

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

WILLIAM JAMES'İN HEGEL ELEŞTİRİLERİ

ZELİHA TAŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM**

KONYA - 2025



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

| | | | | |
|------------|-------------------------------------|--|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Zeliha TAŞ | | |
| | Numarası | 21810201056 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Din Felsefesi / Felsefe ve Din Bilimleri | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| Tezin Adı | William James'in Hegel Eleştirileri | | | |

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Zeliha TAŞ
İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

| | | | | |
|------------|-------------------------------------|--|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Zeliha TAŞ | | |
| | Numarası | 21810201056 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Din Felsefesi / Felsefe ve Din Bilimleri | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| | Tez Danışmanı | Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM | | |
| Tezin Adı | William James'in Hegel Eleştirileri | | | |

Bu çalışmayı tercih etmemizin amacı, William James'in Hegel felsefesine yönelik eleştirilerini ele alarak, Hegel ve James arasındaki felsefi diyalogun daha iyi anlaşılmasını sağlamak, felsefi düşüncede yeni perspektiflerin geliştirilmesine katkıda bulunmak ve Hegel'in idealist yaklaşımı ile James'in pragmatist düşüncesi arasındaki temel farklılıkları ortaya koymaktır. Çalışmanın temel kaynağını, William James'in İnanma İradesi adlı eserinde yer alan "Bazı Hegelcilikler" başlıklı bölüm oluşturmaktadır; söz konusu bölümde, James'in Hegel'in diyalektik yöntemine ve idealizm anlayışına yönelttiği eleştiriler analiz edilmiştir.

James'in Hegel'e yönelik eleştirileri, Hegel'in temel kavramları ışığında incelenmiş ve James'in kendi felsefi bakış açısıyla karşılaştırılmıştır. Hegel'in soyut ve bütüncül sistemi, James tarafından eleştirilmiş ve bireyin özgürlüğünün bu tür bir sistematik yapıda sınırlanmış olduğu öne sürülmüştür. James, hakikatin mutlak bir sistem içinde değil, bireysel deneyimler ve değişen koşullar içerisinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. James'in pragmatist felsefesi, Hegel'in mutlak idealizmine bir alternatif sunmakta ve felsefenin soyut kavramlardan ziyade insan deneyimleri ve pratik sonuçlar üzerine inşa edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: William James, Hegel, İdealizm, Diyalektik, Pragmatizm, Çelişki, Eleştiri



ABSTRACT

| | | | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|---|---|--|
| Author's | Name and Surname | Zeliha TAŞ | | |
| | Student Number | 21810201056 | | |
| | Department | Philosophy of Religion / Philosophy and Religious Studies | | |
| | Study Programme | Master's Degree (M.A.) | X | |
| | | Doctoral Degree (Ph.D.) | | |
| | Supervisor | Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM | | |
| Title of the Thesis/Dissertation | William James's Critiques of Hege | | | |

The purpose of this study is to examine William James' criticisms of Hegelian philosophy, thereby fostering a better understanding of the philosophical dialogue between Hegel and James, contributing to the development of new perspectives in philosophical thought, and highlighting the fundamental differences between Hegel's idealist approach and James' pragmatist perspective. The primary source of this study is the section titled "Some Hegelisms" in William James' *The Will to Believe*, in which James analyzes and critiques Hegel's dialectical method and idealist understanding.

James' criticisms of Hegel are examined in light of Hegel's key concepts and compared with James' own philosophical perspective. Hegel's abstract and holistic system is criticized by James, who argues that such a systematic structure restricts individual freedom. James asserts that truth should not be understood within an absolute system but rather through individual experiences and changing circumstances. His pragmatist philosophy presents an alternative to Hegel's absolute idealism, suggesting that philosophy should be built not on abstract concepts but on human experiences and practical outcomes.

Keywords: William James, Hegel, Idealism, Dialectic, Pragmatism, Contradiction, Criticis

ÖNSÖZ

Felsefe, insanın varoluş, bilgi ve değerlerle ilgili temel sorularına yanıt aradığı bir disiplin olarak eleştirel düşünceyi merkeze alır. Eleştiri, yalnızca hataları tespit etmek veya yanlışları düzeltmekle sınırlı bir araç değil; düşüncelerin derinlemesine analiz edilmesine, yetkinleşmesine ve yeni fikirlerin inşasına zemin hazırlayan önemli bir yöntemdir. Bu niteliğiyle eleştiri, felsefi düşüncenin ayrılmaz bir parçası ve rehberi konumundadır. Felsefi eleştiri, ortaya konan argümanların tutarlılığını ve sağlamlığını sorgularken, mantıksal hataları açığa çıkarır ve bu süreçte daha tutarlı, rasyonel ve güçlü yaklaşımların oluşumuna katkıda bulunur. Eleştirinin bu işlevi, felsefeyi statik bir bilgi yığını olmaktan çıkararak dinamik, değişime açık ve sürekli yenilenen bir alan haline getirir. Bu bağlamda eleştiri, hem bireysel düşünme süreçlerinin derinleşmesini sağlayan bir araç hem de felsefi ilerlemenin temel yapı taşlarından biridir.

Tarihsel perspektifte eleştirinin bu rolü, pek çok önemli düşünür tarafından vurgulanmış ve somutlaştırılmıştır. Örneğin, Antik Yunan düşünce geleneğinde Sokrates (MÖ 469/470-399), diyalektik sorgulama yöntemiyle bireylerin düşünce sistemlerini derinleştirmenin yanı sıra, düşünce dünyasına yeni ufuklar kazandırarak felsefi gelişimin öncüsü olmuştur. Böylelikle eleştirel düşünce, bireysel kavrayışın ötesine geçerek insanlığın entelektüel birikimine kalıcı katkılar sunmuştur.

Bu kapsamda William James'in Hegel eleştirisi, felsefi eleştirinin işlevi ve önemi açısından kayda değer bir örnek teşkil etmektedir. James, Hegel'in idealist felsefesine karşı çıkarken, kendi pragmatist yaklaşımını sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. James, Hegel'in diyalektik yöntemi ve mutlak idealizm anlayışını eleştirerek, bu tür bir felsefenin soyut ve spekülâtif nitelikte olduğunu, dolayısıyla pratik yaşam ve bireysel deneyimlerle bağdaşmadığını savunmuştur. Ona göre Hegel'in sistemi, gerçek dünya deneyimlerinden kopuk bir yapı sergilemekte ve bu nedenle somut insan yaşamının ihtiyaçlarına cevap verememektedir. James, felsefenin pratik faydasını ve eylemle olan doğrudan ilişkisini vurgulayarak, düşüncenin yalnızca teorik bir çerçevede kalmaması gerektiğini, aksine bireyin deneyimlerini dönüştüren bir araç olması gerektiğini ileri sürmüştür.

James'in bu eleştirisi, felsefi düşüncenin sadece teorik bir uğraş olmadığını, aynı zamanda insan yaşamını anlamlandırma ve yönlendirme işlevine sahip olduğunu gösterir. Hegel'in felsefesine yönelik bu eleştirel yaklaşım, sadece felsefi sistemlerin değerlendirilmesi açısından değil, aynı zamanda felsefenin kendini yenileme ve gelişme süreçleri açısından da önemli bir örnek teşkil eder. Bu bağlamda, eleştiri, felsefi ilerlemenin motoru olarak işlev görür ve düşünsel canlılığı korur. Nitekim James, eleştirilerine başlarken şöyle demiştir:

Bağımsız düşünceleri dönüştürme umuduyla değil, daha çok genç bir öğrencinin, felsefede başka bir bakış açısı olduğunu görmesini sağlama amacıyla bu ilk eleştiriye sunuyorum; umarım ki bu, başkalarının daha ağır eleştirileriyle takip edilecektir.¹

James'in ifadesinden hareketle, bu çeşitliliği ve zenginliği derinlemesine incelemeyi ve bu sayede felsefi anlayışımızı daha ileri bir düzeye taşımayı amaçlıyoruz. Çalışmamızın, gelecekte farklı felsefi tartışmaların incelenmesine ve araştırılmasına katkı sunmasını diliyoruz.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında, William James ve George Wilhelm Friedrich Hegel'in hayatları ve temel felsefi yaklaşımları ele alınmıştır. Bu bölümde Hegel'in düşünce sisteminin temel unsurları ve bu sistemin felsefi bağlamı ele alınarak, James'in eleştirilerinin felsefi arka planı oluşturulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde, William James'in Hegel'in metodolojisine yönelik eleştirileri anlatılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda, Hegel'in diyalektik yöntemi detaylı bir şekilde açıklanmış ve James'in bu yönetime ilişkin eleştirileri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise, James'in Hegel'in bilgi anlayışına yönelttiği eleştirilerin incelenmesi hedeflenmiştir. Hegel'in bilgi anlayışı ve James'in bu anlayışa getirdiği eleştiriler ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

Çalışmamızın hazırlanmasında ve tamamlanmasında beni her daim yönlendiren, değerli rehberliği ve sürekli destekleri sayesinde çalışmam boyunca karşılaştığım zorlukları aşmamı sağlayan danışmanım Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM'e, yapıcı eleştirilerle eksiklerimizi fark etmeme yardımcı olan ve

¹ William James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green and Co., 1897) 263.

çalışmamıza önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Naim ŞAHİN'e, değerli görüşleri ve destekleri için Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ'ye sonsuz şükranlarımı sunarım. Tez sürecinde her daim yanımda olan eşime ve aileme, özellikle sabrı, anlayışı ve her zaman hissettirdiği içten desteğiyle bu sürecin en büyük güç kaynağı olan sevgili ablama gönülden teşekkür ederim.

Zeliha TAŞ
KONYA-2025



İÇİNDEKİLER

| | |
|--------------------------|-----------|
| ÖNSÖZ | i |
| İÇİNDEKİLER | iv |
| KISALTMALAR | v |

GİRİŞ

JAMES'İN HEGEL ELEŞTİRİLERİNİN ARKA PLANI

| | |
|--|---|
| 1. William James'in Hayatı, Temel Felsefi Yaklaşımı ve Eleştiri Üslubu | 1 |
| 1.1. William James'in Hayatı | 1 |
| 1.2. William James'in Temel Felsefi Yaklaşımı | 2 |
| 1.3. William James'in Eleştiri Üslubu | 3 |
| 2. Hegel'in Hayatı ve Temel Felsefi Yaklaşımı | 7 |
| 2.1. Hegel'in Hayatı | 7 |
| 2.2. Hegel'in Temel Felsefi Yaklaşımı | 8 |

BİRİNCİ BÖLÜM

JAMES'İN HEGEL'İN METODOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

| | |
|---|----|
| 1. Hegel'in Diyalektik Yöntemi | 14 |
| 2. James'in Hegel'in Diyalektik Yöntemine Getirdiği Eleştiriler | 17 |
| 2.1. Oluş Yasası Üzerine Eleştirisi | 18 |
| 2.2. Çelişki Yasası Üzerine Eleştirisi | 27 |
| 2.3. Bütünlük Yasası Üzerine Eleştirisi | 33 |

İKİNCİ BÖLÜM

JAMES'İN HEGEL'İN EPİSTEMOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

| | |
|---|-----------|
| 1. Hegel'in Bilgi Anlayışı | 44 |
| 2. William James'in Bilgi Anlayışı | 51 |
| 3. James'in Hegel'in Bilgi Anlayışına Getirdiği Eleştiriler | 53 |
| SONUÇ | 69 |
| KAYNAKÇA | 72 |

KISALTMALAR

Bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

d. : Doğumu

MÖ. : Milattan önce

vb. : Ve benzeri



GİRİŞ

JAMES'İN HEGEL ELEŞTİRİLERİNİN ARKA PLANI

1. William James'in Hayatı, Temel Felsefi Yaklaşımı ve Eleştiri Üslubu

James'in yaşamına dair bir bakış, onun Hegel'e yönelttiği eleştirilerin kökenlerini ve bu eleştirilerin dayandığı düşünsel birikimi anlamamıza olanak tanır. Bu nedenle, onun hayatını ve felsefi yolculuğunu daha yakından inceleyerek, Hegel'e yönelik eleştirilerinin ardındaki düşünce sisteminin, temel yaklaşımlarının ve alternatif felsefi önerilerinin üzerinde durmak yerinde olacaktır.

1.1. William James'in Hayatı

William James, 11 Ocak 1842'de New York Broadway'de, manevi açıdan çalkantılı bir dönemin Amerika'sında, üst sınıfa mensup bir aile ortamında dünyaya gelmiştir.² Babası Sr. Henry James, aralarında transandantalist düşünür Ralph Waldo Emerson (1803-1882)'un da bulunduğu ünlü edebiyatçılarla yakın ilişkiler kurmuş, zengin ve dindar bir entelektüeldi.³

Ailesinin maddi olanakları sayesinde William James, İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya gibi Avrupa'nın önde gelen ülkelerini gezme, farklı dilleri öğrenme ve çeşitli eğitimler alma fırsatı bulmuştur. Çocukluk yıllarından itibaren belirginleşen çok yönlü ilgileri, onu resim, kimya, karşılaştırmalı anatomi, fizyoloji, tıp ve psikoloji gibi çeşitli disiplinlerde eğitim almaya yönlendirmiştir. 1865 yılında dönemin saygın biyolog ve jeologlarından Louis Agassiz (1807-1873)'in Amazon bölgesine düzenlediği bilimsel keşif gezisine gönüllü olarak katılmıştır. 1867'den itibaren bazı dergilere isimsiz kitap eleştirileri yazarak edebi çalışmalarına başlamış; 1869 yılında Harvard Üniversitesi'nden tıp doktorasını tamamlamıştır. 1873'te aynı üniversitede fizyoloji ve anatomi dersleri vermeye başlamış, 1875'ten itibaren ise psikoloji alanında dersler vererek akademik kariyerini sürdürmüştür.⁴

² Ömer Faruk Erdem, *Pragmatizm & Din* (Konya: Yediveren Kitap, 2022), 24.

³ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2019), 69.

⁴ William James, *Pragmatizm*, çev. Tahir Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015),9.

1880 yılında felsefe öğretim üyesi olarak atanan James, 1884 yılında Amerikan Psikik Araştırmalar Topluluğu'nun (The American Society for Psychical Research) kuruluşunda aktif rol almıştır. 1885'te felsefe profesörü unvanını alırken, 1889'da ise psikoloji kürsüsünün başına geçmiştir.⁵ James, 1898 yılında pragmatist olduğunu açıkça dile getirerek, dönemin baskın iki felsefi akımı olan realizm ve idealizme karşı, kendi deneyimci pragmatizm anlayışını savunmuştur. Kariyerinin tamamını Harvard Üniversitesi'nde eğitim ve öğretime adayan James'in en önemli eseri olan Pragmatizm, 1907 yılında yayımlanmıştır.⁶

1907'de emekli olduktan sonra sakin bir yaşam sürecini ümit eden James, 1908'de gerçekleştirdiği Avrupa seyahatinin ardından New Hampshire'deki yazlık evine dönmüş ve çok sevdiği bu mekânda, 26 Ağustos 1910'da hayata veda etmiştir. Ölümünden önce planladığı felsefi eserlerin yalnızca küçük bir kısmını tamamlayabilmiştir.⁷

1.2. William James'in Temel Felsefi Yaklaşımı

James'in felsefi yaklaşımı, pragmatizmden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Ona göre pragmatizmin nihai amacı ne ise, felsefenin de temel işlevi aynı doğrultudadır. James, felsefeyi, insanın amaçlarına hizmet eden, bireysel karakter ve yaşam enerjisinden beslenen, teleolojik bir ürün olarak değerlendirir. Bu nedenle, felsefi düşüncenin en derin anlamının ve değerinin, ahlaki kavramlar içerisinde bulunabileceğini savunur. Felsefenin temel görevi, insanın bu dünyadaki varoluşunu anlamlandırarak, onun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik imkânları genişletmektir. Bu bağlamda felsefe, hayattan kopuk bir soyutlama değil, doğrudan hayatla ilişkili ve ona somut faydalar sağlayan bir disiplin olmalıdır. Günlük yaşamın deneyimlerine uygulanabilirlik, anlamlı bir felsefenin vazgeçilmez niteliklerinden biridir. Pragmatizm ise bu anlamda felsefenin takip etmesi gereken temel ilkeleri ortaya koyar.⁸

⁵ Emile Boutroux, *William James Kimdir?* çev. Sadık Altan (Ankara: Fol Kitap, 2021), 17.

⁶ Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, 70.

⁷ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 33.

⁸ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 67.

Pragmatizm, temelde tüm kavramları eylem açısından değerlendiren bir yöntemdir; bu yöntemin kullanımıyla varılacak felsefi doktrin ise önceden belirlenmiş değildir.⁹ James'in pragmatizmi, herhangi bir teorinin pratikte insan yaşamı için anlamlı sonuçlar üretip üretmediğine bakar. İki teori aynı sonuçları doğuruyorsa, James'e göre bu farklılık yalnızca lafzi düzeydedir. Bu nedenle, dogmatik rasyonalizmi reddeder; zira rasyonalizm, dünya hakkında kesin sonuçlu yanıtlar vermeye çalışırken hayatın birçok boyutunu göz ardı eder. Buna karşın pragmatizm, hayata yakın durur ve yaşamın kanıtlanmış olgularını temel alır. James, düşüncenin dogmatizme yenik düşmeden insani amaçlara hizmet etmesi, hayata dair beklentilere ve yeni amaçlara uyum sağlayarak gelişmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, düşüncenin yalnızca mevcut gerçekliklere değil, aynı zamanda geleceğe dönük potansiyellere de açık olması gerektiğini ortaya koyar.¹⁰

James, kendi pragmatizminden doğan öğretisini "radikal ampirizm" olarak adlandırır; ancak bunun kaçınılmaz bir sonucu olduğunu öne sürmez. Aksine, radikal ampirizmin bağımsız bir temel üzerine inşa edildiğini ve reddedilse bile pragmatist olunabileceğini vurgular.¹¹

Bu nedenle, James'in pragmatizmi ve radikal ampirizmi, birbirini tamamlayan ancak aynı zamanda bağımsız olarak var olabilen iki ayrı düşünce çizgisi olarak değerlendirilebilir. James'in bu görüşleri kayda değer bir etki yaratmış olup, çağdaş felsefi tartışmalara yön vermeye devam etmektedir.

1.3. William James'in Eleştiri Üslubu

James'in "İnanma İradesi" adlı eserini incelediğimizde görüyoruz ki, eleştiri üslubu, onun pragmatist yaklaşımını ve bireyselci düşünce tarzını açıkça yansıtmaktadır. James'in dili, canlı ve samimi bir yapıya sahip olmasının yanı sıra, okuyucusuna neredeyse bir dost gibi seslenmektedir. Karmaşık felsefi kavramları ele alırken, bu kavramları yaşama dair somut örneklerle açıklaması dikkat çeker. Ayrıca, soyut teorilere ve dogmatik söylemlere mesafeli bir tutum sergilediği, bunun yerine

⁹ Boutroux, *William James Kimdir?*, 61.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul, Say Yayınları, 2024), 1005-1008.

