

Hegel’de “Nesnel, Tanıtlanmış Bilim” Olarak Felsefe Kavramına Giriş

Doğan Göçmen

Özet

Bu çalışmanın konusu, Hegel’in “nesnel, tanıtlanmış bilim” olarak felsefe kuramıdır. Konu, tüm modern felsefenin olduğu gibi, Klasik Alman Felsefesi’nin en temel konularından birisidir. Yazının amacı, oldukça karmaşık olan konuya bir giriş çerçevesi sunmakla sınırlıdır. Yazıda önce Hegel açısından felsefenin nasıl bir bilim olduğuna dair bir tanım sunulmaktadır. Bu tanım çerçevesinde Hegel’in felsefeyi bir düşün bilimi olarak gerekçelendirdiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Hegel’e göre örneğin anatomiden farklı olarak felsefenin kuramı ile konusu arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Felsefenin sistematik bünyesi de, konusu ve araçları da düşünseldir. Felsefenin bu yapısı onu ontolojiyi ve epistemolojiyi içeren bir mantık çerçevesinde tanıtlamalı bilim olmaya götürmüştür. Christian Wolff’un bu konuda yaptığı çalışmalar modern felsefede birçok bakımdan çığır açmıştır. Wolff’un kendisi de felsefeyi tanıtlamalı bilim olarak kurabilmek için yöntem kuramı bakımından matematikten ontolojiye yönelmiştir. Onun yapmış olduğu nominal yöntem ile tanıtlamalı yöntem ayrımı, matematik de dâhil tüm bilimlerin ontoloji tarafından temellendirilmiş olması gerektirdiğini göstermiştir. Yazıda onun tanıtlamalı yöntem ve felsefe kuramı sunulduktan sonra Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin “Dedüksiyon” bölümünde kavram veya kategori öğretisinin nasıl kurgulandığına bakılmaktadır. Kant’a göre kategorilerin kökenini açıklarken zamansallıktan soyutlarsak, onlar anlama yetisinde basit bir şekilde verili olarak görülmektedir. Hegel de Kant’ı bu nedenle eleştirmektedir. Hegel’e göre kategorilerin kökeni ampirik dünyadır ve anlama yetisi kategorileri ampirik dünyadan kazanılmalıdır. Bu, Hegel’in felsefeye dair önermiş olduğu nesnel, tanıtlanmış bilim kavrayışı için çıkışı noktasını oluşturmaktadır. Hegel’in Wolff’a yönelik eleştirisi, onun tanıtlamalı bilimin aracı olarak gördüğü sentetik yöntemi istisnasız tüm bilimlere uygulamış olması ile ilgilidir. Oysa analitik ve hatta rastlantısal bilgi bağlamları da vardır ve Hegel’e göre felsefe kuramı çerçevesinde bu hesaba katılmak zorundadır. Hegel’in Wolff’a ve Kant’a yönelik eleştirileri sunulduktan sonra onun kendi tanıtlanmış felsefe kavramına dair bir bakış sunulmaktadır. Hegel tanıtlanmış felsefe kavramına dair kendi yaklaşımını *Tinin Fenomenolojisi*’nde ve *Mantık Bilimi*’nde uygulamaktadır. Yazıda Hegel’in tanıtlanmış bilim anlayışının bu eserlerin yapılarının şekillenmesinde kendisini nasıl gösterdiği ortaya konduktan sonra Hegel’in nesnel, tanıtlanmış bilim olarak felsefe anlayışının aynı zamanda felsefeye pratik hayata uyarlanabilirlik özelliği kazandırdığı ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, tanıtlanmış bilim, Wolff, Kant, Hegel, kavram, mantık

Introduction to Hegel's Conception of Philosophy as "Objective, Demonstrated Science"

Abstract

The subject of this paper is Hegel's theory of philosophy as "objective, demonstrated science". This is one of the foundational topics of modern philosophy as well as of Classical German Philosophy. The aim of this paper is to provide a framework for an introduction to a rather complicated topic. In this paper first of all there is given a definition about what kind of a science philosophy according to Hegel is. With this definition we aim at showing that Hegel defines philosophy as a science of thinking. According to Hegel, differing from anatomy for example in philosophy there is no difference between the theory and subject of philosophy. The systematic body of philosophy as well as its subject and tools are thought. This structure of philosophy led philosophy to become a demonstrative science which is in fact logic which comprises ontology and epistemology. Christian Wolff's works in this regard break in many respects fresh ground in modern philosophy. Also Wolff moved from mathematics to ontology in order to be able to constitute philosophy as demonstrative science. Wolff's distinction between nominal and demonstrative method has shown that all sciences including mathematics need to be constituted by ontology. After having presented Christian Wolff's theory of demonstrative method and philosophy there is looked at how concepts or categories are conceptualised in "Deduction" chapter of Kant's *Critique of Pure Reason*. If abstract from while we explain the origins of categories we may forced to think of them as simply give in understanding. And this is the reason why Hegel criticises Kant. According to Hegel the origin of categories is the empirical world and the understanding has to gain categories from the empirical world. Hegel's criticism concerning Wolff's method has to do with his application of synthetical method which he applies to all sciences without any exception. But there are fields of knowledge in which knowledge is gained analytically or even casually and according to Hegel in the theory of philosophy this has to be taken into account. This provides the point of departure for Hegel's proposal for the understanding of philosophy as objective, demonstrated science. After having looked at some of Hegel's critique of Wolff and Kant in this context there is provided a view about Hegel's conception of philosophy. Hegel applies his approach to the concept of demonstrated philosophy in the *Spirit of Phenomenology* and *Science of Logic*. After having shown how Hegel's understanding of demonstrated philosophy shapes the structure of these works it is claimed that the approach to philosophy as a demonstrated sciences brings to philosophy also the ability of being practically applied to human life.

Key words: Philosophy, demonstrated science, Wolff, Kant, Hegel, concept, logic

Günlük hayatımızda felsefeyi yücelten deyişlere de rastlarız, felsefeyi yeren sözlere de. Bunlara, Hegel'in, felsefenin konusuna dair ileri sürdüğü görüşleri de dikkate alarak bir bütün olarak bakıldığında felsefenin özünün kavranmasına yardımcı olabilecek bir bakış açısı yakalandığını iddia etmek mümkündür. Hegel, felsefeyi içeriği, yöntemi, araçları ve konusu açısından tanımlarken taşıyıcı içerik olarak düşünceye işaret etmektedir. Halk arasında günlük dilde de, felsefeye dair ister olumlu isterse olumsuz tavır sergilensin, felsefenin konusu düşünce olarak belirleniyor. Örneğin 'felsefe akıl ve

düşünce işidir' derken, felsefenin yüce bir uğraş olduğu dile getirilir ve bu nedenle filozofa hiçbir yarar hesabı yapmadan, çıkar gözetmeden veya kâr gütmekten büyük saygı duyulur. Filozof, akıl danışılarak, fikri alınarak sergilemiş olduğu çaba ve emeğinden dolayı her fırsatta bilge olarak onurlandırılır. Buna karşın olumsuz anlamda en çok bilinen örneğiyle belirtecek olursak halk arasında günlük hayatta 'lûgat parçalama!' veya 'felsefe yapma!' denir. Bununla düşünceyi manipüle etmek, diğerini yanıltmak için dilin ve düşüncenin araçlarının kötüye kullanıldığına dikkat çekilmek ve bundan vazgeçilmesi gerektiği söylenmek istenir. Öyleyse, bu sözlere göre, felsefe yapmak, ilkesel olarak diğerlerini kötü yola sevk etmek için başvuru art niyetli düşünme tarzıdır ve bu yapılmamalıdır. Bu nedenle 'felsefe yapma!' buyruğu felsefeyi ve felsefe yapmayı temel bir uğraş haline getirmeyi küçümsemek, hatta ahlak dışı bulunduğu için belki de aşağılamak amacıyla söylenir. Sıkça filozoflar arasında olan görüş ayrılıkları neden gösterilerek felsefi uğraşın bir yere varmayan boş uğraş olduğu ileri sürülür. Fakat hangi açıdan bakılırsa bakılsın, ister olumlu anlamda alınsın isterse olumsuz anlamda; olumlu bakışta da olumsuz bakışta da felsefenin düşünceyle ilgili bir uğraş olduğu kabul edilmektedir. Felsefe deyince de akla ilk gelen düşüncedir; çünkü felsefenin kendisi yani içeriği, araçları, yöntemi düşünce olduğu gibi, konusunu ve kendisini ortaya koyuşu da doğrudan düşünce ile. Kısacası felsefe düşünseldir ve soyutluk seviyesi bakımından düşünsel olmak zorundadır. Bundan ne anlamak gerekir? Bu soruya Hegel (1972) açısından yanıt vermek, *Mantık Bilimi*'nin birinci baskısına yazdığı önsözde kullandığı bir tabir ile ifade edecek olursak, onun açısından aynı zamanda felsefenin "nesnel, tanıtlanmış bilim" (s. 17) olarak ortaya konması anlamına gelmektedir.

Ne demek, o halde, Hegel'e göre, felsefenin "tanıtlanmış bilim" olması? Alman felsefe tarihinde bu kavramın bir dayanağı, kaynağı ve anlamı var mıdır? Felsefenin konusunun düşünce olduğu savı ile Hegel tam olarak neyi kastetmektedir?

Felsefenin Konusu Düşüncedir

Hegel (2006), *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazdığı "Önsöz"de amacını felsefenin Antiklerden beri "*bilgi sevgisi*" olarak adlandırılmasına son verip, onu "*gerçek bilgi*" (s. 6) olarak yeniden tesis etmek olarak tanımlıyor. Bu elbette Hegel'in (2006) "gökyüzü"nü "yeryüzü"ne indirip yeryüzünde "yeşertme" (s. 385) ve böylece bilgi ve inanç dünyalarını bilgi temelli uzlaştırma projesi ile ilgilidir. Zira Antikler felsefeyi bilgi sevgisi olarak tanımlarken, bununla aynı zamanda bir özgüven yoksunluğunu da beraber ifade ederler ve insanın işinin aslında bilgeliğe bir çeşit bir öykünme olduğunu ileri sürerler. Hegel modern çağ ile birlikte insanın artık kendine güvenebileceğinden ve kendisini bilginin gerçek öznesi olarak görebileceğinden hareket etmektedir. Zira modern felsefenin anlamı budur. Bu nedenle felsefe bir öykünme değil, gerçek bir bilgi sistemi yani bilimsel olabilir.

Gerçeğin var olduğu gerçek şekli, onun ancak bilimsel sistemi olabilir. Felsefenin bilim şekline yaklaşmasına katkıda bulunmak (*bilgi sevgisi* ismini bırakabilmek ve *gerçek bilgi* olmak), kendime koyduğum hedeftir. Bilginin içsel bilim olma zorunluluğu, onun doğasında yatmaktadır ve bu konuda tatmin edici açıklama, sadece felsefenin kendisinin temsilini sunmadır. (Hegel, 2006, s. 6)

Felsefenin bilimsel bir sistem olmasına dair talep, aşağıda ayrıntılı olarak göstereceğim gibi en geç Leibniz'ten beri Alman felsefesinin gündeminde olan bir taleptir. Descartes'ın yöntem sorusunu başa alması, bir dünya tasarımı olarak felsefeden, ortaya koyduğu dünyayı mantıksal bir süreç olarak ortaya

koymasını talep etmek anlamına gelmektedir. Ortaya konan, dünyanın bilgisidir. Bu bilgi ancak zaten oluşmuş olan dünyanın bilgisinin mantıksal olarak ortaya konması olabilir. Mantıksal olarak ortaya koyuş dünyayı düşüncede yeniden üretmek zorundadır. Mantıksal yeniden üretim, dünyanın bilgisinin kanıtı olacaktır. Bu talebin gerçekleştirilebilmesi için, felsefenin nasıl bir bilim olduğu konusuna açıklık getirmek gerekir. Hegel, *Mantık Bilimi*'nde ontolojiye, epistemolojiye ve mantığa/yönteme dair tüm kuramını felsefe gibi başlangıcı ve konusu aynı olan başka bir bilim olmadığı düşüncesine dayandırır. Diğer bilimlerden farklı olarak felsefenin başlangıcı, konusu ve yapısı düşüncedir. Örneğin anatomi gibi birçok tikel bilimin incelediği konu ve bunun kuramlaştırıldığı kuramsal yapısı birbirinden farklıdır. Fakat felsefede incelenen düşüncenin kendisidir, kendisiyle başlanan düşüncedir, başvuru yöntem ve araçlar yani kavramlar ve teknikler düşünseldir. Bunu Hegel, sanki Aristoteles'in *Metafizik*'te ilke kavramına dair geliştirdiği düşüncüyü de andıracak bir şekilde ifade eder. Hegel (1972), "*ilke*, başlangıç da olmalıdır ve düşünce için *Prius* (başlangıç -DG) olanın, düşüncenin *ilerleyişinde* de *ilke* olan olması gerekir" (s. 66) diyor. Nedir o halde "düşünce için *Prius*" olan? "Başlangıcın, özgür kendi başına olan düşüncenin unsurunda olması, *saf bilgide* olması *mantıklıdır*. Böylelikle başlangıç, saf bilgi sonuncu olmakla, bilincin mutlak gerçeği olmakla *dolaylı olarak verilir*" (Hegel, 1972, s. 67). Bu nedenle "*mantık saf bilimdir* yani saf bilginin kendi gelişiminin bütünüdür" (Hegel, 1972, s. 67). Burada aktardıklarımızı biraz yukarıda daha açık kılan ve felsefeyi de daha yakından tanımlayan bir belirlemede şöyle diyor Hegel (1972): "Düşünce uygarlığını felsefi yani düşüncenin kendi içkin etkinliği olarak veya (ki bu aynı şeydir) kendi zorunlu gelişiminde ortaya koymak" (s.19). Böylelikle Hegel (1972) düşüncüyü mantığın konusu olarak belirler ve bunu rastgele akıl yürütmeden farklı olduğuna dikkat çekmek amacıyla daha tam olarak "*kavrayan düşünce*" (*begreifendes Denken*) (s. 35) olarak tanımlar. İşte, büyük felsefenin işi, felsefi temel düşüncüyü, ontolojiyi, epistemolojiyi ve yöntemi aynı anda kapsayan mantık çerçevesinde her çağda yeniden "kendi zorunlu gelişiminde" bir bütün olarak ortaya koymaktır.

Mantık Bilimi'nden aktardığım bu pasajlarda Hegel, felsefede konu ile başlangıç özdeşliğine işaret etmektedir. Buna karşın *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde felsefede incelenen ile içeriğin özdeşliğine işaret etmekle birlikte; içerik, içeriğin ortaya konuşu ve bunun sonucu ulaşılan sonuç veya erek arasındaki bütünlüklü ilişkiyi vurgular. Bu aynı zamanda Hegel'in nasıl felsefe yaptığını da işaret etmektedir. Dikkat çektiğim gibi birçok tikel bilimin incelediği konu ve bunu kuramlaştırdığı yapısı birbirinden farklıdır. Felsefede incelenen konu düşüncedir. Düşünce nasıl incelenebilir ve söz konusu incelemenin sonucu nasıl ortaya konabilir? Düşüncüyü incelerken insan, zorunlu olarak yine düşünme yetisine yani mantığın araçlarıyla veya yöntemle düşünme yetisine başvurur. İnceleme sonucu ulaşılan sonucun ortaya konuşu için yine düşünceye başvurulmak zorundadır. Bu durumda sonucun ortaya konuşu zorunlu olarak kendi kanıtını kendi içinde taşımak zorundadır. Bu nedenle, sonucun ortaya konuşunun, en basit olan ile başlayan bir başlangıcı ve en kapsamlı ve karmaşık olan bir üst uğrağı veya ereği olmalıdır. Dolayısıyla düşüncenin başlangıçtan sonuca doğru, başka bir deyişle daha kapsamlı ve karmaşık olana doğru sürekli bir nevi bir *spiral* gibi *ilerleyen* bir süreç olarak örgütlenmesi kaçınılmaz olur. İşte, Hegel, "Önsöz"de en başta gerçeğin tam olarak ne olduğunu bilebilmek için tüm bu sürecin bir *bütün* olarak göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır –ki gerçeğin bütün olduğuna dair belirlemesi her şeyden önce bununla ilişkilidir. Şöyle diyor Hegel:

Zira eşya kendi *ereğinde* son bulmaz, tersine, kendi uygulanıp *gerçekleştirilmesinde*; ne de *sonuç gerçek olan* bütündür, tersine, oluşumuyla beraber bütün olur; erek kendi başına cansız olan geneldir;

eğilimin yalnızca kendi hakikatine sahip olmayan dürtü olması gibi; ve çıplak sonuç, eğilimi geride bırakmış cesettir. Aynı şekilde *ayrılık* daha çok eşyanın *sınırdır*, sınır eşyanın bittiği yerdedir veya sınır, eşya ne değilse, odur. (Hegel, 2006, s. 5)

Öyleyse, başlangıç, süreç ve sonuç arasında bir sınır olması mümkün değildir. Aynı şekilde düşüncenin ortaya konuşunun bu üç boyutunu bir bütün olarak almak yerine bunlardan birini bütünden ayırıp almak, diğerlerine karşı bağımsızlaştırmak gerçeğin eksik, dolayısıyla yanlış kavranışına ve sonunda da bilinç çarpıklığına götürür. Bu bakımdan, felsefenin konusu, yöntemi ve araçları, bir mantıksal düzen içinde ortaya konusu ve sonucu, bu bütünlük içinde ve bu bütünlüklü anlamda düşüncedir ve insanlar da düşünen varlıklar olduğuna göre, 'felsefe insanların olduğu her yerdedir' denebilir.

