunu gerçekleştirmektedir. Diyalektik, şüphecilikten farklı olarak sonlu belirlenimlerin karşıtlıklarından hareketle ‘yokluk’ sonucuna varmamakta; belirlenimler arasındaki içsel ve zorunlu ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Spekülasyon, bu aşamada, diyalektiğin olumlu sonucunun ‘bütün’de bir araya getirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel’e göre hakikat bütündür, bütün edimseldir ve felsefe bütünün bilgisidir. Diyalektik, karşıtlar arasındaki içsel ve zorunlu bağıntıyı açığa çıkarır ancak ‘bütün’ü ortaya koymaz ve karşıtları ‘bütün’de bir araya getirmez. Spekülasyon bu noktada diyalektiğin olumlu sonucundan hareketle karşıtların birliği olarak bütünün kavranışı olarak ortaya koyulmuştur. Dolayısıyla Hegel felsefesinde diyalektiğin ne olduğunun ve kendisinden önceki diyalektikten ayrımının ancak diyalektiğin içerisinde yer aldığı anlama-diyalektik-spekülasyon bağlamının anlaşılmasıyla ortaya çıkarılabileceği öne sürülmüştür.

Hegel felsefesinde diyalektik, inceleme nesnesine önceden buyrulan a priori bir yöntem değildir. Diyalektik, inceleme nesnesinin içsel hareketinin açığa çıkışında takip edilebilmektedir. Bu nedenle diyalektiğin ne olduğuna dair öne sürümler, onun nasıl uygulandığının gösterilişiyle tamamlanmalıdır. Buradan hareketle, diyalektiğin bağlamının ortaya koyulmasını ve bu bağlam içerisinde incelenmesini takiben, diyalektiğin örneklemelerine bakılmıştır. Bu aşamada, ilk olarak, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eseri değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme içerisinde eserin belirli bir kısmının yorumlanmasındansa 'bütün'e ve eserin genel yapısında diyalektiğin konumlanışına dair bir inceleme sürdürülmüştür. Bu inceleme içerisinde eserin epistemolojiyle olan ve bu bağlamda Kant ile olan bağıntısı serimlenmiştir. Hegel'in bilgiyi edimselliği içerisinde ele aldığı ve bu edimsellik içerisinde Mutlak Bilgi'ye giden yolda her bir bilme aşamasında varsayımların ortaya çıkarıldığı ve elendiği bir yapı sergilenmektedir. Hegel eserinde Kant'ın 'eleştiri mahkemesi'ni Kant ile birlikte ve Kant'a rağmen yeniden inşa etmekte; 'Neyi bilebilirim?' sorusu etrafında bilincin fenomenolojik izlencesini ortaya koymakta ve nihayetinde bilince içsel ve onun edimselliğinde ortaya çıkan bilimi, bilincin en dolaysız halinden mutlak bilgiye giden aşamaların takibi aracılığıyla öne sürmektedir. Buradan hareketle de *Fenomenoloji*'nin seyrinde ortaya çıkan Mutlak Bilgi'nin bilince dışsal olmadığı, bilincin öte-yan'ında bulunmadığı gösterilmiştir. Bu noktada, diyalektiğin konumu, edimsel bilme içerisinde farklı bilinç şekillerinin kendileri içinde ve birbirleriyle olan içsel ve zorunlu bağıntılarının ortaya çıkarılması, Mutlak Bilgi'nin bilince içsel olarak öne sürülmesi açısından ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte *Fenomenoloji* örneği, diyalektik bağlamında 'genel'dir; örneğin özelleşmesi açısından bu incelemenin devamında *Mantık Bilimi*'nin başlangıcında yer alan 'Varlık-Yokluk-Oluş'a yakından bakılmış ve diyalektik bağlamında değerlendirilmiştir. Hegel, *Mantık Bilimi* eserinde - *Fenomenoloji*'den farklı olarak, ki o dışsallığa yakalanmış bilginin alanını ortaya çıkarmaktadır- saf düşüncenin ülkesinin içerisinde. Saf Varlık, saf düşüncenin başlangıcıdır; çünkü düşünce tüm belirlenimlerinden sıyrıldığında ortaya çıkan saf Varlık'tır. Bu inceleme içerisinde saf Varlık'tan Yokluk'un; Varlık ve Yokluk ilişkisindeyse Oluş'un ne şekilde ortaya çıktığı gösterilmiş ve bu yolla Varlık-Yokluk-Oluş diyalektiğinin nasıl işlediği değerlendirilmiştir. Belirlenimsiz varlıktan başlayan

bu süreçte, diyalektiğin belirlenimli olumsuzlama ile ilgisi ortaya çıkarılmıştır. Diyalektiğin belirlenimli olumsuzlamanın dinamiğinde işlediği öne sürülmüştür.

Hegel diyalektiğinin uygulama örneklemeleri üzerinden açıklanmasının devamında, birinci bölümün sonuna gelindiğinde, Hegel'in diyalektiğine dair kimi temel yorumlar tartışılmış ve sonuç bu tartışma üzerinden kurgulanmıştır. Bu tartışmada ilk olarak Hegel'in diyalektiğinin tez-antitez-sentez üçlemesi olarak değerlendirilişi ele alınmıştır. Burada Hegel'in diyalektiğiyle tez-antitez-sentez üçlemesinin çoğu zaman verili bir şekilde özdeşleştirildiği vurgulanmış ve bu verililiğin de incelemeye değer olduğu öne sürülmüştür. Bunun en önemli nedeni, Hegel'in tez-antitez-sentez üçlemesini anlamaması ve kendi diyalektiği ile böylesi bir üçlemeyi yan yana getirmemesidir. Ancak Hegel, daha önce de değinildiği üzere, diyalektiğini açıklamak konusunda özel bir çaba sarf etmediğinden ve bu nedenle de diyalektik 'gizemli' bir görünüme sahip görüldüğünden Hegel'in diyalektiğinin tez-antitez-sentez üçlemesi olarak anlaşılması, bu üçlemenin diyalektiğe getirdiği biçimselleştirme aracılığıyla, diyalektiğin 'gizem'ini ortadan kaldırmaya dönük bir çaba olarak görülmektedir. Ancak üçleme üzerinden Hegel'in diyalektiğini biçimsel bir yapıda anlamaya yönelik bu girişim, bu bakımdan işlevsel görülebilse de Hegel'in diyalektiğini tam olarak yansıtmaktan uzak durmaktadır. Bu nedenle Hegel'in diyalektiğinin tez-antitez-sentez üçlemesi üzerinden anlaşılması üzerine yapılan değerlendirmede, üçleme üzerinden önerilen şematik yapının Hegel'in diyalektiğini kuşatamadığı öne sürülmüştür. Yorumlara dair yürütülen incelemede ikinci olarak diyalektiğin özdeşlik ve çelişki ile olan bağıntısına değinilmiştir. Burada özellikle, diyalektiğin çelişmezlik yasasını çiğnediğine yönelik yorum değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede Hegel'in felsefesinde çelişkinin ne şekilde konumlandığı ortaya çıkarılmıştır. Hegel'in felsefesinin özdeşlik ve çelişki üzerinden yargılandığı veya yanlış anlaşıldığı çoğu yorumun arka planında diyalektiğin biçimsel mantığın altında değerlendirilişi yatmaktadır. Bununla birlikte biçimsel mantığın bakış açısından da diyalektiğin çelişmezlik yasasını ihlal etmediği öne sürülebilmektedir. Bunun nedeni olarak da diyalektiğin tek-yanlı bakış açılarına değil çoklu bakış açılarına dayandığı ve her bakış açısının da kendi iç tutarlılığını ortaya koyduğu ileri sürülmektedir. Bununla birlikte Hegel felsefesinde çelişkinin konumu, onun özellikle Kant'ın

antinomileriyle olan ilgisine dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Kant'ın antinomilerde ortaya çıkardığı ve 'ya – ya da' ikiliğinde bıraktığı diyalektik bu ikiliği aşmaktadır. Antinomiler tez ve antitez olarak bölünmektedir. Hegel'in ise tez ve antitezin dışsal kurulumuna getirdiği eleştiri üzerinden bu ikiliğin içsel gelişimine yöneldiği ve bu içsellikte de ikiliğin ortadan kalktığını gösterdiğine de değinilmiştir. Bunun devamında, üçüncü olarak, Hegel'in diyalektiğine atfedilen 'diyalektik mantık' ve 'diyalektik yöntem' ifadeleri tartışılmıştır. Bu tartışmada, eğer mantıktan biçimsel mantık anlaşılıyor ve eğer bununla da düşünmenin soyut kuralları kastediliyorsa, Hegel'in 'Mantık'ının ve diyalektiğinin bir mantık olmadığı öne sürülmüştür. Hegel 'Mantık'ı, bu bağlamda bir mantık olmadığı gibi metafiziktir; diyalektiği de metafizikten koparılmış bir şekilde anlaşılamaz durmaktadır. Diyalektik ile çelişkileri içerisinde barındıran bir mantık anlaşılıyorsa bu sorunludur; çünkü Hegel çelişkileri çelişki olarak sistemin içerisinde tutmadığı gibi onun Mantık'ı salt 'Diyalektik Mantık' ifadesinin altına da düşürülemeyecek yapıdadır. Bu bağlamda 'Diyalektik-Spekülatif Mantık' ifadesinin -Mantık'ın metafizik ile bağını göz ardı etmeyecek şekilde- kullanımın daha uygun olabileceği öne sürülmüştür. Hegel'in klasik mantığa dair soruşturmalarda bulunsa da ona alternatif olacak bir mantığı ortaya koymadığı açıktır. O, Mantık'ında, diyalektiğin de içerisinde konumlandığı bir ontoloji öne sürmektedir. Buradan hareketle 'diyalektik yöntem' ifadesinin değerlendirilişine geçilmiştir. Bu noktada, Hegel'in konuya öncel, a priori bir yöntem anlayışına sahip olmadığı vurgulanmıştır. Eğer diyalektik bir yöntemse, Hegel'de yöntemin konuya dışsal olmadığı öne çıkarılmış; bu bağlamda yöntemin, konuda içerildiği ona içsel olduğu ve onunla ortaya çıktığı öne sürülmüştür. Hegel'e göre felsefi yöntem hem analitik hem de sentetik karaktere sahiptir. Bu da yöntemin hem edilgin hem de etkin yanını ortaya koymaktadır. Hegel'in felsefesi, ele alınan konunun içsel ve zorunlu yapısını ortaya çıkarmaya girişmektedir. Felsefe, bu girişimde edilgindir, çünkü inceleme nesnesini takip eder, yani betimleyicidir; bununla birlikte, aynı zamanda girişiminde etkindir, çünkü nesnesi kendi etkinliğidir, etkinliğinde nesnesini nesnesindeyse etkinliğini ortaya koymaktadır. Yorumlardan hareketle yürütülen tartışmada, son olarak, Hegel'in diyalektiği ile belirlenimli olumsuzlama arasındaki ilgi değerlendirilmiştir. Hegel'in felsefesinde hem belirlenim hem de olumsuzlama önemlidir; belirlenimsiz bir şey olmadığı gibi olumsuzu olmayan bir belirlenimliden

