

ARİSTOTELES VE HEGEL

Nicolai HARTMANN

Çevirenler: Saygın GÜNENÇ - Mehmet MENGÜ

Hegel'in eserlerinde, sistemin çok geniş alanlara taşıyıp yayılan mimari yapısının en üst düzeye ulaştığı bir dizi yer vardır. Başta Fenomenoloji'nin son bölümü, Mantık [Biliminin] idea öğretisi, çoğu kez de daha sonraki ders serileri bu tür yerleri ve pasajları gözler önüne getirir. Kişi bakışlarını bu pasajlara özel bir umut ve beklentiyle çevirir doğal olarak. Nitekim çok katmanlı bütünü taçlandıran o kilit-taşı yerleştirilecektir. Gelgelelim, ondan önce pek çok kişinin deneyimlediğini; tam da bu en son, en yüksek olanın dile getirilemeyeceğini, sözlere dökülemeyeceğini, er ya da geç, Hegel de öğrenecektir. En azından kavramsal-terimsel açıklamada bütün bu zirveler derinden hayal kırıklığı yaratan niteliktedir.

Yalnızca bir yerde istisnai bir durum gözümüze ilişir gibi olur. Ansiklopedinin son sayfasındadır bu yer. Almanca metin her şeyin gelip dayandığı en önemli noktada kesilir, ve bunu Grek dilinde birkaç satır izler. Tercümesi eklenmemiştir. Sanki aditon'a [Aduytone] ayak basılmıştır ki, bunun gizemi sembollerin anlamının başka bir dile aktarılmasına olanak tanımaz. Birkaç cümle, aklın kendini bilmesi olarak tinin varlığından ve tanrıdan söz eder; ebedi yaşamlılığı, en yüksek değeri ile kutluluğu ele alır. Bunlar Aristoteles'in Metafizik'inden alınmıştır (Kitap A 1072b 18-30). Hiçbir açıklayıcı söz izlemeden, ansiklopedi alıntıyla sonlanır.

Bu olgu son derece anlamlıdır. Hegel; Aristoteles'in sözlerinin öylesine klasik, son noktayı koyan, söylenmedik hiçbir şey bırakmayan bir tarzda olduğunu hissediyordu ki, onların tümüyle kendileri için konuşmalarına izin verdi. Hegel şunu demek istiyor gibidir: İnsan tini kavramsal simgelerle bir daha bunun bir benzerini düşünmedi, ve o bunu, ikinci kez, başka ya da üstelik daha iyi bir şekilde düşünmenin umudunu da beslememelidir. Büyük öncünün sözleri kâhinlere özgüdür; tek başlarına dururlar Aristoteles'in ana eserinde; bunun bağlantılarının ötesine yayılarak, esasta bir temellendirme olmaksızın, orada da salt onlara özgü ağırlıklarının gücüyle etki göstererek...

Özgün bir kavramsal deyiş yaratmakta asla güçlük çekmeyen Hegel'i, önceline ayrıcalıklı bir yer vermeye ne özendirebilirdi? Yalnızca şu: O kendini tabanda, en son zeminde Aristoteles ile dayanışma içinde görüyordu; kendini bir Aristotelesçi olarak duyumsayan Hegel, usta düşünürü, onun üstüne yüzyıllardır hatalı ve noksan olan anlayıştan öteye geçerek yeniden tanıdı ve tamamladı. Böylece o, ebedi gerçekliğin en güçlü kanıtı niteliğindeki kehaneti gerçekleşip büsbütün tamamlandığı yere koydu.

Burada tarihsel kavrayışın bir anahtarını buluruz. Hegel'i sürekli olarak yalnızca Kant ile Fichte açısından görmek yanlıştır. Bu dar bakış açısına alışkanlığımızın nedeni Kant'ın bizim için bugün bile, eski metafizikle eski hesapları görerek son vermek anlamına gelmesidir. Kant'ın kendisinin böyle "doğru anlaşılmadığı" bugün artık giz değil. Hegel'in ise böyle bir bakış açısıyla çok daha az anlaşılabilceği, onun bu bakış açısının sınırlarına sığmayacak bir enginlik olduğu, onun düşünüşünün antik dönemin klasik filozoflarına dek tarihsel birikimin eşsiz bir sentezi olduğu, bu görüş, özünde apaçık olsa da, daha uzun bir süre yayılmayacak.

Hegel'in tarihsel açıdan kavranışı üzerinde çalışılıp ortaya bir şey konabilmiş değil henüz. Biz onunla çok büyük bir zamansal yakınlık içerisinde duruyoruz daha; ona öyle gözümüzün ucuyla tepeden bakamayız. Öte yandan son on yılda bir takım yerlerde hafiften baş gösteren ve daha güncel olan "Hegel'e dönüş" akımı da konunun özüne dek inemez: burada Hegel "üstüne" pek çok parlak düşünce

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 257-283
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

vardır, ama Hegel'in kendisinin canla başla çalışılıp özümsemesi yoktur. Yanılgı, daha pek az aşılmış olan pozitivizm çağının felsefi anlayışsızlığında değildir tek başına; tersine, eşit ölçüde, sistemin son halkalarından çıkarak felsefe yapan ve ana eser Mantık'ı neredeyse hiç okumadan bırakan eski hegelcilerin düşünsel yetersizliğindedir.

Mantık [Bilimi] bugün bile neredeyse hiç okunmamış olarak durur. Onu açabilecek anahtar eksiktir. Mantık'ı yorumlamaksızın bütün bir Hegel çalışması boşunadır – sanki tin felsefesi köklerini büsbütün onda bulmuyormuş gibi! Hegel'in ilgisinin sonuncusuna yönelik olması hiçbir şeyi değiştirmez. Temelleri yalnızca Mantık içerir. Ancak Mantık'a nasıl yaklaşılmalı?

Hegel'in Aristoteles ile olan içsel yakınlığına ışık tutulabilecek yer burasıdır. Çünkü bu yakınlıkla doğrudan metafiziksel derinlikleri ilgilidir - parlak düşüncelerle dolu tarih ya da hukuk felsefesi değil.

Peki, Aristoteles ile ilgili kavrayışımız ne durumda? Bu konuda gerçekten de sağlam bir toprağa basılabildiği, Hegel'i anlamak için bir zemin bulunabildiği doğru mu? Hiçbir şey bundan daha az doğru olamaz. Aristoteles bugünün felsefi bilincinde neredeyse tümüyle yok olup gitmiştir. En ciddi olanlar bile bugün özet sunumların içerdiği gelenekselden daha çoğunu bilmezler. Onlarca yıldır gerçek bir Aristoteles çalışması bulunmamaktadır – eşzamanlı Platon araştırmalarının türülülüğü düşünüldüğünde yeterince şaşılacak bir durum.

Ve doğrudan eski geleneksel Aristotelesçilik engel oluşturmuştur. Tüm canlı sorunsallık burada durağan, katı kavramlara dönüşmüş, donmuştur. Ortaçağın sona erişinden beri yalnızca iki büyük aristotelesçi olmuştur: Leibniz ile Hegel. İkisi de yorumcu değil, büsbütün özgün düşünürlerdir. Tüm bunlara karşın yine de bir yerden olacaksak, buradan Aristoteles üstüne ışık düşmelidir.

Leibniz'i bir yana bırakırsak – onun adı Aristoteles-Thomas-Hegel çizgisinde kendi başına ayrı bir başlık oluşturur – konuyu şöyle toparlayabiliriz: Aristoteles de Hegel gibi yeniden işlenmelidir. Yeterince kavradığımızı sandığımız birinden başlayarak ötekini anlamaya çalışamayız. İki yanda da benzer yeni açılımlar gereklidir. Yüzyılların ötesine geçen uzak görüşlü bir karşılaştırmanın öğretici olacağı yer de dosdoğru burasıdır. Birbirini bütünlemenin kendisi bile aydınlatıcıdır. Birinde dolaysız olarak anlayamadığımızı öbürü bize öğretebilir. Hegel'in Mantık'ının çözülmemiş sorunlarından yola çıkarak Aristoteles'in Metafizik'inin büyük açmazlarını; bunlardan yola çıkarak da Hegel'in mantığının açmazlarını görmeyi öğrenebiliriz. İki gidilebilir yol ortak bir hedefe yöneldiklerinde, paralel oldukları noktaların kendisi için bir duyuşun da içinde yer aldığı felsefi kavrayış için olanak doğacaktır. Bir araştırma doğrultusunun birliğinde bütünleşmek için iki tarihsel ödev vardır. Beri yandan, her iki düşünürün, kendi çağlarının (öyle çağların ki, düşünsel yükselişleri karşımızda tüm eşsizlikleriyle dikilirler) nasıl da felsefi tamamlayıcısı olduğu düşünüldüğünde, – Aristoteles klasik antik dönemin, Hegel Alman idealizminin – burada ortaya çıkan görev hiç de küçümsenmeyecektir.

Bu yolun izlenebilir olması için doğrudan Hegel'in kendisi çaba gösterdi. Onun ana savlarından biri, felsefenin tarihi ile sisteminde gelişim yapılarının özdeş olduğudur. Öyle ki, Hegel'in felsefe tarihi dersleri kendi sistemine en iyi girişi oluşturur. Ama bu noktada belirleyici adımı atmak Aristoteles'e düşer: özden kavrama geçiş. Bütün nesnelerin zemininin daha derinde onların içinde yatan öz olduğunu; bunun evrensel ve zaman-üstü bir yolda kendini onlarda ortaya koyduğunu Platonik İdea öğretir. Bununla birlikte bu özün hakikatının yeniden bir başkası; tümel olmasının yanında tümel-üstü de (somut) olan gerçek anlamıyla mantıksal nitelikteki kavram olduğu, bu sav Aristoteles'indir. Bu üçüncü düzlemde, kavramın düzleminde devinir Hegel'in diyalektiği. Tüm-mantıkçılığın yanı sıra tarihin "teleolojik" ilerleyişinin zemini buradadır. Çünkü bu kavrayışa göre

varlık değil kavram edimsel olandır (İlk enteleki-edimsellik). Bu bağlamda Hegel bir aristotelesçi olarak görülmeli.

İki düşünürü birbirine bağlayanlar üç türdür:

[1] Yöntemin belirli temel öğeleri

[2] Mantık ile ontoloji arasındaki ilişki

[3] Teleolojik metafizik

Ana savlar bu noktaların ikincisinde bulunur, en belirgin olanları üçüncüsünde; en göze çarpmayanları, paralellikleri içinde “en olumsal olanları” ilkindedir. Bununla birlikte tam da bunlar tarihsel kavrayış için en belirleyici olanlardır.

I.

Aristoteles’in sıradan irdelenişinde onunla Hegel arasında ayrılığın en büyüğü varmış gibi gözükmektedir. Hegel saltık olarak a priori olanı önemser; fenomenlerin a priori olarak belirenle uyuşmaması fenomenler için “daha kötüdür”. Aristoteles ise gerçekten de belli ölçüde bir empiristtir. “Fenomenleri kurtarmak” onun biteviye yinelenen temel istemidir; bütün bilme süreci ona dört aşamada yükselir. αἴσθησις [duyusal algı], μνήμη [bellek], ἐμπειρία [deneyim], ἐπιστήμη [bilgi]. Bu yükselişte saf düşünme ikincildir.

Ancak ayrılık dışsaldır. Bütün tümevarım Aristoteles için yalnızca bir hazırlıktır. Vazgeçilmezdir, ama tek başına hedefe ulaştırmaz; tümevarım sözcüğün tam anlamıyla “bir yere doğru götüren yönlendirmedir” (ἐπαγωγή). Πρῶτερον πρὸς ἡμᾶς’ tan [bize göre ilk olandan] yola çıkıp, sonra kendinde ya da nesneye göre ilk olana yönlendirir – πρῶτερον ἀπλῶς [kendinde ilk olana]. Gerçek anlamıyla bilme bu ilk kendinde olandan başlar. Buradaki varsayım, aranan piriusu oluşturan tümelliklerin verili olanda önceden de buldukları, ancak böyleyken bilinmedikleridir (ἐνοῦσαι λελήθασιν); onları öncelikle ortaya çıkarmak zorunludur. Çıkış noktası hep “algıya daha yakın olandır”, ama kendinde daha uzak olandır¹.

Bunu ilk bakışta görünebileceğinden daha sözel olarak almak gerek. Çıkış noktasının kendisi epistemolojik olarak daha şimdiden bir tümeldir. Gerçi duyum tekil nesne açısından geçerlidir ve bütün duyumlanan nitelik zorunlu olarak tekil nesnenin niteliği olup, duyumdaki bu nitelik ona ilişkindir (καθ’ ἑκάστων) [tekil nesne bakımından]; ama gerçekte tekil nesnede gene de yalnızca tümel duyumlanır². Kırmızı, yeşil, acı, tatlı gibi nitelikler sınırsızca pek çok nesnede ortaktır; ama işte algılananlar da bunlardır. Duyum öyleyse tekil nesne olarak tekil nesneyi değil, ama yalnızca onun tümelini verir. Kuşkusuz bu tümeller hiçbir yerde saf olarak verilmezler, tersine karışık ve darmadağındırlar συγκεχυμένα olarak. Verili olan yalnızca tekil nesnenin yerini alıyorsa, bu gerçekte yalnızca tümelin yerini alır. Bu da yine çok daha başka türden bir araştırmayı gerektirmektedir.

Öte yandan yükselişin son noktası hiç de tümel, gerçek anlamıyla εἶδος [tür, biçim] değildir. Buna ἐπογωγή [tümevarım] yoluyla ulaşılmaz. Aristoteles tümevarımın gerçek bir tümele erişmediğini bilir; onu önceden bilmek gerekir (προγιγνώσκειν); o Bacon’un enumeratio simplex’ine [yalın sıralama ilkesine] onda olmayana yükleme yanlıgısına düşmez, ki bu onun özünde yatmaz. Aristoteles böyle bir yolla, onun için her tekil durumda (κατὰ παντός) geçerli olmakla karakterize olan tümele – çünkü tümel olgunun özünde bulunur, ona ilişkindir (καθ’ αὐτό) – ulaşacağına nasıl inanabilirdi ki! Yalnızca özün kendisinde tümel irdelenebilir. Öyleyse o tümevarımdan başka bir yolla dolaylı olarak gözlemlenmelidir.

¹ Anal. post. 72a 1f.

² Agy. 100a 17 : αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ’ ἑκάστων, ἢ δε αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. [Gerçi tekil nesne algılanır, ama yine de algı evrensele ilişkindir.]

Bununla birlikte Aristoteles tümevarımı nasıl oluyor da tümele yönlendirme olarak görebiliyordu? Onunla hedefi arasında ne olursa olsun bir sıçrayış vardır. Bir aracı olarak yer alabilecek Platoncu yöntem $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ [hipotetik yöntem], Aristoteles'te eksiktir. Teori öyle gözükmektedir ki, en önemli yerde bir boşluk gösterir. Gene de burada bir sıçrayış yoktur, teori bütünüyle sağlıklıdır. Aristoteles $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ 'nun [tümelin] $\xi\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ 'da [tekil varlıkta] içkinliğini varsayar. Şeylerden ayrılmış hiçbir tümel yoktur; bu boş bir soyutlamadır. Onların içinde, onlarda olmaktan başka bir çıkış yolu yoktur. Aristoteles'te $\epsilon\acute{i}\delta\eta$ [form, biçim, türler] Platon'un ideaları değildir, kendi başlarına $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}$ [ayrı] olarak var olmazlar. Kuşkusuz onlar da idealar gibi bir "kendinde varlığa" anlatım verirler. Ama bu şeylerin kendinde varlığıdır ($\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron \delta\upsilon$), bu yüzden evrensel ancak tekil nesnenin kendisinde bulunabilir.

Gerçek bir Hegelci savdır bu. Soyut tümel gerçek tümel değildir. Bu her zaman somut olandır. –

Ama daha başlangıçtayız. Daha derinine araştırma yapılmalı. Aristoteles'in Analitikler'de geliştirdiği yöntem en sonunda yalnızca bilimlerindir; felsefenin yöntemi ya da kendine özgü bir yöntem değildir. Bunu o hiçbir zaman geliştirmede, onu üstelik bilinçli olarak aramış olsaydı yine de bulamazdı. Hiç kimse kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemin temellerine nüfuz edemez. Yöntem bilinci, işleyen yöntemle karşılaştırıldığında hep ikincildir. İşleyen yöntemden önce bir saf "yöntem düşüncesinden" söz edilemez; bu anlamda apriori yöntem bilinci yoktur. Bütün yöntem konusundaki bilme ilkin işleyen yöntem üstüne refleksiyonla ortaya çıkar. Refleksiyon zorunlu olarak sonradan gelir. Dolayısıyla sezgisel olarak yeni yollar bulan filozofun yapamadığını onun ardılları kolaylıkla yapabilir: Yöntemin türünü sonradan ortaya çıkarmak. Öyleyse Aristoteles'in felsefi yöntemi nasıl görünmektedir?