Christian Wolff'ta Matematikten Ontolojiye

Hegel (1972), yukarıda aktardığım pasajlarda felsefenin sistematik yapısına dair ileri sürmüş olduğu iddiada felsefe kuramının, felsefenin mümkün tek bilimsel yapılandırılması olabileceğini düşünmektedir. Klasik Alman Felsefesi'nin iki temel kavramı olan 'anlama yetisi' (*Verstand*) ve 'akıl' (*Vernunft*) kavramlarının da birbiriyle olan sistematik ilişkisini açıkladığı bir bağlamda felsefenin söz konusu bilimsel yapılandırılmasının ancak "kendi kendini tasarlayıp kuran yol" (s. 17) olarak mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Hegel'in ulaştığı bu sonuç, modern felsefede zamanla oluşan yeni bir teori anlayışının vardığı üst uğraktır.

John Locke (2007), *Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de asıl amacının insanın "anlama yetisinin doğasına" (s. 34) dair bir inceleme yapmak olduğunu söylüyor. Zira insan neyi bilebilir sorusuna ancak onun kapasiteleri belirlendiği ve incelendiği oranda tam olarak yanıt verilebilir. Locke'un bu söylediğini Kant (1988) kendisine temel edinir ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısına yazdığı "Önsöz"de "saf aklın eleştirisi" ile kuramların veya sistemlerin değil, bizzat "akıl kapasitesinin" (*Vernunftvermögen*) (s. 8) kendisinin eleştirisini amaçladığını söyler. İnsan nedir? sorusu, Kant'ın felsefi külliyatına yön veren ünlü dört sorunun ancak sonucu olarak formüle edilmiştir. İlk üç soru insanın kapasitelerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Ancak söz konusu yetilerin belirlenmesi üzerinden insanın neliği belirlenmek istenmektedir. Bu, modernlerin, Hegel'e de temel oluşturan teoriye dair yeni bir anlayış geliştirmeye çalıştığına işaret ediyor. Bundan böyle teori yalnızca, birtakım inançların veya ileri sürülen görüşlerin eleştirisi sonucu elde edilmeyecektir. Bu yeni yaklaşıma göre, insanın bilinç ve özbilinç kapasitesi olan anlama ve akıl yetisinin bizzat kendisi dünyayı sanki aynada yansıtır gibi yansıtan bir yeti olarak ele alınmaktadır. Bu durumda teori dünyanın bir tasarımı olarak sorgulanacaktır ve aynı zamanda kuramın doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü bizzat dünyanın kendisi olacaktır. Yazının girişinde Hegel'den (1972) aktardığım ifade ile işaret ettiğim felsefenin "nesnel, tanıtlanmış bilim" (17) olarak kurulması bir talep olarak en geç Leibniz'ten beri Alman felsefesinin gündemindedir. Christian Wolff'un açıkça başlattığı, felsefeyi teolojinin, matematiğin ve geometrinin hâkimiyetinden kurtarıp, fakat onların tarihsel kazanımlarından da öğrenebilen kendi başına duran ve kendi başına olan, onu matematik ve geometri de dâhil olmak üzere diğer tüm bilimlere temel oluşturan genel-tikel bir bilim olarak kurma çabasını sürdürdüğünü göstermektedir. Kant (1977) mantık üzerine derslerinde "yeni bilgilerden genel mantığı ilerletenler – *Leibniz* ve *Wolff*'tur" derken bu sürece işaret etmektedir ve hemen eklemektedir: "Wolff'un genel mantığı sahip olunanın en iyisidir" (s. 443). Leibniz (1996), Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinin eleştirisi olarak kaleme aldığı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler*'inde bilim ve

felsefeyi eş anlamda kullanıyor ve felsefeyi “*sentetik ve teorik*”, “*analitik ve pratik*” (s. 671) olana ayırıyor ve bunlara bir de mantığı ekliyor. Leibniz (1996), “bilim veya felsefe” diyor, “teorik, pratik ve diskursif olana veya fizik, ahlak ve mantika ayrılır” (s. 675). Burada mantık ile eş anlamda alınan “diskursif” kavramı dolayimsal-süreçsel-sonuçsal akıl yürütme anlamında alınmaktadır –ki, bu, Hegel’in “tanıtlanmış” felsefe kavramına temel oluşturmaktadır ve *Tinin Fenomenolojisi* ve *Mantık Bilimi*’nde bunun mümkün ve zorunlu olduğunun kanıtını getirmek istemektedir.

Leibniz (1996), orijinali Fransızca olan eserinde “tanıtlamalı” (*demonstrativement*) (s. 672) kavramını bu bağlamda eleştirel anlamda, söz konusu olan her ne ise, kökeninin ve oluşumunun açıklanması anlamında kullanmaktadır. Öklit “bilim olarak geometriyi sentetik olarak ortaya koyduğu için, bazıları tarafından bir sanat olarak ele alınmıştır ve bu biçimiyle” yani “oluşumunun görülmesini de sağlayacağı için, tanıtlamalı olarak ele alınabilir” (s. 673). Bu bağlamda somut olarak “oluşumunun görülmesini” sağlamak ne anlama gelmektedir? Bunu Leibniz (1996) somut olarak şöyle betimliyor: Diyelim ki “birisi tüm düz şekilleri ölçmeyi ve düz çizgiler ile başlayarak üçgenlerin bölünebileceğini, her üçgenin bir paralelkenarın yarısı olduğunu ve paralelkenarların ölçülmesi kolay olan dikdörtgene dayandırılabilirliğini belirtmiştir” (s. 673).

Leibniz’in bu bağlamda mantık ve tanıtlamalı bilime dair söylediklerinin, felsefeyi tanıtlamalı bir bilim olarak kurma işine girişen Wolff’un çıkış noktası olarak alınmasını öneriyorum. Wolff (2005) *İlk Felsefe veya Ontoloji (Philosophia prima, sive Ontologia)* adlı eserinde Leibniz’in ilk felsefenin yeterince açık olmadığından yakındığını ve fakat ontolojinin içinde bulunduğu “karanlık” durumun nasıl aşılabileceğini onun da göstermediğini açıkça belirtmektedir (s. 113). Bu nedenle felsefeyi bir bütün olarak bir “bilim” (*Wissenschaft*) olarak yeniden kurmaya girişir. Wolff 1739 yılın yayınladığı bu eserinde, 17. ve 18. yüzyılda yaygın olan, felsefeyi matematiğe veya daha çok Leibniz’in de yaptığı gibi geometriye dayandırma anlayışını gözden geçirmekle işe başladığını belirtmektedir. Fakat Juan I. G. Tutor’un (2018) ortaya koyduğu gibi Wolff’un kendisi de işe önce matematikçilerin yöntemini ölçü olarak başlar (s. 81-84). 1728 yılından önce kaleme aldığı eserlerinde, örneğin 1709 yılında kaleme aldığı *Aërometriae Elementa* adlı eserinde felsefe için de “matematikselsel yöntem”i (*Methodum Mathematicam*) önermektedir. Aynı şekilde 1713-15 yıllarında kaleme aldığı *Tüm Matematik Bilimlerinin Temelleri (Elementa matheseos universae)* adlı eserinde bilimsel tanıtlamalı yöntemin yalnızca matematiğe özgü olduğunu söylüyor ve bunu bazen “methodus Geometrarum” (*geometrik yöntem*) olarak da adlandırıyor. 1716 yılında kaleme aldığı *Matematik Sözlüğü*’nde (*Mathematisches Lexicon*) matematikselsel yöntem ile geometrik yöntemi artık tam olarak eş anlamda kullanıyor. Fakat 1728 yılında yayınladığı *Felsefeye Genel Giriş Denemesi (Discursus praeliminaris de philosophia in genere)* ile Wolff’un yönetime dair görüşünde köklü bir değişim başlıyor. Bu eserinde Wolff artık felsefe de dâhil tüm bilimlere temel oluşturacak genel yöntem için matematiği veya geometriyi örnek almıyor. Tersine, bu eserinde artık “felsefi yöntem” (*methodus philosophica*) kavramını kullanıyor ve bu örneğin tikel bir bilim olan matematikten kazanılan yöntemden “daha kapsamlı” olduğu için, aynı yıl aynı cilt içinde yayınlanan *Rasyonel Felsefe veya Mantık (Philosophia rationalis sive logica)* adlı eserinde önermiş olduğu yeni felsefi yöntemi “bilimsel yöntem” (*methodus scientifica*) olarak tanımlamaktadır (Tutor, 2018, s. 81-84). Wolff’ta 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yönetime dair gözlenen bu değişim onun 1730 yılında yayınladığı *İlk Felsefe veya Ontoloji* adlı eserinde sergilediği yaklaşımı ile doruğa ulaşmıştır. Bu değişimin neden ve nasıl başladığını ve bunun hangi sonuçlara ulaştığını şöyle anlatıyor:

“Felsefeyi hem kesin hem de insan cinsine yararlı hale getirmeyi kendime görev ettikten sonra ve

bu amaçla *Ökliği* kanıtların temellerini araştırdıktan sonra (...), onun ontolojik kavramlara bağlı olduğunu anladım. *Ökliği* tarafından kullanılan ilkeler, bir taraftan nominal tanımlardır –ki bunlar gerçeği içermezler-, diğer taraftan bunların çoğu ontolojik önermeler olan aksiyomlardır. Ve böylelikle Matematik’in kesinliğini, ilk ilkelerini edindiği İlk Felsefe’ye borçlu olduğuna kanaat getirdim. Bunun üzerine Felsefe’de teoremleri, yüklemi öznenin belirlenimlerinden uygun çıkarımlarla elde etmekle kanıtlamaya çalışarak ve ilkeleri yeniden kanıtlara başvurarak kanıtlanmaz olana dayandırmaya çalışırken; bu çalışmada, Matematik de dâhil her tür gerçeğin sonunda İlk Felsefe’nin ilkelerine vardığını keşfettim. Bu nedenle ancak İlk Felsefe bu şekilde tasarlanırsa, Felsefe’nin ve özellikle söz konusu yüksek fakültelerin kesin ve yararlı olabilmeleri için, bilimsel yöneme göre ele alınabilecekleri konusunda şüphem kalmamıştı” (Wolff, 2005, s. 113).

Görüldüğü gibi, Wolff, ontolojiyi veya “İlk Felsefe”yi, kendi başına olan ve kendi başına duran bir bilim olarak kurmak istediğini, araştırmalarının bunun bir gereklilik ve mümkün olduğunu gösterdiğini belirtiyor. Böylelikle ontoloji tüm bilimlere temel bilim olarak öneriliyor. Hegel kuramsal felsefesini 19. yüzyılın başlarında “bilim sistemi” adı altında ortaya koymaya giriştiğinde *Saf Aklın Eleştirisi*’ne öngelen gelişme budur ve bu, modern felsefede yöntemsel olarak büyük bir değişim talebi olarak karşısında durmaktadır.

Wolff, “İlk Felsefe” ile Aristoteles’ten beri metafizik çerçevesinde teoloji ile bir arada duran ve artık teolojiden ayrılp kendisini dünya bilgeliği olarak yeniden kuran ontolojiyi kastetmektedir. Wolff (2005), ortaya koymuş olduğu ve “İlk Felsefe” adı altında duyurduğu “yeni ontoloji” kuramını kendinde “tamamıyla yeni şekli de barındıran” (s. 11) olarak tanımlıyor. Yeni ontoloji kuramının en temel özelliklerinden birisi, Wolff’a göre, Skolâstikçilerin ihmal ettiği veya yeterince verimli bir şekilde araştırmadığı “tanıtlanmalı yöntem”dir (*demonstrative methode*) (s. 11). Eğer ontoloji, boş, kılı kırk yaran, verimsiz kurgulara boğulmayacaksa, tanıtlanmalı yöntemi verimli bir şekilde uygulaması gerekmektedir. Wolff’a göre bu yeni yöntem aynı zamanda ontolojiyi de bilimsel kılacak ve dolayısıyla onu temel bir bilim yapacaktır. Ontoloji ancak tanıtlanmalı yöntem ile bir bilim olma kıstasını yerine getirecektir. Yukarıda Hegel’den aktardığımız “tanıtlanmış” kavramı, Klasik Alman Felsefesi’nde oluşmuş olan, felsefeyi tanıtlanmalı yani kendi kanıtını yine kendisi getiren bir bilim olarak kurma çabasına işaret etmektedir.

Bununla tam olarak neyin kastedildiğini açıklamak için, Hegel’in yukarıdaki iddiasının ilk bölümündeki “kendini tasarlayıp kuran yol” kavramına yakından bakmamız gerekmektedir. Zira Hegel’e göre felsefe tam da bu kavramın tutarlı bir şekilde uygulanması sonucu ancak “nesnel” yani “tanıtlanmış bilim olabilir”. Hegel, “kendini tasarlayıp kuran yol” ile neyi kastediyor? Felsefenin kendisini tasarlayıp kuran bir yol üzerinden bilimselleşmesi ne anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtını vermek için tekrar Wolff’a dönüp, tanıtlanmalı yöntem ile elde edilmek istenenin ne olduğuna yakından bakalım. Wolff, tanıtlanmalı yöntem üzerinden ontolojiye sinmiş olan ve Leibniz’in de eleştirdiği kavramların “karanlık” oluşunu aşmak istemektedir. Felsefenin yeniden kuruluş dönemlerinde doğal olarak hep karşılaştığımız bir durumdur bu. Kavramların yeterince açık olmayışı, onların “nominal tanımlar” yoluyla basit bir şekilde kurgusal olarak kazanılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Wolff nominal tanımlar yerine “real tanımların” temel alınmasını önermektedir ve bunu *İlk Felsefe veya Ontoloji* adlı eserinde bir pasajda şöyle tanımlıyor: “Açık kavramlarımızı biz *şeyaların kendilerinden* yarattık; benim kanaatime göre, tüm felsefede,

kendini başkalarının düşüncelerine göre yönlendirmek yerine bu kavramlara uygun çalışılmalıdır” (Wolff, 2005, s. 13).

O halde, Wolff’a göre, kavramların açıklığı, birtakım düşünsel ön kabullerle, basit, kendi içinde döngüsel akıl yürütmeler üzerinden ulaşılan tanımlarla değil, bizzat nesnelere kendilerinden kazanıldığı oranda sağlanır yani, diğer bir deyişle, kavramlar hakikati bir aynada yansıtır gibi yansıtarak apaçık olurlar.