de bahsetmek mümkün değildir. Tüm sistemin bu yapıyı ortaya çıkardığı ve bunun üzerinden ilerlediği takip edilebilmektedir. Kavram'ı takip eden Hegel felsefesi, Kavram'ın izlencesinin belirlenimli olumsuzlama üzerinden ilerlediğini ortaya koymaktadır. Hegel felsefesinde konumlanan karşıtlar ve karşıtların birliği, belirlenimli olumsuzlamaya dayanmaktadır. Hegel'e göre belirlenimli olumsuzlama, onun Mantık'ının temel ilkesidir, ki böylelikle Kavram'a dışsal hiçbir şey incelemeye karışmaz. Belirlenimli olumsuzlama, bu yolla, Hegel'in felsefe projesinin temel yapıtaşı olarak görülmektedir. Diğer bilimlerden ayrı olarak hiçbir önvarsayımı içeriğine dahil edemeyecek olan felsefenin ilkesi, içeriğine dışsal bir şeyin karışmasına engel olan belirlenimli olumsuzlama olarak görülmektedir. İnceleme içerisinde ortaya koyulan belirlenimli olumsuzlamanın üç yanı, onun diyalektik ile kurulan bağintısını anlamak açısından önemlidir. Belirlenimli olumsuzlama, ilk olarak 'olumsuz'dur, ki ortadan kaldırır; ikinci olarak 'olumlu'dur, ki muhafaza eder; üçüncü olaraksa 'zenginleştirici'dir. Burada, aynı zamanda, Hegel'in felsefesinin önemli kavramlarından biri olan 'Aufheben'in anlamıyla bir örtüşme söz konusudur. Belirlenimli olumsuzlama ve *aufheben* felsefe etkinliğinde, edimsel bilmede amaçlanan içsel örgütlenişi ortaya çıkarmaktadır. Diyalektik de bu içsel örgütlenişte konumlanmaktadır. Salt olumsuz sonuçta kalınmaması, karşıtlığın olumlu sonucunun ortaya çıkarılması Hegel'in diyalektiğine dair incelemede ortaya koyulmuştur. Diyalektiğin işleyişinin, bu bağlamda, belirlenimli olumsuzlamanın işleyişinden ayrılamayacağı öne sürülmüştür. Çünkü Bütün'ü anlamaya -dolayısıyla da hakikati-girişen bu felsefe, Bütün'ü edimselliği içerisinde ele almaktadır. Bütün, dolaysız değildir; dolaysız olarak da anlaşılamamaktadır. Bütün, belirlidir; onun belirlenimleri tek tek alındıklarında o değilse de ona dairdir. Bu bakımdan belirlenimler içsel ve zorunlu bir süreci, Bütün'ün edimselliğini ortaya koymakta; bütün belirlenimlerinde ve belirlenimlerinin ilişkilerinde anlaşılabilir. Diyalektik de bu belirlenimlerin içsel ve zorunlu ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır; o salt 'olumsuz'da kalmamakta, karşıt belirlenimlerin geçişlerini, onlardaki 'olumlu' yanı ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak Hegel'in felsefesinde Kavram'ın içsel örgütlenişinin ortaya koyulmasına dönük girişimde bu örgütlenişin diyalektikte ifadesini bulduğu vurgulanmıştır.

İkinci bölümde Platon'un diyalektiğinin değerlendirilişine geçilmiştir. Bu değerlendirilmenin ilk kısmı, Platon ve diyalektiğe geçiş açısından bağlamın ortaya çıkarılması açısından kurgulanmıştır. Bu kısımda, özel olarak, Platon'a kadar gelen sürede felsefenin ortaya çıkış ve gelişim koşullarının ortaya koyulması amaçlanmıştır. Buradan hareketle, ilk olarak, eski Yunan *polis* deneyimi ile felsefe arasındaki ilginin değerlendirilişi yapılmıştır. Bu bağlamda, eski Yunan'da *polis*'in konumu ve etkileri serimlenmiş; felsefenin *polis*'le koparılamaz bağı ortaya koyulmuş; *polis*'in ortaya çıkışının eski Yunan düşünce dünyasındaki belirleyiciliği vurgulanmıştır. *Polis*'in ortaya çıkış ve gelişimi, eski Yunan'da sözün ve iknanın belirleyiciliğini de beraberinde getirmiştir. Politik örgütlenmenin belirlenimi sözü; sözün belirlenimi ise politik örgütlemeyi etkilemektedir. Felsefenin ortaya çıkışı, bu karşılıklı etkileşim olanağının bir sonucu ve ürünü olarak görülebilmektedir. *Polis* deneyimi, söz'e alan açmıştır; onun alan açtığı söz, *logos*'tur. Bu nedenle politik örgütlenme biçimi olarak *polis*, felsefenin ortaya çıkış koşullarını anlamak açısından temelde yer almaktadır.

Bunu takip eden aşamada, eski Yunan'da söz'e, söz'deki değişime ve bu değişimde felsefenin ortaya çıkış ve gelişimine dair bir değerlendirme sunulmuştur. Burada, temelde, felsefenin ortaya çıkışında *mitos-logos* geçişi olarak imlenen süreç değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede ilkin *mitos* ele alınmış ve mitolojik anlatının temel özellikleri serimlenmiştir. Mitolojik anlatı, tanrıların anlatısıdır ve bu anlatı, Yunanlı için, tüm yaşama rehberlik etmektedir. Tanrıların konuştuğu *mitos*lar, insanların yaşamlarında belirleyicidir; onların yaşamlarına dönük temel sorular bu anlatılarda cevap bulmaktadır. *Mitos*'a dair çizilen çerçevenin devamında felsefenin ortaya çıkışıyla özdeşleştirilen '*mitos*'tan *logos*'a geçiş' tartışmaya açılmıştır. Bu 'geçiş' ile irrasyonel düşünceden rasyonel düşünceye yönelik bir dönüşüm öne sürülmektedir. Bu bağlamda felsefenin ortaya çıkışıyla özdeşleştirilen bu 'geçiş'i bir kırılma ve kopuş olarak değerlendiren yaklaşımlar ele alınmıştır. Bu yaklaşımlardaki hakim düşünce, *mitos* ve *logos* arasında keskin bir kopuşun gerçekleştiğini öne sürmektedir. Mitolojinin sözü ile felsefenin sözü, birbirinden ayrıdır ve hatta karşıttır. Bu yaklaşıma göre, doğa olaylarının doğaüstü değil doğadan hareketle açıklanmaya girişimi, bilimin ve felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte eski Yunan'da gerçekleşmiştir. Bu yaklaşımın öne çıkardığı ayrımların çoğu kabul edilebilir olsa da yaklaşımın

temelde ‘ayırıcı’ niteliği tartışmaya açılmış ve bu niteliğin salt ayrımı öne sürdüğü, bu nedenle de ‘geçiş’i gözden kaçırdığı vurgulanmıştır. Çünkü ‘geçiş’ hem ayrımı hem de ortaklığı imler, salt ayrımı değil. *Mitos*’tan *logos*’a geçişte temel ayrım olarak önceden tartışmasız olan sözün (*mitos*) yerini tartışmalı sözün (*logos*) alması olduğu öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte, özellikle Cornford’un ilgili sürece dair analizleri eşliğinde, bu ‘geçiş’teki benzerlikler ortaya koyulmuş, salt bir kopuş olarak bu sürecin anlaşılamayacağı değerlendirilmiştir. Felsefenin, doğaüstü olanı ortadan kaldırmaktır. Filozofun temel görevi, doğanın açıklanışında bir öte-yanı dahil etmemesi olarak belirlenmektedir. Ancak bu görev felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte gerçekleşmiş değildir. Felsefenin ortaya çıkışı bu görevin ilanı olarak görülebilse de görevin gerçekleşmesi zamana yayılmış gözükmektedir. Bu nedenle de eski Yunan’da felsefenin gelişiminde bu görevin aşamalı olarak gelişimi takip edilebilmekte; bu nedenle ‘geçiş’ daha iyi anlaşılabilir. *Logos*, tartışmaya açık söz’dür ve bu özelliğiyle felsefe tarihini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte *mitos*, felsefenin ortaya çıkışına rağmen, uzun bir dönem ortadan kalkmamıştır. Platon’un *logos*’u içerisinde de *mitos*’a alan tanınmaktadır. Felsefede mitolojik anlatının eleştirilmesi, *logos* aracılığıyla *mitos*’un sorgu konusu edilmesi *polis* içerisinde de işlerin felsefede olduğu gibi ilerlediği anlamına gelmemektedir. *Logos polis* içerisinde etkinse de *mitos* belirleyicidir. Nitekim Sokrates’in *logos*’u *mitos*’a karşıt konumlandığında, *mitos*’un belirleyiciliği *logos*’un etkisine baskın gelmiş ve Sokrates idam edilmiştir. Böylelikle söz’deki değişim incelemesiyle *polis* incelemesinin bir arada okumasının yapılmasının gerekliliği de ortaya koyulmaktadır. Bu nedenle felsefenin ortaya çıkış ve gelişiminin ilk aşamalarında yer alan filozoflar salt ‘doğa’ filozofları değildir; en azından modern anlamda ‘doğa’ filozofları değildir. Onlar bir modern dünyanın fizikçisi değillerdir; filozofturlar ve bütünü, yani ‘physis’in anlamaya çalışmaktadırlar. Bu anlama girişiminde verili anlatıyı, yani mitolojik anlatıyı sorgu konusu etmişler ve *logos*’u açığa çıkarmışlardır.