İlk dikkati çeken, onun felsefi terimlerin anlamlarının çözümlenmesi konusundaki çabası, çok-anlamli (eşsesli) sözcüklerin açıklanmasıdır; hep şu sorudan yola çıkılır: Sözcük kaç değişik anlamda kullanılmaktadır? "Kaç değişik anlamın olduğu" ($\tau\acute{o}$ ποσαχώς) Metafizik'in tüm (Δ) kitabının nesnesini oluşturur; ayrıca başka bir takım araştırmaları da bir giriş sorusu olarak önceler. En tanıdık olanlar belki de tözün Metafizik'teki anlamlarıdır. "Hareketin" in, "Birlik" in, "Sonsuz" un vb. anlamları daha az ortak değer değildirler. Nesnenin ayrımı olmaksızın her yerde karşımıza çıkan yöntem, saf, apriori bir öz-çözümlemesi yöntemidir; bu, bugünkü fenomenolojinin tüm araştırmaların başına koymayı alışkanlık edindiği çok-anlamli sözcüklerden başlayarak kavramların anlamlarının açığa kavuşturulmasına yakın durur en çok.

Ancak bu da yalnızca bir hazırlık. Asıl aporetik [sorun araştırması] daha derine işler. Daha önce Platon da $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$ [söznel olarak çaresizlik] kavramını merkeze yerleştirdi; onu bilmemeyi bilmek olarak niteledi. $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$ antik sorun kavramıdır. Daha öteye ilerleyememenin yarattığı güçlüğü bilinci, bilmemekten bilmeye geçişin belirleyici aşamasıdır. Olguları anlama, sorunlar bütününe ilişkin duru bir kavrayıştan doğar. Aristoteles'te açmazların araştırılması, aydınlatılması ana yöntem olur. Gerçek anlamıyla felsefi eserleinde bu çalışma en geniş yeri kaplar. Çalışmada karakteristik olan şey, sorunlarda anlaşılmamış olanın sonradan neyin ortaya çıkabileceğinden bağımsız olarak salt kendisi uğruna araştırılmasıdır – kuşkusuz savunulması gereken öğretilerden bağımsız olarak. Bu araştırmaların değeri hiçbir biçimde bu çalışmaya bağlanan bir takım kurucu bölümlerde tüketilemez. Araştırmalar bugünkü okurlar için de antik dönemdeki okurlar için olduğu kadar aydınlatıcıdır; üstelik sistematik açıdan çoktandır – sonsuza dek – Aristoteles'in çizgisinden ayrılmış olduğumuz yerlerde bile bu böyledir. Ünlü madde ile eidos, dynamis ile energiea (Metafizik Z ile Θ) açmazları; yine $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\omicron\varsigma$ [ilineksellik], olumsuzluk ($\tau\acute{o}$ $\alpha\pi\acute{o}$ $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta\varsigma$), $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ [sonsuzluk] açmazları bu

türdendir. Bu yöntem araştırmanın tüm dalları boyunca yayılır; fizik, ruhbilim, etik, poetik hepsi aynı biçimde onun üstüne kurulmuştur. Bu eserlerde saf, aporetik incelemelere konu olan neredeyse her şey kalıcı, tarih-üstü bir kazanım olarak kanıtlar kendini.

Şaşırtıcı değil bu. Yöntem alçakgönüllüğü içinde olağanüstülük taşır. Salt kendisi bakımından ele alındığında, metafiziksel görüşlere büsbütün ilgisizdir; başka deyişle kişisel kanıların geçiciliğinden bağımsızdır. Evet, denebilir ki, yöntem Aristoteles'in düşüncesinde bütün teorilerin, savların, felsefi öğretilerin bu yanında, onlara eşit uzaklıkta durandır; kısacası onlarla birlikte durmaz, onlarla çakışmaz. Aristoteles'in düşünsel çalışmasındaki araştırmaların asıl içeriği yöntemde saklıdır. Yöntem aralıksız, bakış açısına-dogmalara karşıt olarak çelişkilere yönelir; sorunların kendisinde ilerleyen derinleşmeye zorlar sürekli. Onda sorunların ebedi içeriği karşısında derin bir saygı anlatım bulur; şu temel inanç sırtlamıştır onu: Biz insanlar görüşlerimiz, kanılarımız yoluyla sorunları türetmeyiz; tersine onları yadsınamaz ayrıca da tek ve var olan bir dünyanın önümüze koyduğu hiçbir biçimde zorunlu olarak çözülebilir olmayan sorunlar olarak buluruz – kavrayabileceğimiz ya da çarpıtılabileceğimiz, ancak türetilip değiştiremeyeceğimiz ödevler. Bütün aporetik irdelemelerin ilerleyişindeki dikkate değer saflık; sonuçların yolunu gözleyen spekülatif beklentinin yadsınması; tüm sonuçların, en alışılmadık olanların bile olduğu gibi tanınması; benzer olarak kanıtlamaya dönük ilgiden sıyrılmışlık – kısacası onun metodolojik ereksizliği bundan dolaydır.

Aristoteles bu yöntemin ustasıdır. O, bu konuda bütün çağların klasiği olarak kalmıştır. Günümüzde yaşayanlar için aporetik sanatı neredeyse yitip gitmiştir. Düşüncemizde eksiktir, dolayısıyla onu yeniden öğrenmek kolay bir iş değildir. Onu Aristoteles'ten, kaynağından başka yerde öğrenemeyiz. Ancak bizde eksik olan tam da bu bağlıdır.

Bu düzeye dek Aristoteles'in aporetigi, olabildiğince Hegel'e aykırıdır. Umursamaz, spekülatif olmayan bir sorun çözümlemesini Hegelci diyalektik tanımaz. Aporetigin kişiyi yönlendirdiği özgün olarak şekillendirilmiş felsefi düşüncelere bakıldığında ise durum değişir. Başka deyişle o, belki de her zaman iç çelişkilerin keşfedilmesi sonucuna götürür. Çağdaş bir anlatımla şöyle de denebilir: bu bilim antinomilere yönlendirir. Felsefi temel sorunlar bir süre sonra onda antitezlerle kurulmuş içeriklerini ele verirler. Asıl açmaz tam da bu noktada en yüksek düzeye erişir.

Kendiliğinden açıktır ki, bu gizli olgu tüm sorunlarda aynı biçimde kendini göstermez. Ancak aporetigin son metafiziksel temellerden birine yöneldiği her yerde belli bir düzenlilikle kendini gösterir. Çatışkı örneğin madde kavramında açıklık kazanır. Madde gerçekte var olmayan ama gene de var olan; kavranabilir ama saltık olarak aynı zamanda kavranamaz; ilgisizliğinin yanında belirlenimsiz, buna karşın ayırtlaştıran, tüm bireyselliği belirleyen ilkedir. Benzer olarak eidos ilk, ilkesel olandır, ancak yine de bileşiminde bir dizi ayırım bulunur; τί ἦν εἶναι [özünde] bunu önkoşul olarak olarak alır. Bu çatışkı çözümlemelerde enine boyuna hazırlanır, herhangi bir yerde çözüme ulaşmaksızın Z kitabından başlayarak bütün Metafizik'i baştan sona kaplar.

Durum Fizik'in 3. kitabındaki hareket çözümlemesinde daha anlaşılır olur. Aristoteles'e göre iki varlık kipi vardır: dynamis ile energeia. Hareket besbelli ne biridir ne de öteki: Olanak değildir, çünkü o tersine edimseldir; gerçekleşmiş, tamamlanmış değildir; çünkü tamamlanmamış, ilerleyen, sürekli bir süreçtir. Aristoteles bu çelişkiyi hareketin olgusal tanımına almaktan çekinmez. Şöyle tanımlar: "olanağa göre varolanın böyle olması bakımından gerçekleşmesi harekettir."³ "Böyle olması bakımından" da ağırlık noktası yer alır. Salt olanağa göre

³ fiz. Γ 201a 11f.: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν.

varolanın böyle olması bakımından, hiçbir biçimde tamamlanmışlığı (edimselliği) olmasa da, bir tür tamamlanmışlığı yine de vardır; hareket bundan oluşur. Bu Aristotelesçi ilkelerden çıkabilecek olanaklı biricik eksiksiz hareket kavramıdır. Entelekiye [tam edimselliğe] gelişmiş olan artık hareket etmemekte, salt olanaklı olansa henüz hareket etmemektedir. Hareket arada kalan bir varlık biçimidir, gerçekleşme sürecidir, “tamamlanmamış tamamlanmadır”⁴, şöyle de denebilirdi: edimsel olmayan edimsellik. Tamamlanmamış olmanın “nedeni”, “etkinliği kendisi olan olanaktır”. Burada hareketin diyalektiği açıkça Metafizik’te geliştirilmiş olan *Dynamis-energeia* ilişkisini aşar. Bu; yanıtılmasına izin vermeyen, çatışkılı tüm ağırlığıyla tanıyan, onu hareketin tanımı içine ortadan kaldırmadan alan Aristoteles’in koşulsuz aporetik tutarlılığının büyüklüğüdür. Görünürde olanaksız olan kendini tam da edimsel olarak gösterir. Temel bir metafiziksel özün diyalektiğindeki olumlu öge, bundan daha belirli biçimde tanınmaz ve ortaya çıkarılamazdı.

Belki de çok daha derine işleyen başka bir örnek “ilk enteleki” kavramıdır. En tanıdık olduğu yer, ‘de anima’nın ikinci kitabındaki ruh tanımıdır: “Ruh; doğal bir varlığın olanak bakımından yaşamının olması ölçüsünde, o varlığın ilk entelekesidir”⁵. Organik olarak yapılanmış cismin, “olanak bakımından” yaşamı vardır; onun gerçekte buna sahip olmasının zorunlu olmadığı ölü organizmada görülür. Onda eksik olan yaşam ilkesidir, canlılığın eĩdoç’udur. İlk enteleki deyiminde denmek istenen de budur. Buraya dek her şey anlaşılır. Ancak ilk enteleki ne anlama gelir? Enteleki; tam, eksiksiz edimselleşme demektir. Öte yandan hiç de öyle kolayca, ilkesi olduğu beden tam ve eksiksiz edimselleşmesi değildir; tersine başlangıçından beri onda yer alır; onun büyümesini, gelişimini embriyodan başlayarak yönlendirir, kısacası gerçekleşip en yetkin biçimine erişmesinden çok önce onda saklıdır. O edimsellikten önceki edimselliktir; canlılığın, olgusal olarak ulaşılmışından önce onda yer alan belirlenmiş son-ereğidir. Doğal-teleolojik bir evrende bundan başkası olanaklı değildir. Böyle bir “ilk enteleki” var olmak zorundadır – sonraki olgusal gerçekleşmişlikten ayrı olarak, ki bu sonuncusu deyim yerindeyse ikinci bir entelekidir ve gerçekleşme süreci engellendiğinde var olmayabilir. Ancak edimsel gerçekleşmeden önce böyle bir “ilk edimsellik” var olabilir mi? Bu kendi içinde bir çelişki değil midir? Burada bütün bir teleolojik metafizikle örtüşen kendi içinde çatışkılı bir olgu durumu söz konusudur. Aristoteles duraksamadan varlığa ulaşır, üstelik olumlu bir anlamda. O çatışkılı tanı; onu ruhun tanımının, hatta metafiziğin temellerinin içine alır, çünkü her eĩdos, salt kendisi bakımından ele alındığında, “ilk entelekidir”; bütün olgusal süreçleri, önceden var olan bir formun özgül bir maddede gerçekleşmesine doğru yönlendiren “saf energeiadır” [etkinlik, edim]. İlk entelekinin çatışkılı doğasıdır herşeyin gelip dayandığı yer.

Aynı durum Metafizik’in Θ kitabındaki *energeia* [etkinlik] aporetikinde de gösterilebilir. *Energeia dynamis*’i [olanağı] öngerektirir, dolayısıyla haklı olarak ondan sonra gelmek zorundadır. Bununla birlikte, ona asıl *dynamis*’ten önce gelmenin uygun düştüğü ayrıntılı olarak kanıtlanır, üstelik yalnızca πρὸς ἡμᾶς [bize göre] değil, kendinde de. *Energeia* varlığın kendisine göre hem prius, hem de posteriusdur. Bu onun kavramını ikiye böler, tıpkı enteleki kavramında olduğu gibi. Ama yine de Aristoteles onu birliği olan bir temel olarak kabul eder; çünkü bu birliği sorunun kendisi gerektirir.

⁴ ayn. 201b 31: ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ. [Devinim bir etkinlik olarak gözükmemekte, ancak tam, sonuçlanmış değil.]

⁵ De anima 2- 412a 27: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. [Böylece ruh doğal, yaşamaya yetenekli bir beden ilk edimselliğidir.]

Λ kitabında primus motor [ilk hareket ettirici] söz konusu olduğunda durum başkası değildir. O bir "hareketsiz hareket ettirici" olmak zorundadır, - yoksa "ilk hareket ettirici" olmaz; diyelim ki bunu oldu, bu kez de hareketi sürekli olmaz. Oysa hareket ondan başlar; üstelik sürekli, ebedi olarak. Çünkü böyle bir hareket göklerin, sonuçta evrendeki bütün varlıkların hareketidir, ebedi hareketlilik. Öyleyse onun özünde hareketlilik ile hareketsizlik aynı anda var olmalıdır. Benzer durum ilkenin; saf tin (νοῦς) olarak, kendini düşünen Düşünme olarak kavranan öteki yanında daha belirgin olarak geri döner⁶. Düşünen ile düşünülen burada özdeş olarak koyulur: ama özdeşliklerinde ayırt edilemez olarak değil. Çünkü düşünülen (düşüncenin nesnesi) tinin canlılığında hareket eden ve hep öyle kalandır; öte yandan tek yetkin düşünme en mükemmel nesneyi düşünmek olduğuna göre, bu nesne ancak düşünmenin kendisidir. Her şeyi kapsayan öz varlığında tin, doğruca ikiye bölünüp böyle kalmayı sürdürür; ve yine de onun bu varlığının kendisi yalnızca bir değildir; aynı zamanda evrenin ve her şeyin türlü bölünmüşlükleri içindeki ilkesel birliğidir. Burada Aristoteles antinomiye nesnenin özünde ortadan kaldırmadan tanır.

Bu örneklerde çok belirli bir yöntem tipini tanımak güç değil. O herhalde "diyalektik"ten başka bir terimle adlandırılmaz. Ayrıca söz konusu olanın Aristoteles'in metafiziğinin en temel kavramları olduğu da düşünülürse onun düşünüşündeki bu diyalektik öğeye iyi ya da kötü merkezi bir yer vermek zorunlu olacaktır. Aporetik tarafından geliştirilen antinomilerin çözülemez olduğunu söylemek onların yalnızca diyalektik olarak çözülebilir olduğunu söylemek arasında bir ayrım yoktur. Diyalektik çözümler çelişkinin gerçek olgu durumunda tanınmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda Aristoteles'in temelde diyalektikçi olduğu söylenebilir. O, Platon'dan başka bir anlamda diyalektikçidir; Platon ki, diyalektik verileri oldukları gibi izler, doğrudan onları kullanarak sonuçları sınırlar. Aristoteles'in yöntemsel ilerleyişi sonuna dek aporetiktir, sorunların irdelenmesi olarak kalır. Öte yandan nesnenin diyalektik doğasını araştırmanın yöneldiği en yüksek ilkeler sergiler. Böylece o – üstelik de kendi iradesine rağmen – diyalektikçi olur. Çünkü burada her zaman kendisinden hiç bir şeyin ödün verilemeyeceği özsellikler irdelenir. Bu nedenle aynı durum her yerde durmaksızın yinelenir. Aristoteles daha yüksek sentezin tez ile antitezin çatışmasını gerektirdiğini görür; dolayısıyla kendi içinde çatışkılı olanı olgusal olarak koyar. Bu gereklilik nedeniyle kendinde birlik içinde düşünilemeyen, nesnede birleşmiş olarak kavranır.

Oysa bu Hegel'in yönteminden başkası değildir. Bu diyalektiktir – üstelik çözümlerin olmadığı yerde sık sık yalancı çözümler uyduran Hegel'in diyalektiğinden çok daha derin, daha zaman-üstü bir anlamda –.

İlk bakışta Aristoteles ile Hegel'in mantığı birbirinden apayrı görünürler. Aristoteles'in Organon'u durağan bir mantıktır; katı bağlantıların, bağımlılıkların içinde yitip gider. Bütün kavramların burada biraz sınırlanmış, hareketsiz bir durumları vardır. Dedüksiyonun, tasımın, apaçık tanıtı zorunluluğun daha üstün konumda yer alması bundan dolayıdır.