Wolff’un yöntem bakımından matematikten ontolojiye dönüşü mantık teorisi bakımından elbette sonuçsuz kalamazdı. Hâlihazırda Leibniz’in *Monadoloji*’si içeriksel mantık kuramına yönelmiştir. Bu nedenle Otfried Höffe’nin (1983) Kant’ın kuramı için yapmış olduğu belirlemeyi yani Kant’ın mantık kuramının sadece formel bir mantık kuramı olmadığı, tersine, hakikati edinmeyi amaçlayan bir mantık kuramı olduğu belirlemesinin Wolff’un 1730’dan itibaren geliştirdiği mantık kuramı için de geçerli olduğunu ileri sürebiliriz (s. 88). Yukarıda alıntılıdığım yazısında Tutor (2018), “Wolff’un yönteminin çekirdeğini kanıtlar ve tanıtlamalar oluşturmaktadır” (s. 74) diyor. Onun felsefeyi bilim olarak kurma çabasında felsefesine nitelik kazandıran öncelikle üç kavrama dikkat çekiyor. Bunlar; birincisi, bir nevi “basiret” veya “beceri” (*habitus, Fertigkeit*) olarak adlandırabileceğimiz bir çeşit bilimsel çalışma yeteneğidir. Bu yeteneğin sürekli bir şekilde yeniden elde edilmesi gerekmektedir. Bu ancak bilimsel çalışma yeteneği kendisini sürekli yenilerse mümkün olabilecektir. Öyleyse, felsefenin, Wittgenstein’dan esinlenerek söyleyecek olursak, başkaları için felsefe yapmak yerine onlara kendileri için felsefe yapmasını öğretmesi gerekmektedir. Tutor, bunu Wolff’un felsefesinin “dinamik boyutu” olarak tanımlıyor. İkincisi, mantık çerçevesinde iş gören “ilişkilendirme” (*connexio, Verknüpfung*) kavramıdır. Buna göre öncül ile sonuç arasında sıkı bir mantıksal ilişki oluşturulmak zorundadır. Bu ilişki dolayısıyla kanıtlar ve tanıtlamalar oluşturulmaktadır. Tutor, *connexio* kavramı için Wolff’un ortaya koyduğu “tüm sistemi bir arada tutuyor” diyor. Bundan da anlaşılacağı gibi Wolff bir sistem teorisyenidir. İlişkiselliği temel edinmiştir. Üçüncüsü, bu sürecin sonunda yani bilimsel çalışma becerisinin bilgi edinmek amacıyla işletilmesi ve yöntemin uygulanması sonucu en yüce erek ve sonuç olarak “kesinlik” (*certitudo, Gewissheit*) ortaya çıkar. (Tutor, 2018, s. 74) Bu kavramlar felsefeye anlamlı bir gözle bakmayı mümkün kılmaktadır. Nedir öyleyse felsefe ve bu tanım Hegel’in tanımlanmış bilim olarak felsefe kuramı için neden önemlidir? Her şeyden önce Wolff’a göre, “felsefe bilimdir”. Fakat felsefe “bilimlerin genel kavramı”dır (*generalem scientiarum*). Felsefe bir bilimdir, fakat “evrensel niteliğe” sahiptir. Bu nedenle felsefe “evrensel bilim”dir ve tanımı gereği “tüm gerçekleri” kapsamaktadır. Buraya kadar aktardıklarımız Wolff’tan önce örneğin Descartes’ta, Leibniz’te ve başka filozoflarda farklı biçimlerde felsefeye dair yaygın olan bakış açısıdır. Fakat Wolff’un felsefe tanımı yaygın olanı tekrarlamakla sınırlı değildir. Onun felsefe tanımında yeni olan, onun, felsefeyi “tüm mümkün şeylerin bilimi” olarak tanımlıyor olmasında yatmaktadır. Felsefe, diğer adıyla “dünya-bilgeliği *tüm* mümkün şeylerin, nasıl ve neden mümkün olduklarının bir bilimidir” (Tutor, 2018, s. 75). Wolff felsefeyi “*tüm* mümkün şeylerin” bilimi olarak tanımlarken, felsefenin evrenselliğine gönderme yapıyor. Bu bakımdan felsefe tekil bilimlerden farklıdır. Farklı bir soyutlama düzeyinde, geneli kavrayabileceği bir bakış ile çalışır. Fakat onun tanımının ikinci kısmı bu kapsayıcılıkta açıklamayı, eş deyişle mümkün (*möglich*) olanların “nasıl ve neden mümkün” olduğunun açıklanmasını talep etmektedir. Öyleyse felsefe Wolff’a göre betimlemekle yetinemez. Zira “var olan her şeyin bir nedeni vardır” ve bundan dolayı “hiçbir şey olan hakkında hiçbir şey düşünülemediği için, var olabilecek her şeyin, var olmamak yerine daha çok neden var olduğunun bir yeter-nedeni olmak zorundadır” (Tutor, 2018, s. 80; vurgular benim). Öyleyse felsefenin, varlığın varlık nedenini ortaya koyması, eş deyişle varlığı varlık olarak temellendirmesi, varolanların neden ve nasıl var olduğunu

açıklaması gerekmektedir. Wolff'un bu tanımında felsefede süreçsel düşünmeye dair bir talep vardır. Tutor bunu "felsefe, mümkün olanın gerçekleşmesi koşuluyla, mümkün olanın bilimidir. Felsefe, mümkün olanın gerçekleşme süreci ile uğraşan bilimdir" (Tutor, 2018, s. 76; vurgular benim). Bu belirlemenin ardından Tutor (2018), Wolff'tan şu önemli cümleyi aktarıyor: Felsefe "mümkün olanın gerçek (*wirklich*) oluşunun" bilimidir (s. 76). Wolff'a göre hakikat "mümkün olanın hakikat olmasıdır" (*wirklich werden des Möglichen*) (s. 78), çünkü, diyor Tutor (2018), "mümkünlükten aktüelliğe geçip gitmek için mümkün olanın gerçekleşmesine (*Verwirklichung*) ihtiyaç duyulmaktadır" (s. 78).

Şimdi Wolff'un *connexio* kavramına yani öncülü sonuç ile mantıksal olarak ilişkilendirme talebine bu son söylediklerimizin ışığında geri dönelim. Wolff'un öncül ile sonuç arasında mantıksal tutarlılık talebi "mümkün olanın hakikat olması" ile ilişkilendirilerek düşünülmezse, sanki Aristoteles'ten beri bildiğimiz formel mantıksal bir talebi yeniliyormuş gibi algılanabilir. Fakat Wolff *connexio* talebini Aristoteles'in *dinamis* (δύναμις) ve *energeia* (ἐνέργεια) yani sıkı mantıksal ilişkiyi potansiyel olan ile aktüel olan arasında kurmayı talep etmektedir. Wolff bu talebiyle formel mantığın sınırını çoktan aşmış içeriksel mantık çerçevesinde varlıkta varolanların (*Dasein*) neden ve nasıl var olduğunun bir süreç olarak ortaya konmasını (*demonstrieren*, tanıtlama) ve açıklanıp kavramsallaştırılmasını talep etmektedir. Bunu yapabildiğimiz oranda varolanın oluşumunun tam bilgisine ulaşmış oluruz ki, buna artık *certitudo* koşulunu yerine getiren kesin bilgi olarak bakabiliriz. Felsefe bunu yapabildiği oranda kendi etkinlik alanının koşulları çerçevesinde bir bilimdir ve genelleştirilerek ortaya koyduğuna bilimseldir denebilir. Wolff'un potansiyel olanın aktüel hale gelmesinin bir bilimi olarak felsefeye dair kavrayışında, Hegel'in ontolojiyi, epistemolojiyi ve yöntem bilimini diyalektik bir kurgu çerçevesinde bir araya getiren mantık kuramının nüvesi neredeyse her bakımdan hazır olarak bulunmaktadır.

Hegel *Mantık Bilimi*'nde, işi sanki Wolff'un bıraktığı yerden devam ettirmek istediğini belirtir: "Eğer felsefe bilim olacak ise, yöntemini, başka bir yerde hatırlattığım gibi, matematik gibi alt bir bilimden ödünç alamaz" ve aynı zamanda bir Kant eleştirisi olarak da alınabilecek bir pasajda şöyle devam ediyor:

...içeriksel kategorik teminatlarla yetinemez veya dışsal yansısal düşünme nedeniyle akıl yürütmeden yararlanamaz. Tersine, bilimsel bilgi ediniminde kendi kendisini *hareket ettirmesi* gereken sadece *içeriğin doğası* olabilir –ki kendi belirlenimini önce kendisi koyup başlatan ve *yaratılan içeriğin* bu kendi *yansımasıdır*. (Hegel, 1972, s. 16)

Hegel, *Mantık Bilimi*'nin birinci baskısına yazdığı "Önsöz"de yaptığı bu belirlemesini eserinin "Nice" üzerine olan bölümünde şöyle açıklıyor. Bu bağlamda Hegel felsefenin Wolff'un talep ettiği gibi matematik ve geometri de dâhil olmak üzere neden tüm bilimlere temel oluşturduğu sorusuna da açıklık getirmektedir:

Fakat matematik, fiziğin büyüklük belirlenimlerini, eğer onlar uğrakların *nitel doğasını* temel edinen yasalarsa hiçbir şekilde kanıtlayamaz; şu basit nedenden dolayı, çünkü bu bilim felsefe değildir, *kavramdan hareket etmez* ve bu nedenle nitel olan, eğer basit bir şekilde deneyimden elde edilmezse, onun alanı dışında yatmaktadır. (Hegel, 1972, s. 321)

Hegel, *Mantık Bilimi*'nden aktardığım bu pasajda hem matematiğin konusu itibarıyla genel veya temellendirici bir bilim olamayacağını ileri sürüyor ve hem de felsefeyi tüm bilimleri temellendiren bir bilim olarak tanımlıyor. Elbette Kant'ın *Saf Akılın Eleştirisi* de benzer bir amaçla kaleme alınmıştır. Felsefenin genel temellendirici bir bilim olabilmesi için tanımlanmış olması koşulu vardır ve bunun için

“kendi kendisini *hareket ettirmesi* gereken sadece *içeriğin doğası*” olması gerekmektedir. Hegel’in bu belirlemesi doğrudan kavram teorisine gönderme yapmaktadır. Aristoteles örneğin *Fizik* kitabında modernlere temel oluşturan bir bakış ile bir şeyin bilgisinin edinilmesi sonucu oluşan kavramın ancak onun varoluş sürecinin tamamının kavramı olabileceğini belirtmiştir. Fakat Hegel’in burada vurguladığı içkinlik ilkesi aynı zamanda hem Spinoza’ya ve hem de Wolff’a karşı da yapılmıştır, çünkü “dışsal yansıl düşünme”, nesnesini kapsayıp kavrayamadığı için, ‘şekli düşünme’ olmanın ötesine gidemez. Bu durumda Hegel’den hareketle onların da geometrinin ve matematiğin etkisinden tam olarak kurtulup, genel-tikel bilim olarak felsefeye felsefenin ihtiyaç duyduğu kendi yöntem ve araçlarıyla bakamadıklarını ileri sürebiliriz. Bu bağlamda Kant’ın (1964) *Metafizik Üzerine Dersler*’inde nesnel mantık yani varlık ve öz mantığı üzerine yapmış olduğu çözümlenmeleri devreye girer (s. 29-42) ve Hegel işe oradan başlanması gerektiğini düşünmektedir. Zira Hegel’e göre mantık alanında Kant’tan sonra gözlenen gelişmeler, Kant’ın nesnel mantık üzerine ortaya koyduklarının gerisine düşmüştür.

Kant’ta “Gerçeğin Mantığı” Olarak Aşkınsal Mantığın Anlamı

Wolff, Husserl ve Wittgenstein gibi 20. yüzyıl felsefesinde kurucu isimlerin “eşyanın kendisine!” çağrısına benzer bir çağrı dile getirmektedir. Hegel (2006) benzer bir dönüşü kendisinin teorik felsefesinin ilk kurucu metni olan *Timin Fenomenolojisi*’ne yazdığı “Önsöz”de talep eder (s. 43). Öyle anlaşılıyor ki, kavramların “karanlık” oluşu ancak o zaman aşılabilecektir. Öyleyse, büyük soru, kavramların ve önermelerin hakikati gerçekten yansıttığı ve birbirlerinden tutarlı bir şekilde çıktığı nasıl kanıtlanacaktır? Hegel, bunun varlık, öz ve özne, diğer adıyla nesnel ve öznel mantık çerçevesinde bir süreç olarak, varlık ve öz mantığı içinde şekillenip gelen kavramın nasıl oluştuğunun ortaya konmasıyla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Hegel’e göre, Kant, “kavga alanı” olarak belirlediği *metafizikçi mantığa dönüştürmekle* bunun nasıl mümkün olabileceğine ilişkin bir yol göstermiştir. Bundan böyle mantık artık yalnızca formel olamaz, mantık içeriksel olmak zorundadır yani ontolojiyi ve epistemolojiyi ve doğası gereği kaçınılmaz olarak yöntemi kapsamaması gerekmektedir. Bu konuda ilk modern denemeleri zaten Descartes, Hobbes, Spinoza ve Leibniz yapmıştır. Hegel’in (1971) *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’de işaret ettiği gibi, Platon’un felsefeyi diyalog formunda sunması argümanlarda ve ulaşılan sonuçlarda mantıksal zorunluluk içermez (s. 26-27). Buna karşın tümcelerın birbirinden çıkışı, önceki tümcenin sonraki tümceyi kendinde barındırması ve sonraki tümcenin önceki tümceyi kendinde kapsamaması; bunun mantıksal olarak temellendirilmesini, bir bakıma felsefenin düz yazı formuyla kendisini bilimsel olarak ortaya koyuş biçimine ulaşmasını Aristoteles’e borçluyuz. Felsefi argümanların ortaya konuş tarzına dair bu yaklaşım felsefeyi tanımlanmış bir bilim olarak kurmayı talep etmektedir.

Bilindiği üzere Kant kendi yöntemini “eleştirel” yöntem olarak tanımlamaktadır. Eleştirel yöntem, dogmatizmin karşıtıdır, fakat “akılın dogmatik yönteminin” değil. Kant (1998), bu iki yöntem arasında görmüş olduğu ince farkı, eleştirel yöntemin “her zaman dogmatik yani emin ilkelere hareketle sıkı bir şekilde a priori *kanıtlayan* olmak zorunda” olmasıyla açıklıyor –ki Kant bu bağlamda doğrudan Wolff’un kavramsal akıl emeğine dikkat çeker (s. 33-34; vurgu bana aittir). Husserl’in tabiriyle “sıkı bir bilim olarak felsefe” kavramlarla çalışmak yani “dogmatik” olmak zorundadır. Buna karşın “dogmatizm” kibirlidir. Akılın saf bilgiye ulaşmak için çoktan kullanmaya başladığı felsefi kavramlara, ilkelere nasıl ve hangi yolla ulaştığını kanıtlamak şöyle dursun, açıklamaya bile gerek duymadan, yalnızca kibirle yani nedenini, kaynağını, tarzını, kökenini, oluşum sürecini açıklamadan, basit bir şekilde onların

kullanıldığından ve yalnızca üst perdeden duyurmakla yetinebileceğinden hareket etmektedir. Bu nedenle Kant, dogmatizmi, “kendi kendisinin yetisini önceden eleştirmeyen saf aklın dogmatik yöntemi” olarak tanımlar. Kant, bu iki yöntem arasındaki ince ayrımın küçük görülmemesi gerektiği konusunda önemle uyarır. Zira dogmatizm, metafiziği çabucak yargılayıp mahkûm etmek ve defterini dürmek istemektedir. Bunlara karşın kendisinin eleştirel yöntemi, “esaslı metafiziği bilim” olarak sürdürmek istemektedir. Bu esaslı metafiziğin dogmatik olması, eş deyişle apaçık tanımlanmış kavramlara dayanması zorunlu olduğu gibi sistematik olması da bilimsel olmasının koşulsuz önkoşuludur. Kant, metafiziğin bilim olarak yeniden kuruluşunun aynı zamanda ancak *a priori* olabileceğini ileri sürmektedir. Kant’a göre “geleceğin metafiziğinin sistemi” temellendirilip gerçekleştirilirken “dogmatik filozofların en büyüğü olan ünlü Wolff’un sıkı yöntemini takip etmek gerekmektedir”. Zira Wolff (1983) bu konuda bunu denemeye ilk girişen olmasa da ilk örneği sunandır. “Almanya’da esaslılığın ilk yaratıcısı” olarak tanımladığı Wolff’un sisteminin özelliklerini Kant (1998), “ilkelerin yasalara uygun tespit edilmesi”, “kavramların açık belirlenmesi”, “sıkı kanıtların” sunulması, çıkardığı “cüretkâr sonuçlardan” kaçınma ve bir bilim olarak metafiziğin “emin yürüyüşü” (s. 3-34) olarak belirlemektedir.