İkinci bölümün ilk kısmının sonuna gelindiğindeyse *logos* ve diyalektik ilişkisi incelenmiştir. Bu kısımda *sophia/sophos*, *philosophia/philosophos*, *logos* ve *dialektike* arasındaki örüntünün serimlenmesi amaçlanmıştır. *Sophos*, bilgi (*sophia*) sahibidir; ancak onun bilgisi gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulan bir bilgi değildir.

Philosophos ise bilgi ile ‘bağ’ (*philia*) kurmaktadır; onun bilgisi ‘arayış’a dayanmakta; kendisinde olmayanın arayışı onun etkinliğini (*philosophia*) belirlemektedir. Tek bir *philosophos*, *philosophia* etkinliğini sonlandıramaz; etkinlik, bireysel *philosophos*’u aşmaktadır. *Logos*, *philosophos*’un konuşması, açıklamasıdır; o, *logos*’un dışına çıkamaz ancak *logos*, onunla sınırlandırılmaz. Söz, konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, oran gibi geniş gönderimleri olan bir kavram olan *logos*’un *dialektike* ile olan bağı, geniş tanımlı *logos*’un özel bir anlam kazandığı Herakleitos’un düşüncesinin incelenmesi yoluyla sağlanmış; bunun devamındaysa Herakleitos’un düşüncelerinin karşıtı olarak konumlanan Parmenides’in felsefesi takip edilmiş; nihayetindeyse Platon felsefesinin ve diyalektiğinin Sokrates öncesi düşünce içerisindeki temel belirlenimlerinin iki kaynağının diyalektik yaklaşımları ortaya çıkarılmıştır. Herakleitos fragmanlarında ‘*Logos*’ üzerinden karşılaşılan karşıtların birliği ve karşıtların uyumu yaklaşımı, onun fragmanlarında geçmese de kendisine atfedilen diyalektiğin temelini oluşturmaktadır. Herakleitos, görünürdeki karşıtlığı ve uyumu değil; görünür olanın arkasındaki karşıtlığı ve uyumu düşüncesinin merkezine almaktadır. Onun felsefesi, değişime vurgu yapmakta; karşıtlık ve uyumu serimlemekte; bu nedenle de ‘oluş’ ve ‘akış’ felsefesi olarak anılmaktadır. Herakleitos’un varlık’ı oluş’la ve oluş’ta varlık’tır. Parmenides’e gelindiğindeyse Herakleitos’un varlık’ının dışına düşürülemeyecek olanlar, varlık’ın içine alınamayacaklar haline gelmiştir. Parmenides’in varlık’ı kendisine özdeştir; o değişimde olamaz, yokken var varken yok olamaz; bu nedenle de oluş’a gelmez ve bozulmaz. Varlık, tek tek var olanlar değil -ki onlar ‘var’ değildir-, aklın varlık’ıdır. Görünüşün yanıltıcılığı duyum yoluyla değil akıl yoluyla kavranan varlık’ta kendisini göstermemektedir. Parmenides’in salt akla dayanan ve saf varlık’ı ortaya koyan yaklaşımı birçok tartışmaya kaynaklık etmiştir. Parmenides düşüncesine atfedilen diyalektik de bu tartışmalar ile ilgilidir. Nitekim diyalektiğin kurucusu olarak görülen Elealı Zenon, Parmenides’in fikirlerine getirilen eleştirilere karşı geliştirdiği yöntemiyle böyle anılmaktadır. O, Parmenides’in sağduyuyu sarsan önermelerini savunmakta usta bir isim olarak ön plana çıkmaktadır. Elealı Zenon’un yöntemi *dialektike*’nin ‘tartışma’ anlamına yakın düşmektedir. Onun yaptığı, akıl yürütmesi aracılığıyla, öne sürülen iddiayı sonucuyla çelişik hale getirmektir. Zenon’un akıl yürütmesi ve mantığı saçmaya indirgemeye (*reductio ad absurdum*) dayanmaktadır.

Ona atfedilen diyalektiği, bu bağlamda, Platon'un diyalektiğiyle veya Herakleitos'a atfedilen diyalektik ile örtüştürmek zordur ve çalışma içerisinde de Zenon'un diyalektiğe değil eristiğe yakın olduğu öne sürülmüştür.

İkinci bölümün ikinci kısmına gelindiğiye Platon diyalektiğine dair geniş bağlamdan hareketle daraltılmış bağlam, bu kısmın ilk iki başlığını oluşturmaktadır: Sofistler ve Sokrates. İlk başlık altında sofistlerin felsefesi ve onlarla ilişkilendirilen diyalektik ele alınmıştır. Bu başlık içerisinde de sofistlere geçiş açısından Demokritos, hem atom ve boşluk anlayışı hem de evrimsel dil anlayışı üzerinden değerlendirilmiştir. Atom ve boşluk kavrayışında birincil nitelikler ve ikincil nitelikler ayrımı ön plana çıkarılmıştır. Buna göre birincil nitelikler, yani her şeyin atom ve boşluktan olduğu, akıl ile kavranmakta; ikincil nitelikler ise duyumla kavranmaktadır. Bu kavrayışta ikincil nitelikler üzerinden nesnel bir kavrayışın mümkün olmadığı ortaya koyulmuştur. Demokritos bağlamında son olaraksa onun uzlaşımsal ve evrimsel dil anlayışı değerlendirilmiştir. Dile dair verili kabul, Demokritos'un bu kavrayışıyla önemli ölçüde sarsılmıştır. Verili olan, dilin gerçeklikle örtüşmesi iken Demokritos dilin kökenine dair sorusunda ve bu soruya verdiği cevapta evrimsel ve uzlaşımsal bir dil anlayışı önerisi dil ve gerçeklik arasındaki bağıntı açısından felsefi düşüncede önemli bir mihenk taşı olarak görülmektedir. Sofistlere gelindiğindeyse, onların düşüncelerinde hem Parmenides'in hem Herakleitos'un hem de Demokritos'un etkilerinin izlenebildiği; aynı isimlerin etkilerinin Sokrates ve Platon düşüncesinde de izlenebildiği ancak etkilenimlerin birbirleriyle karşıt iki düşünce hattını oluşturduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, ilk olarak, benzer etkilenimlere sahip ve birbirlerinin üzerinde de farklı bağlamlarda etkileyici olarak koyulan iki düşünce hattının bir ayağında yer alan sofistler, Platon ve Sokrates'in düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme içerisinde ilkin '*sophistes*'in anlam dağarcığı ortaya koyulmuş ve bu kelimeye atfedilen 'olumsuz' anlamın 5. yüzyıl itibariyle eski Yunan'da ortaya çıkan profesyonel öğretmenlerle birlikte kullanıma girdiği gösterilmiştir. Bununla birlikte özellikle ilk dönem sofistlerin, ki bunların başında Protagoras gelmektedir, 'olumsuz' anlamda bir '*sophistes*' olmadığı, sofistlerin daha sonraki kuşaklarında 'olumsuz' anlamın belirgin bir şekilde kullanıldığı, bu kullanımda da Sokrates, Platon ve Aristoteles'in etkin

olduğu görülmektedir. Sofistler, Herakleitos'tan 'akış' öğretisini almaktadırlar ve buradan her şeyin değiştiği, kalıcı olan bir şeyin olmadığı sonucuna varmışlardır. Parmenides'ten ise yok olamayacak olan varlık'ı almışlar ve buradan, her şeyin var olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Demokritos'tan ise hem dil hem de atom-boşluk öğretisi üzerinden, Parmenides ve Herakleitos'tan yapılan çıkarımları destekleyecek şekilde, nesnelliğin ifade edilemeyeceği sonucunu çıkarmışlardır. Sofistlere dair ortaya koyulan bu belirlenimler, devamında, Protagoras'ın ünlü deyişinde (İnsan bütün şeylerin ölçüsüdür) değerlendirilmiştir.

Nitekim Herakleitos'ta akış vardır, ancak bu akış salt değişimi imlememekte, değişimin arkasında olan kalıcılığa da gönderimde bulunmaktadır. Herakleitos'un düşüncesinde ortaya konan 'görünen uyum'dan daha güzel olan 'görünmeyen uyum', sofistlerin düşüncesinde içerilmemektedir. Sofistler, Herakleitos'tan salt görünenlere dair olanı almış gözükmemektedirler. Yine Parmenides'in Bir olan Varlık'ı ve Varlık'ın düşünce ile olan özdeşliği sofistler tarafından Parmenides'in kabul edemeyeceği bir yolla düşünceye taşınmaktadır. Sofistler, Parmenides'in 'yok' kıldıklarının yani görüşlerin dilde 'var' kılınmasından hareketle, düşüncede ve dilde 'var' olan her şeyin var olduğunu ileri sürmektedirler. Demokritos, nesnelliği yadsımamakla birlikte nesnenin niteliklerinin nesnelliği ifade etmediğini söylese de sofistler, buradan hareketle, nesneye dair konuşmanın salt öznel olduğu ve nesnelliğin de bilginin konusu olamayacağı sonucuna ulaşmaktadırlar. Bu söze dair yürütülen tartışmada özellikle sözde geçen 'khremata' ifadesi ön plana çıkarılmış, insanın ölçüsü olduğu şeylerin sınırı bu ifade üzerinden çizilmiştir; bu da insanın kullanımında olan şeylerdir ki Demokritos incelemesinde ortaya koyulan ikincil nitelikler olarak da anlaşılabilir. Sofistler, nesnel bildirilişimin olanaksızlığını ortaya koymaktadırlar. Konuşma öznel; bir önermenin tek ölçütü onu öne sürendir ve bu nedenle de yanlış önerme yoktur. Bu noktada da sofistlerin öğretme iddiasında oldukları ve onların düşüncelerinin temeli olarak görülen ikna sanatı ön plana çıkmaktadır. Sofistlerin diyalektik ile anılmalarının zemininde onların ikna sanatı yer almaktadır. Sofistlerin ikna sanatı, bir konu hakkında öne sürülen karşıt iki savın eş geçerli biçimde savunulmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bir konu üzerine yürütülen tartışmada kişi, kendi faydası üzerinden konumunu belirlemekle yetinmekte ve

sofistlerden aldığı ders aracılığıyla da tartışmada üstün gelebilmektedir. Sofistlerin ikna sanatı galip-mağlup ikiliğine dayanmaktadır. Böylesi bir ikilikte tartışmanın galibi olmanın ötesinde başka bir amaç söz konusu değildir. Bu nedenle sofistlerin ikna sanatı, eğer bir tartışma sanatı olarak alınacak olsa dahi, bunun diyalektik ile örtüştürülemeyeceği, buna karşın Zenon ile anılan eristik ile sofistlerin ikna sanatında izlediği yolun da örtüşebileceği öne sürülmüştür.