¹¹ William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green and Co., 1907), ix.

pratik yaşamın gerçek sorunlarına odaklandığı açıkça görülmektedir. Bu yönüyle eserin yazım tarzı, kişisel bir dokunuş ve samimiyet hissi taşımaktadır.

James'in öğreticilik kariyeri boyunca sergilediği tutumlar incelendiğinde, onun alçakgönüllü, özgüven sahibi ve her türlü kompleksten arınmış bir karakter yapısına sahip olduğu gözlemlenmektedir. Eleştirel söylemler karşısında kayıtsız kalabilen, hatta öz eleştiri yapma konusunda dışsal bir motivasyona ihtiyaç duymayan bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Dahası, bu öz eleştirel tutumu sergilerken, kendisiyle alay edebilecek düzeyde mizahi bir üslup ve cesur bir tavır takındığı dikkat çekmektedir. Fildişi kulelere çekilerek toplumsal gerçeklikten uzaklaşmayı reddeden James, şakacı ve içten bir kişilik sergileyerek akademik ve entelektüel çevrelerde dikkat çeken bir profil ortaya koymuştur.¹² James'in yaptığı konuşmalar, aktif düşünme süreçlerini, coşkusu ve bütüncül benliğini yansıtan bir nitelik taşımaktadır. Sınıf ortamlarında verdiği derslerde, informal eğitim faaliyetlerinde ve kişisel ilişkileri kapsamındaki diyaloglarda dahi, konuşma üslubundaki doğallık dikkat çekici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. İfadeleri daima dinamik bir anlam derinliği barındırmakta olup, sıradanlıktan uzak, somut ve kişisel kimliğini yansıtan bir yapıdadır.¹³

Bu yüzden ki James, Hegel (1770-1831)'e yönelik eleştirilerinde sıkça metafor, ironi ve mizah kullanmaktadır:

İdeal ile gerçek o kadar birbirinden uzak ki, onların birleşimi tamamen umutsuz görünüyor. Pastamızı yiyip ona sahip olmak, ruhumuzu kaybedip onu kurtarmak, bencilliğin fiziksel ayrıcalıklarından ve fedakârlığın ahlaki lüksünden aynı anda yararlanmak ideal olurdu.¹⁴

James, burada ideal ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluğu ironiyle vurgulamaktadır ve Hegel'in ideal ile gerçeği diyalektik bir süreçle birleştirme iddiasına doğrudan meydan okumaktadır. James, Hegel'in bu birleşimi başarmak için mantıksal bir temel sağlayamadığını öne sürer ve sisteme yönelik kinayeli eleştirilerine devam eder:

¹² Erdem, *Pragmatizm & Din*, 33.

¹³ Boutroux, *William James Kimdir?*, 21.

¹⁴ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 268.

Onun sistemi bir fare kapanına benzer; bir kez kapıdan geçerseniz, sonsuza kadar kaybolabilirsiniz. Güvenlik, içeri girmemekte yatar. Hegelciler, adeta giriş kapısını, soyut bir biçimde ifade edildiğinde bizi direnç göstermeden ve neredeyse farkında olmadan o ölümcül kemerin altından geçirecek kadar makul görünen çeşitli düşüncelerle yağlamışlardır.¹⁵

William James, bu edebi yaklaşımıyla metnin ilk bölümlerinde, Hegel'in felsefesinin etkileyici ancak yanıltıcı olduğunu ima etmektedir, bu tür bir tuzağa düşmemek için Hegel'in argümanlarının yüzeysel çekiciliğine karşı dikkatli olunması gerektiğini savunmaktadır. Bu da James'in eleştirisinin üstü kapalı bir uyarı niteliğinde olduğunu gösterir.

Dolayısıyla, William James'in Hegel eleştirileri, özellikle Hegel'in gerçekliği ideallerle uzlaştırma çabasına karşı yönelttiği keskin ifadelerle dikkat çeker. James, Hegel'in soyut kavramlarla örülü felsefesini anlaşılması zor ve bulanık bir sistem olarak tanımlar.

Bedia Akarsu'ya göre bu tür eleştiriler, Hegel'in takipçileri olan Hegel Okulu üzerinde de doğrudan bir etkiye sahiptir. Hegel'in metnindeki belirsizlikler, ardıllarının da farklı yorumlar geliştirmesine ve okulu çeşitli alt gruplara bölmeye yol açmıştır. Hegel felsefesinin çöküşünde, hem içsel hem de dışsal nedenler etkili olmuştur. İçsel nedenler, Hegel'in kendi felsefesinde bıraktığı eksik veya belirsiz noktalarla ilgilidir. Dışsal nedenler ise, gözleme ve deneye dayalı bilimlerin Hegelci görüşlere karşı çıkışı, doğa bilimlerinin ilerlemesi ve tarih araştırmalarının gelişimidir. Ayrıca, Hegel Okulu'nun kendi içinde yaşadığı bölünmeler de bu çöküşte önemli bir rol oynamıştır. Özellikle din ve siyasetle ilgili konulardaki belirsizlikler, bu parçalanmayı daha da derinleştirmiştir. Hegel'in bağlı olduğu dine yaklaşımı tam olarak nedir? Siyasal olaylar karşısındaki duruşu nasıl şekillenmiştir? Bu sorulara kesin bir yanıt vermek zordur. Tanrı anlayışı, kişisel ölümsüzlük ve İsa'nın doğasına ilişkin öğretilerinde Hegel, net bir tutum

¹⁵ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 275.

sergilememiştir. Siyasal konulara ilişkin düşünceleri de aynı şekilde belirsiz ve muğlaktır.¹⁶

Anlatıldığı üzere Hegel'in karmaşık ve belirsiz üslubu, felsefesinde sistematik bir anlam birliği kurmayı zorlaştırmış ve bu durum, Hegel Okulu içindeki bölünmeleri kaçınılmaz kılmıştır. William James'in pragmatizmi, bu bölünmelere karşı bir tepki olarak, açık ve deneyime dayalı bir felsefi yaklaşımı savunur. Ancak Hegel'e yönelik bu eleştiriler yalnızca James'le sınırlı değildir.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) uzun yıllar boyunca Hegel'in öğrencisi olmuş ve onun felsefesinden önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, bu düşüncelere karşı geliştirdiği sert eleştirilerle tanınır.¹⁷ Benzer biçimde Karl Popper (1902-1994) ve Gilles Deleuze (1925-1995) de Hegel'i eleştiren önemli isimlerdendir. Her iki düşünür de tıpkı James gibi Hegel'in felsefesini soyut, belirsiz ve yaşamın gerçek ihtiyaçlarına yanıt vermeyen bir sistem olarak görür. Popper ve Deleuze'ün eleştiri üsluplarını incelediğimizde, genellikle doğrudan saldırılar ve kişisel küçümsemeler içerdiklerini görürüz. Bu nedenle, eleştirileri James'inkine kıyasla çok daha sert ve yıkıcı bir karakter taşımaktadır.

Popper, Hegel'in diyalektik yöntemini ve özdeşlik felsefesini belirsiz, çift anlamlı ve geçmiş felsefelerin karmaşık bir birleşimi olarak değerlendirir ve onu sert bir şekilde eleştirir. Bu bağlamda, Hegel'in özdeşlik felsefesinin esasen yüz­süz bir çift anlamlılıktan ibaret olduğunu öne sürer ve Hegel'in sözlerinin “hayallerden, hatta ahmakça hayallerden” oluştuğunu belirtir.¹⁸

Deleuze'ün Hegel'e yönelik eleştirisi ise, James'te olduğu gibi, doğrudan diyalektiğin yapısına yöneliktir. Deleuze, diyalektiğin işlevini yitirdiğini ve yalnızca olumsuzun ve çelişkinin hareketine indirgenmiş bir biçimde kavrandığını öne sürer. Ona göre Hegel, İdea'yı öz olarak belirlemeye çalışan uzun bir felsefi geleneğin zirvesinde yer almakla birlikte, bu tavrıyla problemi öz yerine negatife indirgemmiştir.

¹⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979),2- 4.

¹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 850.

¹⁸ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies Volume 2: Hegel and Marx*, (London: Routledge, 1945), 38.

Bu durum, Deleuze açısından bakıldığında, diyalektiğin doğasının bozulduğuna işaret eder.¹⁹

Bu bağlamda, William James'in Hegel'e yönelik eleştirileri, felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir yer tutarken, pragmatist bakış açısı ve kendine özgü üslubuyla diğer eleştirilerden ayrılır.

2. Hegel'in Hayatı ve Temel Felsefi Yaklaşımı

Hegel'in hayatını incelemek, onun düşünce dünyasını şekillendiren olayları, dönemin atmosferini ve felsefi sisteminin dayandığı temelleri anlamak, onun felsefi sisteminin temel taşlarını ve bu sistemin doğurduğu tartışmaların ve eleştirilerin kökenlerini anlamaya katkı sağlayacaktır.

2.1. Hegel'in Hayatı

George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 yılında Stuttgart'ta dünyaya gelmiştir. Babası, Württemberg Dükalığı'nda düşük rütbeli bir memur olarak görev yapmaktaydı. Aile bireylerinin çoğu ise ya öğretmenlik mesleğini icra etmiş ya da Lutherci papazlık yapmışlardır. Hegel'in kişisel yaşamı, dikkate değer olağanüstü olaylardan yoksundur; ancak onun yaşadığı dönem, siyasal, kültürel ve felsefi açıdan son derece önemli ve dönüştürücü bir zaman dilimidir.²⁰

Tübingen'de Hölderlin (1770-1843) ve Schelling (1775-1854) ile birlikte öğrenimini tamamladıktan sonra Hegel, bir süre Bern ve Frankfurt'ta özel öğretmenlik yaptı. 1801 yılında, idealist felsefenin Reinhold'dan itibaren merkezi haline gelen Jena Üniversitesi'nde doçent olarak görev aldı. Ancak burada uzun süre kalamadı; dar gelirinin yanı sıra Napolyon Savaşlarının yol açtığı ekonomik zorluklar nedeniyle geçimini sağlamakta güçlük çekince, Bamberg'de küçük bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü üstlenmek zorunda kaldı. Bir süre sonra Nürnberg Lisesi'nde müdürlük görevine getirilen Hegel, ardından Heidelberg Üniversitesi'nde kısa süreliğine profesörlük yaptı. 1818'de Berlin Üniversitesi'ne davet edilen Hegel,

¹⁹ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 243.

²⁰ Peter Singer, *Hegel Düşüncenin Ustaları*, çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003), 13.

1831 yılında kolera salgını nedeniyle hayatını kaybedene kadar burada kalarak, dönemin düşünsel dünyasında derin izler bırakan önemli çalışmalar gerçekleştirdi.²¹

Yine Akarsu'nun yaklaşımına göre, 1830-1840 yılları arasında Almanya'da en etkili felsefi akım, Hegel Okulu olarak öne çıkmaktaydı. Hegelci idealizmin kapalı ve mantıksal yapısı, onun felsefesini hem bir okul oluşturmak hem de farklı disiplinlerde uygulanabilir kılmak için son derece elverişli hale getirmiştir. Hegel Okulu, filozofların yanı sıra kültür bilimleri, hukuk, iktisat ve sanat tarihçiliği gibi alanlarda da geniş bir etki alanı oluşturmuş, ancak Hegel'in ölümünden sonra, okul farklı gruplara ve akımlara bölünmüştür. Bu bölünme, Hegel'in düşüncesinin çeşitliliğini ve onun mirasının ne kadar geniş bir potansiyel taşıdığını gösterirken, okullar arasındaki rekabet ve farklı yorumlar, Hegelci felsefenin hem radikal hem de pragmatik şekillerde nasıl ele alındığını ortaya koymuştur. Hegel'in idealizmi, özellikle tarih anlayışı ve toplumsal yapıları ele alış biçimiyle, modern düşüncenin temellerini atmış ve sosyal bilimler ile siyaset teorilerinin evrimini etkilemiştir. Eğer Hegel uzun bir ömür sürseydi, belki de kendi okulunun çöküşüne tanıklık edebilirdi.²²

Hegel'in yaşamına dair önemli detayları kısaca ele aldıktan sonra, şimdi onun felsefi düşüncelerine ve temel yaklaşımına odaklanarak, bu düşüncelerin sistematik yapısını incelemeye başlayalım.

2.2. Hegel'in Temel Felsefi Yaklaşımı

George Wilhelm Friedrich Hegel, Alman idealizminin en yüksek noktasını temsil eder. Hegel'in felsefesinin, yalnızca Alman idealizmi için değil, tüm felsefe tarihinin birkaç önemli zirvesinden biri olduğu ifade edilebilir. En azından, 19. yüzyılın en etkili düşünce sistemlerinden birini inşa eden Hegel'in fikirleri olmadan, örneğin Marksizmi kavramak mümkün değildir. Hegel'in etkisi, yalnızca felsefe ile sınırlı kalmamış; sosyal teori, tarih ve hukuk başta olmak üzere modern düşüncenin

²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 386.

²² Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 1.

pek çok alanında derin izler bırakmıştır. Onun düşünceleri olmadan, çağımızın büyük ideolojik çatışmalarını anlamak da güçleşir.²³

Alman İdealizminin bu büyük filozofu, tamamen kendi içinde kapalı, yöntem açısından kusursuz bir bütünlüğe sahip ve içerik bakımından son derece zengin bir sistem inşa etmiştir. Hegel'in felsefesi, bir sistem olarak ele alındığında, olgunluğu ve kapsamlılığı açısından felsefe tarihinde benzersiz bir konuma sahiptir denilebilir.²⁴

Hegel, kendisini mutlak bir idealist olarak tanımlar. Ancak Peter Singer'a göre bu terim, "idealizm" değil, "idea-izm" şeklinde okunmalıydı; çünkü felsefede "idealizm" terimi, günlük kullanımdaki gibi yüce ideallere sahip olmak ya da ahlaki mükemmellik için çaba göstermek anlamına gelmez. Burada kastedilen, nihai gerçekliğin maddede değil, idealarla şekillendiği düşüncesidir. Daha geniş bir ifadeyle nihai gerçekliği; zihin, düşünce ve bilinçle oluşturmaktadır. Bu görüşün karşıtı ise materyalizmdir; yani, gerçekliğin temeli olarak zihni değil maddeyi esas alan yaklaşım. Dolayısıyla Hegel'e göre nihai gerçeklik, maddi değil zihinseldir.²⁵

Ayrıca Hegel'in felsefesi incelendiğinde, geniş anlamda teoloji ile felsefenin birbirine denk olduğu görülmektedir. Zira Hegel için din ve felsefenin konusu aynıdır: ebedi hakikatin bilgisi. Felsefe, dini açıklarken kendini; kendini açıklarken de dini açıklar.²⁶

Tanrı genel itibarıyla felsefenin nesnesidir ve aslında onun tek uygun nesnesidir. Felsefe daha önce adlandırıldığı gibi, dünyevi bilgelik değildir; imanla karşılık içinde olduğundan böyle adlandırılmıştır. Ama felsefe gerçekte dünyanın bilgeliği değildir; dünyevi olmayanın bilişsel bir bilgisidir, dışsal varoluşun, ampirik hayatın ya da yapısal evrenin bilgisi olmayıp sonsuz diye adlandırdığımız ne varsa hepsinin bilgisidir. Tanrının olduğu şeyin ve kendini ortaya koyduğu ve geliştirdiği haliyle Tanrının doğasının bilgisidir.²⁷

²³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 826.

²⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 387.

²⁵ Singer, *Hegel Düşüncesinin Ustaları*, 97.

²⁶ Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001), 60-61.

²⁷ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 13.

Bu açıdan bakıldığında söyleyebiliriz ki Hegel'e göre felsefenin alanı bütüncül bir yapıya sahiptir; felsefe, hem fiziksel hem de metafiziksel olguları ele almaktadır.

Hegel, diyalektik yöntemini üç temel aşamada açıklar. İlk aşama olan “anlama” evresinde kavramlar, sabit ve açık bir biçimde tanımlanır; bu, düşüncenin durağan gibi görünen, istikrarlı bir yapı kazandığı noktadır. İkinci aşama olan “diyalektik” ya da “negatif-usçu” evrede ise kavramlar, kendi iç çelişkileri aracılığıyla kendilerini aşar ve karşıtlarına yönelir. Bu dönüşüm, hem ortadan kaldırma hem de koruma içeren diyalektik bir süreçle gerçekleşir. Son aşama olan “kurgul” ya da “pozitif-usçu” evrede ise önceki karşıtlıklar aşılar ve daha yüksek bir düzeyde bir senteze ulaşılır. Bu üç aşama, mantığın sıradan bölümleri değil; her kavramın ve genel anlamda tüm gerçekliğin içsel hareketini oluşturan evrelerdir.²⁸

Hegel'in idealizm ve diyalektik yöntemi etrafında şekillenen bu felsefi yaklaşımı, yalnızca bireysel bir düşünce sistemi değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin entelektüel ve teolojik iklimiyle de doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla, James'in bu yaklaşıma yönelttiği eleştirileri doğru bir bağlama oturtabilmek için, her iki düşünürün yaşadığı dönemin koşullarını karşılaştırmak büyük bir önem taşır.