Hegel’in işaret etmiş olduğu, metafiziğin Kant tarafından mantığa dönüştürülmesi bu noktada başlıyor. Öncesinde Wolff, Aristoteles’ten beri metafizik çerçevesinde bir arada duran ontolojiyi ve teolojiyi birbirinden ayırmış ve felsefeyi teolojiden ayrı olarak, kökleri çok daha eskilerde yatan bir kavram ile “dünya bilgeliği” olarak tanımlamıştır. Wolff’un dünyanın bilgisi ve kurgulanması olarak sunduğu felsefe kuramı, Spinoza’da ontoloji, epistemoloji, metodoloji ve ahlak dörtlüsünden oluşan *Ethica*’sında sunduğu felsefe kuramına denk gelir –ki Spinoza felsefe ve teolojiyi veya diğer bir deyişle doğayı ve Tanrı’yı eş anlamda alır. Böylece dünya teklediği için teolojinin tüm temel kavramları da dünyevileşmiş olur. Spinoza bu yapmış olduğunun felsefenin yeniden kurgulanması bakımından ne anlama geldiğini tam olarak kestirememiş gözüküyor. Fakat ortaya koymuş olduğu sistem bunu hissettiğini ve yöntemini birçok bakımdan el yordamıyla uyguladığını gösteriyor. Zira bu yeni yaklaşım, ilkesel olarak varlığın içkin ve bir süreç olarak kavranmasını gerekli kılar –ki, bu, bir varlık tasarımı olarak felsefenin de bir süreç olarak ortaya konmasını gerekli kılar. Wolff’un ontolojiyle teolojiyi birbirinden ayırıp, felsefeyi dünya bilgeliği olarak tanımlayarak, kavramların eşyaların kendilerinden kazanılması gerektiğine dair şartı ileri sürüp, bunu felsefenin tanıtlanmış bir bilim olabilmesinin ön şartı olarak tanımlaması, burada henüz açıkça formüle edilmeyen süreçsel düşünmeye dair bir ön kabulden hareket edildiğine işaret eder. Bu konuyu aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağım. Dünyayı veya varlığı felsefî tasarım olarak ortaya koymak zorunlu olarak süreçsel düşünmeyi şart koşar ve bu ancak mantık çerçevesinde mümkün olur. Fakat bu aynı zamanda mantığı geleneksel formel yapısının dışında yeni baştan kurgulamayı gerektirir –ki, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde metafiziği mantığa dönüştürmekle bunu dener. Mantık çerçevesinde bir dünya tasarımı ortaya koymaya çalışır. Ne var ki, Kant (1988), “düşünme tarzının devrimi” (s. 17) olarak tanımladığı sürecin henüz başındadır. Değiştirmek, dönüştürmek ve yeniden kurgulamak koşuluyla doğrudan Aristoteles geleneğine dayandırdığı mantık kuramı (zira “mantığın sınırı ... tüm düşünmenin formel kurallarını (...) ayrıntılı olarak ortaya koyan ve sıkı bir şekilde kanıtlayan bir bilim olmakla tamına belirlenmiştir”(s. 16)), formel ve düalist olması nedeniyle hem mantığın bütünlüğü parçalanır hem dünyayı tam olarak edinemez hem de süreç basitten karmaşığa doğru ilerleyemez, uç noktalar arasında gidip gelir. Fakat Kant, mantığı geleceğe ışık tutan bir öngörü ile “aklın sadece kendi kendisiyle iş gördüğü” (s. 17) alan olarak tanımlamıştır.

Kant'ın "aklın sadece kendi kendisiyle iş" görmesinden tam olarak neyi kastettiğini bize onun 1765 yılından beri mantık üzerine verdiği ders notlarını, elyazmalarını gönderip yayıma hazırlamasını istemesi üzerine 1800 yılında yani Kant hala hayattayken yayımlayan Gottlob Benjamin Jäsche kanımca çok iyi bir şekilde açıklamıştır. Mantığın dışsal bir biçimi vardır, bir de içeriksel boyutu. Mantığın dışsal biçimi, onun saf veya sadece biçimsel mantık olarak ampirik ve reel olandan veya metafiziksel önermelerden ayrılmasını ilgilendirmektedir. Jäsche, bu alanların birbirinden ayrılmasını mantığın geliştirilmesi ve iyileştirilmesi bakımından gerekli görmektedir. Jäsche, mantığın içeriğine dair Kant'ın görüşünü şöyle özetler:

...mantığın kendi başına duran ve kendi içinde kendisi tarafından temellendirilen ayrı bir bilim olarak görülmesi gerekir ve bunun sonucu olarak onun oluşumundan ve *Aristoteles* tarafından ona ilk defa şekil kazandırılmasından günümüze kadar onun bilimsel temellendirme bakımından yeni bir şey kazanması mümkün değildi. Bu iddiaya uygun olarak, Kant ne mantığın ilkesi olan özdeşliği ve çelişkiyi daha üstün bir ilke tarafından temellendirmeyi ne de mantıksal yargı biçimlerini indirgemeyi düşündü. Kant, *çelişki ilkesini* kendi kanıtını kendi içinde taşıyan ve daha üst temel bir önermeden çıkarımsamaya ihtiyacı olmayan bir önerme olarak kabul etti ve ele aldı. –Bu ilkenin geçerliliğini, onu dogmatizmin geçerli kılmaya çalıştığı metafizik alanından çıkarmakla ve sadece mantıksal akıl kullanımı için, yalnızca tek başına bu kullanım için sınırlamakla– sadece kullanımı sınırladı. (Kant, 1977, 427)

Kant'ın "mantığın kendi başına duran ve kendi içinde kendisi tarafından temellendirilen ayrı bir bilim olarak görülmesi gerekir" belirlemesinin, Hegel için bir hareket noktası sunduğu ileri sürülebilir. Kant (1977), yukarıda dikkat çektiğim gibi, elde olanın en iyisi olarak tanımladığı Wolff'un mantığı kurma çabasını sürdürürken "tanıtlanmış" bilim olarak mantık hakkında şöyle diyor: "Maddeye ve forma göre rasyonel bir bilim olan mantık sonunda aynı zamanda bir *doktrin* veya *tanıtlanmış teoridir*. Zira mantık günlük olanla ve böylece yalnızca anlama yetisinin ve aklın ampirik kullanımıyla değil, tersine, sadece bir bütün olarak düşüncenin genel ve zorunlu yasalarıyla uğraştığı için a priori ilkelere dayanır" (s. 436). Hegel'in amacı ise, mantığın bir dünya tasarımı olarak düalist açmazları aşan kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü içeriksel bir süreç olarak yeniden kurulması olarak belirlenebilir. Bunu yaparken, görüldüğü gibi Leibniz'ten beri bir talep olarak Alman felsefesinin gündeminde olan "tanıtlanmış" bilim olmasının nasıl mümkün olacağını araştırmaktadır. Felsefe, ister Hegel'de olduğu gibi mantık adı altında isterse Wolff'ta olduğu gibi ilk felsefe adı altında ontolojik temelli tanıtlanmış bilim olarak nasıl mümkün olabilir?

Felsefenin nasıl tanıtlamalı bir bilim yani kendi kanıtını kendinde barındıran bir bilim olabileceği sorusuna Kant'ın bütün bir *Saf Aklın Eleştirisi*, hatta bütün bir felsefe sistemi bir yanıt olarak görülebilir. Felix Grayeff (1966), Kant'ın "devrimci felsefesini" eski metafizik ve mantık ile ilişkili olarak geliştirdiğine ve bununla bu iki felsefi disiplin arasında yeni bir ilişki yarattığına dikkat çekiyor (s. 68). Grayeff'e (1966) göre Kant metafiziği yeniden kurma girişiminde eski metafiziği radikal bir şekilde çökertmiştir ve tamamıyla reforme edilmiş yeni bir mantık kuramı üzerine tamamıyla yeni bir metafizik inşa etmiştir. (s. 68) Otfried Höffe'nin dikkat çektiği gibi, Kant öncesi modern felsefe çerçevesinde yeni tip "düşünme öğretisi" de formel mantığı geliştirmekten öte gidememiştir. Höffe'ye göre, Kant mantık teorisini baştan formel mantığın sınırlarını aşan ve içeriksel mantık için de bir "düşünce bilimi" (*Wissenschaft des Denkens*) geliştirmiştir. Bunu Kant'ın "aşkınsal mantık" (*transzendental Logik*)

çerçevesinde “formel olanın” yanına “içeriksel olanı” (*material*) yerleştirmiş olmasında görüyoruz. (Höffe, 2014, s. 88) Grayeff’e göre, Kant’ın aşkınsal mantık çerçevesinde incelediği konu kavramsal düşüncedir. Onun eleştirel incelemesine konu edildiği aslında tam olarak düşüncenin “hangi koşullarda ve hangi sınırlar içinde bilgi edinimine götüreceğidir” (Grayeff, 1966, s. 68). Kant’ın düşünceye dair giriştiği bu sınırlama şimdiye kadar negatif bir eylem olarak algılandı. Oysa Hume’dan beri maddi şeylerin bir yere bağlı kalmasına karşın düşüncenin bir yere bağlı kalmadığını, hatta evrenin ötesine bile uçabileceğini biliyoruz. Bu nedenle Kant’ın düşünceye sınır getirme girişimini en az iki boyutlu yani evrenin sınırlarının ötesine uçmuş olan düşünceyi tekrar mekana ve zamana geri getirmek ve düşüncenin genişliğini mekanın sınırıyla sınırlama eylemi olarak düşünmek gerekir. Bu bakımdan Kant’ın girişimi aslında düşünceyi gerçekçi kılma yani uzayın sınırlarının ötesine uçmakla kaybettiği eylem gücünü ona geri verme girişimidir ve bu nedenle pozitif bir eylem olarak görülebilir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin temeline “Aşkınsal Estetik”i yerleştirmiş olmasının nedenlerinden ve anlamlarından birisi budur. Bilgi ediniminin amacı deneyimi mümkün kılmaktır. Deneyim yani (iç ve dış) gözlem ve deney ancak mekâna ve zamana dair olabilir. Eş deyişle Kant otaya koyduğu eleştirel felsefi kuramıyla bize hâlihazırda örgütlü olan doğanın örgütleyen düşünce dolayısıyla yeniden nasıl yaratılacağını göstermek istemektedir –ki Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde geliştirdiği felsefesini aynı zamanda ahlak felsefesiyle ve hukukla da ilişkilendirir. Dolayısıyla Kant’ın eleştirel felsefesi teorik ve pratik yanı sıra ahlaki ve hukuku da temellendirmeyi amaçlamaktadır. Kant (1988) düşünme tarzını bir bütün olarak yeni temellerde kurmaya girişirken genel mantığı “tanıtılmalı öğreti” (*demonstrierte Doktrin*) (s. 132) olarak tanımlıyor ve insanın anlama yetisi dolayısıyla elde ettiği kavramsal bilginin “sezgisel değil” (*nicht intuitiv*), tersine “diskursif” (*diskursiv*) (s. 145), kanıtlanmış olmak zorunda olduğuna dikkat çekiyor. Bu yaklaşımıyla Kant felsefenin nasıl bilimsel olabileceği sorusuna yanıt aradığını açıkça belirtmiş oluyor. Kant’a göre, “gerçeğin mihenk taşı” (*Proberstein*), yargıyı ve bilgiyi ilgilendiren gerekçelendirme anlama yetisinin formel işleri çerçevesinde kalırsa “negatiftir” (*negative Proberstein der Wahrheit*) (s. 137). Bu ancak bilgi ediniminin yalnızca formu olabilir ve tek başına nesnel hakkında yargıda bulunmaya yetmeyecektir. Zira negatif denektaş mantığının yasalarıyla uyumludur, çünkü aşkınsal mantık “anlama yetisinin ve aklın yasalarıyla ilgilidir” (s. 135) ve bu nedenle bu, “bilgi ediniminden içeriksel (nesnel) gerçeği kazanmaya yetmeyecektir”(s. 138). Negatif denektaşının kendisinde “pozitif gerçeği” (*positive Wahrheit*) barındırdığını da kanıtlaması gerekmektedir. Aşkınsal mantık anlama yetisinin ve aklın veya bir bütün olarak düşünmenin yasalarıyla ilgilidir. Bunlar, vazgeçilmez de (*conditio sine qua non*) olsalar, ancak gerçeğin formunun kıstaslarını verebilirler. Fakat bilgi edinme çabamızın amacı sonunda hakikati edinmektir. Bu bakımdan mantık yalnızca formel mantık olamaz, kendisini sadece düşüncenin gerçek, kavramların geçerli olduğunu göstermekle yetinemez, mantık aynı zamanda içeriksel olmak, nesnenin bilgisini edinmenin nasıl mümkün olduğunu da göstermek, dünyayı edinmenin yöntemine ve koşullarına dair kurallar da içermek zorundadır. Bu nedenle Kant sadece bir formel mantık geliştirmekle yetinmez, aynı zamanda içeriksel bir mantık da geliştirir.

Kant’ın teorik felsefesinin çekirdeğini, bilginin bilimselliğini garanti etmeyi amaçlayan “tümdengelim” (*Deduktion*) bölümü oluşturmaktadır. Hegel’in tanıtılmalı bir bilim olarak felsefe kuramını açıklamak için burada bu bölüm üzerinde yoğunlaşacağım. Burada amacım sadece bununla sınırlıdır ve bunu Kant’ın felsefe kuramının en zor kısmını yorumlarken ona hiçbir şekilde adil olamayacağımı bilerek deniyorum. Höffe’nin önerisini takip ederek tümdengelim bölümünü kategorilerin “metafiziksel tümdengelim” (*metaphysische Deduktion*) ve “aşkınsal tümdengelim” (*transzendental Deduktion*) başlığı altında

yorumlayacağım. Kant'ın tümdengelim bölümünde ortaya koymaya çalıştığı nedir? Bu bölümde filozof bize deneyime öngelen, fakat deneyimi mümkün kılan “kavram olarak kategorilerin” (*Kategorien als Begriffe*) (s. 173) yani “saf anlama yetisinin gerçek kök kavramları” (s. 157) olan kategorilerin kökenini anlama yetisinde göstermek, temellendirmek ve “nesnel geçerliliğini” (*objektive Gültigkeit*) kanıtlamak (s. 173) ve böylece “düşünmenin öznel şartlarının” (*subjektive Bedingungen des Denkens*) “nesnel geçerliliğini” kanıtlamak ve sonunda “nesnel tüm bilgi ediniminin” şartlarını ortaya koymak istemektedir (s. 169).

Kant'ın bunu nasıl yaptığını göstermek için önce onun anlama yetisinin saf kavramlarına veya kategorilerine yüklediği işleve bakmak gerekmektedir. Kant'ın “aşkınsal estetik” (*transzendental Ästhetik*) kuramı onun “aşkınsal mantık” (*transzendental Logik*) kuramına hem ontolojik hem de sistematik bakımdan temel oluşturmaktadır. Her şeyden önce Kant'ın eserinde neden kategorilerin bilgi ediniminin (*Erkenntnis*) yalnızca formu (*bloße Form*) olduğunu sürekli vurgulamasına açıklık getirmek gerekmektedir. Kant'a göre bilgi ediniminin “asıl anlamı” (*eigentliche Bedeutung*) aşkınsal estetik bölümünde ortaya koyduğu şekliyle şeye-bakışta (*Anschauung*) *a priori* verili olan “duyusallığın çokluğuna” bir birlik kazandırmakla elde edilmektedir. Kant (1998), çokluğun birliğini sağlayan anlama yetisinin bu “eylemi”ne “sentez” diyor. Çokluğun sentezine ulaşılması ve böylelikle sentezin kavramlaştırılması anlama yetisinin işidir. Eş deyişle anlama yetisinin saf kavramları veya kategorileri, “mümkün bilgi edinimleri”nin (*mögliche Erkenntnisse*) (s. 146) formel koşulunu ve sonunda “deneyimin mümkünlüğü”nü de sağlayandır.