Oysa bu mantıkta durağanlığın sınırlarını aşan bir yan da vardır. Dahası bu en az beklenecek yerdedir: Tasımda. Tasımda vurgu Aristoteles için ne öncüllerde ne de sonuçtadır, tersine orta terimdedir (terminus medius). Tasımın özü, sonucun ne büyük önermede ne de küçük önermede yatması, ama yine de onlardan çıkmasıdır. Sonuç onların sentezinin anlatımından başkası değildir. Ancak, sentezin kendisi dolaylılığın bir işlevidir; dolaylılığın "dayanağı, zemini" ise orta terimdir [terminus medius]. Ἄτιον δὲ τὸ μέσον [orta terim neden, zemindir] önermesi Aristoteles'in tasım kuramının en yüksek temel ilkesi olarak nitelendirilebilir. Bilimde ana

⁶ Metaf. Λ 1072a 19-b 30. κίνησις ἀκίνητον [hareketsiz hareket ettirici] ile ἑαυτὸ νοοῦν [kendini düşünen düşünce] özdeşleştirilmesi temellendirilmemiştir, tersine yalın olarak uygulanmıştır.

konunun gelip bağlandığı nokta hiç de orta terimlerden çok büyük terimler değildir; γένος [cins] değil tersine εἶδος [tür] gerçek mantıksal işlevin, içinde yeni içeriğin olduğu dolaylılığın olağanüstülüğünün taşıyıcısıdır. Metafizik'te olduğu gibi Analitikler'de de mantıksal olanın asıl anlamını oluşturan bu işlevsel öge – yalnızca tasımda değil, dolaylı yoldan yargı ile kavramda da – mantığı, ona arkadan gelenlerce haksızca yüklenmiş olan dışsal-biçimsel karakterin üstüne çıkarır. Mantık böylece aslında, diyalektiğin sınırına, onun en yakınına kadar ilerlemiştir. Orta terim tasımdaki diyalektik uğraktır.

Hegel'in diyalektiği; alt düzeydeki organonun işlevlerine ışık düşürerek, bunları mantıksal teorinin kendisinin içine çekecek daha yüksek bir organon oluşturma görevinden doğar. Bu hareketli, çözülen kavramlarıyla dinamik bir mantıktır. Tüm tanım burada salt, "Bütün" boyunca birlik içinde ve sınırsızca yol alan akıştaki bir momentin, bir evrenin tanımıdır. Her yerde, ağırlık noktasının yer aldığı dolaylılıklar söz konusudur. Tüm kavramlar aynı zamanda ἀρχα ile μέσση'dir [uç-orta terim], işte burada onların çoksesli çok-anlamlılıkları saklıdır; tasım onlarda sürekli olarak hiç durmadan akar. Bu yöntemin nesnenin kendisinde temellenip temellenmediği, onun durağan mantık gibi ters ucu oluşturan ve yine onun gibi tek yanlı bir mantık olup olmadığını araştırmanın yeri burası değil. Çelişmezlik ilkesinin ortadan kaldırılışıyla birlikte dönüşüm birden gerçekleşir. Eski mantığın temelini oluşturan bu ilke tüm çelişkinin mantığın alanından dışlanması anlatır; ilkenin ortadan kaldırılışı öyleyse bu dışlanmanın ortadan kaldırılması, başka deyişle çelişkili olanın mantıksalın alanı içine alınması anlamına gelir. Kavramların durağanlığı çelişmezlik ilkesine bağlıdır; bu ortadan kaldırıldığında katılıklar çözünür, kavramlar birbirlerini kapsarlar, iç içe geçerler. "Olumsuzun gücü" – Fenomenoloji'nin önsözünde söz edilir – kavramların dinginleşmesine izin vermeyen, onları sürükleyen bir güç olarak gösterir kendini. Çünkü her şey kendi karşıtı şimdiden kendinde içerir. Bu başta, yalın kategorik yargı için geçerlidir; o hem doğrudur, hem de doğru değildir. Özünde o doğruluğun, hakikatin yalnızca bir parçasıdır. "A, B'dir" yargısı kesinlikle, onunla çelişkili yargıyı, "A, B değildir" yargısını gerektirir; çünkü bu geçerli olmazsa öteki de salt bir totoloji olarak kalır, kısacası yargı bile olmaz. Bu yolla "A, B'dir" yargısının anlamı ortadan kaldırılır mı? Hem evet, hem hayır. O daha çok üç anlamda "ortadan kaldırılır": önce "olumsuzlanır", sonra karşıtı "saklanır", sonuçta da yeni, daha yüksek bir anlama "yükseltilir". "Ortadan kaldırmanın" üçlü anlamı her şeyi birbirine bağlayan diyalektiğin akışını dolaylı kılar. Ortadan kaldırılan yok edilmemiştir; kendisi olarak yaşamayı sürdürür, ama yine de bir başkası olarak.

Diyalektik akışın kesintisizliği onda görülebilir kırılmaların ya da dönüm noktalarının ortaya çıkmasını engellemez. Belirliliklerin "akışkanlığı"nın belli bir düzeye dek yeniden elle tutulur olduğu yerler buralarıdır. Yoksa diyalektik ilerleyiş yaklaşık olarak bile kavramlarda kavranamaz; çünkü bu kavrayışlar durağan bir doğada kalmayı sürdürür. Bu düşüncede yatan vargılara ulaşıldığında toplu bir bakış açısı ortaya çıkar; buna göre genel olarak hareketsiz kavramlar, onlarda kavranabilen durağan özler, mantıktaki insana özgü akılsal oluştururlar; bu akılsalın alanına "hakikatin" "saf" birliği karışmaz, ama bu akılsalın içinden geçerek söz konusu birlik "akışkanlığı" içinde yaklaşık olarak izlenebilir. Böylece tüm katı kavram oluşturmumu sonlu anlama yetisinin bir keyfiyetidir – yeteneksizliğini söylememek için. Buna karşın hakiki özlerin akışkan bir doğaları olacaktır.

Kendinde kuşkusuz durum tersi de olabilir. Akışında hiçbir engel tanımayan diyalektik kendi payına insana özgü bir görünüm olabilir – mantıksal ana yapının akılsal olarak küçültülmüş, çarpıtılmış resmi olarak. Ana yapı pekala, hiçbir düşünsel akışa karışıp yitmeyen bir tözsellik olabilir. Akış bu durumda, aklın daha yüksek gelişme aşamalarındaki biçimsel karakteri olur. Ancak bunların hiçbir biçimde mantıksal-tözsel yapının kavranmasına yetmesi gerekmez. Diyalektiğin bu

durağan anlama yetisinin mantığına göre daha başarılı olması bu durumla bir çelişki oluşturmaz.

İki görüşten hangisinin doğru olduğu kesinleşmeden kalmak zorunda. Hegel için kuşkusuz bu soru söz konusu değildir; tüm-mantıkçılar için aklın arkasında bir akıldışı yoktur, idealistler için düşünmenin ardında bir varlık yoktur. Oysa düşünmenin diyalektiği ardında bir varlık diyalektiği gizliyse – ki kendinde durum bu da olabilir – soru oldukça önem kazanır. Ama yine de soru bu nedenle çözülebilir olmak zorunda değildir. Kavrayışın tüm ilerleyişinde çözülemeyen bir artık-sorun olarak yeniden ve yeniden ortaya çıkan bir metafiziksel soru da olabilir.

Diyalektiğin özünü üç adımda tez-antitez-sentez olarak gören anlayış temelden yanlıgı doludur. Böyle şemalarla, dışsal olarak ne denli doğru olursa olsun, konuyu derinine kavrayacak bakış büsbütün körleştirilir. Yöntem gerçekte çok daha karmaşıktır, içerikten içeriğe göre değişir, ve üçlemelerin momentleri değişik ritimlerle keşirirler. Bu yolla görelilik kazanırlar. Bir anlamda antitez olan başka bir anlamda yeniden tez olabilir. Ama daha önemli olan sentez sorunudur. Bütün antinomilerin çözülebilir olduğu, her antitetik yapıya ilişkin bir sentezin bulunabilmesi gerektiği, Hegel'in bir dogmaymış gibi üstünde direttiği bütün bunlar geçekten de doğru mu? Rasyonalist kuşkusuz bunu hep onaylayacaktır, ama durum kendinde başka türlü de olabilir. Çözülemeyen antinomiler de vardır. Evet, doğru bakıldığında, çözülebilir antinomiler artık gerçek antinomiler değildir; onlarda çatışki, gerçekte birlikli ya da uyumlu olan olgular üstüne bilgisizlikten oluşur yalnızca. Öyleyse durum daha çok şöyledir: Verili bir tez ile antiteze karşılık gelen sentez hiç bir biçimde önceden kesin değildir. Diyalektiğin anlamı tüm antinomik yapının sentezlere yönlendirilmesinde yatmaz. Hegel'in sentezleri de sorunun genellikle antitetik açılımla eşit düzeyde değildir. Hegel'in diyalektiğindeki büyüklük verdiği çözümlerde değildir, tersine daha çok antinomilerin keşfedilmesinin kendisindedir. Bu antinomilerden her yerde vardır – ancak kavramların durağanlığının altında gizlidirler. Diyalektik durağanlığı ortadan kaldırarak onları gösterir ve görünür kılar. Bu yolla sayısız sorunu ilk kez gün ışığına çıkartıp onlara kavramsal belirginlik kazandırır.

Sonuçta Aristoteles'in yönteminden başkası değildir bu. Aporetik ve diyalektik kendinde ne denli ayrı olursa olsun ilkedeki sergiledikleri aynıdır: Antinomilerin keşfedilmesi ve onların olumlu olarak değerlendirilişi.

Hareketin belirli bir şeması varsayıldığı sürece diyalektiğin kendine özgü temel anlamı açığa çıkamaz. Bu anlam, Platon'un keşfettiği, yeni-Platonculuğun daha öte geliştirdiği biçimiyle özlerin bütünsel bağlantılılığında yatar. İdeaların "symplokesi"; tekil öğelerin karşılıklı koşulluluk içinde durmalarında, sürekli ve kesintisiz bağımlılıklar göstermelerinde, yalnızca birbirleri aracılığıyla tanımlanmalarında, varoluşlarını ancak birlikte kazanmalarında tükenmez. Tersine bütün bunları ardında daha temel bir şey gizlidir: bağıntı içinde duranın kendisinin de ilkin olduğu birincil, kökensel bağıntılılık. "Bağıntı" bunu anlatmaya yeter bir sözcük değildir artık; tüm ilişkide ilişki içinde duranlar varsayılmıştır. Burada ise varsayılmış değildir, tersine ilişkinin kendisine katılmışlardır. Kuşkusuz bu, ucu bucağı olmayan, hiç bir sağlam ilişki öğesinin bulunmadığı, sonunda tam bir görecilikte tükenen bir bağıntıcılık da değildir. Daha çok burada, başka durumda karşılıklı içinde duran taşıyıcı özne ile ilişki kategorik momentleri bire kaynaşmıştır – başka deyişle özdeş olarak koyulanın yine de ayrı olarak kaldığı bir tür sentetik özdeşlik içinde dururlar. Tam da bu, kişisel kanıların karşısında güçsüz kaldığı diyalektik akışın iç zorunluluğunun anlatması gerektir. Şunu görmek de güç değil: Yukarıda geliştirilmiş iki kavrayış olanağı bu noktada da geri döner, ikisi de değerlendirilmeye açıktır; ancak artık bu sorun aşamasında senteze bir adım daha yaklaşmıştır. Bu çok özel durumun kendini her önyargısız kategori araştırmacısına belli ettiği ve en azından ikincil düzeyde kavramsal olarak anlaşılabilir olgu şudur:

her bir ilke – somutlaşması açısından bakıldığında ne denli özerk olsa da – bütündeki yerleşimi ya da konumlanışıyla özdeştir. Her tekil kategorinin biricik olanaklı yeterli tanımı onun başkalarıyla olan ilişkiler ağının bütünlüğündedir. O bu ilişkiler olmadan bilinemez, ayrıca bu ilişkilerde bir takım değişiklikler olduğunda kategori de kendi özünde eşzamanlı olarak buna uygun bir değişime uğrar. İç yapısı dış yapısıyla özdeştir. İçinde yer aldığı sistemin işlevidir ki, bu durum sistemin, parçası açısından da, yeniden onu oluşturan öğelerin işlevi olmasını engellemez. Bu organik birbirini belirlemedir ki bütün sistem türündeki oluşumların özüdür. Bütün, işlevi bakımından, her öğeyle birlikte bulunur, tıpkı her ögenin kendi payına bütün olması gibi – yalnızca her biri ayrı ayrı biçimlerde. Bir tekil kategorik varlığı kavramak, onunla birlikte bütünü de kavramaksızın, olanaksızdır. Yapısı ona özgü kendi-için-varlıkta içerilmiş değildir, tersine sisteminkinde içerilmiştir. Bu bağlamda Hegel'in ana düşüncesi ilkelerin her biri için şu anlama gelir: "Hakikat bütündür".

Bu ilke bir kez kavranırsa, yöntemin evrensel bir şemasına neden erişilemeyeceği de anlaşılır. Bütün içindeki konumlanma, kategorilerin hepsi için değişiktir, bunun sonucunda bütün de kategorilerin hepsinden ayrı ayrı bakıldığında bir başkası olmak zorundadır. Oysa bu, kavramları çözümü yoluyla yapının bu her seferinde farklı biçimlenişini deyim yerindeyse sezdirenen, duyuran diyalektik ilerleyişin iki durumda bile özdeş olamayacağı anlamına gelir. Kendi bağlamında benzersiz her diyalektik ilerleyişin sıkı sıkıya bir kez olduğunu, başka bir sorunsal düzlemde geri dönmediğini görmek için, Hegel'in mantığıyla biraz daha içli dışlı bir tanışıklık kurmak gereklidir. Yöntem tam olarak nesneye uyar, kendini nesneye uyarlayışı onun kavrayış yoludur. Kısacası o zorunlu olarak durumdan duruma göre başkadır. Bu bağlamda o, aporetliği andırır. Aristoteles sorunların durmaksızın yenilenen biçimlenişinde nasıl görkemliyse, Hegel de diyalektik ilerleyişin her zaman yenilenen yapısıyla öyle görkemlidir. Bu Hegel'in diyalektiğinin gücüdür; diyalektiğin biçimden biçime giren zenginliği onun canlılığıdır, felsefi işlerliğidir. İlerleyişin belirli dışsal yapılarının geri dönmesi, estürden bir şema olarak soyut düzlemde bildirilebilmesi, bununla karşılaştırıldığında önemsizdir. Diyalektiğin üç aşamallığı üstüne bütün o iri lakırdılar yavaş yavaş kesilmelidir. Kuşkusuz dışsal olan her yerde en çok göze çarpar, ama burada takılı kalmak konunun kendisinden vazgeçmektir. Diyalektiğin işleyişini tam olarak izleyebilmek kuşkusuz pek de kolay değil, onun her yerde öncelikle özellikle izi sürülmeli; ayrıca o hiç bir zaman çizgisel ilerleme olarak da betimlenemez, yalnızca nesnenin bağlantılarının kendisinde bulunur ve hiçbir biçimde onlardan ayrılmadan salt o bağlamda bildirilebilir. Evet, diyalektik akışın değişik tonlarla bezeli renk oyunlarından bir kanon duyabilmek, özel olarak eğitilmiş bir duyusun meziyetidir. Diyalektik, özü gereği, sıradan felsefi bilincin ortak değeri olamaz. Gerekli olan yalnızca biraz özveriyle belli başlı örneklerde duygudaşlık kazanmaktır, örneğin varlık, oluş, sonsuzluk, kendi-için-varlık, öz, refleksiyon, zemin, erek vb. diyalektiklerinde; böylece tüm diyalektiğin zengin ve sürekli yenilenişi ve ideal anlamdaki biricikliği – bütüne yönelik sıkı sıkıya kapalı birlik içinde – kimsenin gözünden kaçamaz. Onun bütünlüğü ve sistem karakteri tekdüze bir birlik, bir soyut tümel değildir; tersine inceden inceye ayrılmış bir türlü lüğün birliğidir sözcüğün tam anlamıyla.

Öteki soru ise şu: Hegel'in kendisi bu metodolojik durum konusunda ne ölçüde bilgilidir? Hegel, yöntemi, ona egemen bir biçimde bilinçli olarak mı uyguluyor, yoksa, yöntem mi Hegel'i egemenliği altına alıp onu yönlendiriyor; Hegel yöntemin önündeki perdeyi aralamadan sadece onun zorunluluğu mu izlemekte? Diyalektiğin zenginliğiyle, Hegel'in yöntem üstüne söylemeyi başarabildiği bir avuç söz karşılaştırıldığında onun – tıpkı Aristoteles gibi – upuygun bir yöntem bilinci taşımadığı kuşkuya yer bırakmayacak biçimde görülür; bu bilinç Hegel'in kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemi doğrudan özünde görmesidir. Oysa onun yönetime ilişkin söyledikleri yöntemin uygulamasıyla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır.

Yöntem konusundaki ustalığı, bir sanatçınıninki gibi, su katılmamış bir dehadır. Tüm deha yalnızca “yapabilir”, ama nasıl yapıldığını söyleyemez. Hegel onu sürükleyen yöntemi yalnızca kavramamakla kalmadı; ayrıca onun, açıkça, tanınmayacak ölçüde basitleştirilmiş, yanlış bir tasarımını da elde etti; bu şöyle de anlaşılabilir: Hegel’in, diyalektiğin özü üstüne kendi bildirimleri, ardından gelenlerde daha çok diyalektiğin çarpıtılmasına, karalanmasına yardımcı oldu – dahası dolaylı yoldan Hegel’in kendisinin yadsınışına yol açtı. Bu bildirimlerdeki herhangi bir uyarı ne denli yerinde olsa da, gerçekte bütün bunlar yalnızca en genel, biçimsel, dışsal olanla ilgilidir. Diyalektiğin önündeki nesnesine kendini derinden uyarlayışını, onun yapısal türülülüğü ile evrensel-üstülüğünü Hegel kavrayamadı. Bununla birlikte eylemiyle ona ışık tuttu, varoluşunu bütün kuşkların üstüne çıkardı.