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında yaşamış olan Hegel, Avrupa'nın siyasi devrimler ve toplumsal çalkantılarla dolu bir döneminde felsefesini inşa etmiştir. Bu dönem, 1789 Fransız Devrimi'yle başlayan ve Napolyon'un Avrupa'nın siyasi dengelerini altüst eden seferleriyle devam eden bir süreci kapsar. Hegel, bu tarihi olayları yakından deneyimlemiş ve mutlak idealizm sistemini bu çalkantılı ortamda geliştirmiştir. Onun felsefesi, bir yandan birey ve devlet arasındaki ilişkiyi yorumlarken, diğer yandan evrensel akıl üzerinden tarihsel gelişimi açıklamaya çalışmıştır. Her ne kadar Hegel, başlangıçta Prusya monarşisinin resmi filozofu olarak benimsenmiş gibi görünse de, dönemin Almanya'sında yükselen anti-liberalist eğilimler, onun başarılarını gölgelemeye çalışmıştır. Bu süreçte, çeşitli kesimlerden gelen yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalan ve yönetim tarafından kendisinden kuşkuyla bakılan Hegel, Prusya üniversitelerinin felsefe

²⁸ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 151-158, §79.

fakültelerini ancak kısa bir süre yönetebilmiştir. Bu nedenle Hegel, sıkça atfedilen “devlet filozofu” veya “resmi filozof” rolünü oynayamamış, aksine bu rolden oldukça uzak bir konumda kalmıştır.²⁹

James ise 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış, sanayi devrimi ve bilimsel ilerlemelerin etkisiyle toplumsal ve düşünsel atmosferin radikal biçimde değiştiği bir dönemin şahididir. Fransız İhtilali'nin yarattığı bilimsel ve sosyal hareketlilik, sanayi devrimiyle birlikte üretim biçimlerinde köklü değişimlere, yeni toplumsal sınıfların ve bilim dallarının oluşmasına yol açmıştır. Bu süreçte bilimin hızla ilerlemesi karşısında felsefe ve din, toplumsal sorunlara pratik çözümler üretmekte yetersiz kalmış ve geri planda kalmıştır. Aynı dönemde biyolojik evrim teorilerinin ve mantıkçı pozitivistizmin yükselişi, felsefenin metafiziksel temellerini sorgulamaya açmış, bilimin otoritesini daha da pekiştirmiştir. O dönemde egemen olan Hegelci idealizm ve metafizik, Amerikan felsefesini de etkilemeye başlamış; ancak bu etkiler, özellikle William James ve onunla birlikte hareket eden diğer pragmatist düşünürler tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. James'in yaşadığı bu dönemde, idealizmin kendi içsel problemleri giderek daha belirgin hale gelmiş, özellikle de bireyin yaşam deneyimlerine ve pratik sorunlara çözüm sunma konusundaki yetersizlikleri öne çıkmıştır. Bu nedenle pragmatist düşünürler, çağın sorunlarına pratik çözümler sunabilecek bir felsefe arayışına girmişlerdir. Pragmatizmin bu arayışı, bilimin hızlı ilerleyişi karşısında felsefenin geri planda kalmış görünümünün yarattığı bunalıma bir çözüm sunma gayreti olarak değerlendirilebilir.³⁰

Amerika'da pragmatizmin ortaya çıkışı, idealizme ve soyut metafizik sistemlere bir tepki niteliğindedir. Harvard Üniversitesi'nde faaliyet gösteren “Metafizik Kulübü”, bu tepkinin kurumsal bir zemine oturmasında etkili olmuş, kulüp üyelerinin tartışmaları pragmatizmin felsefi temelini oluşturmuştur. Kulüp üyelerinin inanç konusundaki görüşleri bu tartışmaların yönünü belirleyen temel unsur olmuştur. “İnsanın ona göre, eylem yapmaya hazır olduğu şey” şeklinde tanımlanan inanç, pratik yaşamda amaca ulaşmada bir araç olarak ele alınmış ve bu

²⁹ Nejat Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar* (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 21-28.

³⁰ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 41-42.

yaklaşımın inanca dayanan pragmatik bir yöntem geliştirilmiştir. Toplantılardaki tartışmaların ortak noktası da bu görüş etrafında şekillenmiştir. Daha sonra belirtildiği gibi, “pragmatizm, bu tanımın neredeyse doğal bir sonucudur.” Bu süreç, felsefi düşüncenin yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda insanın günlük yaşamına doğrudan etki edecek pratik bir yol haritası olarak yeniden inşa edilmesine zemin hazırlamıştır.³¹

Hegel ve James’in yaşadıkları dönemler arasındaki farklılıklar, bu iki düşünürün felsefi yaklaşımlarının belirleyici unsurları olmuştur. Dolayısıyla bu tarihsel arka plan, James’in Hegel eleştirilerini anlamamıza önemli bir açıklık getirmektedir. Hegel, devrimler ve siyasal çalkantılarla dolu bir dönemde, tarihsel gelişim ve akıl kavramlarına dayanarak idealist bir düzen kurmaya çalışırken, James, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin yarattığı yeni toplumsal düzende deneyim ve pratik sonuçlar üzerinden bireyin yaşamına anlam kazandıracak bir felsefi sistem kurmayı amaçlamıştır. James’e göre, felsefe yalnızca soyut kavramlarla uğraşan bir disiplin olmamalı, bireyin gerçek hayattaki sorunlarına çözümler sunabilmelidir. Bu nedenle, Hegelci idealizmin soyut yönleri James tarafından yoğun şekilde eleştirilmiş, yerini pragmatik ve empirik bir yaklaşımın alması gerektiği savunulmuştur.

James’in Hegel eleştirileri, yalnızca felsefi bir ayrışma değil, aynı zamanda çağların değişen düşünsel iklimlerinin bir yansıması ve dönemin bilimsel ve entelektüel ihtiyaçlarına bir yanıt olarak değerlendirilebilir. James’in görüşleri, hem bilimsel hem de dini yaklaşımların bir arada değerlendirilebileceği pratik bir dünya görüşü geliştirme ve felsefeyi soyut spekülasyondan çıkararak, insan yaşamına anlam kazandıran pratik bir disiplin haline getirme amacı taşımıştır. James, bu amacına uygun olarak, hem idealizmi hem de dogmatik bilim anlayışını eleştirerek pragmatizmin temelini atmıştır.

James ve Hegel’in hayatları ile felsefi düşüncelerine dair yaptığımız kısa incelemenin ardından, asıl konumuza, yani William James’in Hegel’e yönelik

³¹ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 43.

eleştirilerine odaklanmamız gerekmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak, James'in Hegel'in metodolojik yaklaşımını nasıl eleştirdiğini detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.



BİRİNCİ BÖLÜM

JAMES'İN HEGEL'İN METODOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde, Hegel'in metodolojisine dair William James'in eleştirilerini incelemeden önce, Hegel'in diyalektik yöntemini ayrıntılarıyla ele alacağız. Hegel'in felsefesinde metodoloji denince ilk akla gelen bu yöntem, hem onun sistematik düşüncesinin temelini oluşturmakta hem de James gibi düşünürlerin eleştirilerinde ana hedef haline gelmektedir.

Hegel'in diyalektik anlayışı, açık ve kapsamlı bir tanımlamaya kolayca indirgenemeyecek bir karmaşıklık taşır. Bu durum, onun yöntem anlayışının temel özelliklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda, Hegel'in metodolojisi, önceden belirlenmiş kurallar ve kalıplardan ziyade, incelediği konunun kendi içsel hareketine ve gelişimine dayanan bir yaklaşımı benimsemektedir.

1. Hegel'in Diyalektik Yöntemi

Diyalektik, düşüncenin durağan bir yapıya sahip olmadığını, karşıtlıklar ve çelişkiler yoluyla sürekli bir ilerleme kaydettiğini ifade eden bir yöntemdir. Ancak diyalektik, tarihsel süreç içerisinde farklı düşünürler tarafından çeşitli biçimlerde yorumlanmış ve farklı anlamlar kazanmıştır. Örneğin, Sokrates ve Platon'da diyalektik, hakikate ulaşma yetisinin insanda doğuştan var olduğu, ancak felsefi sorgulama ve düşünme yoluyla bu yetinin harekete geçirilmesi gerektiği varsayımına dayanır. Bu bağlamda Sokrates ve Platon'un diyalektiği, soru-cevap esasına dayalı bir tartışma yöntemi olarak şekillenmiştir.³² Hegel ise diyalektiği evrensel bir yöntem haline getirir; ona göre diyalektik, yalnızca düşüncenin değil, doğa ve tüm varlığın gelişme biçimidir.³³

Diyalektik, olumlu bir sonuca sahiptir; çünkü onun, "belirli" bir içeriği vardır. Yani, sonucu gerçekte boş ve soyut bir Hiçlik değil, belli belirlenimlerin olumsuzlanmasıdır. Bu olumsuzlama, bu belirlenimlerin "çözülüşü" içinde yer alır; çünkü bu çözülüş, dolaysız bir Hiçlik değil, bir sonuçtur.³⁴

³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul, Say Yayınları,2021), 129.

³³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 388.

³⁴ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 157, §82.

Hegel, diyalektik anlayışında Herakleitos (MÖ 535-475)'tan etkilenmiştir. Yine Hegel'in panteizm anlayışı, külli oluş düşüncesi, tarih ve tabiatın zıtların mücadelesi üzerine kurulu olduğu fikri, gerçeğin akılla kavranabilir olduğu ve akli olanın aynı zamanda gerçek olduğu düşüncesinin kökleri Herakleitos'a kadar uzanır. Hegel, bu etkiyi şu sözleriyle ifade eder: "Herakleitos'un hiçbir cümlesi yoktur ki onu Logik'ime almış olmayayım."³⁵ Diyalektiğin hem Hegel hem de Marx'ta yalnızca bir düşünce yöntemi olmanın ötesine geçerek, düşüncenin kendini ifade ettiği varlığın değişim ve gelişim süreci haline geldiği söylenebilir.³⁶

Hegel'in diyalektiği yaygın olarak "tez-antitez-sentez" formunda ifade edilerek tanıtılır. Felsefe sözlüklerinde, felsefe tarihi kitaplarında ve Hegel üzerine yazılan eserlerde bu yaklaşımın sıkça temel alındığı görülür. Örneğin Russell (1872-1970)'a göre diyalektik süreç, belirli bir önermeyle başlar (tez), bu önermenin mantıksal zorunlulukla karşıtını doğurmasıyla devam eder (antitez) ve sonunda, her iki önermeyi de aşan bir bütünlük içinde sona erer (sentez).³⁷ Kenny (1931-), Hegel'in diyalektiğini, birbiriyle çelişen iki önermenin (tez ve antitez) kaçınılmaz bir kavgaya tutuşması, bu kavganın sonucunda taraflardan birinin tamamen galip gelip diğerinin yok olması yerine, her ikisinin de aşılmasıyla yeni ve daha kapsamlı bir sentezin ortaya çıkması süreci olarak açıklar.³⁸ Ancak Selahattin Hilav'ın tespitine göre, Alexandre Kojève (1902-1968) Hegel'in felsefesine dair değerlendirmelerinde, Hegel'in ünlü tez-antitez-sentez üçleminden pek söz etmediği, bunun yerine "olumsuzluk", "olumsuzlama", "diyalektik hareket" ve özellikle "diyalektik-olarak-ortadan-kaldırma" terimlerini kullandığına dikkat çekmektedir.³⁹ Kojève'nin bu yorumu, Hegel'in diyalektiğine dair farklı ve özgün bir yorum olarak öne çıkmaktadır.

Hegel diyalektiğinin uygulamalı bir incelemesinde, Varlık-Yokluk-Oluş üçlemesi temel bir örnek olarak kabul edilir. Bu üçleme, hem genel anlamda Hegel

³⁵ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2018),112.

³⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 129.

³⁷ Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, (New York: Simon and Schuster, 1945), 732.

³⁸ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, çev. Volkan Uzundağ (İstanbul: Küre Yayınları,2017), 3/123.

³⁹ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 12.

diyalektiğinin hem de özel olarak “tez-antitez-sentez” yaklaşımının bir yansımasıdır. Bu bağlamda Varlık; tez (sav), Yokluk; antitez (karşı sav), Oluş ise; bu ikisinin sentezi (bireşim) olarak yorumlanır. Diyalektik süreç içinde, karşısav, savı yadsır; savların birleşimi ise, bu yadsımayı yadsır. Buradaki ilişki, yadsımanın yadsınması olarak ifade edilir. Yadsıma, nesnenin yok edilmesini veya ortadan kaldırılmasını değil, geliştirilmesini amaçlamaktadır.⁴⁰

James ise Hegel’in üçlü yapısını şöyle yorumlamaktadır:

Herbart, gerçeklikler arasında bir çelişkiyle karşılaştığımızda bunun gerçek bir ayırım yapmayı başaramadığınızı gösterdiğini söylerdi. Hegel’in, tüm olası çelişkileri kurtarma yöntemi, ayırım yapmayı inatla reddetmesinde yatar. Bir terim için belirli bir bağlamda (secundum quid) doğru olanı, doğrudan (simpliciter) doğru kabul eder ve ardından bunu başka bir bağlamda (secundum aliud) da uygular. Bunun iyi bir örneği, ilk üçlü yapıda bulunur. Bu üçlü, gerçek dünyanın değişkenliğinin, varlığın sürekli kendini olumsuzlamasından kaynaklandığını gösterir; yani her şey var olduğu anda aynı anda yok olur, ortadan kalkar ve sürüklenip gider; böylece, üzerine bolca retorik yazılmış olan yaşamın önlenemez akışının köklerinin, mantıksal aklımıza işsa edilen kaçınılmaz bir zorunlulukta yattığını gösterir. Varlığın sürekli kendi ayağına takılıp var olabilmek için değişmek zorunda olduğu fikri, gerçeğin çok canlı bir simgesidir ve muhtemelen genç okuyuculara sistemin derin bir hakikat barındırdığı izlenimini veren noktalardan biridir.⁴¹

Ayrıca Hegel’in mantığını ve onun üçlü (triadik) yapısını aldatıcı ve başarısız olarak gören James, rastlantısallık ve belirsizliğin gerçek dünyada mümkün olması gerektiğini ve ancak böyle bir ortamda ahlaki yargıların anlam kazanabileceğini belirtmektedir. Oysa James’e göre, Hegelci sistemde, bölümler arasında serbestlik bulunmayan mutlak bir blok olduğundan, ne iyi ne de kötü olana yer bırakır. Hegel’in evreninde yalnızca zorunlu varoluşun saf fazlalığı ve olasılığın ortadan kalkması söz konusudur ve bu durum, ahlaki değerlerin anlamını yitirmesine yol açmaktadır; burada yalnızca kör bir kaderin hüküm sürdüğü, cansız bir düzeydeki tekdüzelik vardır.⁴²

James’in rastlantısallık ve belirsizlik vurgusu, özellikle ahlaki yargıların anlam kazanabilmesi açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Eğer evrende her şey mutlak bir zorunluluk içinde akıyorsa, bireysel iradenin ve seçimlerin ne

⁴⁰ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*,41.

⁴¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 280.

⁴² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 292.

derece anlamlı olduğu gerçekten tartışmalı hale gelir. Bu açıdan James'in, Hegelci sistemin bireysel özgürlüğü ve ahlaki yargıları yeterince dikkate almadığı yönündeki eleştirisi dikkate değerdir. Ancak, Hegel'in düşüncesinin yalnızca bir "mutlak blok" olduğu iddiası biraz indirgemeci bir okumadır. James'in bu iddiası, Hegel'in diyalektik yapısının yaratıcı ve dönüştürücü yönünü göz ardı ediyor gibi görünmektedir.

Öte yandan, James'in ahlaki değerlerin anlam kazanması için rastlantısallığı zorunlu görmesi de tartışmalıdır. Eğer ahlak, yalnızca belirsizlik içinde anlam kazanıyorsa, bu durum normatif bir çerçevenin oluşmasını nasıl mümkün kılar? Hegelci sistemin ahlaki mekanikleştirdiği iddia edilebilir, fakat James'in önerdiği belirsizliğin, tutarlı bir etik anlayışı nasıl inşa edebileceği sorusu da cevapsız kalmaktadır.

Hegel'in geliştirmiş olduğu diyalektik mantık, belirli yasa, kavram ve kategoriler üzerinden açıklanır. Bu nedenle, Hegel'in sistemini doğru bir şekilde anlayabilmek için süreç içinde kullandığı yasaları bilmek esastır. Bu noktada, Hegel'in diyalektik yönteminin temel yasalarını daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak, bu yasalar üzerinden William James'in yönetime yönelik eleştirilerini incelemeye odaklanacağız.

2. James'in Hegel'in Diyalektik Yöntemine Getirdiği Eleştiriler

James, Hegel'in sistemine yönelik eleştirisinde, tüm yöntemi detaylı bir şekilde incelemenin gereksiz bir zaman kaybı olduğunu ileri sürer. Bunun yerine, sistemin tamamını destekleyen temel varsayımlara odaklanarak, özellikle başlangıçta dikkat çeken ve yeni başlayanları etkileyen unsurları çürütmenin yeterli olacağını belirtir:

Okyanusun tuzlu olduğunu anlamak için tamamını içmeye gerek yok; tıpkı bir eleştirinin de, bir sistemin temellerinin çürük olduğunu kanıladıktan sonra tamamını analiz etmesine gerek olmadığı gibi. Bu nedenle, yeni başlayanları en çok cezbeden birkaç noktayla yetineceğim ve

*eğer bu noktalar çökerse, onları destekleyen sistemin de çökmesi gerektiğini varsayacağım.*⁴³

Biz de James'in eleştirilerinin dayandığı bu temel noktaları ele alacağız.

2.1. Oluş Yasası Üzerine Eleştirisi

Hegel'in mantığı üç bölümden oluşmaktadır: Varlık öğretisi, Öz öğretisi ve Kavram öğretisi. Hegel'in mantık sistemine adım atar atmaz ilk olarak varlık kavramı ile karşılaşırız. Ancak burada varlık, herhangi bir içeriğe sahip değildir, içi boştur ve bir soyutlamadır.⁴⁴

*Varlık, arı Varlık — daha öte belirlenim olmaksızın. Belirsiz dolaysızlığında yalnızca kendine eşittir ve başkasına karşı da eşitsiz değildir, ne içerisinde ne de dışarıya doğru bir türülük taşır. Herhangi bir belirlenim yoluyla, ya da onda ayırdedilecek ve onun bir başkasından ayırdedilmiş olarak koyulmasını sağlayacak herhangi bir içerik yoluyla arılığı içinde saptanamazdı. Arı belirsizlik ve boşluktur.*⁴⁵

Bu yüzden varlık, kendi karşıtına benzemektedir. Varlık kavramından yokluk, yani varolmayan kavramına geçiş yapılır. Varlık ve yokluk ayrı şeylerdir, ancak aynı zamanda birbirlerinden ayrılmayan şeylerdir. Varlığı düşündüğümde, yokluğu dışarıda bırakırım; fakat bu dışarıda bırakma, onu aynı zamanda içeriye dâhil etmek anlamına gelir. Buradaki ilişki, karşıtların bir çelişmesidir. Öyle ki, genel anlamda varlık üzerine düşündüğümüzde, bu düşüncenin içeriği o denli boş kalır ki 'varolmayanla' örtüşür. İşte varlığın yoklukla örtüşmesi tam da bu noktada ortaya çıkar.⁴⁶

*Ama bu arı Varlık arı soyutlamadır, böylece saltık-olumsuzdur ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, Yokluktur. Buradan Saltığın ikinci tanımı çıkar: Saltık Yokluktur. Kendinde-şeyin belirsiz, bütünüyle biçimsiz ve böylece içeriksiz olduğu, ya da Tanrının salt en yüksek Varlık olduğu ve bundan başka birşey olmadığı söylendiği zaman da gerçekte bu tanım imlenir, çünkü böyleyken ondan az önceki olumsuzluk olarak söz edilmiş olur.*⁴⁷

⁴³ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 275.

⁴⁴ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*, 41.

⁴⁵ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2014), 60.

⁴⁶ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*, 41.

⁴⁷ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 163, §87.