Şimdi, *Saf Aklın Eleştirisi* ile ilgili olarak belki de en hassas ve kanımca yorum tarihinde en büyük hataların yapıldığı noktaya gelmiş bulunuyoruz. Burada amacım bir yandan Kant'ın tanıtlamalı felsefi kuramını ortaya koyarken aynı zamanda Kant'ta epistemolojik gerçekçi bir felsefi yaklaşımın olduğunu göstermektir. Burada genellikle unutulmuş kilit nokta, Kant'ın eserini “saf kavramların gelecek kullanımı” (s. 167) amacıyla, eş deyişle “mümkün bilgi edinimi” ve “mümkün deneyim” amacıyla yazmış olmasıdır. Öyleyse, Kant, olmuş olan ve olan deneyimi şart koşmaktadır ve olacak olan deneyimin saf akılla temellendirilmesinin nasıl mümkün olacağını göstermek istemektedir. Bu nedenle Kant'ın ortaya koyduğu nesnenin gelecek tasarımını, gelecek bilgi edinimini ve gelecek deneyiminin nasıl mümkün olduğuna dair yaklaşımını göstermek için felsefi kuramını ortaya koyarken, bunu aynı zamanda geçmiş ve şimdiki zaman ile ilişkili düşünmek gerekmektedir. Aksi durumda özellikle kategorilerin kökeni söz konusu olduğunda Kant'a “doğuştan gelen ideler” gibi anlamsız kurgular yüklemek zorunda kalınabilir.

Şimdi Höffe'nin, Kant'ın kendi kullandığı kavramlardan hareketle yapmış olduğu “metafiziksel tümdengelim” ile “aşkınsal tümdengelim” arasındaki ayrımı nasıl gördüğüne, bunları birbiriyle nasıl ilişkilendirdiğine bakalım. “Eğer deneyim için”, diyor Höffe (2014), “saf anlama yetisinin kavramlarının kurucu olması gerekiyorsa, bu durumda bir örgü (yargılama) olmak zorundadır; bu yargı deneyimden kazanılmamış olmalı ve buna rağmen deneyim için vazgeçilmez olmalıdır. Böyle bir örgüye (yargıya – DG), kavramların tüm içeriğinden soyutlanırsa ve yalnızca kavram(ların) örgüsünün formuna dikkat edilirse ulaşılabilir” (s. 93) Yargı, Kant'ın diyalektik kurgusu gereği, kavramlar ile bilgisi edinilen nesne arasındaki dolayımı sağlayan *üçüncü* mercidir. Kant, kavramların, düşüncenin spontaneliğinden kaynaklanmalarına ve bu nedenle öznel olmalarına karşın tüm nesnel bilgisi edinilmesi için neden vazgeçilmez ve neden nesnel olarak geçerli olabileceklerini, aşkınsal tümdengelim bölümünde kanıtlamaya girişir. Kant (1998) saf kavramları “deneyimin mümkünlüğünün nesnel temeli” olarak tanımlıyor (s. 173). Onun *Grund* kavramını zemin olarak değil, daha derinde yattığı için “temel” olarak

çeviriyorum. Başka bir yerde “kavramların a priori mümkünlüğünün” onların “doğum yeri” (s. 143) olan anlama yetisinde araştırılması gerektiğini belirtiyor. Aynı şekilde kategorilerin veya onun eş anlamda kullandığı saf kavramların, hâlihazırda işaret ettiğim gibi, “gelecekte kullanımları” bakımından “doğum belgesinin” (s. 167) “deneyimden tamamıyla bağımsız” olarak düşünülmesi, eş deyişle kökünün yalnızca anlama yetisinde düşünülmesini talep ediyor. Kısacası mümkün deneyim bakımından kavram “ya tamamıyla a priori anlama yetisinde temellendirilmiş olmalıdır ya da basit bir deli saçmalığı olarak ondan tamamıyla vazgeçilmek zorundadır” (s. 171). O halde, gelecek kullanımı veya mümkün bilgi edinimi veya mümkün deneyim bakımından gerekli olan *saf* kavramın kökeni, oluştuğu ve bulunduğu yer anlama yetisidir.

Fakat Kant’ın (1998) yaklaşımına göre saf kavramlar bir nesnenin bilgisini edinmeyi mümkün kılan koşullardan yalnızca *birisidir*. Bir nesnenin bilgisini edinmeyi mümkün kılan ikinci koşul şeye-bakıştır (*Anschauung*). Şeye-bakış dolayısıyla nesne görünüm (*Erscheinung*) olarak verilir ve nesne kavram dolayısıyla düşünülür (s. 172). Fakat, diyor Kant, “bir nesnenin düşünümü bir bütün olarak bir saf anlama yetisinin kavramı dolayısıyla bizde, bu, duyuların nesnesiyle bağıntılanması koşuluyla bilgi edinimine (*Erkenntnis*) dönüşür.” Zira “bizim için mümkün olan tüm şeye-bakış duyusaldır” (s. 189). Şimdi artık görünümün ve şeye-bakışın saf kavramlar karşısındaki statüsünü sorgulayabiliriz. Kant, saf kavramların nesnelere düşünmek, bilgi ve deneyim edinmek için vazgeçilmez ve mutlak olduğunu belirtiyor. Saf kavramlar veya kategoriler olmadan nesneyi düşünmek, bilgi ve deneyim edinmek mümkün değildir. Aynı şekilde boş olan kategorilere içerik, anlam ve değer kazandıran ampirik şeye-bakıştır (s. 190). Fakat bu, şeye-bakışın ve görünümün veya bir bütün olarak duyusallığın varlığının saf kavramların varlığına bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Peki, aynı şeyi kategorilerin varlığı bakımından söyleyebilir miyiz? Kategoriler nesneye yeni bir biçim kazandırır yani şekillenmiş doğayı yeniden şekillendirir. Kant yorumcularının genellikle dikkatinden kaçan iki pasajda Kant (1998) varlık bakımından şeye-bakışın veya görünümün düşünmenin ve anlama yetisinin işlevlerinden bağımsız olduğunu açıkça belirtiyor. Kategorilerin işlevini duyusallıkla ilişkili olarak öznellik ve nesnellik bakımından tartıştığı bir pasajda anlama yetisinin kategorilerinin “nesnelere şeye-bakışta verili olma şartlarını ortaya koymamaktadır, dolayısıyla nesnelere kendilerini anlama yetisinin işlevleriyle ilişkilendirmek zorunda olmadan bize elbette” (s. 169) görünebilirler demektedir. Anlama yetisi, diğer bir deyişle saf kavramlar nesnelere verili olma yani var olma koşullarını a priori içermezler. Duyusalıktan farklı olarak düşünmenin öznel koşullarının nesnel geçerlilik sorununu içermesinin nedeni de budur. Nesnel geçerlilik, nesnelere dair tüm bilgi edinmenin şartlarını sunabilir, fakat “görünüm şeye bakışta anlama yetisinin işlevleri olmadan verili olabilirler” (s. 169) yani var olabilirler. Kant biraz aşağıda aynı konuyu görünümün anlama yetisinin birliğinin koşullarına uymaması durumunda ne olabileceği üzerine düşündüğü bağlamda tartışıyor. Nesnelere “bizim için” olabilmesi için, “kavramlarla spontane düşünme kapasitemizde (*Gemüt*) a priori bulunan formel şartlar duyusalığa uygun olmak zorundadır”. Aksi durumda nesnelere “bizim için” olamazlar. Kant bu naif realist tutumun kolay anlaşılacağını, fakat aynı şekilde nesnelere de “anlama yetisinin düşüncenin sentetik birliği için ihtiyaç duyduğu koşullara uygun olmak zorunda oldukları” şartının kolay kavranmadığını belirtiyor. Nesnelere veya görünüm pekâlâ anlama yetisinin birliğinin kurallarına uygun olmayabilir, çünkü “şeye-bakış düşünmenin işlevlerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymamaktadır” (Kant, 1998, s. 170). Kant’ın modern anlamda epistemolojik gerçekçiliğinin temelini bu bakış açısı oluşturmaktadır. Kant felsefi kuramında şeye-bakışın, dolayısıyla mekân ve zamanda olan nesnelere ve nihayetinde dış dünyanın (nesnel

doğanın) anlama yetisinin işlevlerinden bağımsız olarak verili ve var olduğundan hareket etmektedir.

Şimdi yukarıda ortaya konuların ışığında Kant'ın kavramların tümdengeliminin tanıtlanmış olup olmadığını sorgulayabiliriz. Kant'ın ortaya koymuş olduğu aşkınsal mantık teorisine göre, kavramların işlevi doğaya yeni bir form vermektir. Dayandığı yeni mantık teorisine göre kavramların tanıtlanmış olmasının en iyi kıstası onların geçerliliğini bizzat doğayı edinirken pratikte göstermiş olmalarıdır. Aşkınsal estetiğe göre şeye-bakışın duyusallıkla ilişkili olarak mümkünlüğü, algının “tüm çokluğunun” (*alles Mannigfaltige*) mekân ve zamanın koşullarına bağlı olmasını şart koşmaktadır. Bu, “tüm şeye-bakışın duyusallıkla ilişkisinin en yüce ilkesidir” (s. 181) Fakat aynı çokluğun anlama yetisi ile ilişkisi söz konusu olduğunda şeye-bakışın mümkünlüğü, “bütünleştirici aşkınsal algının” (*transzendente apperzeption*) “ilk-sentetik birliğinin koşullarına” bağlıdır. Bu, “tüm şeye-bakışın” anlama yetisiyle ilişkisinin en yüce ilkesidir. Kant, içten kaynaklanan “bütünleştirici aşkınsal algı” kavramını dıştan kaynaklanan “bütünleştirici ampirik algı” (*empirische apperzeption*) kavramının karşıtı ve tamamlayıcısı olarak kullanıyor. İlk ilke, şeye-bakışın verili tüm çoklu tasavvurlarını kapsarken; ikinci ilke, söz konusu verili çokluğun “bir bilinçte bütünleştirilmek” gerektiğine işaret ediyor. Kant'a göre, şeye-bakışta verili olan çokluk, bir bütün olarak düşünülebilmesi, kavranabilmesi ve bilgiye dönüştürülebilmesi ve böylelikle öznenin olabilmesi için ilk “bütünleştirici algının eylemi” (*actus der Apperzeption*) olan “düşünüyorum”u (*ich denke*) kendini oluşturan tüm öğelerinde bütünleştirici öğe olarak barındırması gerekir. Ancak bu durumda yani ampirik şeye-bakış dolayısıyla saf şeye-bakışa yansıyan çokluğun, aşkınsal bütünleştirici algı dolayısıyla harekete geçen düşünme süreci sonucu anlama yetisi dolayısıyla kavramların tasarım gücünün de yardımıyla çokluğa uygulanması sonucu sentez oluşur. Kant, dış objeden kaynaklanan ve şeye-bakış dolayısıyla kavramların nesnesi haline gelen çokluk (bu aslında artık bilinçtir), kavramların uygulanması sonucu sentezlenirler. Kant sentez dolayısıyla oluşan kavramsal bütünlüğe özbilinç diyor. Şeye-bakıştan gelen çokluğa birliğin kazandırılması ve böylece çokluğun birliğine dair özbilincin oluşmasının da koşuludur.

Tanıtlanmış Bilim Olarak Felsefeye Dair Öndüşünmeler

Felsefenin, örneğin Wolff'un önerdiği ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde halihazırda uygulamaya çalıştığı gibi salt formel düşünmenin sınırlarını aşacak ve hakikati içeriksel olarak kavrayacak bir praksis felsefesi olacak şekilde yeniden kurulması, diğer bir deyişle gerçek anlamda sağlam ontolojik temellere dayanan içeriksel bir felsefenin kurulması, her şeyden önce felsefenin kendisinin kendi içinde yaratmış olduğu ikilemlerin aşılmasını şart koşar. Felsefenin bütün bir sistem olarak ontolojiden ahlak felsefesine kadar bir dünya tasarımı olarak kurgulanması talebi, Thales'ten beri tüm felsefenin ve Descartes ve Hobbes'tan beri de modern felsefenin gündeminde bulunmaktadır. Bu talep felsefenin kendisini yeniden kurma sorunuyla karşı karşıya olduğu her dönemde yenilenir. Bu nedenle Hegel'in, tüm felsefe tarihini, felsefenin bütünlüklü bir sistem olarak oluşma tarihi olarak almasından daha doğal bir şey olamaz. Felsefeyi yeniden kurmak sorunuyla karşı karşıya olduğu her yeni döneminde çağın sorunlarının ve bakış açısının ışığında tüm felsefe tarihinin de yeniden kurgulanması kaçınılmaz olur. Fakat felsefenin dünyayı yansıtan bütünlüklü bir sistem olarak kurulabilmesi için kendi içinde oluşmuş olan ikilemleri veya düalizmleri aşması gerekmektedir. Bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden beri açıkça formüle edilen bir talep olmuştur. Bilindiği üzere Hume'un şüpheciliği, mutlak teklikleri ikiliklere dönüştürmek ile ilgilidir. Bu nedenle Hume her şeyin karşısına kendi zıddını koyar. Bu, diyalektik bakışın hazırlayıcısıdır. Fakat Hume “töz” kavramını reddettiği için onların arasındaki bütünlüğü ve kapsayıcı

dolayımı sergileyemez, akışkanlığın nasıl mümkün olabileceğini gösteremez. Bu, Kant'ın "Antinomiler" kuramının çıkış noktasıdır ve *Saf Akıl Eleştirisi*'nde "Antinomiler" bölümünde formüle edilen ve modern felsefenin çözmesi için gündeme taşınan çelişkiler, aynı zamanda felsefenin bütünlüklü bir sistem olarak kurulması talebini içermektedir. Peki, söz konusu düalizmler nasıl aşılacaktır? Bu ancak ikilemi oluşturan zıtların birliği rasyonel bir çerçevede düşünülebildiği oranda mümkündür. Hegel, farklı ve özdeş olanın ilişkisel birliği anlamına gelen diyalektik felsefeyi bunun için geliştirmiştir. Bu nedenle Joachim Ritter (1969) haklı olarak Hegel'in felsefesinin "zamanın tarihsel oluşum ilkesi olarak çatallaşmadan" (*Entzweiung*) (s. 216) hareket ettiğini ileri sürmektedir. O halde, Hegelci felsefenin amacı, tüm ikilemlerin aşılabileceğini gösteren bir temel oluşturmak, bir perspektif sunmak ve bütünlüğün nasıl sağlanacağını gösteren bir süreç önermektir. Şimdi, yukarıda bu felsefenin tanıtlanmış bir bilim olmasına dair talebin modern felsefedeki kökenine baktıktan ve Hegel'e kadar olan gelişimini ve oluşumunu Wolff ve Kant bağlamında çok ayrıntılı olmamak koşuluyla sergiledikten sonra, Hegel açısından felsefenin nasıl tanıtılmalı bilim olabileceği sorusuna dönebiliriz.

Hegel, *Mantık Bilimi*'nin ilk baskısına yazdığı önsözde Kant'ın (1998) "düşünme tarzının devrimi" (s. 25) olarak tanımladığı Yeni ve Modern Çağa has düşünme tarzını hatırlatırcasına bilim ve bilimsel yaklaşımda bir devrim olduğuna işaret ediyor ve "bilimsel ele alışı" yani yöntemin "yeni bir kavramı" ile karşı karşıya olduğumuzu hatırlatıyor (Hegel, 1972, s. 16). Hegel, ister yöntemsel olsun, ister biçimsel olsun, isterse içerik bakımından olsun, Kant ile arasındaki tüm fark ve ayrılığa karşın Kant'ın başlatmış olduğu felsefede devrim yapma çabasını devam ettirdiğini *Mantık Bilimi*'nde bir dipnotta hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıkça ifade ediyor. Şöyle diyor Hegel söz konusu dipnotta:

Bu eserde Kantçı felsefeyi sıkça göz önünde bulundurduğumu hatırlatıyorum (bazılarına bu gereksiz görünebilir), çünkü o (yakından belirlenmesi ve uygulamanın teker teker bölümleri başka yerlerde ve bu eserde de nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin), yeni Alman felsefesinin temelini ve çıkış noktasını oluşturmaktadır ve onun bu kazanımı, ona yönelik eleştiri ne olursa olsun azalmadan onundur. (Hegel, 1972, 59)

Fakat Hegel (1972) modern çağda "tinin özbilincinin" yani insanlığın kendi haline dair bilinç durumunda ulaşmış olduğu yeni aşamanın "mantığın şekline" (s. 13) henüz yansımadağını gözlemliyor. Böylelikle Hegel (1970), *Hukuk Felsefesi*'nde dile getirdiği "felsefe kendi çağını düşüncede kavramış olmaktadır" (s. 26) ilkesine göre amacının yeni ve modern çağın özelliklerini yansıtacak bir şekilde bütün bir felsefeyi yeniden kurgulamak istediğini belirtmiş oluyor. Peki, Hegel'e göre felsefenin çağını düşüncede kavraması ne anlama gelmektedir? Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde felsefeye dair önerdiği bu tanıma şimdiye kadar çok dikkate alınmayan ayrıntılı bir sunuşta açıklık getirmiştir.