Sofistlerin devamında, Sokrates'e dair değerlendirmeler sunulmuştur. Burada hem sofistler ile Sokrates-Platon düşüncesinin ayrımının hem de Sokrates ile Platon'un ayrımının değerlendirilmesi yapılmıştır. Sokrates (ve de Platon), sofistlerden nesnelliğin kabulü üzerinden ayrılmaktadır. Sofistlerin nesnel bildirişimi ortadan kaldırdığı noktada Sokrates, diyaloglarda takip edildiği şekliyle, öznel bildirişimi ortadan kaldırmaktadır. Sokrates nesnel bilginin var olduğu savunusuyla sofistlerden ayrılmaktadır. Bu bağlamda filozof da sofistlerden ayrılmaktadır: Bir yanda bilgiyi sevenler (*philia-sophia*) bir yanda ise sanıları sevenler (*philia-doksa*) toplanmıştır. Sokrates, nesnel bilginin var olduğunun kabulü nedeniyle kendisini bilgiyi sevenler sınıfında görmektedir. Bu yolda o, sanılarla hesaplaşmaktadır. Diyaloglarda yer alan Sokrates bir 'araştırma' içerisindedir. Bu araştırmada tek değildir. Diyalogun konusu, araştırmanın konusudur ve araştırmaya yaklaşım üzerinden Sokrates ve sofistler arasındaki ayrım kendisini göstermektedir. Sofistlerin ikna sanatında temel dayanakları galip-mağlup ikiliği ve bir konu üzerine yürütülen konuşma ya da tartışma bu ikiliği gözetmeyken Sokrates'in diyalogları 'ortak araştırma'ya dayanmaktadır. Araştırma, ele alınan konunun gerçekte ne olduğuna dair bir arayışı imlemektedir. Sokrates, genel olarak, bu arayış içerisinde 'ortak araştırma'nın etkin, yönlendirici ve yürütücü ögesi olarak yer almaktadır. Bu araştırma, neredeyse tüm diyaloglarda kendisini gösterse de çalışma içerisinde erken dönem ile orta ve geç dönem arasında farklılık olduğu ortaya koyulmuş ve bu nedenle de Sokrates ve Platon'un 'diyalektik' incelemesi bağlamında ayrılması gerektiği savunulmuştur. Sokrates ilk dönem diyaloglarının belirleyici ismiyken sonraki dönemlerde Platon'un düşüncelerinin daha baskın olduğu ve bu dönem diyalogları içerisinde yer alan Sokrates'in tarihsel Sokrates'ten uzaklaştığı görülebilmektedir. Bunun temel nedenlerinden birininse yöntem kavrayışı olduğu söylenebilir.

Sokrates'in yöntemi, bu bağlamda, diyalektik olarak ifade edilememektedir; diyalektik, Platon'a özgü kılınmıştır. Sokrates'e özgü olan yönteminse *elenkhos* olduğu ortaya koyulmuştur. *Elenkhos*, ilk dönem diyaloglarında hakim olan ve diyalogun taraflarından birinin ele alınan konu hakkındaki 'biliyorum' iddiasının Sokrates tarafından soru-cevap yoluyla sınındığı ve nihayetinde 'biliyorum' iddiasında olan kişinin iddiasının doğru olmadığı gösterildiği ama aynı zamanda da ele alınan konu hakkında 'bilgi'nin ortaya çıkarılmadığı diyaloglarda takip edilen yöntemin adıdır. *Elenkhos*'un temel özelliği onun 'yıkıcı' olmasıdır ve bu nedenle de diyalektikten ayrılmaktadır. Sokratik *elenkhos* sanıları yıkmaktadır; bilgi iddialarının sanı olduğunun ifşasıdır ve bu ifşa, çürütme ile sonlanmaktadır. Böylelikle kişi, kendi iddiasının incelemesinin sonunda aynı iddiayı öne sürememektedir. Bu noktada sofistler ile olan temel ayrım diyaloglarda kendisini göstermektedir. Diyaloglar, genel olarak, ele alınan konunun gerçekten ne olduğunun diyalogların bileşenleri tarafından araştırılması şeklinde kurgulanmıştır. Burada galip-mağlup ikiliği ortada olmadığında *elenkhos*'un yıkıcılığı bir galip ya da mağlup ortaya çıkarmamaktadır; 'ortak araştırma'nın incelemede çürütülen sanı ile sürdürülemeyeceği ama arayışın devam ettiği vurgulanmaktadır. Sokratik ironi, bu nedenle, Sokrates'in *elenkhos* etkinliğinde kendisini göstermektedir. O, 'bilmiyorum' demek ve annesinin mesleği olan ebelik sanatının düşünce alanındaki işçisi olduğunu söylemektedir. Ancak *elenkhos* etkinliğinde arayış içerisinde elenen her öne sürüm Sokrates'in aranılanın o olmadığına dönük bilgisini ortaya çıkarmaktadır. Aranılan evrenseldir. Ancak evrenselin bilgisine sahip olmayan Sokrates'in etkinliğinde ortaya koyduğu evrenselin bilgisine giden yolda bu bilgi-olmayanların ortaya çıkarılması, arayıştan elenmesidir. Sokrates'in düşüncesine dair son olarak vurgulanması gereken ise onun yaşama sorunlarıyla ilgisidir. O, nasıl yaşamak gerektiğine dair soru etrafında düşüncesini şekillendirmiştir, ki Savunması da bunun en önemli göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Sokrates üzerine yapılan inceleme yoluyla Sokrates ve Platon arasında hem felsefelerinde ele aldıkları konular hem de bu konuları ele alış biçimleri bağlamında bir ayrım olduğu öne sürülmüştür. Öne sürülen bu ayrım, açıklamasını, bir sonraki başlıkta ele alınan Platon'un diyalektiği incelemesinde bulmaktadır.

İkinci bölümün sonunda Platon diyalektiği değerlendirilmiştir. İncelemenin öncesiyle bağıntılı olacak şekilde kurgulanan bu aşamada ilkin Platon'un *polis* ile ilgisi, felsefesinin politikayla bağıntısı ve bu bağlamda, diyalogların konumlanışına değinilmiştir. Sokrates'in konuşma pratiği, Platon'da yazıya dönüşmüştür ve bu iki farklı ismin *polis* ile kurdukları farklı ilişki tarzının bir karşılığıdır. Bu farklılaşmada Platon üzerinde Atina'nın at sineği olarak kendisini ilan eden hocasının idamı etkili olmuştur ve bu etki de onun 7. Mektup'undan hareketle ortaya koyulmuştur. Sokrates'in etkin olduğu 'ortak araştırma' içerisinde aranılan İdealar'dır ve Platon'un felsefesi, İdealara dair arayışın detaylandırılmasına dayanmaktadır. İdealar kuramı, gerçeklik ve gerçekliğin bilgisi arasında kurulan probleme bir çözüm sunmaktadır. Bilgi, kalıcı olanın bilgisidir ve bu nedenle de meydana gelen ve meydana giden şeyler bilginin kaynağı olamazlar. Dolayısıyla görüşler bilginin kaynağı olamazlar, yani 'episteme' görüşlerden hareketle ortaya çıkarılamaz. Bu noktada Platon, görüşlerin bilginin kaynağı olamayacağını ortaya koymasının yanı sıra görüşlerden yapılan soyutlamanın da buna kaynaklık edemeyeceğini vurgulamıştır. İdealar, bu bağlamda, görüşten yapılan bir soyutlama ya da çıkarım değildir; bununla birlikte görüşler, İdealar aracılığıyla anlaşılabilir. Burada, tikellerden hareketle evrensele gidilmediği, tikellerin evrenselin altında anlam kazandığı ve böylelikle bilginin konusu haline gelebildiği ortaya koyulmuştur. Platon, buradan hareketle, kendi felsefesini temellendirmektedir. Bu temellendirmesinde de Herakleitos'un değişimi açıklayan 'akış' öğretisinden; Parmenides'in değişmeden kalan ve bir olan 'varlık'ından; (eleştirel olarak) sofistlerin bu filozoflardan kendilerine devşirdikleri düşüncelerinden; Sokrates'in sofistlerin yıkmaya giriştiği nesnelliği yeniden inşa etme ve bilginin olanaklı oluşuna dair savunusundan beslendiği değerlendirilmiştir.