Hegel, varlık ile yokluğun aynı olduğunu öne sürerken, varlık yokluğa eşittir demek istememiştir; Hegel'in kastettiği, tek tek nesnelere değil, en genel anlamda varlıktır.⁴⁸

Hegel bu iddiaya gelebilecek eleştirilere karşı, kendi görüşünün tutarlılığını temellendirmeye çalışmaktadır. “Varlık ve Yokluk aynıdır” önermesinin anlak için paradoksal görünebileceğini, hatta belki de ciddiye alınmasının gereksiz bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, bunun felsefi düşüncenin yüzeyselliğe indirgenmesi anlamına geleceğini belirtir. Ona göre, bu önermeyi basitçe reddetmek yerine, varlık ve yokluk arasındaki ilişkinin doğasını anlamaya çalışmak gereklidir.⁴⁹ Hegel, bu önermenin paradoksal görünmesinin, aslında felsefi düşünceye aşinalık eksikliğinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre, bu önermeyi çelişkili bulup reddetmek, sıradan bilinç ve sağduyunun sınırları içinde kalmaktan ibarettir. Felsefi düşünce, varlığı ve yokluğu yalnızca karşıt kavramlar olarak değil, diyalektik bir birlik içinde ele alır. Hegel, böyle bir önermeyi anlamakta güçlük çekenlerin, aslında felsefenin temel işleyişine yabancı olduklarını ve buradaki mantıksal belirlenimleri göz ardı ettiklerini söyler. Dolayısıyla, varlık ve yokluğun özdeşliği fikri karşısında şaşkınlık duyanların durumu, felsefi derinlikten yoksun bir bakış açısının göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Hegel, “*Ne gökte ne de yerde hiçbir yerde her ikisini de, Varlığı olduğu gibi Yokluğu da kendi içinde kapsamayan hiçbirşey yoktur.*” ifadesini dile getirir.⁵⁰ Ancak Hegel, bu önermenin gündelik yaşamdaki somut durumlara (örneğin bir evin var olup olmaması, cebimde yüz liranın bulunup bulunmaması gibi konulara) uygulanmasının, önermenin asıl anlamını çarpıtacağını vurgular. Hegel, burada bahsedilen varlık ve yokluk birliğinin, belirli bir varlığın ya da yokluğun kendisini değil, varlıkla hiçliğin salt soyutlamalarını kapsadığını belirtir.⁵¹

Varlık ile yokluk karşılıklı etkileşime girdiğinde ise, üçüncü bir kavram olarak ‘oluş’ meydana gelir. Varlıktan ya da Yokluktan nerede ve nasıl söz edilirse

⁴⁸ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*, 41.

⁴⁹ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 165, §88.

⁵⁰ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 62

⁵¹ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 63.

edilsin, bu Üçüncü bulunuyor olmalıdır.⁵² Oluş, ilk somut kategori olarak karşımıza çıkar. Hegel'e göre tüm nesnelere, kesintisiz bir değişim ve bir durumdan diğerine geçiş süreci, yani oluş süreci içindedir.⁵³

Hegel'in "oluş" olarak adlandırdığı üçüncü aşamada, salt varlık ve salt yokluk bir ve aynı şeydir. Bu bağlamda hakikat, ne yalnızca varlık ne de yalnızca yokluktur; hakikat, varlığın yokluğa, yokluğun ise varlığa geçip birbirinde kaybolduğu bir süreçtir. Mutlak ise, varlık ile yokluğun doğrudan birbirinde eriyip kaybolduğu bir harekettir; öyle ki, bu hareket içinde varlık ve yokluk farklıdır ancak bu fark yine aracısız çözülmüştür. Burada yokluk, varlığın yadsınmasıdır; yadsınmanın yadsınması ise "oluş"tur.⁵⁴

Öyleyse arı Varlık ve arı Yokluk aynıdır. Gerçeklik olan ne Varlık ne de Yokluk, ama Varlığın Yokluğa ve Yokluğun Varlığa geçmiş olmasıdır — geçmesi değil. Ama o denli de gerçeklik ayırdedilmemişlikleri değil, tersine aynı olmamaları, saltık olarak ayrı olmaları, ama o denli de ayrılmamış ve ayrılmaz olmaları ve dolaysızca her birinin karşısında yitmesidir. Gerçeklikleri öyleyse birinin ötekinde bu dolaysız yitiş devimidir: Oluş; bir devim ki, onda ikisi ayırdedilirler, ama öyle bir ayırım yoluyla ki, eşit ölçüde dolaysızca kendini çözmüştür.⁵⁵

James, bu durumu elbisesiz bir insan örneğiyle somutlaştırarak, abartılı ve zorlama bir metafor aracılığıyla yüklem olumsuzlanması olarak tanımlar. Bu örneğe göre, insanın doğası gereği çıplak olduğu, giysi giyse bile temel çıplaklık durumunun değişmediği savunulmaktadır. Her ne kadar bu yargı komik görünse de, giysi ihtiyacının varlığı, insanın özündeki çıplaklığın varlığını kanıtlar niteliktedir. Bu ifadeyi kabul etmek mümkün olsa da, James, yüklem eklenmesinin yeni bir "giyinik-çıplak" özne yaratmasına yol açtığını da ekler. Böylece, orijinal çıplaklıkla ilgili yargılar, artık bu yeni özne için geçerliliğini yitirir. Çünkü eski özneye dair doğru olan şeyler, bu yeni özne için geçerli değildir. James'e göre, bu tür bir akıl yürütme, ne kadar doğru olduğu tekrar edilse de, sonuçları bakımından faydasızdır. Gerçek dünyada uygulanabilir bir karşılık bulmaz ve yalnızca mantıksal bir oyun olarak kalır. James, bu tür bir düşünce biçiminin sonuçsuzluğunu vurgulamak için Shylock karakterinin bir kilo et talebine vurgu yapar. Shylock, hukuki bir sözleşmeye

⁵² Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 69.

⁵³ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*, 41.

⁵⁴ Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, 94.

⁵⁵ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 61.

dayanarak yarım kilo insan eti istemektedir; ancak bu talep, insan bedeninden yarım kilo eti çıkarmanın imkânsızlığı göz ardı edildiğinde anlamsız bir hâl alır.⁵⁶ Benzer şekilde, Hegel'in iddiası da teorik olarak tutarlı gibi görünse de, gerçek dünyada uygulanabilir bir karşılık bulmaz ve yalnızca mantıksal bir oyun olarak kalır.⁵⁷

James, Hegel'in diyalektik yönteminin kendi içinde nasıl çelişkiler doğurduğu sorununu, temelde "salt varlık" kavramının bir mantık meselesi olarak ele alınışından hareketle açıklamaktadır:

Önde gelen Amerikalı Hegelcimizden aktarılan ilk adımın bir versiyonunda, yargının zorunlu biçimiyle oynanışını buluruz. Salt varlık, der kendisi, hiçbir belirlenime sahip değildir. Fakat "hiçbir belirlenime sahip olmama"nın kendisi de bir belirlenimdir. Bu nedenle salt varlık kendi kendisiyle çelişir ve benzeri. Peki, söylenen şeyin anlamına neden dikkat etmiyoruz? Salt varlık hakkında bir yüklemde bulunduğumuzda, kastettiğimiz aslında diğer tüm belirlenimleri -kullandığımız belirlenim dışında- reddetmektir.⁵⁸

Burada salt varlığın tüm belirlenimlerden arınmış olduğu öne sürülürken, bu "belirlenimsizlik" in de bir belirlenim biçimine dönüştüğüne işaret edilir. Metindeki bu vurgu, Hegelci diyalektiğin kendi kendine çelişen kavramları nasıl kullandığını göstermeyi amaçlar. Zira anlatılan üzere, salt varlık hakkındaki önermede kast edilenin, diğer tüm belirlenimlerden bağımsız oluş olduğu halde, bu "bağımsızlık" dahi çelişki yaratan bir niteliğe dönüşmektedir. Öte yandan bu çelişkinin sırf mantık oyunuyla açığa vurulması, "söylenen şeyin anlamına neden dikkat etmiyoruz?" ifadesinde olduğu gibi, eleştirel bir şekilde sorgulanır. Buna göre Hegel'in salt varlık ile ilgili çıkarsamasının aslında sadece "diğer bütün belirlenimleri dışlamak" şeklinde sınırlı bir mantıksal pozisyona yaslandığına dikkat çekilir. James, metnin devamında Hegel'in "başka" sözcüğünü kullanımına dair kendi itirazını dile getirerek, bu kullanımın da benzer bir mantık hatasına yol açtığını belirtir.

Bir şey ve Başkası ikisi de ilkin birer belirli-Varlık ya da Bir şeydir. İkinci olarak, her biri eşit ölçüde bir Başkasıdır. Hangisine ilk olarak ve salt bu nedenle Birşey deneceği ilgisizdir. (Latince'de tek bir önermede buldukları zaman ikisine de aliud, ya da "biri, bir başkası," alius alium

⁵⁶ Bk. William Shakespeare, *Venedik Taciri*, çev. Bülent Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013).112-122.

⁵⁷ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 281.

⁵⁸ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 282.

*denir; bir karşılıklık durumunda alter alterum anlatımı andırımlıdır). Eğer bir belirli-Varlığa A, ötekine ise B dersek, o zaman ilkin B Başkası olarak belirlenir. Ama A da eşit ölçüde B'nin Başkasıdır. İkisi de aynı yolda Başkalarıdır.*⁵⁹

Hegel, burada her iki kavramın eşit derecede birer “başka” olduğunu ve birbirlerinin karşıtları olarak var olduklarını söylerken James ise Hegel’i, “başkalık” kavramını yalnızca belirli bir koşul altında yüklenebilecek bir nitelik olarak ele almak yerine, bunu doğrudan ve genel bir şekilde tanımladığı için mantık hatası yapmakla suçlar. James için “başkalık” kavramı, belirli bir şeye ancak belli bir koşulda yüklenebilecek bir nitelik olup, Hegel’in bunu doğrudan ifade ederek aslında özne ile nesneyi özdeş kıldığını belirtir. James burada, farklılığın sırf dilsel bir ifadenin etkisiyle “aynılığa” dönüşme riskine dikkat çeker.⁶⁰

James, Hegelci mantığın gerçek dünyada absürt sonuçlara yol açabileceğini açıklarken, bu mantığın soyut ve karmaşık yapısının günlük yaşamla uyumsuz olabileceğini vurgular:

*Hegelciliğin bıkmadan usanmadan tekrarladığı bir başka özdeyiş de şudur: “Bir sınırı bilmek, zaten onu aşmış olmaktır.”...Hapishanedeki mahkûm, homurdanmasıyla aslında hâlâ soyutlayıcı ve ayırıştırıcı bir düşünce safhasında olduğunu gösterir. Dışarıda eğlenebileceğini ne kadar coşkuyla tasavvur ederse, duvarların onu o dışarı dünyasıyla özdeş kılması gerektiğini o kadar derinden hissetmelidir. Çünkü bu duvarlar, onu belli bir bakış açısından, hayal, özlem ve çaresizlik içinde kendi ötesine taşır; (buna bağlı olarak) onu her bakımdan -bedenen, kudret bakımından ve eylemde de- o sınırın ötesine götürür. Bu nimetleri göz ardı eden o bahtsız mahkûm ise ne kadar aptaldır!*⁶¹

Hegel, engelleri ve sınırları aşmanın gerekliliğini tartışırken, düşünce ve us gibi kavramların; evrensel, tüm tikelliğin üstünde ve ötesinde olduğunu savunmaktadır. Ona göre, düşünce de bir noktada engellerin ötesine geçmeye çalışır.⁶² Hegel’in bu düşüncesi, kişinin, düşüncesinin içerik ve sınırlarının farkına varmasıyla birlikte, bu sınırları kavramsal düzlemde geride bıraktığını ima eder.

James’e göre, hapishane duvarlarının ya da demir parmaklıkların “gerçek” bir engel oluşturmadığını savunan Hegelci perspektif, özgürlüğün öncelikle düşünsel bir

⁵⁹ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 87.

⁶⁰ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 283.

⁶¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 283.

⁶² Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 98-101.

etkinlik olduğu vurgusunu yapar. Mahkûmun dış dünyayı düşlerken duvarları aştığı kabul edilir; çünkü bu hayal ve arzu, onu zaten zihinsel olarak fiziksel sınırların ötesine taşımıştır. Dolayısıyla, dışsal bir engeli kavrayan özne, özünde o engeli kavramlaştırıp aşacak gücü de zihninde yaratmış olur. Bu bağlamda hapisanedeki mahkûmun “bahtsızlığı”, farkındalığını salt bir şikâyete indirgemesi, özgürleştirici düşünce sürecini kullanmaktan geri durmasıyla açıklanır. Bu kurgusal anlatım, Hegel’in “sınırlılığı kavramakla o sınırı aşmayı bir tutması”nın aslında gündelik gerçeklikle uyuşmadığını söyler. James, “Bu nimetleri göz ardı eden o bahtsız mahkûm ise ne kadar aptaldır!” ifadesiyle, zihinsel veya kuramsal özgürlükle fiziki özgürlük arasındaki farka Hegel mantığında yeterli alan açılmadığını mizahî bir dokunuşla tekrar hatırlatır. Mahkûmun yalnızca zihinsel olarak fiziksel sınırların ötesine geçmiş olması, tam da bu noktada James’in pragmatizmini devreye sokar; çünkü James, düşüncenin yalnızca soyut kavramsal çıkarımlarla değil, pratik hayattaki somut karşılıklarıyla değer kazandığını savunur.

Bu bağlamda, Hegel ve James’in felsefi perspektifleri burada bir çatışma içine girer: Hegel’in sisteminde kavramsal birliğin ve diyalektik gelişimin önceliği varken, James, bireyin doğrudan deneyimlediği gerçeklik üzerinden bir anlam inşasını önceler. Böylece, James’in pragmatist anlayışı, zihinsel soyutlamaların ötesine geçerek bireyin yaşadığı gerçek durumlar karşısında anlamlı çözümler sunmayı hedefler. Bu noktada, kuramsal özgürlük ile pratik özgürlük arasındaki uyumsuzluk eleştirisi, James’in “hakikat” ilkesini hatırlatarak, düşüncenin başarısının yalnızca kuramsal doğruluğunda değil, pratikte sağladığı faydada yattığına dikkat çeker.

James, doğruyu inanç yolunda kendisini iyi olarak kanıtlayan şeylerin adı olarak tanımlarken, doğruluğun somut ve pratik faydalarla bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım, hakikatin “iyi” olana dayandırılmasını ve bunun da belirli, atanabilir gerekçelere dayanması gerektiğini öne sürer. James’e göre hakikat, pratik yaşamda fayda sağlayan bir olgudur. Eğer hakikat insan hayatına herhangi bir katkı sunmasaydı, onun değerli olduğu ve peşinden gidilmesi gerektiği düşüncesi asla gelişmez veya bir dogma haline gelemezdi, hatta hakikatten kaçınmak daha makul bir yaklaşım olurdu. Bu nedenle, bir fikre inanmak, onun yaşamımıza somut

bir fayda sağladığı ölçüde anlamlıdır; ancak bu inanç, daha büyük ve temel yararlarla çelişmediği sürece geçerliliğini koruyabilir.⁶³

Ayrıca William James, Hegel'in sonlu ve sonsuz arasındaki özdeşlik anlayışını da eleştirmektedir. Ancak James'in Hegel'e yönelttiği eleştirilere geçmeden önce, Hegel'in sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu kavramak gerekir.

Hegel'e göre, sonlu varlıklar, yalnızca belirli sınırlara sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda yokluk (hiçlik) onların özüne içkindir. Bir şeyin var olması, onun kendi içinde yok olma sürecini de barındırır. Sonluluk, yalnızca değişim değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir biçimde ortadan kaybolmayı içerir. Dolayısıyla, bir varlığın doğumu, aynı zamanda onun yok oluş sürecinin de başlangıcıdır. Sonlu olan, varlığı gereği kendisini aşmaya ve nihayetinde yok olmaya mahkûmdur.⁶⁴

Hegel'e göre, sonlu şeyler kendi doğaları gereği sınırlıdır ve bu sınırlılık, onların varlıklarıyla bütünleşir. Bu durum, onları sonsuzlukla birleşmekten alıkoyar, çünkü sonsuzlukla birleşmek, kendi sonluluklarının reddedilmesi anlamına gelir. Sonlu varlıklar, sonsuzlukla birleşmeye razı olamazlar. Bunun nedeni, onların varlıklarının sonlu doğasının, nihayetinde yoklukla bağlantılı olmasıdır. Yani, sonlu varlıklar, varlıklarının sonunun geleceğini kabul ederken, bu sonluluklarıyla ayrılmaz bir bağ kurmuş olurlar. Sonlulukları, onları yoklukla ilişkili hale getirir ve bu da onların sınırlarının ötesine geçmelerine engel olur.⁶⁵

Hegel burada “anlık” (düşünce) kavramını devreye sokar. Düşünce, yokluğu; şeylerin belirlenimi yapar aynı zamanda yokluğu “ölümsüz ve saltık” olarak tanımlar. Bu gözlem çok önemlidir, ancak bir felsefe veya teori, sonlu olanı mutlak gibi kabul etmeye razı olamaz. Burada Hegel, bir soru sorar: Eğer bu düşünce, sadece sonluluğun (sınırlı olmanın) varlığını kabul ediyorsa, o zaman ölümlülük (yani ölüm) hala geçerli mi kalacak? Yoksa ölümlülük ve kaybolma da yitip gidecek, ortadan mı kalkacak? Hegel için burada ikinci bir süreç yoktur çünkü bu sonluluk teorisi, kaybolmayı sonluluğun son noktası olarak kabul eder. Bu da demektir ki,

⁶³ James, *Pragmatism*, 76.

⁶⁴ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 96-97.