Düşünürlerle ilişkin böyle bir yazgıda, kişinin kendi düşünsel çalışmasının en anlamlı, en iç yanını bilmemesi gibi bir tragedya gizlidir. Ancak bu, yeni çığır açmış herkesin kaderidir. Bilme yetisi nesne tarafından emilir; yöntem üstüne refleksiyon ise buna ayak uyduramaz. Yöntemin tüm gerçek dehası ona eşlik eden yöntem bilinciyle belli bir noktaya sabitlenemez. Belki de bu bir öz yasadır. Tarih en azından yöntem konusundaki eksiksiz bilginin hep ardılların sorunu olduğunu gösterir. Asıl nesnel başarımın kendisine karşı belli bir uzaklıktan yaklaşmakla koşullu olan bilginin olgun meyvesi doğrudan dahiliği olmayanların payına düşer. Bu yüzden biz ardılların, diyalektiğin özü üstüne, onun eşsiz türden bir ustalığını elde etmiş olan Hegel’den daha çok şey görebildiğini düşünmesi bir böbürlenme değildir.

Ancak burada yer alan onun felsefesinin özel bir yazgısıdır. Hegel’in akıl-idealizmi akıldan kaynaklanan her şeyin anlamını onun akıla yeniden geri dönmesinde, onun tarafından kavramasında, “onun için” orada olmasında görür. Bunun kategoriler yoluyla anlatımı şudur: tüm kendinde-varolma anlamını kendi-için- varolmada elde eder. İlginç olan, tutarlı bir biçimde aşama aşama işlenen bu konutlamanın Hegel’in kendi felsefesinin varoluşunda gerçekleşmemiş olmasıdır. Tüm yükü omuzlarında taşıyan diyalektik kendi-için- varolma durumuna yükselemez. O, kendinde-varlıkta durup kalır. Diyalektiğin kendi-için-varlığının; onun kendi kendini aydınlatması, ona eşlik eden bir yöntem bilinci olması gerekecektir. Oysa onda eksik olan da budur. Bu tarihsel durum açıklığa kavuşturulursa, bunun kaderin cilvesi olduğu izleniminden kaçınmak güç olacaktır. Hegel’in felsefesinin en yukarıdaki ana yasası bu felsefenin kendisine uymaz. Tüm kendinde-varlık bu felsefeye göre kendi-için-varlıkta gerçekleşir. Yalnızca felsefenin kendinde-varlığında, diyalektik temel yapısında kendi-için-varolma eksiktir.

Yöntemin, içeriğiyle ve açılımlarıyla olağanüstü zenginliğinin ona ilişkin derin bir bilinçsizlik eşliğinde olması, aynı metodolojik yazgı, Hegel için, Aristoteles’te olduğundan başka türlü bir yazgıdır. Aristoteles’te bu, felsefesinin anlamına dokunmaz, Hegel’de ise örseleyicidir. Ama bu gözardı edilirse, iki düşünürün yöntemin doruk noktalarındaki derinden yakınlığı en iyi biçimde aydınlanır. Büyük metafiziksel antinomilerin açığa çıkarılması – üstelik büyük bölümünde aynı antinomilerin açığa çıkarılması – ikisinde de ortaktır. Öte yandan gerek çözümler gerekse yöntem bilinci iki düşünürde de çok gerilerde kalır.

II.

Tarihsel bağlantının ağırlık noktasına böylelikle erişilmiş olmaz. O yöntemde yatmaz, tersine düşünce sistemlerinin içeriğindedir: Mantık ile ontoloji arasındaki ilişkide.

Aristoteles bilim olarak mantığın yaratıcısı olmasının yanı sıra ontolojinin de yaratıcısıdır. Bu ilişki rastlantısal değildir. İki disiplinin birbirine karşı tutumu πρότερον πρὸς ἡμᾶς’ın προτερον ἀπλῶς’a karşı olan tutumu gibidir. “Varlık olmak

bakımından varlığın bilimi” Aristoteles için kendinde ilk felsefe olarak geçerlidir. Ancak felsefenin kuruluşunda bunun ilk olması gerekmez. Bunu mantık önceler.

Eğer mantık başlangıcından ontolojik olarak kurulmuşsa bunun bir anlamı vardır, böyle değilse, pek çok ardılda olduğu gibi, salt “formel mantıktır”.

Mantık düşüncenin genel yapısının yanında varolan olarak varolanın (ὄν ἢ ὄν) yapısını da geliştirmelidir. Bu da ancak temelde ikili değil biricik, özdeş olan bir yapı, varlık ile düşüncüyü çevreleyen bir yapı söz konusuysa olanaklıdır. Aristoteles için söz konusu olan budur. Onun mantığı en başından ontolojiktir. Mantığın yasaları dolaysızca varlık yasalarıdır. Bir varlık yasası onun en yüksek ilkesidir: çelişmezlik ilkesi. Varlıktaki bağlantılar tasımdaki bağımlılıklardır. Ergo est’in [öyleyse’nin] sonuçtaki varlıksal anlamı bu konuda kuşkuyla yer bırakmaz. Her evetleyici yargı edimsel bir uygun düşmeye (ὑπάρχειν, bulunmaya), her değilleyici yargı ise eşit ölçüde edimsel bir uygun düşmemeye anlatım verir. Orta terim tasımda büyük terimin özsel yanını olgusal olarak türe ya da bireye aktarır. Aristoteles aktarılanı uygun bir kullanımla συμπεβηκός καθ’ αὐτό⁷ [öze göre, kendinde ilineksel] olarak adlandırır. Bir tür “özsel ilineğe”, başka deyişle bir paradoksa, tahtalaşmış demire anlatım veren bu alışılmadık deyimde tasımın tüm anlamı içerilmiştir. Sonuçtaki P yüklemi S’ye [özneye] kendinde uygun düşmez [onda bulunmaz], tersine yalnızca M aracılığıyla bu gerçekleşir. Çünkü P büyük önermede, S küçük önermede yer alır yalnızca. Salt M ortak yandır. Sonuç, kısacası, S’nin bir özsel niteliğini verir, ama yalnızca tasımın dolaylı kılışı yoluyla olur bu. Kendinde P S’ye zorunlu olarak uygun düşmeyecektir. Bu, ona ilkin M yoluyla özsel bir öge olarak eklenir. P gerçekte S için bir ilinektir, ama tasımda S’nin özsel bir ögesine yükseltilir. Tasımın sentetik bir karakteri vardır. Ama sentez ontolojiktir.

Mantığın latin ilerleticileri συμπεβηκός terimine accidens karşılığını uygun görürlerdi, bu latince deyim “olumsal olan” ya da “özsel olmayan” gibi anlamlara gelir. Bu çeviri açıkça yanlıştır – başka bağlamlarda uygun olsa bile – ayrıca sözcüğün kökensel anlamının da karşılığı değildir. Συμπεβηκός “eşlik edendir”, başka deyişle tasım boyunca eşlik edendir. Sonucun P yüklemi büyük öncülünden kendisini S’nin özsel bir ögesi olarak kanıtlayan yeni duruma geçer. Bu “eşlik ediş” yalın bir tasım değil de daha uzun tasım zincirleri söz konusu olduğunda özellikle aydınlatıcıdır. Bu zincirlerin özü, yukarıdaki öncüllerin daha genel yüklemelerinin eksiksiz olarak saklanarak, bunların özsel belirlenimler olarak aşağıdakilerde geri dönmesidir. Bu yüklemeler bağımlılıklar zinciri boyunca “eşlik ederler”.

Böylece tasımın anlamı da değişir. Onda özsel olan “sonuç çıkarma” değildir, tersine varlıktaki bir bağlantının, ontolojik bir bağımlılık ile zorunluluğun izlenmesidir. Sentez varlığa ilişkin bir sentezdir. Düşünme yalnızca onu izler. Düşünmenin yasaları, üstüne düşündüğü varlığın yasalarıdır. Türün varlığı cinsin varlığı yoluyla belirlenmiştir. Özel olanın daha evrensel olanın özsel nitelikleriyle (καθ’ αὐτό) aralıksız belirlenmesi bir varlık bağlantısıdır – yargının koşacı ile tasımın “ergo”sunun biçimsel bakımdan da anlattığı gibi. Öze ilişkin karmaşık bir yapı olan eidos tasımın varlıksal sentezinde oluşur. Bu oluşumun biçimi belirlenim öğelerinin “eşlik etmesidir”.

“Biçimselin” mantıktaki, boş bir biçimcilığe götürmüş olan kavranışı – skolastik dönemde hazırlanıp, 19. yüzyılda tamamlanmıştır – mantığın başlıbaşına bir yanlış anlaşılışıdır. Öteden beri düşünen kafaları bu çıkmaz sokağa düşüren kışkırtma en başta dıştaki bir eğilimde yatar. En yalın oluşumlar olarak kavramlarla, terimlerle başlanır; bunun sonrasında kavramlar arasında “ilişki” kurduğu düşünülen yargıya yükselir; en sonunda da daha yüksek, daha karmaşık

⁷ Bu güç terim kuşkusuz çok az kullanılmıştır, ancak çözümlemelerde ve Metafizik’te önemle vurgulanır. Krs. Arnold Görland, Aristoteles ile Kant, Giessen 1909, s. 53-62. Orada alıntılanan yerler.

bağlantıların örneği olan tasım öğretisine ulaşılır. Böyle bir durumda mantık bir tür düşünmeye ilişkin dilbilgisi gibi gözükür.

Mantık, Aristoteles'te bulunan kaynaklarında çok daha değişik düşünülmüştür. Nitekim soyutlanmış kavramlar yoktur; bu, soyutlama varsayımına dayanır. Kavram tersine ilkin yargıda oluşur. Yargı, kavrama (S) belirlenim ögesi (P) olarak karşılık gelenin anlatımından başka bir şey değildir. Bu, kendisinde eidusun ortaya çıktığı "sentezdir". – daha Platon'un Sofist'inde σύνθεσις olarak adlandırılır. Kavramın açık seçik özü onun tanımındadır. Ancak bu kendisinde bütün bir özsel belirlenimler dizisini kapsar, tüm özü (τί ἦν εἶναι)⁸. Çok zayıf bir biçimde essentia olarak çevrilen bu terimde önceki sentezler dizisi çok daha iyi duyumsanır. τί ἦν εἶναι en yüksek evrensel cinsten aşağıdaki eidosa dek olan differentia'ların [ayrımaların] kapalı zincirinden başkası değildir; tüm varsayılmış olan, başka deyişle, zaman-dışı bir anlamda "olmuş olan"(τί ἦν) herşeyin zinciridir. Daha sonra, yargının nasıl ortaya çıktığı sorulduğunda, buna Analitik'in yanıtı şu olur: Tasım yoluyla. Tasımda, kavrama henüz onda eksik olan özsel ögesini katan yeni yargı oluşur. Çünkü tasım S ile P'yi ilişkilendirir, bu ilişki ise yargıdır. Kısacası prius-posterior sıralaması ontolojik olarak kavranan mantıkta tersidir. Kavram ilk olan değildir, tasım da sonda yer almaz; tersine tasım önce gelir, temeli oluşturur, kavramın özünde (τί ἦν εἶναι) şimdiden kapsanır; kavram da ilkin tasımda ortaya çıkar. Kavram yargıdan önce, yargı tasımdan önce değildir. Belirli kategorik en yalın ögelerin önceden verili olmasının zorunlu olması çelişki yaratmaz; nitekim yargının dışında var olamayan, yalnızca soyutlamada yalıtılabilenler de bunlardır. Kavram, bütün özünün zenginliğiyle ele alındığında, kendisinde kaynaşan yargıların, eşdeyişle daha yüksek bir sentezde kristalleşen yargıların sistematik birliğinden başkası değildir. Çünkü içinde yer aldığı ayırıcı özelliklerin bu sistemi; ideal ve biricik olan bir yargı-öznesiyle ilişkili çeşitli yüklemelerin bir sistemidir. Öte yandan kavramın içine yerleştirilen bu yargıların her birinin arkasında yeniden ontolojik olarak zorunluluklarının dayandığı tasım zincirleri olduğu düşünülürse, başka deyişle mantıksal olarak bütün yargıların zorunluluklarını kendi içlerinde değil, dışlarında buldukları; üstelik atlanma ilişkisi içinde üstlerinde buldukları düşünülürse, somut olarak anlaşılın kavramın, yalnızca yargıların değil, aynı zamanda tasımların da kısaltılmış bir sistemi olduğu sonucuna varılır. Tasımda geliştirilen varlığın iç bağımlılıkları kavramda şimdiden kapsanır. Eksiksiz olarak gelişmiş kavram en karmaşık oluşum, mantıksal sentezin en yüksek ürünüdür. Eidosun metafizikte üstlendiği işlevi üstlenir. Çünkü ontolojinin form ilkesi saf edim, ilk enteleki; soyut büyük terimlerde değil, ondadır.

Bu, mantık biliminin üçüncü cildinde tasarlandığı biçimiyle Hegel'in de kavrayışıdır. Kavram tamamlanma, gerçekleşmedir. O, yargıda ayrı duran herşeyi kendisinde bir arada bulundurur. Aynı durum daha geride tasımla ilişki içinde, yargı için de geçerlidir- diyalektiğin işleyişi bu ilişkiyi gizlediğinde bile böyledir. Hegel için mantık yeniden içerikle, varlıkla dolup taşar; tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi. Tasım onun için yine mantıksal işlevin sentezidir, buna karşılık kavram, antitetik olanlarıyla birlikte, momentlerin gerçekleşmiş sentezidir.-

Mantık ile ontoloji arasındaki bağın öbür yanında epistemolojik valık-aprorizmi vardır. Bu Hegel'de saltık anlamdadır, hiç bir biçimde sınırlandırılmaz; Aristoteles'te ise bölümseldir, duyusal-empirik verilmişlikle karşı karşıya durur. Bununla birlikte temel düşünce burada da aynıdır.

Hegel'in tüm mantıkçılık olarak adlandırılan anlayışının özü diyalektik olarak geliştirilen kavramların aynı zamanda olgusalığın temel öz yapılarını da oluşturmasıdır. İdealistler için bu kuşkusuz kendiliğinden açıktır. Ama Hegel'in mantığında idealist motif hiç bir biçimde varsayım olarak alınmaz, en azından

⁸ Bu durum en iyi Metafizik'in Z kitabındaki εἶδος kuramında görülür.

belirtik değildir; ilkin üçüncü bölümde öne çıkar, ilk ikisi ağırlıklı olarak ontolojiktir ve neredeyse idealizm ile realizmin bu yanında [diesseits] durur. Bu arada diyalektik bütün içeriği salt apriori geliştirdiğine göre, bu ilişki bir saltık varlık apriorizmini, salt apriori ontolojiyi doğurur.

Böyle bir varlık apriorizmi öteden beri ontolojinin özü olmuştur. Örneğin Wolf'un philosophia prima'sı, Leibniz'in scientia generalis'i, Descartes'in mathesis universalis'i, skolastik kavram realizmi ile ona yakın akımlar böyledir. Bu çizgi kesintiye uğramadan Aristoteles'e dek geri gider. Bu sorunda durum mantığın ontolojik karakteriyle ilgili durumdan değişiktir; varlık apriorizmi tarihsel olarak hemen hemen kesintiye uğramadan akıp gider.

Ama yalnızca sav değil, ilgili kuram ve temellendirme de ilginç bir biçimde değişmeden kalmıştır. Bu tek bir cümlede şöyle toparlanabilir: Varlığın yapısı ve yasallığı mantıksalınki ile, bunun sonucu olarak da varlığı kavrayan bilincinkiyle ile özdeşdir. Leibniz'in ve Descartes'in "idealarında", "ebedi hakikatlerinde", simpleces'te [yalın ilkelerinde] durum budur. Yine skolastikte de böyledir: universalia ante rem [tümeller şeyden öncedir] savı (bu sav nerede, nasıl kavranırsa kavransın) essentia logica [mantıksal öz] ile forma substantialis [tözel form] özdeşliğine dayanır. Kavramsal öзде edimselin tözüne iye olunduğu düşünülüyordu, bu tözler de düşüncedydi; bu ortaçağ apriorizminin sürekli yinelenen temel düşüncesidir. Bunun ne denli ötelere yayıldığı, nasıl yüzyıllarca doğa araştırmasını dar bir alana sıkıştırdığı, metafiziksel inakları kanıtlanabilirlik görünüşüyle kuşattığı bugün iyice biliniyor.

Bu düşüncecin de klasik savunucusu yine Aristoteles'tir. Onun ontolojisi εἶδος (=τί ἦν εἶναι) [eidós=öz] ile varlığın μορφή'si [şekil, dış biçim] arasındaki özdeşlik üstüne kurulmuştur. Bunun yanında εἶδος tüm kapsamıyla alındığında, onda saklı bulunan yargı ile tasımları varsaydığı için, olgusal varlık biçimi de bunları varsayar. Genel olarak mantıksal yapının apriorizminde bu nedenle varlık bilgisinin apriorizmi gizlidir.