Hegel (1972), *Mantık Bilimi*'nin ilk baskısına yazdığı "Önsöz"de ortaya koyduğu yeni mantık kuramını doğrudan kendi çağıyla ilişkilendiriyor. Son çeyrek yüzyılda, diyor, "felsefi düşünme tarzının yaşadığı tam değişim" yani "bu dönemde tinin özbilincinin ulaştığı daha yüksek duruş noktası *mantığın* şekli üzerinde henüz çok az etkili olmuştur" (s. 13). Hegel'in, nihayet güneşin altında yeryüzünde yeni şeyler oluyor, diye kutladığı feodaliteden modern topluma geçiş artık ilkesel olarak tamamlanmıştır; "yeni bir var olma tarzının başladığı mayalanma zamanı geçmiştir" ve bu nedenle:

bilimde olduğu gibi hakikatte de doğmuş olan yeni tin kendisini bilimde henüz hissettirmemiştir. Fakat eğer tinin tözsel formu yeniden şekillendiyse, daha önceki oluşumların formlarını tutmak istemek her daim boşunadır; onlar solmuş yapraklardır, onların köklerinde oluşmuş olan yeni

tomurcuklar tarafından itilip atılmışlardır.” (Hegel, 1972, 15)

Tarihte olduğu gibi düşüncede ve dolayısıyla felsefede de ilerlemeyi engelleme çabası boşunadır. Hegel’e göre her çağ kendisini kendi felsefi sistemlerinin çokluğunda bir bütün olarak yansıtır. Burada felsefenin kendisini her çağda yeniden kurması yani felsefenin çağını düşüncede kavraması, felsefe tarihinde süreklilik ve (yukarıda işaret ettiğim) felsefedeki düalizmlerin aşılması açısından ne anlama gelmektedir?

Her şeyden önce Hegel’e (1971) göre, felsefe bir kanaat, sanı ve inanç yığını değildir. Felsefede “kanaat” (*Meinung*) bulunmamaktadır ve “felsefi kanaat” (*philosophische Meinung*) (s. 30) diye bir şey de yoktur. Bu nedenle “felsefe tarihi” basit bir “kanaatler galerisi” (s. 30) veya “deposu” (s. 29) değildir. Nedir öyleyse felsefe? “Felsefe”, diyor Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’inde, “gerçeğin nesnel bilimidir.” (s. 30) Bununla Hegel tüm Alman felsefesinin, örneğin Wolff’un ve Kant’ın yukarıda sergilediğim çabalarını sürdürmektedir. Felsefeyi gerçeğe dair nesnel geçerlilik talebi olan bir bilim olarak tanımlamak, onu, Hegel’in yaptığı gibi, tarihselleştirmek ile çelişmez mi? Hegel’e göre çelişmez, çünkü felsefi düşüncenin nesnel geçerliliği ancak kendi tarihselliği içinde mümkündür. Fakat bu durum felsefenin kendisini yeniden kurma göreviyle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, Hegel burada felsefe “kanaatler galerisi” (s. 30) veya “deposu” değildir derken, Platon döneminde oluşan *dóxa* (δόξα) ve *epistémê* (ἐπιστήμη) karşıtlığından hareketle kendi çağında oluşmuş olan *kanaat* ve *gerçek* (*Meinung* ve *Wahrheit*) karşıtlığına dikkat çekmektedir. Bu karşıtlık Eskçağda Atina’da ve Roma’da çöküş dönemlerinde görüldüğü gibi Ortaçağın çöküş döneminde de gözlenmiştir ve bugün de ve her tarafta gözlenmektedir. Bu gelişme sonucudur ki, “akıl kendisini geçerli kılmıştır, inancı otoritesinden etmiş, Hıristiyanlığı akıllı kılmış, böylelikle bir şeyi tanımak için kendi kavrayışının, kendi kanımın (*Überzeugung*) elbette yalnızca benim için bağlayıcılığı olmalıdır” (s. 31) koşulu oluşmuştur. Diğer bir deyişle birey birey olarak kendi duygu, düşünce, değer ve arzularıyla ciddiye alınmalıdır.

Hegel, akıl “inancı otoritesinden etmiştir” derken, genel anlamda kesin bilgiye değil, sadece tahmine ve inanca dayanan düşünme tarzının Yeniçağ ile birlikte karşı karşıya kaldığı ilkesel eleştiriye dikkat çekmektedir. Zira gerçek bilgiye dayanmayan düşünme ne *bilinç* ne de *özbilinç* olma koşuluna yetebilir. Bu nedenle Hegel “akıl kendisini geçerli kılmıştır” derken kendi çağında etkin olan düşüncenin gerçeğe uygun kılınmış haline işaret etmektedir. Aynı şekilde Hegel, akıl yani gerçeğe uygun olan düşünme tarzı “Hıristiyanlığı akıllı kılmıştır” derken, Almanya’da özellikle Philipp Melanchton, Martin Luther ve Thomas Münzer gibi isimlerle ilişkilendirilen Reformasyon hareketi ile başlayan inancı dünyevileştirme ve akla dayandırma hareketine dikkat çekmektedir. Dieter Henrich (2010), Reformasyon ile başlayan din eleştirisinin Hegel’in sisteminin tarihsel koşullarından birisi olduğuna dikkat çekmektedir (s. 53). Hegel’in Jena öncesi metinleri Wilhelm Dilthey ve Herman Nohl tarafından (1907) “teolojik gençlik yazıları” olarak sunulsa da ve bu, İngilizce baskısında T. M. Knox (1975) tarafından üstlenilmiş de olsa aslında bunlar dönemin kurumuş pozitif dinine, felsefesine ve politikasına dair eleştiri geliştirmeyi amaçlayan metinlerdir. Almanya’da bu din eleştirisi Ludwig Feuerbach’ın *Hıristiyanlığın Özünü* adlı eserinde doruğuna ulaşır. Öyle ki, genç Marx *Yabudi Sorunu Üzerine* gibi erken dönem metinlerinde Almanya’da din eleştirisinin artık hâlihazırda tamamlandığından ve artık politik eleştiri döneminin başladığından hareket edebilmektedir. Hegel öğrencilik yıllarında Rousseau ve Kant’ın etkisiyle “Aydınlanmış din” anlayışını temel edinmiştir ve arkadaşı Schelling ile beraber kurumuş din anlayışına karşı “eleştirel teoloji” anlayışından hareketle ilk Hıristiyanlık öğretisi ile Kantçı saf akıl kavramının birbiriyle özdeş olduğunu kanıtlamaya girişmiştir.

Hegel'in burada "gerçek" kavramı ile "akıl" kavramı arasında kurmuş olduğu ilişki, son derece ilginçtir ve felsefenin ilkesel olarak kendi içinde birliği olan zorunlu çoğul yapısına işaret etmektedir. Hegel'in bu belirlemesi aynı zamanda gerçeğin ve aklın doğasına ilişkin şimdiye kadar yeterince algılanamayan derin belirlemeler içermektedir. Gerçek elbette tektir. Gerçeği örneğin postmodernist filozofların önerdiği anlamda yalnızca tekliklerin çokluğu olarak kavramak, gerçeğe dair tartışmayı baştan anlamsızlaştırmaktadır. Zira gerçek üzerine olan tartışma gerçeğe dair kavrayışları ortaklaştırma çabasından kaynaklanmaktadır ki, bu, gerçek arayışının aynı zamanda onu ortaklaştırma çabasını içerdiğini gösterir. Bu ise, gerçeğe dair tartışmada ta başından itibaren gerçeğin tek olduğu ön kabulünden hareket edildiğini göstermektedir, çünkü eğer gerçek tek olmasaydı, ona ilişkin kavrayışları ortaklaştırma çabası anlamına gelen tartışmaların bir anlamı olmazdı. Fakat gerçek rastgele, herhangi bir düşünme tarzı veya yöntemiyle bilinemez. Gerçeğin bilgisinin, düşüncenin yöntemle tutarlı olma, gerçeklik ile uyumlu olma, geçerli olma ve öznelarası pratik eylemliliği mümkün kılma şartı bakımından sistematik olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Her şey gibi, gerçeğin kendisi gibi gerçeğe dair düşünce de oluşur, gelişir ve sonunda tarihsel olarak geçerliliğini yitirir. Fakat bu nedenle Hegel'e (1971) göre felsefe tarihini ne "bedensel olarak ölü, geçmiş bireylerin" ne de "her birinin diğerlerini öldürdüğü, gömdüğü çürütülmüş düşünsel sistemler" (s. 35) yığını olarak almak gerekmektedir. Felsefi düşüncelerin tarihsel olarak geçerliliğini yitirmesi, onların "tarihin çöplüğüne" atılabileceği anlamına gelmemektedir. Felsefe tarihi canlıdır ve sürekli yeniden oluşmaktadır. Felsefi düşüncelerin çokluğu felsefenin özünde vardır. Düşünce ancak bu koşulları yerine getirebildiği oranda yani kendisinde *logos* barındırdığı oranda gerçeği bilebilme talebiyle ortaya çıkabilir. Kendisine 'akıl' dediğimiz düşünme tarzını aramamızın nedeni budur ve bu nedenle gerçek ancak akılla bilinebilmektedir. Eş deyişle akıl ile düşünmek belli bir düşünme tarzıdır ve düşünme tarzı ancak gerçeğe uygun olabildiği, kendisini gerçeğe uyarlayabildiği oranda, düşünme tarzı gidişinde kendisine gerçeği rehber edinebildiği oranda akıllı olabilmektedir. Ve tam da bu, aklın kendisini tek olan gerçeğe uyarlaması, aklın ve gerçeğe dair kavrayışın, ilk bakışta bir paradoks gibi gözükse de, çokluğunu mümkün kılmaktadır. Çokluğu bir arada tutan gerçektir, çünkü çokluğu oluşturan düşünceler gerçeğe dair düşüncelerdir. Hegel (1971) düşünce ve felsefe tarihine bu açıdan gerçeğin ve aklın canlı ve dinamik bir oluşum tarihi olarak bakmaktadır. "Bu kadar çok felsefelerin çokluğu felsefenin kendisine –felsefenin mümkünlüğüne- zarar vermez, tersine, felsefe biliminin varlığı için zorunludur ve zorunlu olmuştur; -bu onun özünde vardır" (37). Öyleyse hemen her şeyde olduğu gibi çokluk felsefenin de belirleyici özelliğidir. Felsefenin iç birliğini ve bütünlüğünü felsefede verilen yanıtlardan çok her yeni dönemde ortak olarak sorulan sorular oluşturur. Bu nedenle felsefede birlik ve bütünlük talebi hiçbir zaman kendi içinde çokluğun ortadan kaldırılmasını amaçlamaz, tersine, daha çok çokluğu canlı ve işlevli ve felsefeyi bir bütün olarak dinamik kılmayı amaçlar.

Tanımlanmış Bilim Olarak Felsefeye Dair Çıkış Noktası

Hegel'e göre felsefenin oluşumu keyfi ve koşulsuz değildir. Her şeyden önce felsefenin oluşumu çağın kendi gereksiniminin bir ürünüdür. Oluşumunun tarihsel koşulları olduğu gibi toplumsal, politik, kültürel ve düşünsel koşulları da vardır. Düşünme olarak felsefe, yukarıda işaret ettiğim gibi, Hegel'e (1971) göre, elbette "bir çağın ruhunu kavrama" (s. 71) demektir. Bu tez Hegel tarafından koşulsuz olarak öne sürülen bir sav değildir. O, felsefeye dair bu yaklaşımını bizzat felsefe tarihine, antik Yunan, Roma,

Alman ve Ortaçağ felsefesine dair araştırmalarına ve incelemelerine dayandırmaktadır. Bu açıdan Hegel (1971) felsefeyi “bir çağın ruhunu kavrama” olarak kavramadan da öte “çağın tını” (s. 74) olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle biraz aşağıda “felsefe kendi çağı ile tamamıyla özdeştir” (s. 74) diyor. Bu bakımdan felsefe kendi çağının üzerinde veya ötesinde değildir, tersine, nasıl ki “bir birey”, “kendi çağının evladı olarak kendi çağının üzerinde” veya ötesinde olamazsa, nasıl ki bir birey de ancak kendi çağının kendinde vücuda gelmiş “formu” olabilirse, felsefe de “kendi çağının tözsel olanının bilgisi” olabilir ancak (s. 74). Hegel’in burada felsefe ile içinde bulunduğu çağ arasında kurduğu özdeşlik ilişkisini hangi anlamda almak ve nasıl kavramak gerekir? Bir çağın ruhunu kavramak için, çağın ruhunun oluşmuş olması gerekmektedir. Bu ise felsefeyi sanki yalnızca deneyimin oluşmuş olmasını şart koşan bir bilim gibi göstermektedir. Fakat, diyor Hegel, felsefe bir yandan gerçekten sonuç olarak, bir çağın çöküşünün sonucu olarak belirir, ama diğer taraftan da deneyime ön gelir yani *apriorisch* olmak ve bir çağa ön gelmek zorundadır. Bu bakımdan felsefe tam iki çağın arasında, bir çağdan diğerine geçişte oluşur ve ortaya çıkar. Buna rağmen felsefe bir çağın düşünsel bütünlüğünü yansıtır.

Buna göre felsefenin oluşmasının tarihsel koşulları vardır. Hegel açısından felsefenin çıkış noktası “doğal olan” yani gündelik olan ve alışkanlık halini almış olandır. Fakat tarihsel koşulun oluşması, felsefenin zamanının gelmesi ve bu nedenle ortaya çıkabilmesi için halkın alışılmış ve gündelik olandan kurtulma çabası içine girmiş olması gerekir. Halkın kendisini gündelik ve alışılmış olandan kurtarabilmesi için aynı şekilde tutku dolu ilginin tekil olanı değil, genel olanı gözetmeye başlaması gerekir. Kısacası “bir halkın tını kendisini ilk doğal yaşamın umarsız donukluğundan kurtarıp ortaya çıkarmasıyla” oluşmuş olur ve bu durumda felsefe de “ortaya çıkar.” Bu, insanın kendisini tekil varlık olarak algılamasını geride bırakıp türünü bütün olarak algılaması ve türünün genel gereksinimlerini görmeye başlaması anlamına gelmektedir. Bu durumda tın “doğal şeklinin ötesine geçer” ve böylece tının doğallığında verili olan reel ahlaklılığından “yaşam gücüyle yansısal düşünmeye, kavramaya geçer.” “Bunun sonucu”, diyor Hegel (1971), tın “bu var olma tarzının tözsel olanına, ahlaklılığa, bu inanca saldırır, onu sallanır kılar; ve böylece çürüme dönemi başlar” (s. 71). Bu toplumsal gelişme toplumsal düşüncenin kendisini toplamasına, kendinde yoğunlaşmasına ve düşüncenin özsel düşünmesine yol açar. Zira halk artık mevcut “somut yaşamının dışına” çıkmıştır, toplumda tabakalaşmalar, ayrışmalar oluşmuştur ve çatışmalar meydana gelmiştir. Bütün bunların sonucu halk çöküşe yaklaşmaya başlamıştır. Toplumun bilinç ve dış dünyası arasında bir kopuş olmuştur ve bunun sonucu olarak “ahlaki yaşam” çözülmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle felsefe “gerçek bir dünyanın çökmesiyle başlar” (s. 71).