Bu değerlendirmeden hareketle onun kendisinden önceki felsefede eksik gördüğü ve kendi felsefesinde bu eksikliği tamamlama girişimi olarak İdealar kuramının ortaya konduğu öne sürülmüştür. Platon'un özgün karakteri ve de onun Sokrates'ten ayrımı, bu kuramın geliştirilmesi ve bu noktada diyalektiğin yeri ve öneminin ortaya çıkarılması yoluyla açığa çıkmaktadır. Sokrates'in düşüncesinin merkezinde yer alan 'ahlak' Platon'a gelindiğinde ortadan kalkmasa dahi onun bilim

programı içerisinde konumlanmaktadır. Platon, bu aşamada, İdeaların salt bir arayıcısı değil aynı zamanda onların araştırmacısıdır; Sokrates'ten ayrı olarak onlar üzerinde çalışmaktadır. Sokratik *elenkhos*, evrensele giden yolda tikellerin hükümsüz kılınmasıyla, Platon'a gelindiğinde diyalektik, doğrudan evrenseller ile iş görmektedir. Bununla birlikte, Platon'un orta ve geç dönem diyaloglarında Sokratik *elenkhos*'un ortadan kalkmadığı; ancak onun erken dönem diyalogları içerisindeki 'yıkıcı'lığının ortadan kalktığı ve diyalektiğin 'yapıcı'lığı altında konumlandığı öne sürülmüştür. Diyalektiği 'yapıcı' kılan temel etmen, onun İdealar hakkında konuşmanın olanağını sağlamasıdır. *Elenkhos*'ta ise İdealar hakkında konuşulmaz ve *elenkhos* temelde İdeaların 'ne' olmadığına gösterilmesine dayanmaktadır. Bununla birlikte ise diyalektik aracılığıyla Platon, İdeaların 'ne' oldukları hakkında konuşmanın olanağını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Robinson'a referansla ortaya çıkarılan 'metod' ve 'metodoloji' ayrımı hem *elenkhos*-diyalektik ayrımının hem de diyalektiğin gönderimlerinin anlaşılması açısından öne çıkarılmıştır. Bu ayrıma göre *elenkhos* bir 'metod' iken diyalektik 'metodoloji'dir. *Elenkhos*, Sokrates'in düşüncesinin hakim olduğu diyaloglarda onun kullanmış olduğu bir 'metod'dur ve bu 'metod' diğer diyaloglar içerisinde de yer almaktadır. Bununla birlikte herhangi bir araştırmada ve araştırma alanında kullanılan yöntemi gerekçesiyle birlikte ortaya koyan, genel olarak ifade edildiğinde 'metod' üzerine düşünce olan diyalektik, 'metodoloji'dir. Diyalektik bir metodolojidir; çünkü 'metod'u verili değildir, gerekçesi kendi içerisinden ortaya koyulmalıdır. Burada da diyalektiği kullanan, onu uygulayan diyalektikçi ortaya çıkmaktadır. O, diyalektiğin bilgisine sahiptir ve bu yolla onu 'gereğince' kullanabilmektedir. Bu noktada, Platon'dan hareketle, diyalektiğin felsefeye giden yolda bir hazırlık aşaması olmadığı ya da felsefe içerisindeki konumunun isteğe bağlı olmadığı öne sürülmüştür. Buradan hareketle de diyalektik ve diyalektikçinin, felsefe ve filozoftan ayrılmasının güç olduğu değerlendirilmiştir. Bunun nedeni olarak Platon özgülünde mantık ve metafiziğin birbirinden ayrılamaz yapısı gösterilmiştir. Bu bağlamda, Platon'un diyalektiğinin bir mantık olarak anlaşılması durumunda bu mantığın biçimsel bir mantık olmadığı ve ontolojiden ayrı düşünülemeyeceği vurgulanmıştır.

Platon diyalektiğinin çeperi İdealar dünyasıdır ve diyalektik bu dünyada yer alan İdeaların ve onların ilişkilerinin tasnifini ortaya çıkarmaya girişmektedir. Diyalektik, bir etkinlikse, etkinliği düşünülür dünyada açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte Platon'un diyalektiğe dair özel bir inceleme yürütmediği ve onun ne'liğine ilişkin de çok fazla açıklama yapmadığı ortaya koyulmuştur. Var olan açıklamaların ortak noktası olaraksa diyalektiğin, varsayımların ortadan kaldırılması ve bu işlem aracılığıyla ilkeye ulaşılması olarak Platon felsefesinde her şeyin özünü kavrayış için ön gerek olduğu ve salt akılsal bir kavrayışı gerektirdiği görülmektedir. Diyalektiğe atfedilen bu özellikler, Platon felsefesinde takip edilebilmiş; iki yöntemin de diyalektik altında anlaşılabilceği çalışma içerisinde ortaya koyulmuştur. Bu yöntemlerin ilki hipotez yöntemi ikincisiyse toplama-bölme yöntemidir. Hipotez yöntemi özel olarak Phaidon ve Menon diyaloglarından hareketle ve Devlet diyalogunda yer alan bölünmüş çizgi analogisiyle bağıntılı olarak değerlendirilmiştir. Hipotez yöntemine dönük incelemede, ilk olarak, bu yöntemin felsefeye özgü olmayan yanı ortaya çıkarılmıştır. Bu yöntem, adından da anlaşılacağı üzere, varsayımı temel almaktadır; varsayımdan hareketle bilgiye ulaşmanın aracıdır. Yöntem, bu haliyle, felsefeye özgü değildir; çünkü varsayımlardan hareketle ilerleme bölünmüş çizgide de takip edilebildiği üzere geometri gibi diğer bilimlerin de kullanımındadır. Bu noktada, kısaca değinilecek olduğunda, felsefenin bu yöntemi kullanımı diğer bilimlerden ayrılmaktadır; çünkü felsefede bu yöntemin kullanımında varsayımların varsayım olduklarına dönük bir bilinç sürece hakimdir. Böylelikle de varsayımların varsayımlaştırılması yoluyla elenmesi ve bu yolla ilkeye ulaşmak amaçtır. Bu nedenle diğer bilimlerin varsayım üzerinden ilerleyişi ile felsefe içerisinde varsayımın konumu ve kullanılışı, bu bağlamda da hipotez yönteminin işlevinin farklı olduğu ortaya koyulmuştur. Buradan hareketle de hipotez yöntemiyle ulaşılması hedeflenenin diyalektiğin hedefinden ayrı düşmediği gösterilmiştir. Diyalektik ile saf akıl bilgisinin, İdeaların ve onların ilişkilerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu noktada, hipotez yönteminden sonra ele alınan toplama-bölme yöntemi, diyalektik ile hedeflenenin gerçekleşme olanağını sunması bakımından özellikle Sofist diyalogu üzerinden ele alınmıştır. Toplama ve bölme, 'ayırma' ve 'bir araya getirme'dir. Bu yöntem ile, 'ayrı' türden olanların ve 'aynı' türden olanların yan yana getirilmesi; genel olarak ifade edilecek olduğunda İdeaların sınıflandırılması amaçlanmaktadır.

Varsayımların ortadan kaldırılıp ilkeye ulaşılması çabasında toplama ve bölmenin, yani bir araya getirme ve ayırmanın, diyalektikçinin saf akıl bilgisiyle ulaştığı İdealara yönelik sınıflandırmasında kullandığı yol olduğu ortaya koyulmuştur. Diyalektiğin hem bir analiz hem de bir sentez sürecini imlediği belirtilmişse de Platon'un felsefesindeki haliyle sentez yanının eksik kaldığı görülmektedir. Toplama-bölme yöntemiyle ilişkisi üzerinden ele alınan Sofist diyalogunda bölme yöntemi ve bu yöntem dolayımında gerçekleştirilen analiz takip edilse de toplama, yani bir araya getirme yanını göstermek zordur. Burada Platon'un diyalogları arasında olması gerektiği öne sürülen ancak Platon'un yazmamış olduğu 'Filozof' diyalogunun belki de bu açığı kapatabileceğine değinilmiştir. Diyalektiği özel olarak ele almayan Platon'un böylesi bir diyalogda onu konu edeceği kuvvetle muhtemel olsa da eldeki veriler üzerinden ilerlenmesi gerekmektedir. Platon diyalektiğine dair 'genel' bir okumanın ortaya koyulmasına yönelik olan ikinci bölümün sonuna gelindiğinde, Platon felsefesinde diyalektiğin nesnelliğin dile getirilişi açısından önemi ortaya koyulmuştur. Platon diyalektiğinin İdealar dünyasının sınırları dahilinde işlediği; diyalektikçinin bu sınırlar içerisinde İdealara ve onların ilişkilerine yöneldiği ve burada bir sınıflama ile İdeaların ilişkilerindeki mantığı ortaya çıkarmayı hedeflediği görülmektedir. Platon'un diyalektiği, kendisinden önceki felsefede diyalektiğin konumlanışından, şeylerin hakikiliğini ortaya çıkarmak, hakiki varlığın bilimini ortaya koymak ve bunu da İdeaların araştırılması yoluyla gerçekleştirmek bakımından ayrılmaktadır.