Kuşkusuz bu öğretisi Aristoteles'te, ardıllarının pek çoğunda olduğu gibi basit değildir. İki tür töz vardır: Madde ile form; ancak yalnızca birinin, formun mantıksal yapısı vardır. Madde mantık-dışıdır. Ancak "varlık olmak bakımından varlığın" bütünselliği ilkin ikisinin sentezidir, somutluktur (σύνολον). Bu, özgül madde ve gerçekleşmiş eidós biraraya geldiğinde oluşur. İkisi de somutluğun eşit ölçüde özerk varsayımlarıdır. Ama apriorizm, kolayca anlaşılacağı üzere, ancak mantıksal yapının somutluğun içinde ilerlediği noktaya dek uzanır. Bunun ise sınırı vardır.

Burada Aristoteles ile Hegel arasında derin bir ayrım vardır. Hegel için edimsel mantıksal ile büsbütün bir örtüşme içindedir; Aristoteles içinse madde edimseli mantıksaldan ayırır. Saf özler olgusalılığı tüketemezler. Ayrıca nesnelere eidostan kaynaklanmayan "özel olmayan" şeyler de vardır. Bu, Aristoteles'in metafiziğindeki çok ilginç bir boşluktur. Tür içindeki bireysel ayrımların hiçbiri Aristoteles için özel değildir [unwesentlich]. Aynı eidosa sahip olan iki birey, örneğin "insan" eidosunun temsilcisi Sokrates ile Kallias, yalnızca madde yoluyla ayrılırlar. Bugünkü algılayış biçimimizi hiçe sayan bu sav; türsel ve bireyüstüden yana olmakta son temelini bulan, başka deyişle, tek yanlı bir tutumda ve değer yargısında son temelini bulan bir evrenselciliğin tutarlı sonucudur. Nitekim birey geçicidir, yok olup gidendir; türse bireylerin geçiciliğinde hep var olan, yeniden beliren şeydir, zaman-üstüdür, Platonik idea gibidir. Aristoteles bu önemli noktada sandığından, ayrıca "idealara" karşı polemiği göz önünde bulundurulduğunda, beklenenden daha sıkı bir platoncudur⁹. Özelleşmenin belli bir düzeyinden sonra

⁹ Bu polemik eskiden beri Aristoteles ile Platon arasındaki uçurumu olduğundan daha büyük göstermiştir. Aristoteles'in odaklandığı yerin çevresinde bir dizi (şöyle bir düzine) değişik "idea

eidusun gücü, saf edimkesintiye uğrar. Bu düzey ἄτομον εἶδος [bölünemeyen eidos] kavramı yoluyla tanımlanmıştır. Eidos, mantıksal yapısı bakımından, en yüksek evrensellekle başlayıp aşağıya doğru inen özgül ayrımlar (διαφοραί) dizisinden oluşur. Bir eidos içinde biriken ayrımların bütünlüğü τί ἢν εἶναι'dır. Ancak dizi sınırsız değildir, aşağıya doğru gidildiğinde "son" ya da "sonlandırıcı ayrıma" (τελευταία διαφορά) ulaşır. Ve bu ayrım tekil nesnenin bireysel belirlenimleriyle çakışmaz, tersine onun çok üstünde, türde yer alır. Mantıksal yapının inişi bireye dek uzanmayıp, daha önce, ἄτομα εἶδη'nin [bölünemeyen eidosların] yapısının metafiziksel düzleminde sona erer. Bu deyim ayırt edicidir: Eidos buradan başlayarak mantıksal olarak daha öte "bölünebilir" değildir, o bir eidetik "atomdur". τελευταία διαφορά'nın [son ayrıma] altında başka özsel ayrım yoktur. Bütün formel belirlilik böylece bu düzenlenişe göre belirli bir uzaklıktan somut edimselliğin üstünde asılı durur¹⁰.

Kuşkusuz karşı soruyla yüzleşmekten kaçılmaz: kavram-atomlarının altında daha başka ayrım olmadığı doğru mudur? Edimsel ve somut olan herşeyin bireyselleşme olgusu buna karşı anlamlı bir tanıklık oluşturamaz mı? Metafizik bu olguyu nasıl görmezden gelebilir? Aristoteles ἄτομον εἶδος ile σύνολον arasındaki uzaklığı, doldurmadan nasıl olduğu gibi bırakabildi? Σύνολον'da form ile maddenin biraraya geldiğini, birbirine eklemeliğini, etkileşime girdiğini öğreten başta Aristoteles'ti; nitekim onun için "nesnenin varoluşa geçmesi" (Hegel, Aristoteles'in "ἐνεργεῖ τὸ πραγματῶν" sını eş düzeyde bir dehayla böyle çevirir) tam da bu etkileşimden oluşmaktadır! Ancak eidos ile synolon düzlemleri arasındaki boşluk varolmayı sürdürürse, form ile madde tersine, etkileşime girmez!

Aristoteles'in buna yalnızca bir yanıtı vardır: gerçekten de bireysel ayrımlar vardır, ama onların eidosla ilgisi yoktur, bireyselleşme maddenin sorunudur. Sonuçta madde artık ayrımlaşmamış taşıyıcı olarak düşünülmez; bir πρώτη ὕλη [ilk madde] değil, bütün özel durumlar için özel olan, ayrımlaşmış madde, başka deyişle, özgül ya da "en yakın" madde (ἐσχάτη ὕλη) olarak düşünülür. Oysa bu bir belirlenimsizlik olmaktan çok uzaktır; madde bireye kendine özgü belirlenimini verir. Böylece sorunun kendisi bakımından ana savda bir gedik açılır. Bu sava göre tüm varlıksal belirlenim saf edimden, formel tözden kaynaklanır. Aristoteles'in sistemindeki bu uyumsuzluk giderilemez, εἶδος ile σύνολον arasındaki uçurumun kapatılamayacağı gibi. Öte yandan sürekli olarak tekil nesnenin maddeden kaynaklanan belirliliklerinin "özsel olmadığının" söylenmesi de bir şeyi değiştirmez. Bu sonuçta kuramın üstündeki yükü kaldırmayan bir değer yargısıdır yalnızca. Onlar da olgusal belirliliklerdir, "formun" karşılayamadığı boşluğu doldururlar. Maddenin bu belirlenim gücüne nasıl ulaştığı tartışılmadan kalır. Gerçekte varsayım maddenin içinde ikinci bir ayrımlaşma sürecinin, deyim yerindeyse, formun mantıksal ayrımlaşmasının bir yansımasının başladığıdır; salt bir ayrımla ki, bu süreç mantıksal değildir. Öyleyse burada mantıksal ile ontolojik olanın özdeş olarak koyulmasına bir sınır çekilir. Ve burada aynı zamanda apriorizmin bir sınırı vardır. Çünkü mantıksal-olmayan yalnızca apriorilikten değil, genel olarak bütün bir bilinebilirlikten uzak durur.

Sonraki pek çok kişiye bu nokta bir tutarsızlık olarak gözüktü. Plotinos "bireyselin idealarını" varsaydığına, başka deyişle Aristoteles'in dilinde konuşursak, eidusun ayrımlaşmasını tekil nesneye dek indirdiğinde, bilerek bunun üstünden geçmiştir. Böylelikle kuşkusuz eidos ile somutluk arasındaki ontolojik boşluk kapanmıştır. Ancak bu nedenle maddenin rolü kuşkulu bir konuma gelir, artık

öğretisi" vardır. Aristoteles'in polemigi özel olarak bunlardan yalnızca birine yöneliktir. Oysa bu Platon'un yazılarında pek de karşımıza çıkmaz.

¹⁰ ἄτομον εἶδος ile τελευταία διαφορά üstüne en önemli yerler: Metaf. 1034a 4-8, 1038a 19-30, 1058a17-21; benzer olarak Analitik 96b 16, 99b 7; de anima 414b 27.

maddeye gerek duyulmaz. Yine de Plotinos'un vargısı maddeyi devre dışı bırakacak denli ileri gitmez. Aristoteles ile Platon arasındaki karşıtlık açısından bakıldığında açıkça şu görülür: mantıksal yapının olgusal varlığa egemen olduğu noktaya dek apriorizm de ilerler. Saltık olarak, ödünsüz bir biçimde egemen olduğu her yerdeyse saltık anlamda apriorizm başlamak zorundadır.

Bu Hegel'de gerçekleşir. Burada madde yoktur, mantıksalın hiç bir sınırlanışı yoktur. Bu yüzden maddenin eski rolü büsbütün mantıksalın içine alınır. Kategorilerin (kavramların, özlerin, ilkelerin) kendi içlerinde maddesel momentleri vardır. Bu momentler hiç ayırdaya varılmadan taşıyıcı-öğeler olarak hepsine eklenir; çoğunlukla kavranamazdırlar, görünürde eriyip gitmişlerdir ("ortadan kaldırılmışlardır"), sık sık da bütünü içeriyen yerleşmiş öğeleri olarak açıkça bilinebilirlerdir. Örneğin tüm sonsuzluklar, süreklilikler, dizisel oluşumlar içinde, ayrıca zamanda, uzayda, tözde, etkime kipleri içinde kavranabilirlerdir.

Ama kuşkusuz bu yolla sorunun üstesinden gelinmiş olunmaz. Bireyselleşme Hegel'de değerlendirilmeden kalır; son çözümlemede onun için de özsel değildir. – tıpkı Aristoteles için olduğu gibi. Diyalektiğin dili yoluyla, savın üstü örtülür yalnızca. Hegel'de basitçe bireysel öz evrensel kaydırılmıştır; "gerçekliği" hep bir evrenselidir. En açık olarak bu tarih sorununda karşımıza çıkar. Tarihsel bireyler, yalnızca kendi içlerinde daha büyük bir şeyin, bir ideanın gerçekleşmesi ölçüsünde, "edimsellik" taşırlar. Yalnızca ideanın taşıyıcısı olarak tarihsel varlıkları vardır. Böylece "idea" kuşkusuz evrensel olmasının yanında somutluktur da. Peki aynı zamanda bireysel midir? Besbelli değil. Hegel temelde Aristoteles ile eşit ölçüde evrenselcidir. Salt Hegel'in "somutluk" kavramının diyalektik parıltısı bu metafiziksel önyargının, yandaşlığın olduğu gibi ortaya çıkmasına izin vermez. Hegel'in, yine onun tarafından tersine çevrildiğinde pek çok yanlış anlamaya yol açan ünlü akılsal olan edimseldir tümcesi tarihsel süreç için, onda da yalnızca akılsal olanın edimsel olduğu anlamına gelir. Akılsal olan ideaya uygun olandır; geride kalanlar, bütün o "edimseller" salt edimsel olmayan edimselliklerdir, "etkisiz varoluşturlar", "dışvarlığın süprütüsüdürler".

Hegel'in edimsellik kavramı sıradan bir varlık kipi olmaktan çok uzaktır. Bu, zorunluluk ile olanağın onlarla aynı konumdaki karşı eşi değildir. Ya da daha doğrusu bu ikisi onun yoluyla da belirlenmiş, bir başka şeye dönüşmüştür. Hegel'e göre, öyle karşımıza ilk çıkan en olgusal olan şey değil, ama yalnızca idea türünden olan şeyin olgusallaşması, edimseldir. Bu da hep bir evrenselidir. Örneğin hukuk ve devlet yaşamında, hukuk ideasıyla kamu ideasının gerçekleştiği durumlar "edimseldir" yalnızca; tarihsel süreçte ise "halk tininin" (son çözümlemede dünya tininin) örnek biçimde damgasını vurmasıdır bu. Bu edimsellik kavramı temelden teleolojik olarak biçimlendirilmiştir; zemininde yine, örtük olarak, aksiyolojik bir düşünce vardır. Çünkü anlama ve değere, salt ideal-evrensel; bir ve tek olan aklın açısından özsel olan sahiptir. Dolayısıyla Hegel'in "edimselliği" ile Aristoteles'in enteleki arasında çok büyük bir yakınlığın olduğu açıktır. Ancak burada söz konusu olan "ilk enteleki" değildir – çünkü bu gerçekliği olmayan salt bir form ilkesidir – tersine "ikinci" olandır (Aristoteles'te bunun kendine özgü bir adı yoktur, yalın olarak "entelekidir"). Bu ikinci enteleki idea türünden olan bir şeyin olgusal gerçekleşmesinin eksiksiz kavramıdır. Aristoteles'teki enteleki kavramında kolayca, Hegel'in akıl metafiziğinin temel konumu yeniden tanımlanabilir. Aristoteles için de yalnızca gerçeklikteki ereksel tamamlanış edimseldir. Örneğin bitkinin yaşamında ne tohum ne de oluş ile büyümenin herhangi bir evresi bitkinin edimselliğidir; tersine salt yetişmiş bitkidir bu (sonuncusunun kavramında ne gibi belirsizlikler olusa olsun). "İlk enteleki" gerçi tohumda ve evrelerde de bulunur, ama ikincisi yalnızca tamamlanmış oluşumdur. Bu ikinci oluşum "ilk entelekinin" gerçekleşmesidir. Oluşmuş olgusalın ereği cisimleştirmesi yalnızca onun için geçerlidir; ki o δ ἔχει τὸ ἐντελέει' tir [eksizliğe iye olandır]. Bu da "entelekinin" gerçek ontolojik anlamıdır. Şu

kesin ki Aristoteles de Hegel gibi oluşum evrelerinin gerçeklik taşıdığı görüşüne kapalı değildir. Oluş gerçek bir süreçtir, κίνησις'tir; ve tam da bu yüzden κίνησις kavramı (yukarıda gösterildiği gibi) kendi içinde çatışkılı, diyalektiktir. Bütün harekette, hareket sürdüğü ve hedefine ulaşmadığı sürece bir parça dynamis kalır; bu, ondaki edimsel-olmama uğrağıdır. Dynamis hareketin evrelerinde sürekli belirlediği ölçüde bir edimselliğe de sahiptir. Dolayısıyla hareketin tanımında onun, olanak bakımından varolanın, tam da böyle olması, "tamamlanmamış edimsellik" olması açısından, entelekisi olduğu belirtilir. Aynı durum Hegel'in "süreci" için de geçerlidir; örneğin tarihsel süreçte gerçek olan her şeyin eksik bir edimselliği vardır, gerçek edimsel daima bir başkasıdır; onun ötesinde yer alır. "Hakikat" her yerde salt "bütündür".

Edimselliğin bu teleolojisinde saklı duran evrenselcilik Hegel'in bireysel edimsellik sorununu kendine özgü ağırlığı içinde tanımasını olanaksızlaştırır. Hedef ve yönelme noktası olarak, itici güç olarak idea görüşü Hegel'in bu konuyu görmezden gelmesine neden olur – formun gerçekleşmesi görüşünün Aristoteles'in de bu konuyu görmezden gelmesine neden olması gibi. En azından Aristoteles maddede, başka deyişle mantıksalın, apriorizmin gerçeklikteki sınırlandırılışında – spekülatif bulanıklığına karşın – bireyselin varlıktaki yerini güvence altına alan bir dengeleyici güç elde ediyordu. Hegel'de bu dengeleyici yoktur. Onda maddenin yerini tutan bireyselleşme ilkesi (principium individuationis) eksiktir. "İdea" evrensel bağli olmasaydı kuşkusuz ideanın kendisinde bireyselleşmeyi yeniden bulabilirdi Hegel. Ondan önce bunu yeniçağın bir başka aristotelesçisi Leibniz gerçekleştirmişti. Monadolojisi; eski idea (εἶδος) teleolojisini – Leibniz kesin bir biçimde enteleki kavramına da bağlı kalır – sıkı sıkıya bireysel olan form ilkelerinin alanıyla ilişkilendirme eğilimini izler. Bunun metafiziksel sonucu özerk bireysel özlerden (tözlerden) oluşan olgusal bir dünyadır. Leibniz burada telos ile tekil varlık arasında bir sentez yaratır; Aristoteles'in henüz göremediği, Plotinos'un derin kavrayışıyla göz önünde tuttuğu, ancak Hegel'in ideanın birliği ve evrenselliği uğruna olmasını istemediği bir sentez. Leibniz'in bu yolla başka bir metafiziksel çatışmaya girmesi; evrenin yapısının son temellerini yine iki anlamlı, diyalektik kılan bir tür evrenselcilik-bireyselcilik çatışmasına düşmesi başka araştırmanın konusudur. Çünkü bu çatışkı engellenemez, ebedi, nesnenin doğasında yatan bir çatışkı olabilir ve çağımızda da çözülmemiş bir çatışkı olarak Leibniz'in dönemindeki gibi kavranmadan durur.

Aristoteles ile Hegel'in bir araya geldikleri merkezi nokta, "Metafizik" in ortadaki kitaplarının ve "Mantık bilimi" nin ikinci cildinin geliştirdiği Öz öğretisidir. Varlığın arkasında öz, essentia, τί ἦν εἶναι durur. Hegel bu Grekçe sözcüğü "öz" [almancadaki wesen-gewesen ilişkisinden esinlenerek] olarak anlar. Varlık burada temeline, zeminine gömülür, onda yiter, "zeminde yok olur [zeminle-yerle bir oluru-zugrunde gehen]". Bu ortadan kalkış kendi sakınıcı; yeni ve hakiki anlamda temellenmiş bir varlığa yükseliştir. Çünkü bu varoluş onun temelinden, zemininden doğar; ve bu doğuş olmadan o, görünüştür.