⁶⁵ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 97.

sonlu ile sonsuz birbirine uymaz ve bir araya gelmesi imkânsızdır. Sonsuz, sonlunun karşısında durur ve ona zıt bir varlıktır. Böylece sonsuza varlık, saltık varlık yüklenmekte, sonlu ise sonsuzun olumsuzu olarak karşısında tutulmaktadır. Sonlunun mantıksal gelişimi, bu çelişkinin çözüleceğini kanıtlar; ölümlü olan ve ölen sadece sonlu değildir, kaybolma veya hiçlik de son nokta değildir, bunlar da bir şekilde yok olurlar.⁶⁶ Hegel bu çelişkinin nasıl çözüleceğini şöyle açıklar:

Kendi için var olma, bir sınır çizgisi içerir ve bu sınır çizgisi de var olma ödevini içerir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi, her ikisini de içinde barındıran sonluluk belirler. Sınır çizgisi, var olma ödevini reddederken, var olma ödevi de aynı şekilde sınır çizgisini reddeder. Bu sınır, kendisinden başka bir şeyle birleşmez; yalnızca kendisiyle birleşir. Bu özdeşlik, yani yadsımanın yadsınması, evetleyici bir varlık anlamına gelir ve bunun sonucunda sonlu, başka bir şey olur. Bu başka şey ise sonsuzdur. Sonsuz, yeni bir Mutlak tanımı olarak kabul edilebilir çünkü açıkça sonlunun yadsınması olarak tanımlanmıştır. Sonuç olarak, sonlu ile sonsuz birbirine bağlıdır. Sonlu, yalnızca var olma ödevi ve sonsuzla ilişki içinde sonludur. Sonsuz da, ancak sonlu ile ilişki içinde sonsuzdur. Onlar hem ayrılmaz hem de her biri kendisiyle kendi başkasını içerir.⁶⁷

Sonsuz;

a) yalın belirleniminde Sonlunun olumsuzlanması olarak olumludur;

b) ama böylece Sonlu ile karşılıklı belirlenim içindedir ve soyut, tek-yanlı Sonsuzdur;

c) bu Sonsuzun tıpkı Sonlu gibi tek bir süreç olarak kendini ortadan kaldırması - bu gerçek Sonsuzdur.⁶⁸

James, Hegel'in sonlu ve sonsuz arasındaki özdeşlik anlayışını eleştirirken, bu kavramın karmaşıklığını vurgulamak için teolojik referanslara başvurur ve Üçleme⁶⁹ ve Eucharist⁷⁰ gibi Hristiyanlıkta yer alan mistik kavramlarla Hegel'in argümanları arasında bir benzerlik kurar:

⁶⁶ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 97-98.

⁶⁷ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 103-104.

⁶⁸ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 103.

⁶⁹ Teslis, Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan üçlü doğasını ifade eden inançtır ve Hristiyanlığın temel sırrıdır. Mehmet Zafer İnanlar, "Hristiyan Teslisinin Pagan Kökleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2020), 133.

Burada Hegelcilik şöyle haykırır: “Sonsuz ve sonlu bilgilerinin özdeşliğiyle, hiçbir zaman birinin diğerinin yerine geçebileceğini kastetmedim ve gerçek felsefe, özdeşlikle ikame yeteneğini ifade etmeyi asla amaçlamaz.” Bu, iyi ve yaramaz sonsuz kavramlarını ya da belki de Teslis ve Evharistiya gizemlerini andırırçasına kuşku uyandırıyor.⁷¹

James, Hegel’in sonlu ve sonsuz arasındaki özdeşlik anlayışını bu tür dini gizemlerle ilişkilendirerek, Hegel’in felsefesinin soyut kavramsallığına ve açıklamalarındaki belirsizliğe vurgu yapar. James’in bu eleştirisi, Hegel’in felsefi sistemine dair derin bir şüphe ve anlaşılabilirlik talebini dile getirir. James, bu kavramların pratikte açık bir şekilde anlam ifade etmesi gerektiğini savunur. Ona göre, duygusallıktan uzak bir zihne göre yalnızca iki tür özdeşlik vardır: tam özdeşlik ve kısmi özdeşlik. Yani James için özdeşlik ya tamdır ve bir şey tamamen başka bir şeyin yerine geçebilir, ya da kısmi olarak gerçekleşmiştir ve bu özdeşlik eksiktir.⁷²

James, Hegel’e yönelik eleştirisini, Katolik ayinlerinde kullanılan sunu örneğiyle açıklamaya devam eder:

Bir Katolik bile size, misyon ekmeğinin (wafer) İsa’nın bedeniyle özdeş olduğuna inandığında, bunun her açıdan geçerli olduğunu kastetmediğini söyleyecektir⁷³, öyle ki bir kas sistemi örneği sergilemesi ya da bir aşçının onu fırında pişmiş et gibi kokutması mümkün değildir. O aslında, varlığını belirli bir biçimde besleme yönüyle bu ekmeğin,

⁷⁰ Katolik inancına göre Evharistiya ayini, yedi büyük sakramentten biri olarak kabul edilir. Sakramentler, şekil ve uygulama açısından Kilise tarafından nasıl gerçekleştirileceği tamamen belirlenmiş kutsallaştırıcı eylemlerdir. Evharistiya Sakramenti’nde ekme ve şarap kutsanarak İsa Mesih’in eti ve kanına dönüşür ve tüm inananlara dağıtılır. Musa Osman Karatosun, “Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sıhhat Şartları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 586.

⁷¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 285.

⁷² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 285.

⁷³ Kutsal Kitap döneminden Reformist kiliselere uzanan süreçte Evharistiya’daki İsa Mesih’in varlığıyla ilgili olarak O’nun yalnızca sembolik, tamamen gerçek ya da hem sembol hem de gerçek olduğu yönünde farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu farklı yaklaşımlar, Mesih’in buyruğuna iman etmeyi ve maddi gerçekliği göz önünde bulundurmaya birlikte gerektirdiğinden, Evharistiya’daki Mesih’in varlığının niteliği paradoksal bir yapı arz etmiş ve bu sebeple ortak bir görüşle netleştirilememiştir. Canan Seyfeli, “Evharistiyada İsa Mesih: Sembol ve/veya Gerçek.” *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2022), 65-66.

Kurtarıcısının bizzat bedeniyle özdeş olduğunu ve o bakımdan ikame edilebileceğini ifade etmektedir.⁷⁴

James'e göre Katolik inancı "ekmek" ve "İsa'nın bedeni" arasında bir "tam özdeşlik" savunmaz; sadece tinsel bir düzeyde özdeşlik, yani kısmi/ruhani bir tür ikame edilebilirlik öne sürer. Her yönüyle (örneğin biyolojik dokular veya kimyasal yapı) özdeşlik geçerli değildir. Yani kimya laboratuvarında veya fırında bu ekmek İsa'nın gerçek bedeni gibi işlev görmez; ama ritüel ve inanç bağlamında ruhani anlamda benzer değer taşır. Bu noktada James için, ikamenin mümkün olmadığı Hegel'in özdeşlik kavramında eksikliğin olduğu kesindir.

Ancak Hegel'e göre sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi, bu ilişkilerin belirlenimlerini ayrı ve mutlak bir şekilde ele alarak çözmek, bu kavramların kendi kendisi için ne olduğunun unutulmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Hegel'in "unutmak" ifadesi, söz konusu terimlerin anlamlarının tam olarak kavranamamasını ifade ediyor olabilir ve Hegel'in yaklaşımıyla ele alındığında, James'in bu kavramları tam anlamıyla çözemediği düşünülebilir.

2.2. Çelişki Yasası Üzerine Eleştirisi

İkinci temel diyalektik yasa, çelişki yasasıdır. Hegel'e göre, biricik ve dinamik felsefe, çelişkilerin -daha doğrusu karşıtlıkların- felsefesidir. Örneğin çiçek, meyvenin oluşumuna zemin hazırlar, ancak meyvenin ortaya çıkabilmesi için çiçeğin yok olması gerekir. Dolayısıyla üremenin hakikati, hem çiçek hem de meyve olmaktır. Ölüm, hem bir sona erme hem de yeniden doğuşu sağlayan koşuldur. Diyalektik çelişki, işte bu tür bir çelişkidir.⁷⁶

Hegel, çelişkiyi karşıtlık durumunda ortaya çıkan ayrımın yanları olarak tanımlar.⁷⁷ Gerçeklik derinlemesine incelendiğinde, ayrım bir karşıtlık halini alır ve nihayetinde çelişkiye dönüşür. Ancak, sıradan düşünce bu durumu dehşetle yadsıyarak kabul etmez ve hiçlikte kalır. Oysa Hegel, çelişkinin yalnızca bir olumsuzluk olmadığını, aksine mutlak etkinlik ve mutlak varlık temeli olarak taşıdığı

⁷⁴ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 285.

⁷⁵ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 109.

⁷⁶ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 39.

⁷⁷ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 327.

olumlu görünümün göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Hegel, çelişkinin yapısına dair şu sonucu çıkarır: Çelişki her türlü hareketin ve yaşamın köküdür. Bir şeyde çelişkinin bulunması, onun eksik ya da yetersiz olduğunu göstermez. Tersine, her belirlenim, her somut şey ve her kavram, belirlenmiş özsel ayırım yoluyla çelişkilere dönüşen farklı ve farklılaşabilir anlamların birliğidir ve bir şey ancak kendisinde bir çelişki taşıdıka hareket eder. Ancak bu çelişki, sonunda hiçlikte çözülerek olumsuz birliğine döner. Şey, özne, kavram bu olumsuz birliğin tam olarak kendisidir, bunlar, kendi kendilerinde çelişiktir, ama aynı zamanda çözülmüş birer çelişmedirler.⁷⁸ Yani Hegel'in diyalektik sisteminde, bir şeyin gerçekten "gerçek" olarak varlık kazanabilmesi için, içerdiği çelişkileri açığa çıkarması ve bu çelişkilerin olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla çözüme kavuşturulması gerekir.

James'e göre bu ilke, belirsiz bir şekilde ele alındığında, Hegel'in sisteminin kabulü için gerekli olan zihinsel koşulları, yani kafa karışıklığı ve hayranlık yaratma durumunu oluşturan bir etki yaratır. "Olumsuzlama" kelimesi, tek başına alındığında, bir dizi farklı durumu kapsıyormuş gibi değerlendirilir ve nihayetinde kendi kendini olumsuzlama gibi oldukça özel bir noktaya varır. Bu düşünme süreci sonunda ise her türlü ifadenin evrensel olarak kendisiyle çelişkili olduğu sonucuna ulaşılır. James, bu konunun önemli olduğunu belirterek, daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının gerektiğini ifade eder⁷⁹ ve Hegel'in felsefesindeki çelişkinin özdeşliği ilkesine yönelik önemli eleştirilerde bulunmaktadır. James'in ifadesiyle Hegel için çelişki, evrensel bir bağlayıcı olarak işler ve saf sürekliliği temsil ettiğini düşündüğümüz yapılar dahi gizlice bu çelişkilerle iç içe geçmiş olur. James, Hegel'in bu felsefi yaklaşımını sorgular ve özellikle çelişkinin, tutarlılık ve sürekliliğin merkezinde yer alması gerektiği fikrini eleştirir. James'e göre, çelişki, bir kavram ya da yapının dinamiklerini açıklamak için kullanılan evrensel bir çözümleyici olamaz. James, Hegel'in çelişkileri kullanma biçiminin, dünyayı rasyonel bir şekilde anlamaya yönelik çabalarla tutarsız olduğunu vurgular:

Şimdi, en baştan itibaren, dünyanın tamamen rasyonel olduğunu, yani bütünüyle anlaşılabilir olduğunu iddia eden bir filozofun, anlaşılmaya

⁷⁸ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 336-337.

⁷⁹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 286.

tamamen meydan okuyan bir ilkeye (çelişkilerin özdeşliği) dayanması ve gerçekte eserlerinde 'anlama' kelimesini her geçtiğinde bir küçümseme terimi olarak kullanmak zorunda kalması oldukça garip görünüyor.⁸⁰

Bununla birlikte, James, Hegel'in "anlama" terimini küçümseyici bir şekilde kullandığını ima eder. James'e göre Hegel, çelişkiyi bir çözüm aracı olarak kullanırken, anlamanın sınırlarını aşan bir sistem yaratır. Rasyonaliteyi savunan bir filozofun, sistemini açıklamak için anlaşılmaya meydan okuyan bir ilkeye dayanması, felsefi bir tutarsızlık gibi yorumlanabilir. Dolayısıyla, James'in eleştirisi, onun rasyonalite iddiası ile kullandığı yöntem arasındaki bu gerilime dayanmaktadır. Bu durum, hem onun sisteminin derinliğini hem de eleştiriye açık yönlerini gözler önüne serer.

William James, Hegel'i eleştirmeye devam ederken, somut bir kavram olan mekân üzerinden bir örnek sunar. James'e göre, sıradan bir birey, bir mekâna baktığında, görünenin ötesinde bir gerçeklik aramaz. İnsan, mekânı olduğu gibi, kendisine verilen en yüksek cins olarak kabul etmekte ve bu haliyle yeterli ve memnun olmaktadır. Buna karşın, Hegel, bu bakış açısının eksik olduğunu savunur. Hegel, mekânın daha derin ve gizli bir çelişki ya da dinamik içerdiği görüşünü ileri sürer. James, Hegel'in dilini yansıtarak, ironik bir üslupla eleştirir ve Hegel'in şu şekilde sesleneceğini söyler: "*Aldanmış kişi! Mekânın içinde barındırdığı karışıklıkları fark etmiyor musun? Onun bütünüyle olan birliği ile parçalarının çeşitliliği apaçık bir çelişki içinde değil mi? Mekân, hem birleştirir hem de ayırır ve bu tuhaf, uzlaşmaz etkinliği olmasaydı, kendisi var olabilir miydi? Duyularını aldatan bu statik görünümü sürekli üreten şey, aslında onun kendi içindeki gizli çelişkili dinamiğidir.*"

Bu eleştiriye şu şekilde devam ettirir: Eğer birisi, "*Kendi içinde çelişkili olan bir şey tüm bunları nasıl başarabilir? Onun dinamiği nasıl işler?*" diye sorarsa, Hegel'in verebileceği tek yanıt, mekânın kendisini gösterip "*İşte, böyle.*" demek olacaktır. James'e göre, burada açıklamanın temel ilkesi, açıklanan şeyin daha anlaşılır olmak bir yana, tek başına ele alındığında tamamen anlaşılmaz hale gelmesidir. James'e

⁸⁰ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 276.

göre Hegel, ilkesini açıklayamamakta ve sorulara doyurucu bir cevap verememektedir.⁸¹

James'e göre, Hegelci idealizmin temel hatalarından biri, olumsuzlama ve onaylama kavramlarını aynı düzeyde ele almasıdır. James, olumsuzlamanın yalnızca bir düşüncenin yanlışlığına işaret ettiğini, doğadaki nesnelere olumsuzlanmasının, zihinsel bir yapıyı yansıttığını belirtir. Örneğin, bir masa ve bir sandalye arasında, masa "sandalye değil" denildiğinde, bu sadece zihinsel bir yargıyı ifade eder. James, doğada masanın "sandalye" olmaması durumunun, basit ve doğrudan olduğunu ifade eder. Gerçek dünyada, olumsuzlamalar ve onaylamalar farklı işlevler üstlenir ve birbirleriyle aynı düzeyde var olamazlar. Bunu açıklamak için verdiği somut örneklerden biri de, sütle ilgilidir:

Bir pint süt ölçtüğümü ve böylece onu belirlediğimi varsayalım, ne yapmış olurum? Aslında onunla ilgili iki iddiada bulunmuş olurum: — bu pinttir; o diğer galonlar değildir. Bu ifadelerden biri bir olumlama, diğeri ise bir olumsuzlamadır. Her ikisi de ortak bir özneye sahiptir; ancak yüklem birbiri dışladığı için, bu iki iddia sonsuz bir huzur içinde yan yana var olur.

James burada, bir nesnenin kendini tanımlaması için bir çatışmaya ya da olumsuzlama sürecine ihtiyacı olmadığını vurgular. Bu örnek, doğadaki nesnelere varoluşlarının birbirlerini dışlayarak veya olumsuzlayarak değil, kendi olumlu nitelikleriyle süreklilik kazandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hegelci düşünürler ise konuyu daha da derinlemesine incelerler, her belirlemede gerçek bir çatışma unsuru olduğunu söylerler ve şöyle sorarlar: *Sütü bu pint olarak belirlerken, onu sonsuza kadar o galonlardan dışlamıyor musunuz, ona genişleme şansı vermiyor musunuz? O zaman, bu galonları da şimdi sahip olduğu varlıktan dışlamıyor musunuz?*⁸²

William James'e göre, çelişki yalnızca beklentiler ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır ve belirlemenin kendisinden doğmaz. Bu durumu şu şekilde açıklar:

Şüphesiz, süt ve bal akan bir diyardan bahsedildiğini duyup oraya sınırsız beklentilerle, sütle dolup taşan nehirler hayaliyle gitmiş olsaydınız

⁸¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 276.

⁸² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 287

ve eğer tüm ülkede yalnızca bu tek pint olduğunu fark etseydiniz, bu pintin belirlenmesi, daha önce zihninizde süt hakkında oluşturduğunuz başka bir belirlemeyi dışlayacaktı. Bir tarafın zaferiyle sonuçlanan gerçek bir çatışma ortaya çıkardı. Sütle dolup taşan nehirler, tek bir pintin varlığıyla inkâr edilmiş olurdu ve nehirler ile pint aynı süte atfedildiği için (önce varsayılan olarak, sonra gerçek olarak), çelişki tam olurdu. Ancak bu, gerçek doğada veya varlıkta asla meydana gelemeyecek bir çelişkidir. Bu tür bir çelişki, yalnızca bir varlığın yanlış bir temsili ile onun gerçek ve doğru kavranmış hali arasında ortaya çıkabilir. İlk temsil, hak sahibi olmadığı bir yere yerleşmiş ve oradan çıkarılması gerekmiştir. ...

Ama gerçek doğada (in rerum naturâ) şeyler birbirinin mantıksal yerine girmez. Daha önce bahsedilen galonlar asla “Biz pintiz” demez; pint de asla “Ben galonum” demez. Pint hiçbir zaman genişlemeye çalışmaz; dolayısıyla hiçbir şeyin onu dışlaması veya olumsuzlaması mümkün değildir. Böylece pint mutlak bir şekilde olumlanmış olarak kalır.⁸³

James, burada Hegelcilerin belirleme sürecine yüklediği çelişkiyi açıkça eleştirmektedir. James’e göre bir şeyi belirlemek (örneğin “bu pinttir” demek), hem onu olumlamak (tanımlamak) hem de diğer şeylerden ayırmak (olumsuzlamak) anlamına gelse de, bu iki durum birbirine karışmaz veya çelişmez, çünkü farklı özneler ve bağlamlara yöneliktir. Dolayısıyla bu tür ayrımlar kendi başına bir felsefî keşif gibi abartılmamalıdır; zira gerçek dünyada çelişki yoktur, çelişki sadece zihnimizdeki yanlış fikirlerle gerçeği doğru kavrayışımız arasında ortaya çıkar ve bu tür çatışmalar Hegel’in iddia ettiği kadar büyük ya da önemli değildir.

James’in eleştirileriyle paralel olarak, Deleuze de Hegel’in çelişkiler üzerinden giden mantığını “mantıksal canavarlıklar” olarak tanımlar. Hegel’in felsefesindeki çelişki, kimliğin negatiflik aracılığıyla sürekli bir dönüşümdür. Deleuze, Hegel’in diyalektik yöntemini de, farkı yalnızca olumsuzlama yoluyla kavrayarak özdeşliğe tabi kılan ve böylece düşüncenin gerçek hareketini çarpıtan kapalı bir sistem olarak eleştirir. Deleuze’e göre, farkın çelişkilerle sonlanması gerekmez. Fark, aslında kimliğin bir parçası olarak bir yolculuğa çıkar ve bu yolculuk, kimliğin rehberliğinde anlam kazanır. Hegel’in diyalektiği ise, farkları birleştirirken onların özünü göz ardı eder, farklar benzerlik ya da analogi içinde sıkışır, negatifliğe indirgenir bu da yanıltıcı bir birleştirme süreci yaratır.⁸⁴

⁸³ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 288.