Üçüncü bölüme gelindiğindeyse Hegel'in "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler"indeki Platon incelemesi içerisinde yer alan diyalektik değerlendirilmesine dönük izlencesinin takip edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, ilk kısımda, Hegel'in sofistler ve Sokrates'in felsefelerine dönük incelemeleri ele alınmış; buradan hareketle, ikinci kısımda Platon'un diyalektiğine dair incelemesi değerlendirilmiş ve nihayetinde Hegel'in Platon'un diyalektiğine dair incelemesi tartışılmıştır. Sofistlere yönelik incelemesinde Hegel, ilk olarak, sofistlerin Yunanistan'da kültürün ortaya çıkışı açısından önemini ortaya çıkarmaktadır. Sofistlerin ikinci ve felsefi açıdan en önemli etkisi, Hegel'e göre modern zamanların ilkesi olan 'Ben'in sofistlerle birlikte ortaya çıkmış olmasıdır. Sofistlerin ortaya çıkardığı 'Ben', sanısına sıkı sıkıya

tutunabilen, bunu gerekçelendirmeyi bilen, ele aldığı konuya farklı bakış açıları getirebilen ve güzel konuşma ile kendi bakış açısını diğer bakış açıları karşısında üstün kılabilen Ben'dir. Hegel'in sofist değerlendirmesi iki önemli sofisti, Protagoras ve Gorgias'ı temel almaktadır. Protagoras'ın ünlü sözünde 'Ben' vurgusunu takip etmektedir. Burada 'bilinç için olma' vurgulanmakta; öznellik ön plana koyulmaktadır. Protagoras görünüşlerle ilgilenmekte ve görünüşlerdeki öznelliği ortaya çıkarmakta ve bu yolla da nesnelliğin olmadığını, tek dayanağının 'Ben' olması öne sürümü üzerinden göstermektedir. Hegel'e göre Gorgias Protagoras'tan ayrılmaktadır. Çünkü Protagoras'ın düşüncesindeki görünüşler hakimiyeti Gorgias'ta ortadan kalkmaktadır. Hegel'e göre Gorgias'ta kavramsal bir çözümleme söz konusudur ve onun akıl yürütmesi zapt edilemez durmaktadır. Sokrates'e geçildiğindeyse, Hegel'in, sofistlerin felsefelerinde ortaya çıkardığı 'Ben'in Sokrates'in düşüncesindeki dönüşümü öne sürülmektedir. Hegel'e göre 'Ben', Sokrates'in felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Aradaki fark, Sokrates'te varsayılan evrenseldir. Hegel, ikinci bölümde yürütülen incelemeye benzer bir yolda, Sokrates'in özellikle eylem alanıyla ilgili konular üzerine yoğunlaştığını vurgulamakta; diyaloglar içerisinde onun sanılar karşısındaki eleyici tavrına dikkat çekmektedir. Bölüm içerisinde yer aldığı şekliyle aktarılacak olduğunda sofistler ve Sokrates'in akıl yürütmeleri aşağıdaki şekilde tasvir edilebilir durmaktadır:

Sofistler açısından;

P: A, x'tir.

G: A, y'dir.

S: A hem x'tir hem y'dir. [...]

Sokrates açısından;

P: A'nın ne olduğunu biliyorum.

Sokrates: A nedir?

P: A, x'tir.

[...]

Sokrates: A'nın "x" olmadığını gördük.

Buradan hareketle üçüncü bölümün son kısmında Platon'un diyalektiğinde yürütülen incelemenin temel öne sürümlerinin aktarılmasına geçilebilir. Hegel, ikinci bölümde geçtiği şekliyle *elenkhos*'a değinmese de bu bölümde ortaya koyulan ayrımı sahiplenmekte ve buradan hareketle de Sokrates'in yönteminde 'eleyici' tavrın hakimiyetine karşın Platon diyalektiğinin bu tavırdan ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hegel'den hareketle söylendiğinde Sokratik diyalektiğin belirlenimi tikel olanın ortadan kaldırılmasıdır. Platonik diyalektiğin belirlenimi ise tikel olanın ortadan kaldırılmasıyla yetinmemekte ve evrenselin üretilmesini, İdeanın açıklanmasını gerektirmektedir. Hegel'e göre Platon'da karşılaşılan diyalektik, diyalektiğin yüksek işlevine denk düşmektedir. Hegel, Platonik diyalektiğe özgü olan bu yüksek işlevin üç diyalog üzerinden takibini gerçekleştirmektedir. 'Bir' ve 'Çok'un tartışıldığı Parmenides diyalogu, incelemenin ilk ayağını oluşturmaktadır. Burada, saf düşünce ve evrensellere yönelik araştırma ön plana çıkarılsa da diyalektiğin 'olumlu' bir sonuca sahip olmadığının altı çizilmiştir. Sofist diyaloguna geçildiğindeyse Hegel, temelde bu diyalog içerisinde Parmenides'in varlık'ına dönük tartışmada Platon'un Parmenides'i aşmasını ortaya koymakta ve Platonik diyalektiğin bu aşmadaki işlevini öne sürmektedir. Platonik diyalektik varlık ile var-olmayanın ilişkisini ortaya çıkarmakta; bu ilişkide tek-yanlı belirlenimlerde kalmamakta ve böylelikle de Hegel'e göre diyalektiğin yüksek işlevi ortaya koyulmaktadır. Philebos diyaloguna dair inceleme de bu yüksek işleve dikkat çekmektedir. Bu diyalog 'iyi yaşam' üzerinedir ve bir yanda bilgelik diğer yandaysa haz, 'iyi yaşam' bakımından değerlendirilmektedir. Hegel, bu diyaloga yönelik incelemesinde Platonik diyalektikte karşıt kavramların birbirleriyle olan ilişkisinin ve bu kavramsal ilişkide evrenselin nerede bulunduğu araştırılmasını öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte, üç diyalog açısından en önemli ortaklığın, Platon diyaloglarının tamamına yayılmış bir özellik olarak, 'olumlu' sonuçlanmadığı görülmektedir.

Son olarak, Hegel'in Platon'a yönelik incelemesinin değerlendirilişine gelindiğindeyse, ikinci bölümde yürütülen Platon diyalektiğine dair genel incelemeyle Hegel'in Platon diyalektiğine dair incelemesinin 'genel olarak' örtüştüğü görülmektedir. Hegel'in Sokratik diyalektiğin karakterini ortaya koyuşunun ikinci bölümde değerlendirilen *elenkhos* ile örtüştüğü gibi, Platonik diyalektikle evrenseller

üzerine yaptığı vurgu da bu bölümle örtüşmektedir. Bununla birlikte diyalektik altında değerlendirilen hipotez ve toplama-bölme yöntemine Hegel'in yorumunda özel olarak değinilmemiştir. Böylesi bir değini olmasa bile incelemenin bu yöntemlere dair değerlendirmelerle örtüştüğü takip edilebilmektedir.

Karşılaştırmaya birinci bölümde Hegel'in diyalektiğine yönelik yürütülen incelemenin temel öğeleri dahil edildiğinde, ilk olarak, her iki filozofun da felsefeyi varsayımsız bilgiye ulaşma olarak anlamaları ve diyalektiğin bu bağlamda felsefenin içerisinde zorunlu olarak konumlandığı görülmektedir. İki filozofta da diyalektik, biçimsel bir mantık altında, ontolojiden bağımsız olarak düşünülememektedir. Diyalektik, iki filozofun bir bilim olarak felsefeyi algılayışlarının temellerinde yer almaktadır. Bir 'yöntem' olarak diyalektiğin her iki filozoftaki konumlanışına bakıldığında, diyalektiğin, ele alınan konuya dışsal ya da konuyu önceden belirleyen bir şekilde kavranmadığı görülebilmektedir. Hegel'in Kavram'ın içsel hareketini ortaya çıkarma amacındaki felsefesinde, bu harekete dışsal bir ögenin karışmaması vurgusu açıktır. Diyalektik bu içsel hareketin dinamiği olan belirlenimli olumsuzlamada ortaya çıkmaktadır. İki filozof için de felsefe, diğer bilimlerden ayrımını 'varsayımsız' olmak bakımından ortaya koymaktadır. Bu nedenle de felsefenin yöntemi konuya öncel olmamalıdır. Bu bakımdan diyalektik, Platon ve Hegel için, 'bilindik' anlamıyla bir yöntem değildir. Hegel'in Mantık Bilimi'nde belirttiği üzere saf düşüncenin ülkesi Platon'da da Hegel'de de diyalektikçinin ve filozofun öz vatanı olarak görülmektedir. Bununla birlikte Platon, Hegel'e dair yapılan değerlendirmeler üzerinden bakıldığında, saf düşüncenin ülkesine çekilmekle birlikte bu çekiliş, temel bir varsayımı beraberinde getirmektedir. Bu varsayım, Platon'un ikiye bölünen dünyasıdır. Sonlu, bilginin kaynağı olamaz ve felsefenin konusunu oluşturmaz. Platon'un diyalektiği salt sonsuzun alanındadır. Bununla birlikte Hegel, felsefenin sonluyu gerçekten var olan bir şey olarak tanımaması gerektiğini belirtmekle birlikte Platon'un sonlu-sonsuz ayrımını sahiplenmez. Platon'un diyalektiği evrenseli, evrenseller arasındaki ilişkiyi ve onların karşıtlığını ortaya çıkarmakla birlikte; onun analiz düzeyinde kalması ve sentezin eksikliği, Hegel'in spekülatif kavrayışıyla tamamlanmış gözükmektedir. Hegel'in diyalektiği, kendi bağlamında, yani anlama ve spekülasyon ile olan bağıntısında anlamlıdır. Hegel'in

değerlendirilişyle Platon'a yönelik değerlendirme bu bağlamda örtüşmektedir. Platon'da diyalektik vardır, ancak Hegel'in deyişyle Platon'da olmayan, diyalektiğin açık bir bilinci, yani onun kavranışıdır. Bunun nedeni olaraksa Platon'da eksik olanın Hegel'de içerilen bağlam ve spekülasyon olduğu öne sürülmektedir. Bununla birlikte -Hegel'in perspektifinden söylenecek olduğunda- Platon'un diyalektik kavrayışında bir eksiklik ya da Hegel'in kavrayışında bu eksikliğin giderilmesi söz konusuysa, bu, dönemin tınıyla yakından ilgilidir. Antiklerin içinde bulunduğu düşünce dünyası ve Hegel'in içerisinde yer aldığı modern düşünce dünyası ve bu ayrı dünyaların düşüncenin ereğine yönelik belirlenimi, ayrılaşmanın da zemininde yer almaktadır. Hegel'in kendisini konumlandığı ve içerisinde yer aldığı düşünce geleneği, onun diyalektiğinin de felsefesi içerisindeki yeri ve önemini açığa çıkarmaktadır. Antik dönem filozofu Platon'un bilgelik sevgisi, modern dönem filozofu Hegel'de edimsel bilmeye dönüşmüştür. Bu ayrılığa karşın felsefe, eğer hakikatin bilgisiyse ya da ona ulaşma çabası ise, her iki filozof da bu çabanın karşılık bulduğu, felsefe tarihi içerisindeki önemli iki isim olarak görülmektedir. İncelemenin sonucunda, onların bu çabalarını şekillendirenin -temelde- diyalektik olduğu öne sürülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adam, James.: **Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri**, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali.: **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, V Yayınları, Ankara, 1989.
- Akarsu, Bedia.: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Allen, Danielle S.: **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Allen, R. E.: **Plato's Parmenides**, Yale University Press, New Haven and London, 1997.
- Aristofanes: **Kuşlar – Bulutlar**, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Aristotle: **Topics**, çev. W. A. Pickard-Cambridge, The Complete Works of Aristotle içinde, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1995, ss. 381-618.
- Arslan, Ahmet.: **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 – Sokrates Öncesi Yunan Düşüncesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021.