"Varlığın kendi içine yansımaları" ilk kez Platon'un İdea öğretisi keşfetmiştir. İdeanın "asıl varlığıyla" (ὄντος ὄν) karşılaştırıldığında nesnelere varlığı salt "görünüştür". Onun varlıksal temelleri, eşdeyişle genel olarak varlık karakteri idealardadır. Aynısını Aristoteles'in kavramsal formları söyler. Z kitabındaki eidos öğretisi Platon'un idealar kuramını bütün kapsamıyla alır. Aristoteles'te baskın olan erek momenti ideada eksik değildir; nesnelere idea gibi olmaya yönelik "bir eğilimleri vardır" (ὀρεγεται), ancak ona ulaşamazlar (ἔχει δὲ ἐνδεεστέρας)¹¹. Platon'dan beri ilkesel varoluşun bu dört momenti: zemin (temel), koşul, neden, erek bire kaynaşır. Aristoteles, Plotinos, Leibniz, Hegel bu birliği çözmemişlerdir. Hegel

¹¹ Phaidon 75a.

kuşkusuz bu noktada Platon ile Aristoteles arasında belirleyici bir ayrım görmeyi sürdürür. Öz ile kavram aynı şey değildir, tersine metafiziksel olarak ardı ardına birbirlerine geçerler. Platon idealarda varlığın özselliklerini görüyordu; varlık onların önünde “görüngüye” indirgenip, sonra idealardan köken alarak Platon’a “hakikatte varolan” olarak yeniden gösteriyordu kendini. Ancak o bu refleksiyonu kavram mantığına bağlamadı, çünkü buna henüz açık seçik biçimde sahip değildi. “Özün gerçekliğinin kavram” olması “varlığın gerçekliğinin öz” olmasından ayrı bir anlama gelir Hegel için. İlki Aristoteles’in, ikincisi Platon’un savıdır. İkisi birden ancak τὴν εἶναι’nin eksiksiz anlamını oluşturur. Platonik sav görüngüler evrenini ontolojik, Aristoteles’inki ontolojiyi mantıksal kılar.

Aristoteles kendisi için vurgu kuşkusuz bunun tersidir; onu daha çok mantığın ontolojik olması, kavramın varlık ilkesine yükseltişi ilgilendirir. Hegel için aynı sav varlık ilkesinin kavrama yükseltişiidir. Çünkü ona göre burada idealizmin kökeni yer alır. Kavram, özü kendi içinde barındıran daha yüksek bir oluşumdur. Çünkü kendisi bakımından öz değil, tersine kendisi bakımından kavram yapısı açısından akıldır, tindir.

Bununla birlikte bu ilişkide bir özdeşleştirme de gizlidir. Varlık ile öz nasıl özdeşse, öz ile kavram da öyle özdeştir – ve yine özdeş değildir. Özün “hakikati” kavram “olduğu” ölçüde özdeştirler; ancak kavramsız öz olduğu şeyi “hakikatte” olmadığı ölçüde özdeş değildirlere. Böyle bir özdeşlik totoloji değildir; gerçek anlamıyla bir sentezdir, “edimselin” ontolojik oluşunda olgusal anlamda gerçekleşen sentezdir. Süreç kuşkusuz zamansal değildir; ama, tarihte olduğu gibi, zamansal biçim alabilir. Böylelikle sürecin ilerleyişi somutlaşır, somut biçimde yaşanabilir. Buna karşın iç yapı zaman-üstüdür, idealdır. Hegel için öylesine karakteristik olan, diyalektik işleyişle tarihsel işleyişin özdeş olarak koyulması bu nedenledir.

Hegel’de bu türden özdeşleştirmeler yukarıdakilerden çok olup, onun felsefesinde tek başına bir bölüm oluştururlar.

Felsefesinin hemen hemen özdeşleştirmelerde çözüldüğü söylenebilir: bütün bir özdeşlikler sistemi burada başka durumda her zaman birbirinden ayrı duran karşıtları içine alır. Öte yandan karşıtlıklar, eskiden beri, aralarında boyutsal süreklilerin gerildiği kutupsal uçlar karakterini taşıdıkları için, daha da ileri gidilerek şu ileri sürülebilir: Bu özdeşleştirmelerde – kendiliğinden açık olmadan yüksek sentetik karakter göstermeleri koşuluyla – biribiri üstüne dik olarak yerleştirilmiş boyutlarıyla bütün bir sistem ele verir kendini. Diyalektiğin onları sanki tek bir çizgide yer alıyorlarmış gibi salt ardı ardına katedebilmesi hiçbir şeyi değiştirmez; çünkü bu, içeriksel ilişkilerin özünden değil ama kendini ikincil bir katediş gibi gösteren diyalektiğin özünden kaynaklanır: Gerçekte diyalektiğin içeriksel yapısı da çizgisel değildir, yalnızca mantığın dışsal sunuş biçimi – ki bunu o geride kalan tüm sunuşlarla paylaşır – birisini izleyen doğrular yanılısamasına neden olur.

Bu konuya ilişkin pekin bir kanı elde etmek kolaydır. Hangi örneğin seçildiği – bu örneklerin çeşitliliği açıkça tükenmezdir – hiç önemli değildir. Burada yalnızca en tanıdık özdeşleştirmelerden birkaçına değinmekle yetinelim. Özne tözle özdeş olarak koyulur; edimsellik akılsallıkla; evrensel (ilke) somutlaşmayla; çelişen özdeş olanla; dolaysız dolaylı olanla; neden erekle; öz kavramla; kendinde-varlık kendi-için-varlıkla; sonsuz sonluyla (“gerçek sonsuzluk” içinde); mantık tarihle; varlık değerle (idea)... Tüm bu özdeşlikler birbirine bağlı üyelerin karşıtlığını ortadan kaldırmazlar, sentez olarak kalırlar. Bunlar, kendileri bakımından hep uyumsuz, çelişkili olan çeşitlilikleri evrenin birliğine doğru zorlayan metafiziksel güçlerdir. Evrenin bu birlikli yapısı onun çok-boyutlu sistemidir.

Evrene tümel olarak böyle birlikli bir yapı kazandırılmasına karşı Hegel’in kendi kuşkusuna sahip olunabilir; ama bu bile Hegel’e yöneltilen aşkın bir eleştiri anlamına gelir. Burada iç uyumsuzluk gösterilemez. Bu Hegel’in konununun şaşırtıcı

gücüdür. Temelde felsefi ayrım o denli büyük değildir, eğer özdeşlik kavramı bu kullanımı içinde yadsınır ve onun yerinde örneğin salt, karşılıklı olarak bağlanmış kategorik karşıtlık çiftleri tanınırsa. Boyut sistemi bu nedenle neyse o olarak kalır. Bu kayıtsızlıkta ayrıca Hegel'in kategoriler sistemine idealizmin deli gömleğinin ne denli dışsal olduğu; mantığının nasıl da ontolojik ve temellerinde bakış açılarına ilgisiz olduğu görülebilir.

Ancak şaşırtıcı olan, Hegel'in bu özdeşleştirmelerle – sisteminin en uç, en gözü kara olanlarıyla bile – hiçbir biçimde tek başına kalmamasıdır. Parmenides'ten beri çoğu spekülative düşünürler özdeşliklerle felsefe yaptılar. Bu noktada da Aristoteles ötekilerden ileriye gitmekte ve bu bakımdan da Hegel'e çok yakın durmaktadır. Kuşkusuz "varlık olarak varlığın" yalnızca bir yanı, form, özdeşliklerde çözülür. Salt o gerçek anlamıyla rasyoneldir. Öteki yan, maddi yan anlaşılabilir değildir. Bu ikicilik önceden beri özdeşleştirmelerin erimini sınırlar. Ancak söz konusu sınırlar içinde bu özdeşleştirmelerin Hegel'de olduğu gibi aynı temellendirici anlamı vardır.

Bunun dışında, doğrudan özdeşliklerin türünü ve düzenlenişini ilgilendiren bir özel ayrım daha vardır. Özdeşlikler Aristoteles'te açıktır ki belli bir boyut sistemi kurmazlar, tersine içine Aristoteles'in dünya görüşünün bütün özsel öğelerinin alındığı çizgisel bir zincir, kesintisiz bir dizi oluştururlar. Üstelik bu dizide kendiliğinden açık (totolojik) olarak nitelendirilebilir tek bir özdeşlik yoktur; burada da her adım sentetiktir. Aristoteles'in bu konutlamalardan birini bile edimsel olarak tanıtladığı söylenememesine karşın aristotelesçi aporetğin pek çok yerinde bu dediğimiz, yeteri ölçüde gün ışığına çıkar. Hepsi de gerçek anlamıyla sentetik ilkelerdir, ve bu biçimleriyle, zorunlu olarak, kanıtlanabilir değildirler.

Metafiziğin ortadaki kitaplarından yola çıkıldığında, form-madde öğretisi doğal başlangıç noktasını verir. Aristoteles "nedenin" ya da "ilkenin" dört türünü ayırt eder: Madde, eidos, hareketin başlangıcı (τὸ ὄτεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), telos (erek). Bu dörde bölümleyiş daha sonra ikiye bölümleyişe daraltılır. Çünkü eidos kendini hareketin başlangıcıyla özdeş olarak gösterir – tüm hareket Aristoteles'e göre formel belirlenime bir yöneliştir; aynı nedenden ötürü, hareketin başlangıcı da kendi açısından erikle özdeş olarak ortaya koyar kendini. Yalnızca madde ayrı durur, ἀρχῆ'nin geride kalan üç türü bir ve tek formel varlığa bağlıdır. Bununla birlikte kavramlarına göre hiçbir biçimde birbirleriyle çakışmazlar. Hareketin kökeni kendisi bakımından erek değildir – sistem içine güçlüklerleştirilen artık "olumsaldı" (ἀπὸ τύχης) açıkça görüldüğü gibi –, öte yandan ikisi kendileri bakımından τί ἢν εἶναι'la da çakışmazlar. Kendinde durum bundan başkası da olabilir. Bunun böyle olmasını gerektiren, daha çok, Aristoteles'in kavradığı biçimiyle evrenin özel yapısıdır. Ayrıca eidosun (mantıksal form olarak) ἀρχῆ'nin iki dinamik tipiyle özdeşleştirilmesinde bir ara halkanın daha eksik olduğu anlaşılır; bu şeylerin ontolojik varlık formudur, Aristoteles'in terminolojisinde çoğunlukla μορφή olarak adlandırılır. Yalnız ontolojik yapının aracılığıyla hareketin kökeni ve erek (telos) mantıksal yapıyla ya da "kavramla" özdeşdir.

Dört parçalı, çizgisel olarak ilerleyen bir özdeşlik var öyleyse elimizde. Olgunun kendisinde kuşkusuz varlığın formu ile hareketin kökeni arasında, birinin durağan karakterini ötekinin dinamik karakteriyle bağlayan, aracı bir üye eksikmiş gibi gözüktür. Böyle bir şey Aristoteles'te olgusal olarak vardır, ve bunun hem formla hem de hareketin kökeniyle özdeşliği, sık sık yeteri ölçüde kesin olarak yer bulur tartışmalarda. Bu "ilk edimsellik" kavramıdır. Bu, olgusal oluşuma form veren formdur, ve aynı zamanda tüm maddesellikten önceki saf "energeiadır".

Zincirin kendini böyle belli eden beş halkası bununla birlikte kendi ötelinde başka şeylere de işaret ederler. İlk öge eidos ile mantıksalın alanında dururuz. Bu alanın yapıları, örneğin yargının yapıları, aynı zamanda ideal varlık-düşünce yapıları olmakla karakterize olur. Öyleyse burada bir özdeşlik daha vardır;

Metafizik'te olduğu gibi Analitikler'de de bu özdeşlik yeteri ölçüde görünür (buna ilişkin olarak Metafizik'in Γ kitabındaki çelişmezlik ilkesinin formülasyonlarına bakılsın); yargı öğretisi bütünüyle, öznel κατηγορεῖσθαι [yüklemleme] ile nesnel ὑπάρχειν [bulunma] arasındaki koşutluk üstüne kurulmuştur. Nesnel yanına göre tüm mantıksal yapının, ayırteci özellikler karmaşasında, başka deyişle eidosta bütünleştiği düşünüldüğünde, bu özdeşliği, düşünme ile eidosun özdeşliği olarak nitelendirmekten başka çıkar yol kalmaz. Burada ele alınan "düşünme" için νοεῖν ya da νόσις sözcükleri kullanılır.

Öte yandan başka açıdan bakıldığında zincirde bir halka daha eksiktir. Bütün süreçler olgusal dünyanın değişik ereklerine varsa da, ayrı bir biçimde durmazlar, üstlerinde en yüksek ereğin (telos) birliğini taşırlar; buen yüksek erek – onda erek ile hareketin kökeni bir olduğu için – "ilk hareket ettiricidir" ayrıca. Tüm varolanların yükselmeye çalıştıkları bu en yüksek erek tindir; daha doğrusu saltık, tanrısal Tindir, kendini düşünen düşünce olan νοῦς'tur. Zincirin son iki halkası merkezdeki halkalarla birleştirildiğinde Aristoteles'in metafiziği, temel yapı olarak, birbirini izleyen yedi ögeden oluşan bir özdeşlik ilişkisi gösterir:

Νοεῖν (insanın düşünmesi olarak) = εἶδος (τί ἦν εἶναι mantıksal form olarak) = μορφή (varlığın formel tözü olarak) = πρώτη ἐντελέχεια (saf ἐνέργεια) = ἀρχὴ κινήσεως [hareketin kökeni] = τέλος [erek] = νοῦς (tanrısal tin olarak)

Bu dizide son halkaların yeniden birbirine yaklaşırken ara halkaların epey farklılaşması dikkat çekicidir. İnsan düşüncesi gerçi hiçbir biçimde tanrısal tinle özdeş değildir; ancak ayırım yalnızca düzeyle ilgilidir; νοῦς genel olarak ikisinde de aynıdır. O birinde birincil, ötekende ikincildir; birinde gizli, ötekende belirtiktir. Böylece son halkalar arasında da bir özdeşlik vardır; üstelik yalnızca dizinin dolayımından geçmeyen, aynı zamanda doğrudan bir özdeşlik bu. Demek ki geliştirilen özdeşlik zinciri hiç de doğrusal biçimde ilerlemez, tersine bir döngü kurar. Bu çemberin öğeleri bir yedigende simetrik olarak düzenlendiğinde geometrik şekil bitişik olanların yakınlığını, karşı karşıya duranların karşıtlığını görünür olarak sergiler. Öte yandan sonuncuların da büsbütün özdeşlik çemberine dahil olması, yani genel olarak çemberin kapanması, bu, Aristoteles'in sisteminin özgün yanısıdır. Ayrıca "varlık olarak varlığın" özüne ilişkin tüm daha özel motiflerin bu çemberde içeren ilkelere dayandığı düşünülürse, aporetığın bunları araştırdığında sürekli olarak neden içsel olarak çatışkılı oluşumlarla karşılaştığı da anlaşılabilirlik kazanır. Tüm oluşumların ilkelerin temel ilişkisini yansıttığı bir durumda bundan başkası nasıl olabilir! Temel ilişki ise, dairesel olarak düzenlenmiş kökensel kategoriler grubunun ilişkisidir. Bu kategoriler birbirleriyle her zaman hem karşıtlık hem de özdeşlik ilişkisi içinde dururlar. Özdeşlikler çemberi daha kuruluşunda çatışkılı durumunu gösterir.

Bu bağlam son derece öğreticidir – Hegel açısından da. Hegel'de özdeşlikler gerçi döngüsel bağıntı içinde durmazlar, ama diyalektiğin döngüsel akışı içine sokulurlar. Antinomik durumu tüm karmaşık içeriğetaşıyan da diyalektiktir. Sorunların serimlenişinin tümüyle antitetik biçimi bu nedenle kolaylıkla iç zorunluluk olarak anlaşılabilir – bir sistem içinde ki, temeli yine çok boyutlu özdeşlikler sistemidir, daha açık olarak söylersek, çelişkili olanı ne olursa olsun birbirine bağlayan sentetik özdeşlikler sistemidir. –

Bu düzeye dek her şey direnç göstermeden özdeşleştirmelere boyun eğer. Geniş kapsamlı şemayı bozan yalnızca maddedir. Madde ilkelere karışmayarak onların çemberince dışlanmıştır. O; forma, edime, ereğe, tine vb. karşı metafiziksel direncin bir momentidir; mantık dışıdır, bilinemezdir, biçimsizdir, ereksizdir, akılsal değildir. Pek çok düşünür tarafından bu yüzden kötülük olarak da değerlendirilmiştir. Bu direnç momentinin felsefenin gereksiz bir artığı olmadığını bireysellik sorununda gördük. Bir özdeşlik sistemi böyle bir direnci gerektirir, yoksa

tekel varoluşa uygun davranmış olmaz – en azından sistem Aristoteles ile Hegel'in evrenselci sistemleri gibi düzenlenmiş olursa.