Diğer taraftan “gerçek bir dünyanın çökmesi” aynı zamanda yeni bir dünyanın oluşması demektir. Hegel’e göre felsefe aynı zamanda “bütünün belli bir oluşum evresinde” oluşur ve ortaya çıkar. Bu bakımdan felsefe oluşup ortaya çıktığı toplumlarda onların her şeyiyle ilişkilidir. Örneğin bir halkın “anayasası”, “hükümet biçimi”, “ahlaklılığı”, “toplumsal yaşamı”, tüm “becerileri”, “alışkanlıkları” ve “rahatlıkları” ile ilişkili olarak oluşur ve ortaya çıkar. Felsefe aynı zamanda içinde oluşup ortaya çıktığı halkın “sanat ve bilimlerde denemeleri ve çalışmaları” ile ilişkilidir, onun inanç ve düşün dünyası ile iç içedir. Onda belli bir ilkenin kendisini geçerli kıldığı çöken devlet biçimi ve onun oluşum ve gelişiminde kendisini “daha yüce bir ilke”nin geçerli kıldığı yeni devlet biçimi ile ilgilidir. Hegel (1971) ortaya çıkan bu yeni durumu tarihte “tının kendi özbilincinin belli (bir –DG) basamağının ilkesine ulaşması” (s. 73) olarak ele alıyor. Tın kendisini “kendisinin çok yanlılığının bütün zenginliği” olarak “üretir ve yaygınlaştırır”. Tın almış olduğu özgün şekli ile kendi çağında toplumun tüm kurumlarının içine nüfuz eder ve onların “örgütü” olur. Felsefe tının çok yönlü şekilleniminin yalnızca bir yanındır, fakat özgün bir

“formu”, “en yüce meyvesi”dir (*böchtse Blüte*). Felsefe “tinin tüm şekillenimlerinin kavramıdır, tüm durumun tinsel özü, çağın tini, kendi kendini düşünen tini”dir (s. 73).

Hegel’in felsefeyi kendi çağıyla ilişkilendirirken onu çağının tarihsel şekilleniminin kavramı, “kendi kendini düşünen tini” olarak tanımlamasının doruk noktasını, felsefeyi çağının “aynası” olarak tanımlaması oluşturmaktadır. Önce Hegel’in felsefeyi çağın ruhunun tüm şekillenimleriyle, siyasi tarihiyle, devletin anayasasıyla, sanatla, dinle, diğer bilimlerle nasıl ilişkilendirdiğine bakalım. Tüm bunlar çağını düşüncede kavrayan yani çağını kavramlaştıran felsefenin “nedeni” (*Ursache*) veya yaratıcısı değildir. Ama felsefe de çağın ruhunu oluşturup şekillendiren tüm bu uğrakların “temeli” (*Grund*) değildir. Öyleyse, felsefenin, çağın tinini oluşturan diğer tüm uğraklarla olan ilişkisini nasıl almamız gerekir? Her şeyden önce bilmek gerekir ki, bir çağın formunu oluşturan, ona nitelik, karakter kazandıran tüm “farklı unsurlar” ne kadar çok yanlı (*mannigfaltig*) olursa olsun, aralarındaki ilişkiler ne kadar “rastlantısal” (*zufällig*) görünürlerse görünsün, birbirleriyle ne kadar çok çelişir (*widersprechen*) görünürlerse görünsünler hepsi birbiriyle bağıntılıdır (*in sich zusammenhängend*) ve hepsi ortak temellenişi bakımından kendinde ayrışıklıktan (*heterogen*) veya yaderklikten (*heteronom*) kaynaklanan bir tutarsızlık barındırmamaktadırlar. Fakat öyleyse bütün bu uğrakların veya unsurların birbiriyle olan ilişkiyi nasıl kavrayacağız? Hegel bir çağın kurumları arasındaki ilişkiyi kurarken nedensellik ve karşılıklı temellendirici ilişkiyi farklı kurmamız gerektiğini düşünmektedir. Hegel’e (1971) göre, bir çağın tüm kurumlarının, toplumsal ve politik örgütlenmesinin, siyasi tarihinin, kültürel yapısının, ahlaki değerlerinin, estetik tasavvurunun, kısacası bir çağı o belli çağ yapan her şeyinin tek bir kaynağı vardır; “hepsi hep beraber bir ve aynı ortak köke, çağın tinine sahiptir” (s. 74). Eş deyişle her çağın kendine has bir özü vardır ve bu kendisini tüm toplumsal örgütlenmesinde, politik idaresinde, kültürel ve ahlaki kurumlarında ve de estetik tasavvurunda bir bütün olarak dışa vurur.

Felsefenin çağın bütün bu uğrakları arasındaki yeri ve işlevi nedir? Bunu göstermek için, Hegel’in “ayna” metaforunu kullandığı, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’den yukarıda birkaç kavramına dikkat çektiğim bir pasajı tam olarak aktarmak istiyorum. Bilindiği üzere Wittgenstein da *Tractatus*’ta dünya mantık ilişkisini açıklamak için resim teorisinin yanında ayna teorisine de başvurur. Hatta *Tractatus*’un ilerleyişinde ayna teorisinin üst uğrağı oluşturduğu bile ileri sürülebilir. Hegel ilgili pasajda şöyle diyor:

Bu çok yanlı tarafların arasında *bir* biçimdir; ve hangisidir? O en yüce meyvedir – felsefe, tinin tüm şeklinin kavramıdır, tüm durumun bilinci ve tinsel özüdür, zamanın tinidir, kendi kendini düşünen tin olarak bulunmaktadır. Çok şekillenimli bütün kendisini odak noktası olarak felsefede, bütünün kendi kendisini bilen kavramında (aynada yansıtır gibi –DG) yansıtır. (Hegel, 1971, s. 73)

Hegel burada felsefeye zamanın tininin kavramı olma işlevi yüklüyor. Felsefe zamanın tinini bir aynada yansıtır gibi yansıtmaktadır. Bu özellikleriyle felsefe çağın tininin diğer uğraklarından farklı değildir. Felsefe, diğer uğraklardan “kendi kendini düşünen tin” ve “bütünün kendi kendisini bilen kavramı” olmakla ayrılır. Öyleyse felsefe diğer uğraklardan farklı olarak yansıttığı ile yansısal ilişki kuruyor. Ancak bu nedenle çağın tininin “kendi kendini düşünen tin”i, “bütünün kendi kendisini bilen kavramı” olabilmektedir felsefe.

Peki, felsefe bu yeteneğini nereden ve nasıl almaktadır? Yazının girişinde gösterdiğim gibi, Hegel’e göre, çağın diğer tüm bilimlerinden ve kurumlarından farklı olarak, felsefenin konusu düşüncedir ve araçları düşünseldir. Bu özelliğinden dolayı felsefe bütün çağına kuşbakışı bütüncül bakabilmektedir. İşte, onun bu özelliği ona çağını bir aynada yansıtır gibi yansıtma (*Widerspiegelung*) yetisi kazandırmaktadır. Kendisi

de dâhil olmak üzere çağın tüm uğraklarını, kurumlarını, değerlerini ve tasavvurlarını kendisinde kavramlaştırarak yansıtmaktadır. Çağın aynada yansıtma gibi yansıtma, biraz önce işaret ettiğim gibi, felsefeye bir de yansıttığını yansıtma yetisi kazandırmaktadır. Felsefeye, burada söz konusu olan özyansısallığı kazandıran nedir? Felsefeye yansıttığını yansıtma, özyansısallık olma, böylece evrensel olana tikelliği, nesnel olana özneliği, mutlak olana aynı zamanda göreliliği, süreklilik arz edene kopuşu, nicel olana nitel olanı dâhil etme kapasitesi kazandıran, Hegel'in ayna teorisi ile çalışıyor olmasıdır. Resimden farklı olarak ayna kendisi de dâhil olduğu hakikati tüm canlılığı ve hareketliliği ile aynı zamanda sanki hakikatin dışındaymış gibi yansıtır. En geniş anlamda alırsak elbette hareket sonsuzdur. Fakat hareketi nerede gözlersek gözleyelim hep bir oluş (*Werden*, γενέσθω) ve yok oluş (*Vergehen*, φθορά) olarak gözleriz. Hegel bu bağlamda, yukarıda gösterdiğim gibi Wolff'u takiben, Aristoteles'in gelişim kuramı çerçevesinde kullandığı "potansiyel olan" (*potentia*, δύναμις) ve "aktüel olan" (*actus*, ἐνέργεια) kavramlarıyla çalışmaktadır. Aristoteles'in bu iki kavramı, Hegel'in "aslında olan" (*Ansichsein*) ve "kendi başına olan" (*Fürsichsein*) kavramlarının kaynağıdır. Gelişimin ne olduğunu kavramak için bu iki durumun birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Hegel bu iki kavramla tam olarak neyi kastettiğini, "insan akıllıdır" önermesiyle açıklıyor. "İnsan akıllıdır diyoruz". Bununla insanın "doğadan akıllı" olduğunu söylemiş oluyoruz. Eş deyişle insanın "yapısında" (*Anlage*), "tohumunda" (*Keim*) akıllı olma kapasitesi vardır.

Doğduğunda, hatta anne karnında insan akla, anlama yetisine, fanteziye, iradeye sahiptir. Çocuk da bir insandır, fakat o yalnızca yetiye, aklın gerçek olanağına sahiptir; bu, onun henüz akıl sahibi olmadığıyla aynı anlamdadır, akıl onda henüz var olmamıştır; o henüz hiçbir akıllı şey yapamamaktadır, akıllı bilince sahip değildir. Ancak insanın aslında sahip olduğu, onun için olursa yani akla kendi için sahip olursa, o zaman insan herhangi bir yanı ile gerçekliğe sahiptir – gerçekten akıllıdır ve artık akıl içindir. (Hegel, 1971, s. 39-40)

İşte, felsefe çöküşün sonunda ve yeninin doğuşunun eşliğinde oluşup ortaya çıktığında Hegel burada *Ansichsein* olarak tanımladığının nasıl gelişip, serpilip saçılarak gerçekleşebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Hegel'in bu girişiminin üç boyutu vardır. Bunlardan birincisi, Hegel'in, Kant'ın, yukarıda sergilediğim gibi, kavramları veya kategorileri -ki Hegel kavram ve kategori ayrımını ortadan kaldıracaktır- aşkınsal mantıktan kazanıyor olmasına dair eleştirisi ile ilgilidir. Hegel (1969), Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha çok 'B baskısının' ortaya attığı bu sorunu, bir bakıma *Tinin Fenomenolojisi*'nin yapısını andıran 'A baskısının' yapısına da geri dönerek bu ilk büyük *eserinde* çözmeye çalışır (s. 289). Bunların ikincisi, Wolff'un felsefenin tanıtlanmış bir bilim olarak kurulabilmesi için talep etmiş olduğu "mümkün olanın hakikat olmasıdır" şartının nasıl yerine getirileceği ile ilgilidir. Hegel bu şartın nasıl yerine getirilebileceğini *Mantık Bilimi*'nde göstermeyi amaçlar. Üçüncüsü, eğer felsefe böylece çağını düşüncede kavrayacaksa onun Descartes'tan beri süregelen eleştirel olma talebine ne olacak, dünyayı değiştirme ve dönüştürmede itici düşünsel güç olma talebinden vazgeçmiş olmayacak mı?

Birincisi; Hegel göre, *Mantık Bilimi*'nin "Öznel Mantık" bölümünde ileri sürdüğü gibi, Kant aşkınsal mantık kuramını kendisi geliştirmiştir ve bunu genel mantık çerçevesinde iş gören öznel mantık olarak düşünmüştür. Fakat aşkınsal mantık, genel mantığın içine ampirik olan olarak dahil edilmiştir. Buna rağmen aşkınsal mantığın kategorileri öznel mantıktan ödünç alıyor olması "tutarsızlık"tır ve açıklanması mümkün değildir. Zira kavramın içeriğini ampirik olarak kazanmayı amaçladığı için kendisi ampirik amaçlı olan aşkınsal mantık, kategorileri başka bir yerden ödünç almak yerine kendisi ampirik

olarak harekete geçmelidir ve pratikten kendi kavramlarını kendisi kazanmalıdır. Bu bağlamda Hegel tüm doğa, toplum ve kültür tarihinin de dâhil olduğu çok kapsamlı bir pratik kavramıyla çalışır. Hegel bunun nasıl mümkün olduğunu önce, Marx'ın (1985) *1844 Ebyazmaları*'nda "Hegelci felsefesinin gerçek doğum yeri" ve "gizemi" (s. 571) olarak tanımladığı *Tinin Fenomenolojisi*'nde göstermeye girişir.

Hegel, bu pasajda betimlenen yöntemin *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin ortaya konuşunda da başvuru olan yöntem olduğuna işaret eder. Din bölümünde tüm eserinin yapısını ve içeriğini bir cümlede özetlediği bir pasajda tinin modern çağda 'burada ve şimdi var oluşunu' (*Dasein des Geistes*) onun uğrakları (*Momente*) olarak ortaya koyar. Tinin uğrakları, sırayla içinde duyuşal kesinliği, algıyı ve anlama yetisini kapsayan "bilinç" (*Bewußtsein*), "özbilinç" (*Selbstbewußtsein*), "akıl" (*Vernunft*) ve son olarak "tin"dir (*Geist*). Burada bilinçten tine doğru olan ilerleyişi bir oluşum ve kapsayıp aşma süreci olarak almak gerekmektedir. Örneğin duyuşal kesinlik kendisini oluşturup geliştirirken aynı zamanda kendinde algıyı da oluşturup ortaya çıkarır ve bunu yaparken kendisini algıda sürdürür. Oluşan her bir yeni durum kendinden önce olan tüm sürecin ürünü olarak ortaya çıkar ve ürünü olduğu tüm süreci kendinde barındırır. Burada sürecin sonunda oluşan tin, Hegel'e göre, henüz "dolaysız tin"dir. Hegel bir de en başından yani "duyuşal kesinlik" (*sinnliche Gewissheit*) ile başlayan ve "mutlak bilgi" (*absolutes Wissen*) ile biten bütün oluşum ve kapsayıp aşma sürecini de genel olarak tin kavramı altında ele almaktadır ve bunu kendi kendini bilmeye giden, kendine geri dönen, kendi kendisinin bilincine varan genel tin olarak tanımlamaktadır. Bu uğrakların "toplantı bütünlüğü tinin dünyevi var oluşunu oluşturur" diyor Hegel (2006, s. 446). İşaret ettiğim gibi Hegel burada yeni bir pratik kavramıyla çalışmaktadır. Hegel pratikten yalnızca mevcut pratik olanı değil, aynı zamanda bütün bir doğa, kültür, toplum, düşünce ve inanç vs. tarihini de anlamaktadır. Bu nedenle Georg Lukács (1967), *Genç Hegel* adlı eserinde, Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bütün bir insan türünün her türlü deneyiminin birey tarafından nasıl edinildiğini ortaya koyduğuna dikkat çekmiştir (s. 572-579). *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümü olan "mutlak bilgi" aslında duyuşal kesinlik bölümünde:

Bizim ilkin veya doğrudan konumuz olan bilgi, kendisi doğrudan olan bilgidir, *dolaysız olanın* veya *var olanın bilgisinden* başkası değildir. Biz kendimiz de *dolaysız* veya *almlayan* olarak davranmak zorundayız; eş deyişle onun kendisini sunduğu gibi kendisinde hiçbir şeyi değiştirmemeliyiz ve kavramayı enine boyuna düşünmeyle karıştırmamalıyız. (Hegel, 2006, s. 69)

belirlemesi ile başlamaktadır ve eserin sonunda bütün bu sürecin kavramı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, mutlak bilginin oluşumunu mantıksal ve tarihsel olarak tanıtlamıştır. Hegel, Wolff'un felsefe "mümkün olanın hakikat olmasıdır" ilkesini, aynı zamanda Kant'ın kavram teorisinin eleştirisi olarak da bu şekilde gerçekleştirmiştir.