⁸⁴ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, 70-71.

James, Hegel'in olumsuzlama ilkesinin doğasını sorgularken, dış dünyanın bireyin içsel süreçleri üzerindeki etkisini de ele almaktadır. Özellikle dışsal unsurların bireyin bilişsel faaliyetlerini nasıl etkileyebileceğini ve olumsuzlayabileceğini tartışmaktadır. Bu bağlamda, kişinin yazı yazma süreci ile dış dünyada gerçekleşen olaylar arasındaki ilişkiyi irdeleyerek, bir dış etkenin bir içsel süreci nasıl dönüştürebileceğini veya sekteye uğratabileceğini sorgulamaktadır. Aynı şekilde, James okurla olan ilişkisini değerlendirirken, kendi varlığının okurun düşünsel süreci üzerinde bir etkisi olup olmadığını ve bu etkinin bir olumsuzlama süreci teşkil edip etmediğini tartışır. Özellikle, eğer kendisi ile okuru "biz" olarak tanımlarsa ve bu bağlamda "ben iki oluyorum" sonucuna varırsa, bunun mantıksal bir hata olduğunu ifade eder. Çünkü bireysel bir varlık olarak "ben" hâlâ tektir ve "biz" kavramı bireyin özsel bir dönüşüm geçirmesine neden olmaz. Bu noktada, klasik mantığın "biz" kavramını yanlış kullanımının, kolektif bir bütünlük yerine bireysel bir dağılıma yol açtığını belirten görüşüne işaret eder. Ancak James, bu mantıksal yanılığa düşülmediği sürece parçaların kendi konumlarında sabit kalacağını ve herhangi bir olumsuzlama sürecinin ortaya çıkmayacağını ifade etmektedir.⁸⁵

Anlaşıyor ki James'in yaklaşımı, Hegel'in felsefi derinliği gereksiz biçimde büyüttüğü yönünde bir izlenim yaratmaktadır. Ancak bu, Hegel'in sistematik düşünce inşasını göz ardı etmek anlamına gelebilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Hegel'in "galonlar pinttir" veya "pint galondur" gibi bir iddiada bulunmadığıdır. Hegelci düşüncede asıl mesele, belirli bir sonucu nihai bir yargıya indirgemek değil, sürecin kendisini anlamaktır. Sözelimi süt, ineğin tükettiği ottan başlayarak bir dizi değişim ve olumsuzlama sürecinden geçerek farklı formlara dönüşmektedir: süt, et veya dışkı. Bu bağlamda, Hegelci diyalektik, sürecin kesintisiz ve dinamik bir dönüşüm içerdiğini vurgularken, James belirlenimlerin birbirini dışlamaksızın var olabileceğini savunur. Ancak bu, Hegelci sistemin temel dinamiklerini tam olarak dikkate almayan bir yaklaşımdır.

Öte yandan, James'in "çelişki yoktur" şeklindeki iddiası da eleştiriye açıktır; zira bu ifade, kendi içerisinde içsel bir tutarsızlık barındırmaktadır. Nitekim, Hegel

⁸⁵ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 288.

ile James'in karşıt pozisyonları dahi, bu bağlamda bir çelişki örneği olarak değerlendirilebilir. Hegel, gelişimin çelişkiler üzerinden ilerlediğini öne sürerken, James bunu reddeder ve gerçekliğin çatışma olmaksızın anlaşılabilceğini iddia eder. Ancak, Hegel'in diyalektik yöntemi, çelişkinin sadece varlığı belirleyen değil, aynı zamanda onu ileri taşıyan bir unsur olduğunu ortaya koyar. Bu noktada James'in, Hegelci çelişki kavramını nesnelerin birbirini mutlak anlamda dışlaması şeklinde yorumladığı görölmektedir. Oysa Hegelci sistemde çelişki, bir nesnenin tamamen yok olması değil, dönüşüm sürecinin zorunlu bir unsurudur. Dolayısıyla, James'in Hegel eleştirisi, Hegelci olumsuzlama anlayışının bağlamından koparılarak ele alınması nedeniyle yetersiz görönmektedir.

Ayrıca James'in eleştirisi, belirlemeyi mutlak bir dışlama olarak görmeye eğilimlidir. Oysa Hegelci diyalektikte belirleme, yeni bir varlık formunun oluşmasına imkân tanıyan bir süreçtir. Süt örneğinde olduğu gibi, her şey belirli dönüşüm aşamalarından geçerek yeni bir varlığa evrilir ve bu süreç, bir önceki aşamanın tamamen ortadan kalkması anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında, James'in çelişkisiz bir gerçeklik iddiası, Hegel'in dönüşümsel olumsuzlama ilkesini tam anlamıyla değerlendirmediği için eleştiriye açıktır.

James'in Hegel'in çelişki yasasına yönelik eleştirilerini ele aldıktan sonra, şimdi eleştirilerini yönelttiği bir diğer temel ilkeye, yani Hegel'in bütünlük yasasına dair değerlendirmelerine yönelmek yerinde olacaktır.

2.3. Bütünlük Yasası Üzerine Eleştirisi

Hegelci sistemleştirmede, her şeyin kaynaştırılıp bütünlüştirildiği bir yapı ortaya çıkar. Bu sistemde, oluşun her aşaması ve bilincin her anı, kendi özgün ışığında ve anlamında, kendi bütünlüğü içinde, kendisi tarafından ve kendisi için değerlendirilir. Esasen, bu sistemleştirme, derinlemesine düşünölmüş ve tamamlanmış bir düşünce gereksiniminin tutarlı bir sonucudur.⁸⁶

Nejat Bozkurt'un değerlendirmelerine göre, Hegel'in kategorileri bir bir dizge içine konumlandırılmıştır, hatta denebilir ki, bu kategorilerin böyle bir dizgede var

⁸⁶ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*,37.

olması, onlara gerçek anlamlarını kazandırmaktadır. Bu kategoriler, kavramların mekanik olarak yığıldığı bir alan olarak görülmemelidir çünkü kavramları sadece sıralayarak bunların gerçeklikle olan ilişkilerini anlamamız mümkün değildir. Kategorilerin dizge içindeki karşılıklı etkileşimleri bize, gerçeklikle olan bağların karmaşıklığını, birbirini karşılıklı olarak belirleyen yönlerini ve aralarındaki geçişleri sunar. Hegel'e göre kategorilerin bu dizgesi, varlığın bilincinin temelini oluşturur; felsefenin görevi de, bu dizgeyi hem varlık hem de bilinç açısından incelemektir. Sonuçta, bu inceleme, gerçekte var olan şeyin dizge (sistem) olduğunu ortaya koyacaktır. Yani, dizge ile gerçeklik arasında bir örtüşme bulunmaktadır; ayrıca, bu dizge ile bilincin kategoriler dizgesi, dünyayı hem bir bütün olarak kavrayabilmemize hem de orada meydana gelen genel ilişkilerin tümünü anlamamıza yardımcı olur. Bu nedenle, kategorilerin bir sistem içinde kavranması gerekir. Çünkü kategorilerin dizgesi, gelişen gerçekliğin genel hatlarıdır; burada mantık ile gerçeklik arasında bir özdeşlik vardır:⁸⁷ "Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir."⁸⁸

Kategorilerin sonsuzluğu, başka bir deyişle onların somut hâle gelişi, bu soyutluk durumunun "aufhebung"⁸⁹ aracılığıyla ortadan kaldırılması, kategorilerin sürekliliği ve onların bütünlüğü yahut birliğidir. Bu bütünlük ya da birlik, gelişmeyip belirli anlar düzeyine ilerlemeseydi, Kant (1724-1804)'ın kullandığı anlamda ancak bir "idea" olarak kalırdı.⁹⁰ Hegel kendinden öncekilerin kuramlarında bulunan çelişkileri, kendi sisteminde hem saklamış hem de aşmış geçmiştir.⁹¹

Hegel'e göre, Mutlak bilimi esasen bir sistemdir. Çünkü somut gerçeklik ancak bütünlük içinde vardır, onda gelişir, kendini bulur ve bir birlik içinde, yani bütünlükte tutunabilir. Ayrıca Hegel, bütünü kavramayı bilme özgürlüğünün ölçütü haline getirir. Ancak burada sistem kavramı yanlış anlaşılmalıdır; sistem, diğer

⁸⁷ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*,40

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991). 29.

⁸⁹ Kaldırma; saklama; son verme.

⁹⁰ Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Samuel Cherniak - John Heckman (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 585.

⁹¹ Bozkurt, G. W. F. *Hegel Seçilmiş Parçalar*,37.

ilkelerden ayrı, sınırlı bir ilkeye dayanan bir felsefe anlamına gelmez. Tersine, tüm tikel ilkeleri kendi içinde barındıran gerçek bir felsefi ilkedir.⁹²

Bu noktada, Kervegan (d. 1950)'a göre Hegel'in sistem anlayışı iki temel unsuru barındırır: İlk olarak, yalnızca bütünlüğün bilimi vardır ve her türlü düşünce girişimine içkin keyfilik riskinden kaçınmanın tek yolu budur. Pozitif bilimler, asla tam anlamıyla bilim değildir; bunun nedeni pozitif olmaları değil, "sistemsiz bir biçimde" yalnızca kısmi bir perspektife bağlı kalmalarıdır. Sınırlı bir ilkeye dayanan felsefelerde bu durum daha da belirgindir; çünkü onlar, mutlak bilimin kendisi değil, mutlak hakkında öne sürülen görüşlerden ibarettir. İkinci olarak, felsefe tek bir ilkeye indirgenemez; o, tüm ilkelerin sistemidir. Burada tek bir felsefe anlayışı vardır: özel sistemleri hem mantıksal hem de kronolojik anlamda kavrayan bir yapı. Sistemlilik yalnızca günümüz için bir gereklilik değil, aynı zamanda felsefe yapmanın zamandışı niteliğini açıklar. İşte bu nedenle Hegel, felsefe tarihinin aslında felsefi sistemle aynı şey olduğunu söyler.⁹³

Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür. Saltık üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak sonuç olduğu, gerçekte ne ise ancak erekte o olduğudur ve doğası, edimsel, özne ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak, işte bunda yatar. Saltığın özde bir sonuç olarak kavranması gerektiği ne denli çelişkili görünse de, biraz düşünüp taşınmak bu çelişki görünüşünü doğru bir yere oturtmaya yetecektir. Başlangıç, ilke ya da Saltık, ilk olarak ve dolaysızca bildirildiğinde, yalnızca bir evrenseldir. Tıpkı 'tüm hayvanlar' dediğimde bu sözün bir zooloji yerine geçemiyor olması gibi, 'Tanrısal', 'Saltık', 'Bengi' vb. gibi sözcüklerin de onlarda kapsananları anlatmadıkları eşit ölçüde açıktır ve gerçekte ancak böyle sözcükler sezgiyi dolaysız bir şey olarak anlatırlar.⁹⁴

Anlaşıyor ki Hegel'e göre, gerçeklik ancak bütünüyle ele alındığında anlam kazanır. Yani parçaları tek tek ele almak yerine, onların birbiriyle ilişkisini ve bütün içindeki yerini görmek gerekir. Bu bütünlük, ancak gelişim süreci içinde kendini tamamlayan bir öz olarak kavranabilir. Mutlak, durağan bir varlık değil, kendi iç çelişkileriyle ilerleyen ve sonunda kendini gerçekleştiren bir süreçtir. Bu nedenle, Hegel'in diyalektik yöntemi, gerçeğin sadece bir başlangıç noktası değil, gelişim ve

⁹² Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 66, §14.

⁹³ Jean François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 55.

⁹⁴ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986), 31, §20.

sonuç içinde anlaşılması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bu yasa, Hegel'in sisteminde, düşüncenin ve varlığın dinamik bir süreç olarak işlediğini göstermesi açısından belirleyicidir.

James, Hegel'in gerçeklik ile kavramlar arasındaki ilişkiyi ele alış biçimini sorgular ve bu yaklaşımı eleştirerek gerçekliğin daha bağımsız bir yapıya sahip olduğunu savunur:

Gerçek varlık, herhangi bir kavramdan, kendi tatlı iradesiyle gelir ve gider; bunu yaparken tasavvur edenden izin istemez. Hegel, çaresizlik içinde kibirli ellerini kaldırmalı ve bütünden başka hiçbir şeyi kabul etmek istemediği için, elinde tutabileceği bir parçayı bile atmali ve şeylerin doğasını mutlak bir karmaşa ve tutarsızlık olarak adlandırmalıdır.⁹⁵

Bu ifade, James'in gerçekliği kavramsal bir bütünlük içinde açıklamaya yönelik Hegelci çabayı reddettiğini açıkça gösterir. James'in hakikat anlayışı, kendi ifadeleri doğrultusunda realisttir ve genel olarak epistemolojik düalizmi takip etmektedir. Pragmatizmin hakikat tanımında, sıradan ortak deneyimlerden elde edilen ve bağımsız, objektif bir gerçeklik anlayışı esastır. Bir ifadenin doğru sayılabilmesi, onun bağımsız gerçeklikle uyumlu olmasına bağlıdır. Bu uyum, ifadenin fiili ya da potansiyel olarak işlevsel bir şekilde gerçekliği yansıtmasıdır.⁹⁶ Dolayısıyla Hegel'in çelişkilerden bütünselliğe ulaşma yöntemi, gerçekliğin bu bağımsız doğasını göz ardı eder. Bu perspektif, James'in pragmatik bir yaklaşımı benimseyerek Hegelci idealizmle olan ayrımını ve insanın deneyim dünyasına daha yakın bir epistemoloji geliştirdiğini ortaya koyar.

Ardından James, Hegel'in uyumsuzlukları birleştirici bir unsur olarak görme anlayışını ve Hegel'in çelişkileri açıklama biçimini alaya alır:

Ama dinle! Kulaklarına çalınan bu harika melodi de ne? Tutarsızlık dediğimiz şey, belki de tam da ihtiyaç duyduğum türden bir tutarlılık değil midir? Karmaşa! O, aslında tuhaf bir berraklık değil midir? Sarsıntı bir ilerleyiş değil midir? Sürtünme, bir çeşit yağlama değil midir? Uçurum, bir dolgu değil midir?—Garip bir dolgu olsa da, sonuçta bir dolgu! Şeyleri bir arada tutacak bir yapıştırıcı aramaya ne gerek var, eğer onların bizzat dağılması zaten ihtiyaç duyulan tek yapıştırıcıysa? Evreni dağıtır gibi

⁹⁵ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 273.

⁹⁶ William James, *Hakikatin Anlamı*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 135.

*görünen tüm o olumsuzluk, onu bir araya getiren harç olsun ve mesele çözülsün.*⁹⁷

Anlaşıyor ki James'e göre, uyumsuzluk ve çelişkiler, gerçekliğin doğal unsurlarıdır ve bunları zorla bir uyum içine sokmaya çalışmak gereksizdir. Ancak bizce burada dikkate alınması gereken nokta, herhangi bir yapının belirli bir düzen ve ilkeye dayanmadan, salt çelişkilerden ibaret olup olamayacağıdır. Eğer bir melodi bir ustanın elinden çıkıyorsa, burada bir düzen ve uzlaşma söz konusudur; ancak bir aceminin elinde aynı ahengin ortaya çıkması beklenemez. Dolayısıyla, çelişkilerin kendiliğinden uyum sağlayacağı iddiası, James'in varsaydığı kadar kendiliğinden bir çözüm sunmayabilir.

William James, Hegel'in çelişkiden bütünselliğe giden yöntemini eleştirirken, bu yöntemin abartılı bir yaklaşımın ürünü olduğunu da ifade etmektedir:

*Bu düşüncenin paradoksal doğası, zihinsel aşırılığın yaygın olduğu kendi vatani Almanya'da bile, canavarca bir zihni memnun etmemekte başarısız olamazdı. Richard, bir an için köşeye sıkışmış olsa da, hızla kendine gelir. Bir hamlede eyerine atlar ve o andan itibaren kariyeri, düşüncenin saflığına karşı bir dizi saldırı gerçekleştiren felsefi bir haydudun hikâyesine dönüşür.*⁹⁸

James'e göre, bu tür düşünce ve sorular, Hegel gibi "aşırı düşünen" bir zihni doğal olarak cezbetmektedir. Ayrıca James, Almanya'da entelektüel hayatta böyle bir "zihinsel aşırılığın" yaygın olduğunu da ima ederek, Hegel'i bu bağlamda bir tür temsilci olarak görmektedir. Hegel, James'e göre, düşüncenin saflığını bozan ve felsefi anlamda aşırıya kaçan bir yöntem benimsemektedir. Bu bağlamda James belki de zihninde yarattığı metorifik Richard karakterleriyle Hegel'i gözü dönmüş bir kimseye benzetir.

William James, Hegel'in bütünsellik ilkesine yönelik eleştirilerini derinleştirmeden önce Hegel'in özdeşlik ilkesine vurgu yapar.

Hegel'e göre özdeşlik, klasik mantıkta olduğu gibi basit bir aynılık veya değişmezlik ilkesiyle sınırlandırılmaz. Geleneksel özdeşlik anlayışı, bir şeyin

⁹⁷ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 273.

⁹⁸ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 273.

kendisiyle aynı olduğunu ifade eden $A = A$ formülüyle özetlenirken, Hegel bu kavramı çok daha derin ve dinamik bir süreç olarak ele alır. Hegel, bu tür bir özdeşlik anlayışının içeriksiz ve yüzeysel olduğunu, bizi daha ileriye götürmeyeceğini, yalnızca boş bir totoloji olarak kaldığını vurgular.⁹⁹ Ona göre, özdeşlik yalın bir aynılıktan çok daha fazlasını, aynı zamanda özdeşliğin başkasını, kendinde çelişkiyi de kapsar.¹⁰⁰ Bu bağlamda özdeşlik, salt bir birlik değil, aynı zamanda içkin bir ayırım ve dönüşüm sürecidir.