- Audi, Robert.: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Badiou, Alain.: **Platon'un Devleti**, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Baillie, J. B.: "Translator's Introduction", G. W. F. Hegel, **The Phenomenology of Spirit** (G. W. F. Hegel, The Phenomenology of Mind) içinde, translated, with an introduction and notes by J. B. Baillie, Humanities Press INC, New York, 1966.
- Baker, A. E.: **Felsefeyi Anlamak**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2007.
- Barker, F. Stephen.: **Matematik Felsefesi**, çev. Yücel Dursun, İmge Kitabevi, İstanbul, 2017.
- Barnes, Jonathan.: **The Presocratic Philosophers**, Routledge, New York, 1982.
- Bauer, Susan Wise.: **Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar**, çev. Mehmet Moralı, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2015.
- Baum, Manfred.: "Dialectic", **The Bloomsbury Companion to Hegel** içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 279-289.

- Beiser, Frederick.: **Hegel**, çev. Seçim Beyazıt, (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019).
- Beiser, Frederick.: **Hegel ve Metafizik Problemi**, Alman İdealizmi II: Hegel içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, 2021. ss. 259-284.
- Benson, Hugh H.: “Plato’s Method of Dialectic”, **A Companion to Plato** içinde, edited by Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- Benson, Hugh H.: “Plato’s Philosophical Method in the Republic: The Divided Line (510b-511d)”, **Plato’s Republic: A Critical Guide** içinde, edited by Mark L. McPherran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, ss. 188-208.
- Berktaş, Fatmagül.: **Politikânın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Berto, Francesco; Weber, Zach: “Dialetheism”, **SEP**, Haziran 2018, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>, 17 Ocak 2021.
- Blackburn, Simon.: **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Bonazzi, Mauro.: “Protagoras”, **SEP**, Eylül 8, 2020, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/protogoras/>, 16 Aralık 2020.

- Boyle, A. J.: “Plato’s Divided Line: Essay II: Mathematics and Dialectic”, **Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Vol. 8, No. 1, 1974, ss. 7-18.
- Brandom, B. Robert.: **A Spirit of Trust – A Reading of Hegel’s Phenomenology**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2019.
- Brinkmann, Klaus.: “Idealism Without Limits – Hegel and the Problem of Objectivity”, **Philosophical Studies in Contemporary Culture**, Volume 18, Springer, New York, 2011.
- Brun, Jean.: **Platon ve Akademi**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Bumin, Tülin.: **Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Bunin, Nicholas and Yu, Jiyuan.: **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- Burnet, John.: **Erken Yunan Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.

- Byrd, Miriam Newton.: “Dialectic and Plato’s Method of Hypothesis”, **Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Vol. 40, No. 2, 2007, ss. 141-158.
- Capelle, Wilhelm.: **Sokrates’ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cevizci, Ahmet.: **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Conford, F. M.: **Bilgeliliğin Başlangıcı: Eski Yunan’da Felsefi Düşüncenin Kökleri**, çev. Şahin Filiz ve Fatih Özdeş, Say Yayınları, İstanbul, 2021.
- Conford, F. M.: **Dinden Felsefeye – Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine**, çev. Özgüç Orhan, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2020.
- Cornford, F. M.: **Platon’un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- Conford, F. M.: **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celâl Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019.
- Copleston, Frederick.: **Platon**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Denkel, Arda.: **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Donovan, R. Brian.: “The Project of Protagoras”, **Rhetoric Society Quarterly**, 23:1, ss. 35-47.

- Dürüşken, Çiğdem.: **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
- Düsing, Klaus.: "Ontology and Dialectic in Hegel's Thought", **The Dimensions of Hegel's Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 97-123.
- Erhat, Azra.: **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Findlay, J. N.: **Hegel: A Re-Examination**, Gregg Revivals, Brookfield, 1993.
- Forster, Michael.: "Hegel's Dialectical Method", **The Cambridge Companion to Hegel** içinde, edited by Frederick Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Freeman, Charles.: **Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları**, çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- Friedell, Egon: **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Fritzman, J. M.: **Hegel**, Polity Press, Cambridge, 2014.

- Gadamer, Hans-Georg.: Hegel ve Antik Diyalektik, **Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma** içinde, çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu, Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- George, di Giovanni.: “Identity and Contradiction”, **The Bloomsbury Companion to Hegel** içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 261-265.
- Gökberk, Macit.: **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020.
- Guthrie, W. K. C.: **Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Güven, Özgüç.: “250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne”, **Felsefe Arkivi**, İstanbul University Press, İstanbul, 2020. ss. 123-151.
- Hackforth, R.: “Plato's Divided Line and Dialectic”, **The Classical Quarterly**, Vol. 36, No. 1-2, 1942, ss. 1-9.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar – Cilt 4 (L-0)**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

- Hansen, M. H.: **Polis: an introduction to the ancient Greek city-state.** Oxford University Press. Oxford, 2006.
- Harris, Errol.: “The Dialectical Structure of Scientific Thinking”, **Hegel and Science** içinde, edited by Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984, ss. 195-215.
- Harris, H, S.: “General Introduction, G. W. F. Hegel, The Jena System”, **1804-5: Logic and Metaphysics** içinde, translation edited by John W. Burbidge and George di Giovanni, Introduction and explanatory notes by H. S. Harris, McGill-Queen’s University Press Kingston and Montreal, 1986.
- Harris, H, S.: **Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason,** Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997.
- Harris, H.S.: “Hegel’in 1807’ye Kadarki Entelektüel Gelişimi”, **Alman İdealizmi II: Hegel** içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, 2021. ss.113-143.

- Hartmann, Nicolai.: **Aristoteles ve Hegel – Diyalektik, Mantık, Ontoloji**, çev. Saygın Güneç, Fol Kitap, Ankara, 2021.
- Haşlakoğlu, Oğuz.: **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016.
- Hegel, G. W. F.: **Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Hegel, G. W. F.: **Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi (Küçük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2020.
- Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi – Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe (Cilt 3)**, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: NotaBene, 2021).
- Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi - Platon'dan Ortaçağ Felsefesine (Cilt 2)**, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: NotaBene, 2019).
- Hegel, G. W. F.: **Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)**, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: NotaBene, 2018).
- Hegel, G. W. F.: **Felsefi Propedeutik**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.

- Hegel, G. W. F.: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Hegel, G. W. F.: **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Hegel, G. W. F.: **Tarihte Akıl** çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Hegel, G. W. F.: **The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, trans. Harris and Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977.
- Hegel, G. W. F.: **The Encyclopedia Logic, Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences**, çev. T.F. Geraet, W.A. Suchting, and H.S. Harris, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1991.
- Hegel, G. W. F.: **The Letters**, Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler, Indiana University Press, 1984.
- Hegel, G. W. F.: **The Phenomenology of Spirit**, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge University Press, New York, 2018.

- Hegel, G. W. F.: **The Phenomenology of Spirit**, translated with introduction and commentary by Michael Inwood, Oxford University Press, 2018.
- Hegel, G. W. F.: “The Philosophy of Plato”, **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 4, No. 4, 1870, ss. 320-380.
- Hegel, G. W. F.: **The Science of Logic**, çev. ve ed. George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Hegel, G. W. F.: “The Tübingen Essay”, **Three Essays 1793-1795** içinde, Edited and Translated with Introduction and Notes by Peter Fuss and John Dobbins, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984. ss. 20-59.
- Hegel, G. W. F.: **Tinin Görüngübilimi**, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Heidemann, H. Dietmar.: “Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics, and Skepticism”, **The Dimensions of Hegel’s Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 157-173.
- Herakleitos: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

- Hilav, Selahattin.: **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Hoffmann, Sören Thomas.: **Georg Wilhelm Friedrich Hegel A Propaedeutic**, translated by David Healan, Brill / Critical Studies in German Idealism, Boston, 2015.
- Houlgate, Stephen.: **Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide**, Bloomsbury Academic, 2013.
- Houlgate, Stephen.: **The Opening of Hegel's Logic – From Being to Infinity**, Purdue University Press, West Lafayette, 2006.
- Hyppolite, Jean.: **Mantık ve Varoluş – Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme**, çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.
- Inwood, J, M.: **A Hegel Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 2003.
- Inwood, Michael.: "Editor's Introduction", G. W. F. Hegel, **The Phenomenology of Spirit** içinde, translated with introduction and commentary by Michael Inwood, Oxford University Press, 2018.

- Jaeger, Werner.: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2019.
- Kain, Philip, J.: **Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit**, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Kainz, H, P.: **Hegel's Phenomenology, Part 1: Analysis and Commentary**, The University of Alabama Press, Alabama, 1979.
- Kalkavage, Peter.: **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007.
- Kant, Immanuel.: **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Kaufmann, Walter.: "Hegel Miti ve Yöntemi", **Hegel Üzerine Yorumlar I** içinde, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014. ss. 7-41.
- Kazumi, Inoue.: "Dialectical Contradictions and Classical Formal Logic", **International Studies in the Philosophy of Science**, 2014, Vol. 28, No. 2, ss. 113-132.