Peki, madde için yer bırakmayan, baştan sona özdeşliklerin egemen olduğu Hegel'in tüm-mantıkçılığında durum nedir? Hiç bir direnç momenti yok mudur burada? Büsbütün eksik olduğu düşünülecektir olasılıkla. Buna karşın Hegel bu momenti diyalektik kategorilerinin kendisine de taşınmanın bir aracına sahiptir: Çelişkinin gerçekliğinde. Kategorilerin, yani formların kendisinin antitetiği maddeselliğin bir benzerini verir. O adım adım karşı koyuşun momentidir. "Mantık Bilimi"ni özenle okuyanların tümü bu direnci cisimsellik gibi; diyalektiğin üstesinden gelmesi gereken bir tür yerçekimi gibi algılar; diyalektik kendi yasalarına göre yükselmek için deyim yerindeyse onu kendiyle birlikte sürüklemek, yukarı çekmek zorundadır. Aristoteles'te, ortak bir niteliği olan, ama geri kalanında büsbütün gizi anlaşılamaz ve kavranamaz olan "madde", burada, formların sürecinde çözülmüş görünür; madde onların diyalektiğinin ilkesinde de içerilmiştir. Öbür yandan yine denebilir ki, bu, diyalektikte yaşamı sürdüren diyalektik dışı yandır, mantıksal-katılığın "akışkanlığın" ortasındaki süredurumdur. Çünkü katı olanın akışta kırılması, bükülmesi, çözülmesi gerektiği ölçüde; çelişkilik, ona yapışıp kalır. Ve Hegel'in diyalektiği yükselen bir süreç, başka deyişle, alt düzey oluşumlardan daha yüksek düzey oluşumlara ilerleyen bir süreç olduğu ölçüde, ayrıca denebilir ki, alt oluşum, kendi uyumsuzluklu yapıyla birlikte, yüksek oluşum için bir madde anlamına gelmektedir. Her yeni "sentez" şimdiden biçimlendirilmiş olanın bir üst biçimlendirilişidir. Bu nedenle Hegel'in diyalektiği, içeriksel bir düzen olarak görüldüğünde, bir katmanlar sistemidir. Antitetiğin sentezlerle sürekli geri dönen yukarıya doğru yapılandırılışı buna açık biçimde anlatım verir.

Hegel'in diyalektiğinin birbirini izleyen antinomilerinde içeriksel açmazların derinliğinin sergilenmesi Hegel'in büyüklüğüdür. İstenmese de araştırmanın kendisinde sürekli ortaya çıkan, her şeye egemen olanın son çözümlenmede çatışkılar olduğu düşüncesi metafiziğin radikal bir derinleşmesi olarak görülebilir. Ancak doğrudan Hegel'in bu düşüncenin büyüklüğünü törpülediğini söylemek de zorunludur: çatışkılar çözülür, herşey sentezlerle sonuçlanır. Tüm antitezlerin üstüne yükselerek incelikte sentezi oluşturmasını bilir Hegel. Katı olanın direnci tümüyle aşılır, kırılır, yadsınır; o yalnızca bir geçiş evresidir. Başka herşeyin diyalektikte korunduğu gibi korunmaz direnç, akışa karşı özerk bir dengeleyici olarak göstermez kendini. Bu Hegel'deki dogmatik yandır, onun tüm-mantıkçı rasyonalizmidir.

Aslında hakiki antinomilerin özünde çözülemez olmak yatar. Nerede bir antinomi çözülürse orada daha başından çelişki yalnızca bir görünüştür, hakiki değildir. O durumda antinomi kökeninde salt sonlu aklın pek insanca yanı için vardır. Ancak çözülebilir olarak görüldükleri düzeye dek sorunları tanımak, bu sınırın ötesinde onlardan anlamlılığı esirgemek eski bir önyargıdır. Çok sayıda düşünür bununla yanıtlılabildiler. Bu önyargıyı kökten yıkmış olması, sorunları çözülebilir olmasalar da tanımış olması ve onlara hakkını vermesi Aristoteles'in aporetliğinin ölümsüz bir hizmetidir. Çünkü gerçek anlamıyla metafiziksel sorunların tümü bu türdendir. Ancak sorunların keşfedilmesinde eski aporetliği daha da aşan Hegel yine önyargının ağına düşer. Üstelik tamda Hegel'in devindiği çatışkılarda önyargısızlığın korunması gerekirken. Antinomiler biçimlerinde bile alınlarında çözülemezlik damgası taşıyan sorun içerikleridir. Çatışkının kendisi bu damgadır. Çatışki çözülebilir olursa, gerçektir, yanılsamadır.

Kuşkusuz Hegel'in diyalektiğinin geliştirdiği tüm çatışkılar hakiki değildir. Bunlardan bir bölümü gerçekte çözülür ve geçersizleşir. Oysa onların arasında hakiki olanlar da vardır. Bağlayıcı olanlar da bunlardır. Hegel bu bağlamda herşeyi tek bir işleme odaklar. Çözümü konutlar, nesnenin kendisinde bulunmasa da sentezler yapılaştırır. Serbestçe ordan oraya süzülen hafifliği içinde spekülative düşünme buna

uygun ortamı sağlamıştır. Ancak sonuç, çatışkılarının yerçekiminin üstünde bir o yana bir bu yana savrulup durmaktır. Hegel en büyük kazanımını yeniden yitirmesine neden olacak yanılığa düşer. Diyalektiğinin ürettiği sentezler çelişkinin onun tarafından ileri sürülen olgusalılığı yalanlar. Bu olgusalılık başından beri hiç ciddiye alınmamıştır. Özerk bir olgusalılık için yerin olmadığı akıl sisteminde nasıl ciddiye alınmış olabilir ki! Hegel olgusal olarak karşılaştığı çelişkiyi yine ortadan kaldırır – kendi eylemiyle, çelişkiyi olduğu gibi tanımaz. Bu ortadan kaldırışı gerektiren “çelişmezlik ilkesine” boyun eğer Hegel. Çelişkinin genel bir varlık biçimi olarak tanıdığı ciddi olarak düşünülmemiştir. Hegel için herşey sonunda çözülmüşe gelip dayanır.

Oysa Hegel, çelişkinin olgusal bir güç olarak bütün ağırlığıyla tanınmasıyla, eskilere uzanan kökensel madde sorununu kuşkusuz çözemezdi ama ona ağırbaşlılıkla tutunabilir; onun gizini kavramakta bir adım daha ileri gidebilirdi. Gereken ilginin gösterilmemesi ondan öcünü alır. Yöntemin düşünsel derinliği, kendilerini buna açan derinliklere dek işleyemez; felsefi bir tehlikeye, metafiziksel aldatmaya, yalancı çözümler kandırmacasına dönüşür. Hegel’in diyalektiğinde kendinde var olan ve onu çökerten kolaycılık, dayanaksızlık, gerçeklikten uzaklık, metafiziksel sorumsuzluk bundan kaynaklanır. Yadsınılarıyla diyalektiği suçlu konumuna düşüren görüngüler arasında ilk sırayı çelişki görüngüsü alır. Hegel kuşkusuz buna da bir yanıt verecektir: Görüngü için o denli kötüdür bu. Ancak bu çok ucuz bir yanıtır.

III.

İki düşünürdeki metafizik tipinin temelde ne denli özdeş olduğunu sistemlerinde var olan mantık ile ontoloji arasındaki ilişki göstermiştir sanırım. Bununla birlikte daha derine inen bir ortak nokta vardır: Teleoloji. Aristoteles gibi Hegel de süreçlerin, bağımlılıkların, biçimlenme-katmanlaşma ilişkilerinin hepsini salt teleolojik olarak düşünür.

Aristoteles kuşkusuz “olumsali” da (ἀπό τύχης), “kendiliğinden oluşan” da tanır (αὐτόματον); ancak o bunu kusur olarak algılayıp özsel olmayan bir varoluş olarak tanır. Tüm özsel süreçleri hareket ettiren şey, “ilk enteleki” olarak, bütün edimselliğin form ilkeleri olan ereklere. Şeylerin hepsinde sonsal eğilim vardır, örneğin Aristoteles’in “aşağı eğilim” olarak anladığı cisimlerin ağırlıklarında bu böyledir; ateş gibi “yukarıya” doğru ters eğilimleri olan başka cisimlerin de olmasında Aristoteles bunun doğrulanmasını görür. İki eğilim de cisimlerin doğasında (φύσις) bulunur; buna aykırı hareketlerin tümü “zorla” olan doğaya aykırı hareketlerdir.

Bu doğal ereksellik doğanın en yüksek ereği olarak, sonraki pek çok düşünürün anladıkları gibi, herşeyi insanla ilişkilendiren bir vülger ereksellik değildir Aristoteles’e göre tersine doğal oluşumların hepsinin kendilerine özgü, özerk ereklere vardır; bu da onların eidosunda gizlidir. Kuşkusuz doğal oluşumların ereğe göre etkinliği insanın edimleri bakımından düşünülmiştir. Aristoteles bunu, ereksel süreci birbirine karşı ilerleyen iki dizi şeklinde ayırıştırarak tüm kesinliği içinde işler – νόησις ile ποίησις olarak¹². İlki aracı erekten yola çıkarak geriye doğru belirlenmesi, ki ilk aracı dek geri gider, sonuncusu ereğin araçlar dizisi yoluyla olgusallaştırılması. Ereğin kendisinin hiçbir içerik değişikliğine uğramaksızın burada iki kez ortaya çıkması konunun doğasından kaynaklanır. Buna “ilk edimsellik” olarak eidos ile tamamlanmış synolon (bunda maddenin kendisi biçimlendirilmiştir) ayrımı uygundur. Bu ilişkiyi Aristoteles doğal varlıklara ve onlar

¹² Metaf. Z 1032b. 6-17.

için karakteristik olan doğal süreçlere taşır. Bir nesnedeki doğanın özü şeysellik değildir, tersine form ilkesidir¹³. Doğal süreçler biçimlen(dir)me süreçleridir; doğal varlık, oluşunun ilkesini dışarıda taşımayan, kendi içinde bulundurandır. Ev doğal bir varlık değildir, varlığa gelebilmesi için insanların erekselliği gereklidir, insanda ilke εἶδος ἐν ψυχῇ [ruhtaki eidos] olarak önceden olmalıdır. Kısacası onun ilkesi kendi dışındadır. Bitki ise bunu kendinde içerir; ilke tohumdadır – büyümenin tüm aşamalarında da olduğu gibi. Bu yüzden ο νόησις'e gereksinim duymaz, onun oluş süreci αὐτοποίησις'tir.

Bu konuyla en çok ilişkili olanın, yukarıda sözü edilen hareket tanımı ya da ruhun tanımı olduğu kolayca görülebilir. Daha önemli olan, bu bakış açısının form öğretisini de etkilemesidir. Εἶδος'un γένος'a karşı üstünlüğü ilkin burada gerçekten anlaşılabilir. Mantıksal bağlamda tersine özel olan büyük terimlere bağlıdır; bu ilişki yalnız olarak doğal erekselliğe taşınıyorsa, bu durumda en yüksek cinsler ayrıca en yüksek erekler olmalıydı. Ama durum bu değildir. Aristoteles'e göre, yalnızca, genel belirlemeleri onun özünü oluşturan öğeler olarak (τί ἦν εἶναι) kendinde içeren ἄτομον εἶδος [bölünemeyen eidos] entelekidir. Çünkü kendisi bakımından genele yönelen hiçbir biçimlen(dir)me süreci yoktur; olgusal anlamda gerçekleşen hep türdür – örneklerin tüm çeşitliliği içinde. Bu noktada mantık ile ontolojinin bakış açıları birbirinden ayrılır. Yalnızca sonucusu, ilki değil, teleolojik olarak düzenlenmiştir.

Bu doğal teleoloji yeniçağın başlangıcına dek klasik görüştü, ta ki doğa bilimleri başka bir yolu tutup izleyinceye dek. Bu görüş felsefede daha uzun süre tutundu. Schelling ile Hegel yeniden büsbütün bu yolda ilerlediler. Bu onların doğa felsefesindeki çağdışı, bilim ve gerçekliğe yabancı yandır. Bu spekülatif doğa anlayışının bir bölümüyle yeni biçimleri buna karşılık çok az değişiktir. Ancak Hegel'in felsefesinin ağırlık noktası burada değildir, doğa felsefesi hep bir üvey çocuk olarak kalmıştır. Tin felsefesi ise Hegel'in gözde konusu olarak başka türde bir teleoloji üstüne kuruludur.

Süreçlerin erekselliğinin arkasında daha büyük, herşeyi kapsayan formel ereksellik vardır. Hegel'de bu, doğrudan diyalektik ilerleyişle iç içe geçer (bu formel erekselliğin aşağıdaki kategoriden yukarıdaki kategoriye doğru yükselişinde). Alt oluşumda ancak daha yüksekteki bir oluşumda giderilen bir eksiklik kalır. Aynı durumla Aristoteles'te de karşılaşırız, alt oluşum tamamlanışını daha yüksektekinde bulur. Kuşkusuz Aristoteles bu gelişim basamakları dizisinin görülmesini sağlayan bir toplu bakış getirmez hiçbir yerde; buna karşın konunun kendisi açısından bu dizi Aristoteles'te vardır ve toplu olarak gösterilebilir, üstelik aşamalar eştürden olmasa da ve açıkça birlik içinde değerlendirmeye uzak dursalar da:

Böylece ἐσχάτη ὕλη tamamlanışını biçimlenmiş σύνολον'da [somutlukta] bulur. (Örneğin σῶμα φυσικόν'da [fiziksel cisim])

σῶμα φυσικόν ---organizmada (σῶμα ὀργανικόν)
organizma---ruhsal canlıda (ζῶον ἔμψυχον), çünkü ψυχή organik cismin ilk entelekisidir)

ruhsal canlı---politik canlıda (ζῶον πολιτικόν), başka deyişle insanda;
ancak insan (eth. Nic. göre) tamamlanışını εὐδαιμονία'da [mutlulukta] bulur, (bu ise ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν' [ruhun erdeme göre etkinliği] olduğu için) son aşamada erdemde bulur.

Erdemli insan (törel insan=εὐδαιμόνων) tamamlanışını en yüksek zihinsel erdemde, σοφία ve νοησις (νοῦς)'ta elde eder.

Νόησις, νόησις νοήσεως'ta tamamlanır. (saf ζωή [yaşam]=ἡδιστον [en yüksek haz]=πρῶτον κινουῦν [ilk hareket ettirici]=θεός [tanrı])

¹³ Fizik β 193b. 18. 194a 28vb.

Formlar katmanlaşmasının bu yedi aşaması yalnızca ana hatları verir. Daha ayrıntılı olarak araştırılırsa bir dizi ince ara aşama daha bulunur. Bu konuda en çok göze çarpan örnekleri “de Anima” ile “Nikomakhos’a etik” kitapları verir; ilki ruhsal işlevlerin ereksel katmanlaşmasında, öteki erdemlerin ereksel katmanlaşmasında. Genel olarak etik sistemin en sıkı işlenmiş parçası olarak görülebilir. Erdemler açıkça eşit değerde düşünülmemiştir (çok çeşitli değer yüklemelerinin gösterdiği gibi), tersine σωφροσύνη ile başlayan वोϋς ile doruğa erişen bir sıralanma içindedirler. Bu değer dizisinin formların bütün sistem boyunca ilerleyen basamaklanışıyla bağlantısı yeni açılımlarla dolu ama daha çok az değerlendirilmiş bir genel bakış açısı sağlar. Bu basamaklanmada yüksekte yer alan daha saf edimdir ve en yüksek aşama olarak वोϋς’a yönelir. Formların erekselliği buna göre son çözümlemede saf tinindir (voϋς). Ve altta yatan gizli metafiziksel düşünce, evrenin bütününe “asılı olduğu” sağlam nokta, ilk ilke olarak en yüksek aşamanın önceliği ve metafiziksel üstünlüğü düşüncesidir¹⁴. Hiç de kendiliğinden açık bir durum değildir bu. Görüngülerin temel ilişkisi çok daha değişiktir. Bu ilişkinin kategorik yasası şöyle özetlenebilir: Aşağıdaki ilkeler daha güçlü, daha temel ilkelerdir, yüksektekiler ise daha koşullu, bu anlamda daha zayıf ilkelerdir. Buradan ortaya çıkacak “formlar” sistemi Aristoteles’inin tersi düzende olacaktır: en aşağıdaki biçimlere herşey dayanmak zorundadır, ilkenin artan yüksekliğiyle birlikte zenginliğinin kapsamı sürekli daralacaktır. Bütün fiziksel-maddi cisimler “tamamlanışını” organik biçimlenmede, tüm organik varlıklar ruhsal olanda, tüm ruhsal varlıklar tinsel-törel olanda bulmazlar – bu saf özbilince dek böyledir. Ancak Aristoteles’e göre bu en azından ilkede başkadır, çünkü aşamalar dizisi teleolojiktir; alt oluşum yüksekte yer alan uğruna vardır, onu ilk enteleki olarak önceden varsayar. Böylece sonuçta herşey, kendisi dışında hiçbir şeyin -nesnesinin bile- bulunmadığı, tersine herşeyin herşeyin içinde olduğu saf Tinin uğruna oradadır. Maddenin bu şemaya girmemesi kuşkusuz sistemdeki bir boşluktur. Ancak Aristoteles’te madde söz konusu olduğunda birliğe dayanan tüm görüşler işlemez duruma gelir, üstelik mantıksallık ve edimin önceliği açısından bile bu böyledir. Madde teleolojik bakış açılarına bile ikiciliği taşımaktadır.