James'e göre bu ilke, Hegelci sistemin temelini oluşturur; ancak Hegel'in bu ilkeyi, sistemine özgü olmayan ve daha iyi bir isim bulamadığından "bütünsellik ilkesi" diye adlandırılabilir başka bir ilkeyle birleştirdiğini savunur. Bu durum, özellikle başlangıç düzeyindeki kişiler için "özdeşlik" ilkesinin yıkıma uğramasına neden olur.¹⁰¹ Ardından James, Hegel'in bütünsellik ilkesinin aslında empirizme özgü olduğunu iddia eder:

Bütünlük ilkesi, bir parçayı tam olarak anlayabilmek için, onun bir parçasını oluşturduğu bütünü de bilmeniz gerektiğini söyler. Aristoteles'in yazdığı ve Hegel'in alıntılanmayı sevdiği gibi: "Kesilmiş bir el artık el bile değildir. Ve Tennyson'un dediği gibi: "Ufak bir çiçek ama eğer seni, kökünle birlikte, tümünle ve tüm içinde anlayabilseydim, Tanrı'nın ve insanın ne olduğunu da bilirdim. Bir şeyi tam anlamıyla bilmek için, onun gerçekte girdiği ya da potansiyel olarak girebileceği tüm ilişkileri kavramadığımız sürece, o şey hakkında her şeyi bilemeyiz. Ve tabii ki bir şeyi böylesine kapsamlı bir şekilde tanımak için, gerçek ve potansiyel, yakın ve uzak her şeyle tanışmak gerekir; bu yüzden, Herhangi bir şeyi olduğu haliyle tam anlamıyla bilmenin yalnızca her şeyi bilen bir varlık tarafından mümkün olduğunu söylemek oldukça adildir.

Bir şey, ilişkiler içinde var olduğuna göre, o şeyin tam anlamıyla bilinmesi, onun içinde bulunduğu dünya bütünüyle bilinmeden mümkün değildir. Bu öğretisi, aslında empirizmin (deneyciliğin) ve sağduyunun temel ilkelerinden biridir.¹⁰²

Ayrıca James, Hume'un nedensellik anlayışının, empirizmin bütünlük ilkesini nasıl kullanabileceğinin iyi bir örneği olduğunu söyleyerek, Hume'un yaklaşımının Hegel'in mutlak bağlamdaki kavrayışından farklı olduğunu ortaya koymaya çalışır

⁹⁹ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 313.

¹⁰⁰ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 316.

¹⁰¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 277.

¹⁰² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 277.

ve Hume'un ampirik yöntemi üzerinden Hegel'in sistemine bir alternatif sunar.¹⁰³ Anlaşıyor ki James, neden-sonuç ilişkilerinin rastlantısal olabileceğini savunarak, bu yaklaşımın daha esnek ve gerçekçi bir açıklama sunduğunu ima etmektedir.

Empirizme göre gerçeklik, yalnızca zaman, mekân ve bilen öznenin zihninde deneyimlenen unsurlardan oluşur. Bu çerçevede, dünyadaki varlıklar ve ilişkileri değişse bile, nesnelere bilinç tarafından algılanabildiği ve zaman-mekân içinde yer kapladığı sürece bütünlüklü bir dünya tasavvuru mümkün olmaya devam eder. Dolayısıyla, varlıkların içsel doğaları değişse bile, bilginin temel yapısı ve bütünlüğü bundan etkilenmez. Bilgi, varlıkların “özlerinden” değil, onların deneyimlenebilirliğinden doğar. Dolayısıyla James, bilginin deneyim ve gözlem yoluyla elde edildiğini, bir nesnenin özsel doğası ile ilişkileri arasında ayırım yapılması gerektiğini savunur. Bu ayırım, bir nesneyi bilmemiz için gerekli olan temel ilişkiler ile tesadüfi ilişkiler arasında da gözetilmelidir.¹⁰⁴

James ise Hegel'in bu yaklaşımı reddettiğini söyler:

Hegelmilik, bu tür bir şeyin mümkün olduğunu dogmatik bir şekilde reddeder. İlk olarak, değişebilecek içsel doğaların var olmadığını söyler; ikinci olarak, tesadüfi ilişkilerin de var olmadığını ileri sürer. Bir şey olarak adlandırdığımız bir varlığın ilişkileri anlatıldığında, geriye ne bir “öz” ne de bir “doğa” kalır. İlişkiler, o şeyin tüm varlığını kapsar; dünyanın “unsurları” diğer ilişki odaklarıyla ilişki kuran odaklardan ibarettir ve tüm ilişkiler zorunludur. Dünyanın birliği herhangi bir “matris”le ilgili değildir. Matris ve unsurlar, her biri tüm diğerleriyle birlikte, bir birlik oluşturur; çünkü aslında her biri diğerlerinin tamamıdır.

Bu, Hegelci “bütünlük ilkesi” ile kanıtlanır. Bu ilke, herhangi bir parçanın tek başına ortaya konması durumunda, diğer tüm parçaların derhal ondan türeyerek kaçınılmaz bir şekilde bütünü yeniden üreteceğini öne sürer. Bu türeme sürecinde, daha önce de belirttiğim gibi, bütünlük ilkesi ile çelişkilerin birliği ilkesinin işbirliği devreye girer ve bu, Hegel felsefesine yeni başlayanlara bu ikinci ilkeyi oldukça cazip kılar. Bir unsuru tek başına ortaya koymak, diğerlerini inkâr etmek anlamına gelir; diğerlerini inkâr etmek, onlara atıfta bulunmak demektir; onlara atıfta bulunmak, en azından onları sahneye çağırmaya başlamaktır ve bu başlangıç, zamanla bütünü tamamlamaya yol açar.¹⁰⁵

¹⁰³ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 278.

¹⁰⁴ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 278.

¹⁰⁵ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 279.

James, Hegel'in bu görüşünü "monizm" olarak adlandırmaya çalışsa da, Hegel'in buna derhal itiraz edeceğini öngörür. James, Hegel'le bu konuda neden uzlaşmadığını, Hegel'in sabit ayrımlar yapmaktan kaçınmasına bağlar. Kendisi, dünyanın bir olduğu yönlerle çok olduğu yönleri ayırt etmeye çalışırken, Hegel'in bu tür ayrımlardan "nefret ettiğini" belirtir. Elbette okuyucu, hangi yaklaşımın zihne daha çok yardımcı olduğuna karar verebilir; ancak James, ampirist çoğulculuğun "dünya tek bir önermeyle ifade edilemez" şeklindeki kadim formülünü daha anlaşılır bulduğunu ifade eder. Bu formüle "ve yine de onu ifade eden farklı önermeler birdir!" eklendiğinde ise anlamın bulanıklaştığını savunur. Ona göre, önermelerin birliği, yalnızca onları barındıran zihnin birliğinden ibarettir. Farklılıkların kendi başına bir tür birlik oluşturduğunu ileri süren Hegel ise James'e göre bunu yalnızca belirsizliği ve gizemi sevdiği için yapmaktadır.¹⁰⁶

James, gerçek dünyada parçaların olduğu gibi kaldığını ve bütüne ait olan bir parçanın, kendisini bütünün yerine koyamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, belirli bir konumun bir diğerinin yerine geçmeye çalışması kaçınılmaz bir çelişki üretir ve bu çelişki Hegel'in diyalektik sürecine içkin bir durumdur. James, Hegel'in düşüncesinin mutlakiyetçi ve kutuplu bir yapı arz ettiğini vurgulayarak, katılma yasası olarak adlandırdığı bir ilkenin (muhtemelen süreklilik veya bir şeylerin varlığını sürdürebilmesi) önemine vurgu yapmakta ve Hegel'in bu noktayı asla anlayamadığını düşünmektedir. Ona göre, Hegel'in felsefesi "ya hep ya hiç" anlayışına dayanmakta ve her varlık kendisini mutlak bir bütün olarak görmektedir. Hegelci diyalektikte, her belirlenim ancak kendisine karşıt bir olumsuzlama aracılığıyla mümkün olmakta, bu süreç içinde var olanın kendisini ancak karşıtlık içinde belirleyebildiği iddia edildiği için James, bu diyalektik sürecin, belirlenimi sağlamaktan ziyade sürekli bir olumsuzlama döngüsü ürettiğini ve geriye yalnızca bir "kalıntı" bıraktığını belirtir. Ancak, James'e göre, Hegel'in sisteminde gerçekte bir kalıntının bile mümkün olup olmadığı tartışmalıdır.

¹⁰⁶ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 280.

James burada, Kilkenny kedileri¹⁰⁷ metaforunu kullanarak, Hegel'in sisteminde hiçbir şeyin gerçek anlamda korunmadığını, her şeyin diyalektik süreç içinde kendisini tükettiğini ileri sürer. James'e göre Hegel'in varlık anlayışı o kadar kapsamlı ve derin ki, her şeyi içine alıyor, her şeyi "tüketiyor" ve hiçbir kalıntı bırakmıyor. Kavramlar sürekli birbirlerine dönüşüyor, iç içe geçiyor, ama bu süreç hiçbir nihai sonuca ulaşmıyor; sürekli bir döngü hâlinde devam ediyor. Masaldaki Kilkenny kedileri, birbirlerini yiyerek yok ederken geriye en azından kuyruklarını bırakabilirken, Hegel'in felsefesinde böyle bir kalıntı bile bulunmaz. Bu bağlamda, Hegelci olumsuzlama sürecinin yalnızca sürekli bir yok etme döngüsü yarattığını ve bu sürecin hiçbir zaman durmadığını ifade eder. Sonuç olarak, James, Hegel'in felsefesinin mutlak bir belirlenim sağlayamadığını, aksine yalnızca kendi iç çelişkisi içinde var olan ve sürekli kendisini aşındıran bir sistem ürettiğini iddia etmektedir.¹⁰⁸

Bu pasajlar çerçevesinde denilebilir ki; James, Hegel'in dogmatik, mutlakçı ve ilişkileri zorunlu kılan anlayışını eleştirmekte ve Hume'un ampirist yaklaşımını bir savunma zemini olarak kullanmaktadır. Hegel'in belirsizliği ve gizemi sevdiğini, sistemini de bunun üzerine kurduğunu savunan James, bu eleştiriler üzerinden kendi pragmatik felsefesini güçlendirir. Hegel'in kavramlarına karşı, deneyime dayalı ve uygulanabilir bir düşünce sistemini savunur.

James'in Hegel'e yönelik eleştirilerinin güçlü yönleri olduğu kadar, eksik kaldığı noktalar da vardır. Öncelikle, James'in Hegel'in diyalektik sürecini yalnızca sürekli bir olumsuzlama ve yok etme döngüsü olarak görmesi, bu sürecin aynı zamanda bir yeniden inşa ve ilerleme mekanizması içerdiğini göz ardı etmektedir. Kilkenny kedileri metaforunun Hegelci felsefenin sürekli bir yok oluş döngüsü ürettiği şeklinde kullanılması, Hegel'in sisteminin yalnızca yıkıcı olduğu yönünde aşırı bir yorum olabilir. Çünkü Hegelci diyalektikte her belirlenim kendisini aşan bir bütünün parçasıdır ve yeni bir sentez doğurur. Daha önce de bahsedildiği üzere, Hegel'in diyalektiği sadece yok eden değil, aynı zamanda yeni biçimlere ulaşan bir

¹⁰⁷ Kilkenny kedileri, bir İrlanda efsanesine dayanır: Efsaneye göre, iki kedi o kadar şiddetle kavga eder ki birbirlerini tamamen yok ederler, geride sadece kuyrukları kalır. Bk. W.T. (1807). "Kilkenny Cats". *Anthologia: A Collection of Epigrams, Ludicrous Epitaphs, Sonnets, Tales, Miscellaneous Anecdotes, &c. &c., Interspersed with Originals*. C. Spilsbury. 55. (Erişim 10 Mart 2025)

¹⁰⁸ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 289.

süreçtir. Dolayısıyla James'in, bu süreci salt tüketim ve çöküş üzerinden değerlendirmesi, Hegelci sürecin yaratıcı ve dönüştürücü yanını yeterince dikkate almayan bir yorum olabilir.

Öte yandan, James'in pragmatik yaklaşımı, Hegel'in sistematiğine kıyasla daha esnek ve pratik yönelimlidir. Deneyime vurgu yaparak, soyut ve mutlak bir sistem yerine, bireyin gerçek yaşantısı ve değişen koşullar çerçevesinde anlam üretmesini savunur. Bu yüzden, James'in pragmatizmi, bireysel deneyimin ve çoklu perspektiflerin önemini vurgulaması açısından, Hegel'in mutlakiyetçi yaklaşımına bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, James'in eleştirisi, Hegel'in felsefesinin bireysel özne açısından ne derece işlevsel olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Hegel'in kavramları geniş ve kapsayıcıdır, ancak bireysel deneyime ne ölçüde cevap verdiği tartışmalıdır. James'in bu noktadaki eleştirisi, Hegel'in bireysel deneyimi yeterince önemsemediği şeklinde okunabilir.

Metodolojiye dair bu eleştirilerin ardından, şimdi James'in Hegel'in bilgi anlayışına, yani epistemolojisine yönelik değerlendirmelerine yönelerek, eleştirilerini bir bütün olarak tamamlamaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

JAMES'İN HEGEL'İN EPİSTEMOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bilginin kaynağı ve değeri meselesi, felsefe tarihinin en temel ve tartışmalı konularından biridir. Bu meseleler, bilgiye nasıl ulaştığımızı ve elde edilen bilginin ne kadar güvenilir olduğunu sorgulayan çeşitli yaklaşımları kapsamaktadır. Özellikle rasyonalist ve pragmatist görüşler, Hegel ve James gibi düşünürlerin epistemolojik tartışmalarının temelini oluşturmuş ve bu çalışmada ele alınacak eleştirilerin çerçevesini çizmeye yardımcı olmuştur. Ancak bu görüşlerin anlaşılabilmesi için, bilgi anlayışını şekillendiren temel yaklaşımlara kısaca değinmek önemlidir.

Bilginin kaynağı sorunu, bilginin hangi yollarla ortaya çıktığı, nasıl oluştuğu ve nereden kaynaklandığı gibi sorulara odaklanır. Bilginin kaynağı sorununa dair her bir yaklaşım farklı çıkarımlar yapmış ve epistemolojide çeşitli akımların temelini atmıştır. Rasyonalistler, bilginin kaynağının akıl olduğunu savunarak, düşüncenin ve mantık yürütmenin bilgi edinme sürecinde merkezi bir rol oynadığını vurgular.¹⁰⁹ Hegel'in epistemolojik yaklaşımı da bu geleneğe dayanmaktadır. Akli olanın gerçek, gerçek olanın da akli olduğunu ileri süren Hegel,¹¹⁰ doğru bilginin mantıksal düşünce aracılığıyla elde edilebileceğini savunmuş ve bu doğrultuda rasyonalizme dayalı olarak diyalektik kavramını geliştirmiştir.¹¹¹ James ise empirizmi savunan bir düşünürdür; ancak onun savunduğu empirizm, klasik empirizmden farklı olarak radikal empirizm adıyla bilinir.¹¹² Onun radikal empirizm anlayışı, kendi açıklamasına göre, sırasıyla bir postulatla başlar, ardından bir olgu ifadesiyle devam eder ve nihayetinde genelleştirilmiş bir sonuçla tamamlanır. James bu kavramları şöyle açıklar: Postulat; felsefi tartışmaya konu olabilecek şeyler, deneyimden türetilen, terimlerle tanımlanabilir olanlardır. Deneyimlenemez varlıklar felsefenin malzemesi değildir. Olgular: Şeyler arasındaki ilişkiler (birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı olanlar da) tıpkı şeylerin kendileri gibi doğrudan özel deneyim konusudur, ne daha fazla ne de daha az. Genelleştirilmiş Yargı ise

¹⁰⁹ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 36.

¹¹⁰ G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 29.

¹¹¹ C.A. Emge, *Hegel Mantığı ve Çağımız*, çev. Kemal Bahadır (İzmir: İlya Ajans, 2001), 121.

¹¹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 1006.

deneyimin parçalarının, kendileri de deneyimin parçaları olan ilişkilerle birbirine bağlı olmasıdır. Kısacası, doğrudan kavranan evrenin, deneyim ötesi herhangi bir bağlantı desteğine ihtiyacı yoktur; bilakis kendi içinde birbirine bağlı veya sürekli bir yapıya sahiptir.¹¹³ Radikal bir ampirist olarak James için var olan her şey, nihayetinde “saf deneyim”den ibarettir.¹¹⁴ Anlaşıyor ki, şeyler arasındaki ilişkilerin de doğrudan deneyimlenebilir olması iddiası, radikal ampirizmi, ilişkilerin yalnızca zihnin bir ürünü olduğunu savunan klasik ampirizmden ayırmaktadır.

Bilginin değeri meselesinde ise, “Bilgilerimize ne kadar güvenebiliriz? Hangi bilgilerimiz doğru ve hakikate uygundur?” gibi sorulara yanıt aranmaktadır. Bu çerçevede, Pragmatistler bilginin değerinin, faydası ve pratikte işe yararlılığı ile değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer.¹¹⁵ James, radikal empirizmin güçlü ve yaygın bir görüş haline gelmesini sağlayacak unsurun, pragmatizmi bir yöntem olarak benimsemesi ve özellikle pragmatist doğruluk teorisine dayanması gerektiğini ifade eder.¹¹⁶

Bu çerçeve, James’in Hegel’in epistemolojisine yönelik eleştirilerini daha iyi kavramamızı sağlarken, her iki düşünürün bilgi anlayışları arasındaki temel farklılıkları ortaya koymaya da yardımcı olacaktır. Hegel’in rasyonalist ve idealist temelleri, mutlak bilginin varlığını savunurken, James, bilginin işlevsel bir değer taşıdığını ve bireyin yaşamında anlam bulmasına yardımcı olması gerektiğini ileri sürer. Bu noktada, her iki düşünürün bilgiye dair yaklaşımlarının daha ayrıntılı bir biçimde ele alınması gerekmektedir.

1. Hegel’in Bilgi Anlayışı

Hegel’in bilgi anlayışı idealizmin en kapsamlı ve sistematik örneklerinden biri olarak felsefi bilgi, mantık ve varlık arasındaki kopmaz bağı ortaya koyar. Onun bilgi teorisi anlatılacağı üzere us, bilinç, mutlak bilgi, tin gibi kavramlar etrafında şekillenir ve bu yapı diyalektik bir gelişme barındırır.

¹¹³ James, *Hakikatin Anlamı*, xi.

¹¹⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 1006.

¹¹⁵ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 36.

¹¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 1008.