- Kenny, Anthony.: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi III. Cilt Modern Felsefe'nin Yükselişi**, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kervegan, Jean-François.: **Hegel ve Hegelcilik**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali.: “Differenzschift'te Hegel'in Fichte Yorumu”, **Alman İdealizmi I Fichte** içinde, Editörler: Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Kılınç, Doğan B.: Editörün Notu, **Toplumsal Varlığın Ontolojisi – Hegel, Marx, Emek** içinde, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 7-9.
- Kojeve, Alexandre.: **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Kosok, Michael.: “The Dynamics of Hegelian Dialectics, and Non-Linearity in the Sciences”, **Hegel and Science** içinde, edited by Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984, ss. 311-349.
- Kranz, Walter.: **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

- Kraut, Richard.: “Plato”, **SEP**, Ağustos 1, 2017, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 3 Eylül 2020.
- Kroner, Richard.: “Introduction: Hegel’s Philosophical Development”, **Hegel, G. W. F, Early Theological Writings** içinde, translated by T. M. Knox with an Introduction, and Fragments Translated by Richard Kroner, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.
- Kuehn, Manfred.: **Immanuel Kant**, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.,
- Lacey, R. A.: **A Dictionary of Philosophy**, Routledge, New York, 1996.
- Laertios, Diogenes.: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Lavelle, Brian M.: **Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and “Democratic” Tyranny at Athens**, The University of Michigan Press, 2005.
- Lawson, M. Russell.: **Science in the Ancient World An Encyclopedia**, ABC-CLIO, California, 2004.

- Lessing, Gotthold Ephraim.: **İnsan Soyunun Eğitimi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Limnatis, Necratios G.: “Introduction”, **The Dimensions of Hegel’s Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010.
- Magee, Gleen, Alexander.: **The Hegel Dictionary**, Continuum International Publishing Group, New York, 2010.
- Manville, Philip Brook.: **The Origins of Citizenship in Ancient Athens**, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- March, Jenny.: **Cassell’s Dictionary of Classical Mythology**, Cassell & Co, London, 2001.
- Marx, Karl.: **Kapital I. cilt.**, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Mattei, Jean-François.: **Platon**, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.
- Maybee, E. Julie.: “Hegel’s Dialectic”, **SEP**, Ocak 2, 2020, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-dialectics/>, 18 Mart 2020.
- Maybee, E. Julie.: **Picturing Hegel – An Illustrated Guide to Hegel’s Encyclopedia Logic**, Lexington Books, Lanham, 2009.

- McRae, Robert Grant.: **Philosophy and The Absolute – The Modes of Hegel’s Speculation**, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985.
- McTaggart, John Ellis.: **Hegel Mantığı**, çev. A. Hüseyin Deniz Özcan, Fol Kitap, Ankara, 2021.
- McTaggart, John Ellis.: **Hegelci Diyalektik**, çev. A. Kadir Gülen, Fol Kitap, Ankara, 2021.
- Mitchell, Ellen M.: “The Platonic Dialectic”, **The Journal of Spekülatif Felsefe**, Vol. 22, No. 1/2, 1888, ss. 212-223.
- Moran, Dermot.: **Introduction to Phenomenology**, Routledge, New York, 2002.
- Mueller, Gustav E.: The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Synthesis”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 19, No. 3, Jun., 1958, ss. 411-414.
- Mure, G. R. G.: **A Study of Hegel’s Logic**, Oxford University Press, Oxford, 1950.
- Nuzzo, Angelica.: “Dialectic, Understanding, and Reason: How Does Hegel’s Logic Begin?”, **The Dimensions of Hegel’s Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 12-31.

- Orman, Enver.: **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.
- Orman, Evren.: "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 7, Mart 2005, s. 15-32.
- Orman, Evren.: "Hegelci Diyalektikte 'Bir şey' ve 'Başkası'", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 9, Mart 2006, s. 99-120.
- Özdemir, Alişan.: **Yeni Diyalektik Mantık – Diyalektik Ne Değildir?**, Yaba Yayınları, İstanbul, 2016.
- Parmenides: **Doğa Hakkında**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Peters, E. Francis.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Pinkard, T.: **Hegel**, çev. M. B. Albayrak, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.
- Pinkard, T.: **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**, Cambridge University Press, New York, 1994.

- Pinkard, T.: “Introduction”, **G. W. F. Hegel, The Phenomenology of Spirit** içinde, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge University Press, New York, 2018.
- Plato: “Euthydemus”, **Plato Complete Works** içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Rosamond Kent Sprague, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- Platon: **Gorgias**, çev. Melih Cevdet Anday, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 47-139.
- Platon: **İon**, çev. Tacettin Ünlü, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 261-279
- Platon: **Kharmides**, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 299-331.
- Platon: **Kratylos**, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 195-261.

- Platon: **Lakhes**, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 333-361.
- Platon: **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Platon: **Menon**, çev. Özlem Bayoğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Platon: **Phaidon**, çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2019.
- Platon: **Phaidros**, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2019.
- Platon: **Philebos**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Platon: **Sofist**, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Platon: **Sokrates'in Savunması**, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 11-43.
- Platon: **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 451-543.
- Popper, R. Karl: **Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge**, Basic Books, New York, 1962.

- Popper, R. Karl.: **Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2: Hegel Marx ve Sonrası**, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2014.
- Rescher, Nicholas.: “On The Epistemology of Plato’s Divided Line”, **Logos & Episteme**, Vol. 1. No. 1, 2010, ss. 133-164.
- Robinson, Richard.: **Plato’s Earlier Dialectic**, Cornell University Press, New York, 1941.
- Rockmore, Tom.: **Hegel’den Önce Hegel’den Sonra – Hegel’in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş**, çev. Kağan Kahveci, Say Yayınları, İstanbul, 2019.
- Rosen, Michael.: **Hegel’s Dialectic and its Criticism**, Cambridge University Press, London, 1984.
- Rosen, Stanley.: **The Idea of Hegel’s Science of Logic**, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- Ross, Nathan.: “Metaphysics”, **G. W. F. Hegel Key Concepts** içinde, edited by Michael Baur, Routledge, New York, 2015.
- Ruby, Christian.: **Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

- Russ, Jacqueline.: **Avrupa Düşüncesinin Serüveni – Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi**, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Russ, Jacqueline.: **Felsefe Tarihi Cilt 1 Kurucu Düşünceler**, çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Russell, Bertrand.: **Batı Felsefesi Tarihi 3**, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2004.
- Russon, John.: **Reading Hegel's Phenomenology**, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- Sacks, D., Murray, O., & Brody, L. R.: **Encyclopedia of the Ancient Greek World**. Facts On File, New York., 2014.
- Siep, Ludwig.: **Hegel's Phenomenology of Spirit**, translated by Daniel Smyth, Cambridge University Press, New York, 2014.
- Singer, Peter.: **Hegel – A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Solomon, C, Robert.: **In the Spirit of Hegel A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit**, Oxford University Press, New York, 1985.
- Soykan, Ömer Naci.: “Giriş”, **Platon Sofist** içinde, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

- Soykan, Ömer Naci.: **Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, MTV Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Söylemez, Bahadır.: “Hegel’in Mantık Bilimi’nde Varlık, Yokluk ve Oluş Üzerine Bir İnceleme”, **IX. Mantık Çalıştayı Kitabı** (eKitap) içinde, ed. Vedat Kamer, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2019.
- Söylemez, Bahadır.: “Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel’in Perspektifinden Platon ve Aristoteles’in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme”, **Arkhe-Logos**, Yıl. 2020, Sayı. 10, Güz, 2020.
- Speight, Allen.: “Skepticism, Modernity, and the Origins of Hegelian Dialectic”, **The Dimensions of Hegel’s Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 140-157.
- Speight, Allen.: **The Philosophy of Hegel**, Acumen Publishing Limited, Stocksfield, 2008.
- Stace, W. T.: **Hegel Üzerine**, çev. Murat Belge, Fol Kitap, Ankara, 2019.
- Stern, Robert.: **Routledge Philosophy Guide Book to Hegel and the Phenomenology of Spirit**, Taylor & Francis e-Library, 2002.

- Stewart, Jon.: **The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit – A Systematic Interpretation**, Northwestern University Press, Evanston, 2000.
- Stocks, J. L.: **The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit – A Systematic Interpretation**, Northwestern University Press, Evanston, 2000.
- Störig, Hans Joachim.: **Vedaldardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Tabak, Mehmet.: **The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic – A Critical Commentary**, Palgrave Macmillan, New York, 2017.
- Taylor, Alfred Edward.: **Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet**, çev. Cengiz İskender Özkan, Fol Yayınları, Ankara, 2020.
- Taylor, Charles.: **Hegel**, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Testa, Italo.: "Scepsis and Scepticism", **The Bloomsbury Companion to Hegel** içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013, ss. 273-279.
- Thilly, Frank.: **Yunan Felsefesi'nden Günümüze Felsefenin Öyküsü**, çev. İbrahim Şener, Doruk Yayınları, İstanbul, 2020.

- Thomson, George.: **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemer – İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Timuçin, Afşar.: **Felsefe Sözlüğü**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2019.
- Ural, Şafak.: **Bilim Tarihi**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2009.
- Ural, Şafak.: “Diyalektik Düşünce ve Mantık”, **Felsefe Arkivi**, sayı 28, 1991, ss. 1-26.
- Ülken, Hilmi Ziya.: **Felsefeye Giriş – Birinci Kısım – Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.
- Vernant, Jean-Pierre.: **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Wandshneider, Dieter.: “Dialectic as the “Self-Fulfillment” of Logic”, **The Dimensions of Hegel’s Dialectic** içinde, edited by Necratios G. Limnatis, Continuum International Publishing Group, New York, 2010. ss. 32-55.
- Weber, Alfred.: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

- Westphal, R, Kenneth.: **Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Kluwer Academic Publishers Group, Dordecht, 2012.
- Westphal, R, Kenneth.: **Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003.
- Winfield, Richard Dien.: **Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking**, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2013.
- Winfield, Richard Dien.: **Hegel's Science of Logic**, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2012.
- Wolff, M.: "Science of Logic", **The Bloomsbury Companion to Hegel** içinde, edited by A. D. Laurentis & J. Edwards, Bloomsbury Academic, New York, 2013.
- Wood, Allen, W.: "Editor's Introduction", **G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right**, edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Yıldırım, Cemal.: **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Zeller, Eduard.:

Grek Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan,

Say Yayınları, İstanbul, 2017.