İlk olarak Aristoteles’in işlemiş olduğu, sonra da felsefe tarihinde sık sık öykünülmüş olan formlar teleolojisi (Yeni Platonculuk’ta, yüksek skolastikte, Leibniz’te vb.) çok özgündür. Örneğin bu Kant ile Fichte’nin – Hegel’in “kötü sonsuzluk” diyerek savaştığı – saf “gerekliliğiyle” keskin bir karşıtlık içindedir. Teleoloji tipleri şaşırtıcı ölçüde çeşitlidir. Bunların yapılarına daha yakından bakarsak, teleolojik düşünürlerin tarihsel olarak bildiğimiz uzun dizisinde teleolojiden aynı şeyi anlayan iki düşünüre bile rastlamanın güçlüğüne keşfederiz. Bu yüzden Aristoteles ile Hegel’in bu noktada da bir filozofun başka bir filozofa olamayacağı ölçüde birbirine yakın durması yeterince anlamlıdır.

Öncelikle Hegel’de teleolojinin aşağı ve yüksek tiplerinin üst üste konuluşunun aynı türünü buluruz. Çünkü Hegel de doğal süreçleri zamanda çizgisel sonsal-nedensellik bağıntısı içinde görür. Bu bağıntı belirli düzeyde onda ayrıca daha geniş bir imlem kazanır ve tarih felsefesinde (ki bunun nesnesi, yani tarihsel olayın kendisi, ayrıca zamansal olaydır) güçlendirilerek ve daha yüksek düzeydeki bir teleolojiyle birleştirilerek geri döner. Öte yandan bütün vurgu gene de yüksek tip teleolojide, formların teleolojisindedir – bu Hegel’de kategorilerin teleolojisi ya da sentezlerin teleolojisi olarak da adlandırılabilir. Bu zamandışıdır, akılsal bağlantı olarak ilerleyen bir teleolojidir – tam olarak Aristoteles’in formlar teleolojisinde olduğu gibi – bütün zamansal akıştaki süreçlere kendi payına biçim vermesine, bu yolla onlarda zamansal süreç olarak geri dömesine karşın.

¹⁴ Metaf. A 1072b 13f. ἐκ ταύτης ἀρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. [Böyle bir ilkeye bağlıdır (asılıdır) gökyüzü ve doğa.]

Yukarıda verilen kategorik temel yasanın tersine çevrilişi formlar teleolojisinin genel ilkesi olarak görülebilir: temel kategoriler değil ama karmaşık, yüksek kategoriler egemendir sisteme; ya da evrenin tüm formel katmanlaşmasında aşağıdaki form belirliliğini yüksekte yer alan formdan alır. Aşağıda olan yukarıda bulunan için oradadır. Hegel'in diyalektiği felsefenin sunum biçiminde verili olan hareketinin ters yönü dolayısıyla kuşkusuz bu olguları ortaya çıkarmayı başaramazdı - en azından diyalektiğin içindeki refleksiyon momentine yerleşemeyen okurlar için bu böyledir. Bu diyalektik her yerde sürekli olarak aşağıdaki oluşumdan yukarıdaki oluşuma doğru yükselir; ve dışsal anlamda dedüksiyon biçimini taşıması, yani yüksekte olanın aşağıda olandan "çıkarsandığı" tasarımına yol açması yüzünden iç bağımlılıklar dizisinin yönü üstüne olan aldanmanın önüne kolay kolay geçilemez. Ancak kim bu konuya kendini biraz daha veririse, o kendiliğinden başka bir kavrayışa ulaşacaktır. Önce şu dikkati çeker: tez ve antitezlerin hepsi ilkin diyalektik harekette ortaya çıkan sentezler olmadıkça kendi içlerinde kesinlikle anlaşılmaz olarak kalırlar. Ancak sentezlerden geriye bakıldığında, kolayca anlaşılabilirler. Mantık biliminin bütün ciddi okuyucuları hiç ayırdına varmadan tekil düşünce zincirlerini geriye dönerek sonuçlardan yola çıkıp anlaşılır kılarlar, önceki sentezleri sonraki sentezler yoluyla hep daha büyüyen bir uzaklıktan gittikçe daha derinlemesine kavrar, sonuçta bütün mantığı adeta geriye doğru okurlar.

Böyle ilerlenebilmesi diyalektik olarak diyalektiğin özünde değil ama Hegel'in diyalektiğinin özünde yatar. Diyalektik formlar teleolojisinin bağlantı yönüne aykırı olmak zorundadır, çünkü yapısı bakımından sentetik olarak kurgulanmıştır; diyalektik öğelerden başlayarak yapılandırır, ancak teleolojik açıdan öğeler ikincildir; yalnızca kendisine doğru yükseldiği "bütün" ilktir - ya da Hegel'in dediği gibi - "hakikattir". Öyleyse aldanma diyalektikte sonuna dek sürer.

Bu belli ölçüde, diyalektik ile Hegel'in metafiziğinin asıl içeriği arasındaki uyumsuzluk olarak belirtilebilir. Sık sık ileri sürüldüğünü duyduğumuz Hegel'de yöntem ile içeriğin büsbütün bir olduğu söyleminin bu noktada doğru olmadığı açığa çıkar. Diyalektik tarafından yakalanmış Hegelciye ne denli paradoksal gözükürse gözüksün, felsefi sistemlerin her yerinde olduğu gibi burada da ratio cognoscendi [bilme düzeni] ve ratio essendi [varlık düzeni] karşıtlığı vardır. Hegel'de düşüncenin alt aşamalarında bu karşıtlık gerçekte aşılmıştır. Ama böylelikle o, genel olarak insanın anlama yetisinin doğasında yatan herhangi başka bir güçlük gibi üstesinden gelinmiş olmaz: güçlük daha yüksek bir aşamada yalnızca daha da büyümüş olarak yeniden döner. Formlar teleolojisini, diyalektik yöntemin ona aykırı devinen "akışkanlığı" içinde - ya da daha doğrusu onun ardında - tanımak için bu olgu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Formlar teleolojisi Hegel'de boşluk bırakmadan işlenmiştir. Mantık'ın ana bölümleri, sistemin sonraki aşamaları bunu gösterir. Öz varlığın gerçekliğidir, kavram özün gerçekliği, idea (somut olarak) kavramın gerçekliğidir. İdeanın uğruna mantıksalın aşamalarının tüm dizisi oradadır; bu noktadan bakıldığında niçin dolaylılığın dolaysızlığın özü, ereğin zeminin hakikati, koşullu kılınmış olanın koşullandırmanın koşulu olduğu anlaşılabilirlik kazanır. Yine diyalektik sürecin kendisine karşı tersine çevrilişi teleolojik ardışıklık olarak saydamlaşır. Benzer olarak doğa felsefesinde organik olan salt fiziksel olanın gerçekliğidir ve genel olarak doğal varlık da tamamlanışı olan daha yüksek bir oluşumun, tinin "kendi-dışındalığıdır". Daha da ilerlenirse genel olarak Tin (bilinç) canlılığın hakikatidir; çünkü orada "kendinde" olan herşey burada ayrıca "kendi-içindir". Daha sonraki aşamalara ve çok sayıda öğeden oluşan tüm tin felsefesine egemen olan ana ilke, bütün kendinde-varlığın hakikatinin onun kendi-için-varlığı olmasıdır. Çünkü tinin kendi-için-varlığı birden ortaya çıkmaz. Tinin açınması aynı ilkeye göre teleolojik olarak birbiri üstünde yükselen aşamaların düzleminde olur: Bilgi, hukuk, ahlak, devlet, tarih, sanat, din,

felsefe. Son aşama Tinin saf olarak kendini-bilmesidir. Bunu Hegel, Aristoteles'in başlangıçta kendisinden yola çıktığımız eşsiz türden sözlerinde (Metaf. A 7) betimlenmiş olarak bulur: "Özü bakımından düşünme özü bakımından mükemmel olanı düşündürmek – en çok da en mükemmel olanı.

Düşünülebilir olandan pay alarak kendini düşünür Tin; çünkü (nesnesiyle) temas ederek ve onu düşünerek kendisi düşünülebilir olur. Böylece düşünme ile düşünülen özdeştir..." Bu, hem Hegel'de hem de Aristoteles'te amaçların amacıdır. Var olan herşey, kendini düşünen saf Tin uğruna vardır; herşey ona doğru çabalar, onda gerçekliğini, tamamlanışını elde eder. Tin, tüm kendinde-varlığın kendi-için-varlığıdır.

Formlar teleolojisinin sadece en yüksek ögeye olmak bir yana, yalnızca ana aşamalara da kısıtlı olmadığı apaçıktır. Küçülen ritimlerle en ince kategorik momentlere dek yinelenir teleoloji. Ayrışmanın ve bunda belirginleşen sürekliliğin eksik olduğu aristotelesçi teleolojiden bu noktada ayrılır. Ancak bu ayrım ikede değildir, yalnızca uygulamayı ilgilendirir.

Teleolojinin kendisini ilgilendiren özsel bir ayrım buna karşılık şudur: Aristoteles'te sürecin kendisi ikinci derecede önemli birşeydir, ereğe yönelik bir araçtır yalnızca, oysa kendinde değersizdir. Süreç son bulunduğu artık geçip gitmiştir; salt sonuç, ikinci enteleki olarak edimselleşmiş olan, varolandır. Hegel'de durum başkadır. Onda sürecin kendisi de özselidir. Sürecin aşamalarının hepsi sonuçta saklanır, onda diyalektik anlamda "ortadan kaldırılır". Aşamaların hepsi "bütüne" aittir, eş deyişle sürecin kendisi de bütüne aittir. Tam olarak bu anlamda sorun bütüne gelip dayanır. Çünkü "hakikat" yalnızca ve yalnızca bütündür. Bu bakımdan süreç bütünün kendi momentleri içinde açıklanışından başkası değildir, ya da sentetik olarak söylenirse: süreç, momentleri aracılığıyla bütünün tümlenmesidir, bunun gelişimidir.

Hegel'e göre bu yüzden alt düzey oluşumların daha yükseklerde erimeyen, ona katılmayan artık varlığı yoktur. İlk burada kategorik temel yasanın tam bir tersine çevrilişi kendini gösterir. Aristoteles'e göre belli sınırlar içinde alt oluşum yine de daha güçlü kalır; çünkü daha yüksektekine onun damgasını taşıyan herşey geçmez. Örneğin tüm fiziksel varlıklar organizmaya doğru gerçekleşmeyi yaşamazlar, ne de insan davranışlarının tümü erdeme yükselir. Aristoteles, evrenin daha yüksek formlar bağlamında şekillendirilmediği fenomenine hakkını verir. Ancak bu kuşkusuz formlar teleolojisinin ilkesinde bir sınırlandırma anlamına gelir. Bu teleoloji yalnızca eğilimde vardır, oğuda değil. Hegel'de durum başka. Fenomenler onu bağlamaz.

Akılsallığın ve gelişimin apriorizmi onun için verili olanın emprizminden daha güçlüdür. Fenomenlerin hakkı yoktur. Alt biçimlenmenin bütün arta kalanları, sanki varlıklarını korumuyorlarmış gibi, üstü örtülü atlanırlar. Formlar teleolojisi sınırlanmamıştır. Sorunun yerinden oynatılamaz verili konumundan bakıldığında, tam da bu durum, teleolojinin haksızlığı, onun fenomenlere karşı bir tecavüzüdür. Teleolojinin duruş noktasından bakıldığında ise aldırışı olmayan sistematik bir sonuçtan başkası değildir.

Bu sonuç somut olarak tarih felsefesinde görünür. Tarih süreci ardında bir şey bırakmadan geçip gitmez, onun katettiği bütün özsel aşamalar onda saklı kalır; her yeni tarih çağı öncekinin antitezi ve aynı zamanda ondan öncekilerin sentezidir. Böylece tarihsel süreç katedilmiş aşamaların tümünün saklı kaldığı ve ideal gerçekleşmişliği içinde bir arada bulunduğu tinsel birikimin bir türüdür. Tarihin bu anlamı felsefe tarihinin kendisinde somutluk kazanır. Hegel'in dilinde bu şöyle anlatılabilir: Felsefenin ideal sistemi dünya görüşlerinin aynı aşamalı düzenidir ki, bu düzenin felsefe tarihinde zamansal evreleri vardır. Bütün tarihsel sistemler meşru yerlerini diyalektiğin formlar teleolojisi olarak geliştirdiği tek ve saltık bir sistemde kazanırlar. Sonuçta Hegel olgusal olarak mantığının aşamalarını

metafiziğinin belirli tarihsel görüngü biçimleriyle özdeşleştirir. Hegel bu yolla felsefenin sisteminde gerçek anlamıyla tarihin bir tür yeniden belirlenmesini elde eder.

Mantık ve tarihin özdeşliğinin işlenişindeki aşırılıklar sık sık çok tanıdık biçimlerle özel bir savunmaya gereksinim yaratmak için kınanmıştır. Ancak yine de dünya görüşlerinin hepsinde bir parça felsefi hakikat bulunduğu ve tek tek sistemlerin geçiciliğinin onların savlarının genelleştirilmesinden, başka deyişle tek yanlılıklarından kaynaklandığı düşüncesindeki görkemli yanlar dimdik ayakta dururlar.

Öte yandan Hegel'in savlarındaki tüm doğru ile yanlışlar göz ardı edilir de – ki bunun özenli bir ayırt edilişi büyük bölümüyle ödev olarak önümüzde durur – felsefesinin tipi kendisi bakımından tanınırsa, formlar teleolojisinin onda işlenen tipinin hiç de teleoloji olarak adlandırılmayacağı söylenmelidir. En azından erek burada daha yalnızca “hakikat” olarak bütünüün ideasıdır, bu demektir ki sistemin ideasıdır. Kuşkusuz genel olarak sistemin değil – bu, sistematik bir düşünür için kendiliğinden açık bir durum olur – ama daha yüksek kategorik şekillenmelerin tümüyle alt düzeydekilere egemen olduğu büsbütün belirli bir sistemin. Bu ise hiç de apaçık değildir. Hegel'in felsefesindeki teleolojik yan ise bununla sınırlıdır. Tarihte korunmayan her şeyin özsel olmayan, eş deyişle “edimsel olmayan” olarak açıklanması zorunluluğunun; gerçek anlamıyla bireysel, geçici, süreksiz olan için tarih sürecinde yerin kalmamasının; bu sürecin artık ancak güçlkle tarih süreci olarak adlandırılabilmesinin nedenleri burada yatar. Özsel olanın seçimi daha yüksek oluşum olarak tümelin açısından gerçekleşir.

Formlar teleolojisi öte yandan temelde Aristoteles'te de hakiki bir teleoloji değildir – alt formun yukarıdaki formun egemenliğine girmesi burada yalnızca eğilimde olsa bile. Yüksekteki oluşumun aşağıdakine doğru yayılması yine de kesintisiz ve geneldir. Aristoteles için de bu sorun bağlamında Hegel'in katmanlaşma yasası geçerlidir: Kendinde-varlığın “hakikati” kendi-için-varlıktır, her şeyin tıne – üstelik son çözümlemede saltığa, kendini düşünene Tine, saltığın özbilincine – doğru ortak bir eğilimi, yönemesi vardır. Tüm gerçeklikteki hakiki öv ḡ öv [varlık olarak varlık] saf “energeiadır”; bu en öz biçimiyle ancak vooöv [düşünen] ile vooúμεvov'un [düşünülen] çıkışmasındadır.

İki düşünürde de metafiziksel evren tasarımlarının teistik tanrı ideasında sonlanması bu nedenledir (Tanrı = Yaşam = Tin = Özbilinç). Bu ne kategorik antinomilerin diyalektiği bağlamında ne de süreçlerin teleolojisi bağlamında kendiliğinden açıktır. Örneğin Plotinos aynı varsayımlara dayanarak başka bir sonuca ulaşır; ona göre Tanrı ne yaşam ne de Tindir, tersine ikisinin de ötesindedir. Ancak formlar teleolojisi yine de bu sonlanışı, en yüksek varlık formunun doluluğunu en temel ilkenin biricikliğiyle birleştiren ilk ve saltık olanda ister.

Hegel'in bütün sistemi bu ışıktan bakıldığında Metafizik'in A kitabının tutarlı sürdürülüşüdür. Hegel'in Aristoteles'e karşı tutumu; kehanetin gerçekleşmeye, τελείωσις'in ilk entelekiye, kendi-için-varlığın kendinde-varlığa tutumu gibidir.

Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften Band III (Abhandlungen zur Philosophiegeschichte) Aristoteles und Hegel, s 214-252 Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1957