İkincisi; Hegel aynı yöntemi farklı bir açıdan *Mantık Bilimi*'nde de uygulamıştır. Eserin "öznel mantık" bölümünde Wolff'un talep etmiş olduğu felsefe "mümkün olanın hakikat olmasıdır" şartının örneğin Kant ve F. Heinrich Jacobi tarafından hem nasıl oluşturulduğunu hem de ilkenin kendisi tarafından nasıl uygulandığını bir pasajda kısa ve öz olarak betimliyor. Hegel'e (1969) göre, "eski metafiziğin bütün tarzı ve böylece onun yöntemi Kant ve Jacobi tarafından çöp yığının üzerine atılmıştır" (s. 539). Kant, içerik bakımından eski metafiziğin "sıkı tanıtlama ile antinomilere çıktığını göstermiştir." Fakat Kant "bu tanıtlamanın niteliği üzerine" yani "sınırlı bir içeriğe bağlı olduğu" gerçeği üzerine derinlemesine düşünmemiştir. Kant saldırısıyla eski metafiziği içerik bakımından hedef alırken, Jacobi onun "tanıtlama tarzına saldırmıştır" ve onun "tanıtlama yönteminin sonlu olanın zorunluluğunun donukluğuna bağlı

olduğunu ve özgürlüğün yani *kavramın* ve böylelikle *gerçeğe uygun olan her şeyin* onun ötesinde ve onun tarafından ulaşılmaz olduğunu görünür kılmıştır” (Hegel, 1969, s. 539-540). Buna karşın Jacobi tanımlama tarzının sorunlarını aşmak yerine tanımlama kuramından bir bütün olarak vazgeçip, dolaysız bilgi teorisini yeşertmeye çalışmıştır. Hegel felsefeyi tanımlanmış bir bilim olarak yeniden kurmaya girişirken Leibniz’ten ve Wolff’tan beri bu alanda yapılan çalışmaları göz önünde bulundururken özellikle Kant’ın ve Jacobi’nin eski metafiziğin açmazlarını gösteren çalışmalarını vurgulamaktadır.

Burada Hegel’in bu gelişmelerin ışığında modern felsefenin kuruluşuna dair felsefe teorisini ortaya koyarken Wolff’a dair formüle ettiği bir eleştirisine dikkat çekmek gerekmektedir. Hegel, Wolff’un felsefe “mümkün olanın hakikat olmasıdır” ilkesini felsefi bir kurama dönüştürürken onu sentezci yaklaşımı mutlaklaştırmakla suçlamaktadır. Hegel’e göre analitik olan bilimler ve bilgi edinme bağlamları vardır. Fakat “Wolff dolayısıyla bu uygulama (sentezci yöntem -DG) onun felsefeye dâhil ettiği tüm mümkün bilgi türlerine yayılmıştır. – bilgi ki bunların bazıları tam olarak analitik niteliğe sahiptir, bazıları ise yalnızca rastlantısal ve sadece el zanaatı türündendir” (Hegel, 1969, s. 538). Hegel’in bu Wolff eleştirisi önemlidir, çünkü bu, Hegel’in felsefe kuramında yukarıda işaret ettiğim mantıksal olanla tarihsel olanı birleştirdiği gibi, sentez ile analizi aynı zamanda işletmektedir. Bunu analizi sentezin içine yedirerek yapmaktadır. Şimdi Hegel’in Aristotelesçi-Wolffçu ilkeyi felsefi bir kurama nasıl dönüştürdüğüne kısaca bakabiliriz.

Stanley Rosen (2014), Hegel’in kavram ile kastettiğini “o, özne tarafından nesnenin kavranışını ve böylece düşüncenin varlıkta içkin oluşunu dile getirir” (s. 409) diye ifade etmektedir. Hegel (1969) bütün bir sistemini bir cümlede anlattığı bir pasajda kavramın kökenini ve neliğini şöyle açıklıyor: “Öz *varlıktan* ve kavram özden, böylelikle *varlıktan* da *oluşturmuştur*. Fakat bu oluşumun, kendisini *geri itme* (*Gegenstoß*) anlamı vardır, böylece *oluşturmuş olan koşulsuz ve ilkesel olandır*” (s. 274). Kısaca, Hegel burada epistemolojik öznenin, özne açısından varolanın oluşum sürecini takip ederek tüm varlığa dair bütünlüklü kavramını nasıl oluşturduğunu betimliyor. Buna göre epistemolojik özne açısından “seyahat” varlıktan (*Sein*) öze (*Wesen*) doğru gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda varolanların yok olup öze dönüşme hareketidir de. Bundan sonra başlayacak olan seyahat varolanın oluşum (*Werden*) hareketidir ve bu özden görünümüne doğru gerçekleşmektedir. Bundan dolayı Hegel (1969) “*varlık* öze kendi geçip gitmesinde bir *yansımaya* (*Schein*) veya *konup-başlatılmış-oluş-olana* (*Gesetzsein*) veya *oluşum* veya *başkasına bir konup-başlatılmış-olana* (*Setzen*) geçip gitme olmuştur” (s. 274). Burada söz konusu olan özün bir başkasına ve konup-başlatılmış-olana geçip gitmesi, özün varolanlara yani varlığa dönüşme sürecidir ve kavramın, özü *temel* (*Grund*) olarak ve özün varlıkta varolanlara dönüşmesini bir bütün olarak kendinde kapsaması, kendisinin de ürünü olduğu tüm bu süreçleri kendinde yansıtması gerekmektedir. Kavram bunu yapabildiği oranda tanımlanmış bir kavram olabilir. Bunu genelleştirerek felsefe için de söyleyebiliriz: Felsefe burada betimlediğimiz anlamda çağını bir bütün olarak oluşum süreçleri ve temel kavramlarıyla bir aynada yansıtır gibi yansıtılabildiği oranda tanımlanmış bilim olabilir.

Üçüncüsü; eğer felsefe yukarıda kısaca kavram kuramı bakımından betimlediğim şekilde çağını düşüncede kavrayacaksa, eş deyişle çağını kendinde aynada yansıtır gibi yansıtacaksa, “kendi çağıyla tamamıyla özdeş” (Hegel, (1971, s. 74) olacaksa, bu durumda felsefenin eleştirel olma talebi kaybolmaz mı? Hegel eleştiriyi basit bir karşı çıkış veya ret etme olarak veya diğerinin eksiklerini gösterme olarak almamaktadır. Hegel eleştiriyi içteki özü veya doğruyu ortaya çıkararak bir eylem olarak kavramaktadır. Felsefenin çağıyla kurmuş olduğu özdeşlik ilişkisi nedeniyle “kendi çağının tözsel olanının bilgisidir”.

“Aynı şekilde kendi çağının evladı olarak bir birey kendi çağının ötesindedir; onun kendi özü olan çağının tözsel olanını yalnızca kendi formunda ortaya koymaktadır; hiç kimse kendi derisinin dışına çıkamayacağı gibi gerçek anlamda kendi çağının üzerine çıkamaz” (Hegel, 1971, s. 74). Fakat Hegel’e göre felsefe aynı zamanda çağının üzerinde olabilmektedir. Fakat felsefe bunu içerik bakımından değil, ancak formu bakımından yapabilmektedir. Felsefe kendi çağının “tözsel tininin düşünümü” olarak onu karşısına koyup kendisine konu edinmekle, eş deyişle kendi çağının özü üzerine yansısız düşünmekle bilgi ve mümkün deneyim bakımından kendi çağının ötesine geçebilmektedir. Fakat bu ancak formel olarak mümkündür. Zira felsefenin kendi çağından başka gerçek anlamda bir içeriğe sahip olması mümkün değildir. Felsefenin çağını bilmesi yani bilinçli olması aynı zamanda özbilinçli olması anlamına gelmektedir.

Felsefenin bu eleştirel gücünü gerçekleştirebilir kılması için Klasik Alman Felsefesinde “genel” kavramı ile “tikel” olan arasındaki bütünlüklü diyalektik ilişki derinlemesine incelenmiştir. Hegel felsefeyi tanıtılmış bilim olarak kurmaya yönelirken çözmeye yöneldiği ilk sorulardan birisi, genel olan ile tikel olan arasındaki ilişkidir. İnsan teorik olarak düşünen ve pratik olarak eyleyen bir varlıktır. Düşünmek ancak kavramlarla gerçekleştirilebilecek bir eylemdir. Dolayısıyla insan zorunlu olarak kavramlarla düşünen bir varlıktır. Kavramlar olmadan tek bir düşünceyi bile ifade etmek mümkün değildir. Hegel’in her fırsatta ifade ettiği ve gösterdiği gibi kavramlar doğaları gereği “genel” olmak zorundadırlar. Zira kavramlar bilgi içerirler ve bilgi, ontolojik-gerçekçi bir temele sahip olma veya eşyanın özünü yansıtma koşulu ile her zaman en az iki kişi için yani kamusal olarak da geçerli olmalıdır. Kavramlar bu bakımdan genel olurlar, olmak zorundadırlar. Nesnel gerçekçi yani nesnesine uygun olma koşulunu yerine getirdiği oranda kavramlar insanı akılla düşünmeye ve eleştirmeye yönlendirirler. Fakat insan aynı zamanda pratik olan, eş deyişle eyleyen varlıktır. Bilgi insana sadece eyleme değil, doğru eyleme yani ahlakla eyleme kapasitesi kazandırır. Bu, kavramların akılla kurgulanmış, eş deyişle nesnel gerçeği yansıtmaya uygun olma özelliklerinden kaynaklanır. Pratik olarak eylemek ne demektir? Pratik olarak eylemek her zaman tikel bir şey yapmak demektir, çünkü eğer insan pratik olarak eyliliyorsa, her zaman zorunlu olarak tikel bir şey yapıyor demektir. Diğer bir deyişle, insan çok şey yapmak istese veya zorunda olsa bile, yapmak istediği veya yapmak zorunda olduğu şeylerin hepsini aynı anda yapamaz, yapacağı şeyleri, öncelik bakımından, sıralamaya göre atılacak adımların hangisinin sonrakine temel oluşturduğu, hangisinin sonrakini hazırladığı vesaire bakımından belli bir mantıksal düzene koymak zorundadır. Bu bağlamda kavram stratejik düzenleyici ve taktiksel planlayıcı olarak iş görür. Bu nedenle insan zamanı da yapılandırmak yani belli bir düzene ve sıraya sokmak zorundadır. Bilindiği üzere Aristoteles, örneğin *Kategoriler*’de, insanın zamana bu anlamda düzenleyici ve yapılandırıcı müdahalesini, zamanın öznel boyutu olarak ele alır.

Klasik Alman Felsefesi’nde, dolayısıyla Hegel’de de genel olan ile tikel olan arasındaki ilişkinin tartışıldığı ve çözümlendiği bağlamlardan birisi, anlama yetisi (*Verstand*) ile akıl yetisinin veya aklın (*Vernunft*) işlevlerinin ve karşılıklı ilişkisinin tartışıldığı bağlamdır. Hegel her şeyden önce anlama yetisinin ve akıl yetisinin birbirlerinden ayrı ve birbirlerine ilkesel olarak zıt anlamda alınmaması gerektiğini belirtir. Aynı şekilde “diyalektik akıl” ile “pozitif akıl” olarak tanımlananın karşı karşıya getirilmemesi gerektiğine işaret eder. Hegel’e göre, anlama yetisi daha çok pratik bir yetidir ve hem pozitif ve hem de negatif bir iş görür. *Mantık Bilimi*’nin ilk baskısına yazdığı önsözde anlama yetisini, var olan “belirliimleri *belirler* ve sabitler” diye tanımlıyor. Bu ne demektir? Her şeyden önce “belirliimleri” veya var olanları belirlemek, onları var olan diğer belirliimlere karşı sınırlamak ve böylece tanımlamak demektir. Anlama

yetisinin bu edimi, negatif bir edimdir. Fakat diğer taraftan belirlenimlerin belirlenme eyleminin kendisi pozitif bir edimdir, çünkü belirleme, belirlenene belli bir varlık (*Dasein*) atfetmekle ilgilidir. Hegel, anlama yetisinin işlevini çözümlerken daha çok onun pozitif işlevini öne çıkarır, çünkü eylemde pozitif ve kurucu olan öge vurgulanır. Buna karşın akıl yetisi veya kısaca akıl, Hegelci anlamda “negatif ve *diyalektik*”tir, “çünkü”, diyor Hegel, “akıl, anlama yetisinin belirlenimlerini hiçte çözer”. Bu, akıl yetisinin anlama yetisiyle “negatif” ilişkilene biçimine işaret eder. Fakat diğer taraftan akıl, anlama yetisiyle “*pozitif*” ilişkilendirilir, “çünkü akıl *genel olanı* yaratır ve onda tikel olanı kavrar” (Hegel, 1972, s. 16). Bu, negatif olan ile pozitif olanın birliği diyalektik sürecin bir ürünüdür. Akıl yetisinin bu işlevi yerine getirebilmesi, onun “anlama yetisini ilgilendiren akıl”dan da, “akılsal anlama yetisi”nden de daha üst bir kavram olmasından kaynaklanır ve bu anlamda akıl, Hegel’e göre tindir (2006, 288). Tin, negatiftir, çünkü hem “diyalektik aklın hem de anlama yetisinin niteliğini oluşturur”. Bu bakımdan “tin, basit olanı yadsır, böylelikle anlama yetisinin belirli farkını koyar; tin aynı şekilde farkı çözer, böylece o diyalektiktir.” Hegel şöyle devam eder:

Fakat tin, bu sonucun hiçliğinde durup kalmaz, tersine, orada aynı şekilde pozitifdir ve böylece bununla ilk basit olanı üretir, fakat kendi içinde somut olan genel olan olarak; bu genel olanın altına verili bir tikel olan yerleştirilmez, tersine, söz konusu belirlemede ve belirlenenin çözümlenmesinde tikel olan kendi kendisini hâlihazırda beraber belirlemiştir. Bu kendi basitliğinde kendi belirlenmişliği ve onun bu kendi kendisiyle özdeşliğinde olan tinsel hareket, böylelikle kavramın içkin hareketidir –ki bu, bilgi ediniminin ve aynı zamanda içeriğin kendisinin içkin ruhudur. – Yalnızca bu kendi kendisini yapıp kuran yolda, iddia ediyorum ki, felsefe nesnel, tanıtlanmış bilim olma yeteneğine kavuşur. (Hegel, 1972, s. 17)

Öyleyse Hegel’e göre felsefenin tanıtlanmış bir bilim olması yani aslında felsefenin bilimsel olması aynı zamanda felsefenin pratik olarak değişimin kılavuzu ve böylelikle felsefenin özgürlük (akıl ve vicdan) olan içeriğinin gerçekleşebilir olması anlamına gelmektedir.

Kaynakça

- Grayeff, F. (1951). *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1907). *Hegels theologische Jugendschriften*. H. Kohl, (Yay.). Tübingen: Verlag von Mohr.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Wissenschaft der Logik II*. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. (c. 6). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. (c. 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. (c. 18). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. (c. 19). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1972). *Wissenschaft der Logik I*. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, (c. 5). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Early Theological Writings*. (T. M. Knox. Çev.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. H. F. Wessels, H. Clairmont (Haz.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, D. (2010). *Hegel im Kontext*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Höffe, O. (2014). *Immanuel Kant*. Nördlingen: C. H. Beck.
- Kant, I. (1964). *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1977). *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. W. Weischedel. (Haz.), *Werkausgabe* (c. VI). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Leibniz, G. W. (1996). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Locke, J. (2007). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. I.- II. Kitap. (M. Delikara Topçu, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları.
- Lukács, G. (1967). *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (c. 8). Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- Marx, K., & Engels, F. (1983). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx Engels Werke, (c. 40). (ss. 465-588). Berlin: Dietz Verlag.
- Ritter, J. (1969). *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Wissenschaftliche Sonderausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Rosen, St. (2014). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Tutor, J. I. G. (2018). *Philosophiebegriff und Methode*. R. Theis, & A. Aichele (Haz.), *Handbuch Christian Wolff* (ss. 73-91). Wiesbaden: Springer VS.
- Wolff, Ch. (2005). *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Wolff, Ch. (1983). *Philosophia rationalis sive logica*, 3 cilt, Hildesheim, Zürich ve New York: Georg Olms Verlag.