Hegel için felsefenin genel bir taslağını oluşturmak mümkün değildir, çünkü bilim bütünüyle İdeanın açılımıdır. Bu nedenle, bilimlerin bölümlenmesi de ancak bu bütünden hareketle anlaşılabilir. Bu doğrultuda Hegel, felsefi sistemini İdea'yı merkeze alarak, üç ana kategori etrafında şekillendirir. Birincisi; Mantık, kendinde ve kendi için İdeanın bilimidir.¹¹⁷ Hegel, bilginin mantık ve varlık ile olan ilişkisini derinlemesine ele alır. Hegel için mantık, sadece bir düşünme aracı değil, bilgi ve varlık arasındaki bütünsel bağı kuran bir yapıdır.¹¹⁸

İkincisi; Doğa felsefesi, başkalığı içindeki İdeanın bilimidir.¹¹⁹ Materyalizmi reddeden Hegel, doğayı parçacıklardan oluşan bir varlık alanı olarak gören materyalist anlayıştan uzak durur. Bunun yerine, gerçek olanın Mutlak, Akıl veya Geist olduğunu savunarak idealist bir pozisyon alır.¹²⁰ Zira doğada tanınacak-araştırılacak olan şey de aslında İdeadan başka bir şey değildir.¹²¹ İdea, kendinde ve kendi için gerçek olan, kavram ile nesnelliğin tam bir birleşimidir. Düşünsel yönü, kavramın belirlenimlerinden oluşurken, gerçek yönü ise kavramın kendisini belirli varlıklar halinde ortaya koymasındır. Ancak İdea, bu biçimi kendi içinde saklayarak özünü korur ve böylece kendisini varlığında sürdürür.¹²²

Üçüncüsü; Tin felsefesi, başkalığından kendi içine geri dönen İdeanın bilimidir.¹²³ Hegel'e göre varlık, düşünce gibi diyalektik yönetime uygun biçimde sürekli gelişen ve ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişimin temelinde, kendi kendini açan ve belirli bir ereğe yönelen bir ilke bulunmaktadır. Hegel'in terminolojisinde bu ilke, ele alınan sorunun bağlamına göre "İde", "Tin", "Logos", "Us", "Tanrı" veya "Geist" gibi farklı isimlerle anılmaktadır.¹²⁴

Nejat Bozkurt'un tespitlerine göre Hegel'de kategoriler, Tin'in ilerleyişinin uğraklarıdır. Tin, bu kategorilerde belirerek diyalektik ilerleyişini gerçekleştirir. Ancak Hegel'in diyalektiği, bir gelişme diyalektiği değildir; döngüsel bir yapıya

¹¹⁷ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 69, §18.

¹¹⁸ Sabri Erdem, "Hegel Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 / 1-4 (Haziran 1998), 269-274.

¹¹⁹ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 69, §18.

¹²⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 827.

¹²¹ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 69, §18.

¹²² Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 298, §213.

¹²³ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 69, §18.

¹²⁴ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 51.

sahiptir ve her şey nihayetinde başlangıcına geri döner. Bu süreçte her şey hem öncesini hem de sonrasını içerir; ancak diyalektik süreç, kendi dışındakini kapsamaz, çünkü her şey ona göre içseldir. Hegel’de ilk ilke olarak ortaya konan neden-ereke ilişkisinde, başlangıç ve sonun birbirini içermesiyle bir halka oluşur. Halka yapısında belirli bir başlangıç noktası bulunmadığından, başka bir şeye dayanmayan “çıkartılmamış” bir ilk ilkeyi arama güçlüğü de böylece ortadan kalkar.¹²⁵

Hegel’in fenomenolojisinde izlenen sürecin hedefi, doğru bilgiye ya da mutlak olana ulaşmaktır. Hegel, “mutlak bilgi” kavramıyla, her şeyin bilgisini kastetmemektedir. Burada söz konusu olan, dünyanın görünümünden ziyade, dünyanın gerçek halinin bilgisidir. Mutlak bilgiye ulaşmak için, var olan tüm olguları tek tek bilmemiz gerekmez çünkü evren hakkında daha fazla veri edinmek, bilim insanlarının görevidir. Oysa Hegel’in amacı, gerçek bilginin nasıl mümkün olabileceğini ortaya koyan felsefi bir çabadır; bu yönüyle onun gayesi, bilim insanlarının bilgiyi çoğaltma hedefinden ayrılır.¹²⁶

Hegel, mutlaklık anlayışını “özdeşliğin özdeşliği ve başkası olmak” olarak betimler.¹²⁷ Bu, mutlak olanın bir özdeşlik olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelir; ancak bu özdeşlik, kendi içinde farklılığı da barındırır. Böyle bir mutlaklık, kendi gerçekliğine ulaşabilmek için önce bu farklılığı kendisinden ayırmalı, ardından da bu ayrımı aşarak kendini gerçekleştirmelidir.¹²⁸

Gerçeklik, zihin tarafından oluşturulur ancak zihin bu gerçeğin başlangıçta farkında değildir. Gerçekliği kendisinden bağımsız, hatta kendisine karşıt veya yabancı bir unsur olarak algılar. Bu aşamada zihin, kendinin bilincinde değildir, dolayısıyla kendi yaratılışına yabancıdır. Gerçeklik bilgisini elde etmeye çalışır fakat onu olduğu gibi tanımadığı ve kendi kavrayışının ötesinde gizemli bir şey olarak gördüğü için elde ettiği bilgi, gerçek bilgi değildir. Ancak zihin, gerçekliğin aslında kendi ürünü olduğunu idrak ettiğinde, öteye ulaşma çabasını geride bırakır. Artık kendisinin ötesinde bir şey bulunmadığını kavrar. Sonra da gerçekliği, kendisini bildiği kadar, doğrudan, aracısız bir şekilde ve anında bilir. Zihin, gerçeklikle özdeş

¹²⁵ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 45.

¹²⁶ Singer, *Hegel Düşüncenin Ustaları*, 96.

¹²⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 486, §804.

¹²⁸ Arslan Topakkaya, “Alman İdealizmi’nde Akıl”, *Felsefe Dünyası*, 53 (2011), 37.

hale gelir. Hegel'in belirttiği gibi, mutlak bilgi; zihnin kendisini, zihin biçiminde bilmesidir.¹²⁹ Yani zihin, bilmek için aradığı şeyin kendisi olduğunu anladığında, mutlak bilgiye ulaşılmış olur.¹³⁰

Teolojik bir bağlamda düşünüldüğünde Mutlak, Tanrı olarak anlaşılır. Bununla birlikte, Hegel "Mutlak" kavramıyla, bütün bir gerçekliği ve evrenin tamamını ifade etmeyi amaçlar.¹³¹ "İde", bazen evreni, bazen varlığı ya da oluş gibi farklı alanların ortaya çıkmasını sağlar. "İde", hem evrenin içinde yer alır hem de bizzat evren olarak gelişim gösterir. Onun bu gelişmesi evrenin meydana gelmesini sağlar. Bu değişik durum, diyalektik yöntemin doğasından kaynaklanmaktadır. Bu süreç boyunca "İde"nin amacı, kendisini bulması, bilinç ve özgürlüğüne ulaşmasıdır.¹³²

Bu bağlamda Hz. İsa'nın "Kim bana bakarsa Tanrı'ya bakmış olur" sözü, Hegel'in bilgi-iman ilişkisini temellendirdiği noktadır. Tanrı'nın İsa'da tecelli ettiğine inanmak, Hegel'e göre hem bir bilgi hem de bir imandır.¹³³ Bu açıdan bakıldığında, Mutlak hem doğada hem de beşeri bilinçte farklı şekillerde tezahür ederek evrensel bir süreç olarak varlığını sürdürür.¹³⁴ Başlangıçta mutlak fikre dayanan idealist bir Tanrı anlayışı, süreç içinde nesnelleşir; böylece idealizm bir bakıma realizme dönüşür. Gerçi Hegel'e göre idealizm realizmin zıttı değildir; o, çoğu zaman Tanrı anlayışında olduğu gibi realist bir tutum da sergiler. Zira Tanrı, ikinci formda yani yaratmada, kendisine yabancılaşarak nesnel bir varlık hâline gelir. Başka bir deyişle, Hegel'in Tanrısı zaman dışı kalan psişik bir varlık değil, reel olandır; evrenin ruhudur, dünyanın dışında değil, bizzat içinde işleyen bir ruhtur. Hegel'e göre Tanrı'nın en belirgin şekilde açığa çıktığı alanlar din, devlet, sanat, anane ve felsefedir. Dolayısıyla Hegel için dünyadan ayrı bir Tanrı, Tanrı değildir.¹³⁵

Nitekim Hegel'de Tanrı kavram olarak aşkındır; ancak içkinliği yaratılışla birlikte ortaya çıkar. Bu anlamda Hegel'in uzlaşılı filozofu olduğu söylenebilir.

¹²⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 482, §798.

¹³⁰ Singer, *Hegel Düşüncesinin Ustaları*, 98.

¹³¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 827.

¹³² Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 51.

¹³³ Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, 66.

¹³⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 828.

¹³⁵ Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, 95.

Hegel, insanların Tanrı'yı tanımak için yeterli çaba göstermediklerini eleştirir ve Hristiyanlıkta Tanrı'nın soyut bir kavram haline getirildiğini savunur. Tanrı soyut ve bilinmez bir kavram olarak sunulduğunda anlamsızlaşır. Örneğin; "Eksiksiz olun, tıpkı Gökteki Babamızın eksiksiz olduğu gibi."¹³⁶ talebi anlamsızdır çünkü insanın mükemmelliği nasıl kavrayacağı belirsizdir. Ona göre Tanrı, ancak bilgi yoluyla anlaşılmalı ve mutlak yücelik olarak kabul edilmelidir. Bu anlayış, akıl yoluyla Tanrı'yı kavramaya dayanan bir teoloji olan "akıl teolojisi" ile mümkündür. Ona göre din, gizemli ve anlaşılmaz bir sistem olmamalı, insanî tabiata açık ve net olmalıdır.¹³⁷ Hegel'e göre din; Tanrı'nın bilgisi ve varlığının bilgisidir; bu bilgiye ulaşılabilecek tek yer ise akıldır. Dinin muhatabı ise, sonsuz ruhu taşıyan aklı sayesinde diğer varlıklardan ayrılan insandır.¹³⁸

İfade edildiği gibi Hegel'in bilgi anlayışında akıl, hem bilginin hem de gerçekliğin temel taşıdır ve bu anlayış, aklın tarihsel bir süreçte kendi hakikatine ulaşmasını içerir. Hegel, idealist ve rasyonalist bir düşünür olarak, diyalektik bir süreçte öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlıkları aşarak, Mutlak Bilgi'nin evrensel birliğine ulaşmayı hedefler. Bilgi, bireysel bir çaba olmanın ötesinde, tarihsel ve evrensel bir gelişimin sonucudur; akıl, mantık, özbilinç ve kavramlar bu süreci yönlendirir.

William James ise, Hegel'in rasyonalite anlayışını sorgular ve bu sistemin, aklın sınırlarını aşarak kendisini paradokslarla ve imkânsızlıklarla kuşattığını öne sürer. James' göre Hegel'in felsefesi, kendisini bir rasyonalite savunucusu olarak konumlandırırken, paradoksal bir biçimde, düşünsel netlikten uzaklaşarak anlaşılmaz bir yapı inşa eder:

Kesinlikle, bilinmeyi bilinmeyen bir şeyle açıklamaya çalışan, açıklayanın açıklanandan "itibar ödünç aldığı" ve hiç beklenmedik yerlerde paradokslar ve imkânsızlıklar yaratan böyle bir sistemin, dünyanın tamamen rasyonel bir açıklayıcısı olarak aday gösterilmesi, oldukça garip bir durumdur.¹³⁹

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).242.

¹³⁷ Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, 56-58.

¹³⁸ Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, 60.

¹³⁹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 276.

James, Hegelci sistemin “*notum per ignotum*” (bilinmeyeni yine bilinmeyenle açıklama) yöntemine dayandığını belirtir. Buna göre, açıklayıcı unsur, dayandığı açıklanması gereken unsurdan türetilmiş gibi görünmekte ve dolayısıyla bu yöntem, bir tür kısır döngü oluşturmaktadır. Bu durum, açıklayıcı unsurun kendi tutarlılığını yitirmesine ve açıklamanın güvenilirliğini zedelemesine yol açar. Bu bağlamda, Hegel’in rasyonalizmi savunmasına rağmen, yöntemiyle rasyonelliği zedelemesi, eleştirel açıdan ironik ve çelişkili bir durumu gözler önüne serer. James, bu eleştiriyle Hegelci felsefenin hem metodolojik hem de epistemolojik düzeyde ciddi tutarsızlık taşıdığını ve kendi savunduğu rasyonaliteyi bizzat akamete uğrattığını iddia eder.

Hegel’in rasyonelliği ve rasyonalite anlayışı üzerine yapılan bu eleştirinin daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Hegel’in felsefesinde, eğer sistem gerçekten rasyonel olmasaydı, “Gökteki Babanız gibi mükemmel olunuz” gibi öğretileri reddetmek yerine bu tür öğretileri bilgi konusu yapmazdı. Bu açıdan bakıldığında, James’in eleştirisi aslında Hegel’in sisteminin rasyonel temellerine karşı bir retorik eleştiri olarak değerlendirilebilir. Hegel’in rasyonel yapılandırmasına karşı yapılan bu eleştiri, belli bir mantık çerçevesinde tutarsızlıklar yaratmaktadır. Bu bağlamda, James’in yaklaşımının yalnızca metodolojik değil, aynı zamanda epistemolojik anlamda da yeniden sorgulanması gereken bir boyut taşıdığı söylenebilir.

James’in bireysel yöntem vurgusu ise daha tutarlı bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Çünkü Hegel’in akla dayalı mutlaklık anlayışı ve bilgiye ulaşma süreci, bireysel tecrübenin yaşam içerisindeki işlevine yeterince alan tanımıyor gibi gözükmektedir. Bu noktada şu soru önem kazanır: Hakikat yalnızca aklın sınırlarında mı mümkündür? Modern dönemde William James gibi düşünürler, bu soruya farklı bir perspektiften yaklaşarak, Hegel’in evrenselci ve sistemli yapısına alternatif oluşturmuşlardır. James, hakikatin yalnızca mantıksal tutarlılıkla değil, aynı zamanda bireysel yaşantı, pratik sonuçlar ve işlevsellikle ölçülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşımıyla o, hakikati tarihsel bir zorunluluk ya da aklın zorunlu gelişimi olarak değil; insan yaşamında işe yarayan, yön veren ve etkide bulunan bir olgu olarak değerlendirir. Böylece James, bilgiye ve inanca dair meselelerde pragmatizmi

benimseyerek hem pozitivistizmin indirgemeciliğini hem de rasyonalizmi aşmaya çalışır.

Yirmi yıl boyunca sessiz ve dikkat çekmeyen bir köşede kalan pragmatizmin yeniden ilgi odağı hâline gelmesinin temel sebebi, William James'in bu yöntemi teolojik ve dini anlamdaki felsefi görüşler üzerinde uygulamak istemesidir. James'e göre, bireylerin inançları eğer yaşamda işlevsel bir rol oynuyorsa, bu inançların mutlaka somut sonuçlara da sahip olması gerekir. Ona göre, bir felsefi iddia ya da sistem, ona inanan bireylerin yaşamlarında makul ve gözlemlenebilir sonuçlar üretmiyorsa, pragmatik açıdan anlamsızdır. James, soyut olup da hiçbir somut etkisi olmayan görüşlere karşı mesafelidir. Metafizik ya da fiziksel alan fark etmeksizin, somut üzerinde etkisi olan her fikir, onun nazarında ciddiyetle ele alınmalıdır. Örneğin, Tanrı'nın iyiliğiyle ilgili önermeler, James tarafından felsefi açıdan meşru ve anlamlı önermeler olarak değerlendirilir. Bu yönüyle James, pozitivistlerden ayrılır. James, ne geleneksel metafiziği ne de epistemolojik ya da ahlaki sorunları göz ardı etmiştir. Onun eleştirisi, bu alanların bizzat kendisine değil, bu meselelerin ele alınış biçimlerindedir. James, bu konuların ele alınış yöntemlerinin amaçlara uygun biçimde yeniden yapılandırılması gerektiğini savunmuştur.¹⁴⁰

Pragmatizm uzlaştırıcı, yumuşatıcı, bağ çözücü bir karaktere sahiptir. Ne katı yargıları ne de inatçı dogmaları vardır; tamamen içten ve açık bir yaklaşımla hareket eder. Her tür varsayıma hoşgörüyle yaklaşır ve her delili dikkatle değerlendirir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak pragmatizm, dini alanda hem teoloji karşıtı olan pozitivist görgücülükten hem de gerçeklikten uzak, soyut ve yüce bir anlatı benimseyen dinsel rasyonalizmden daha faydalı bir konumda yer alır. Özellikle Tanrı hakkındaki araştırma alanını genişletme potansiyeli taşır. Rasyonalizm akıl ve semavi olana yönelirken; empirizm, dış dünyaya ve duyuşsal verilere yönelir. Oysa pragmatizm, her ikisine de sırt çevirmeksizin hem aklın ve duyuların izini sürmekte hem de en basit ve kişisel deneyimlerden yararlanmaktadır. Bu bağlamda, pratik sonuçlar doğurduğu sürece mistik deneyimlere de anlam ve değer atfeder. Pragmatizmin hakikatle ilgili benimsediği temel ölçüt, yaşamda yol gösterici olan şeylerin işe yarayıp yaramadığı ve bu işlevselliğin deneysel gerçekliklerle ne ölçüde

¹⁴⁰ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 65-76.

uyumlu olduğudur. Eğer teolojik fikirler bu işlevselliği sağlıyorsa ve özellikle Tanrı inancı bu anlamda pratik sonuçlar doğuruyorsa, pragmatizm Tanrı'nın varlığını inkâr edemez.¹⁴¹

Bu çerçevede, James'in rasyonalizm ve empirizme yönelik eleştirel yaklaşımı, onun bilgiye ve hakikate dair özgün anlayışını şekillendirmiştir; şimdi bu anlayışın temel ilkelerine daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

2. William James'in Bilgi Anlayışı

James'e göre bilgi tamamlanmış bir yapıya sahip değil, eksiktir. Bilgi, sürekli olarak yeni katkılara açık, gelişen ve dönüşen bir nitelik taşır. Bilgi, zaman içinde damlalar halinde ilerler; bu damlalar büyük ya da küçük olabilir ancak hiçbir damla tüm gerçekliği kapsayacak kadar büyük olamaz. Bu nedenle bazı eski bilgiler geçerliliklerini koruyarak varlıklarını sürdürür. Yani geçmişteki düşünce yapıları, insanların zihinsel dünyasında daha sonradan gerçekleşen değişimler aracılığıyla yaşamaya devam edebilir. İnsanların nesnelere hakkında düşünme biçimleri, büyük ölçüde atalarının ortaya koyduğu düşünce yollarının bir mirasıdır. Bu yollar zamanla bozulmadan kalabilir ve insan zihninin gelişim sürecinde önemli bir denge aşaması oluştururlar. James bu aşamayı "sağduyu aşaması" olarak adlandırır ve diğer düşünce biçimleri bu temel üzerine inşa edilir. Ancak bu yeni aşamalar hiçbir zaman sağduyu aşamasını tamamen ortadan kaldıramamıştır.¹⁴²

Bu çerçevede James, içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin düşünce düzeylerini üç ana kategoriye ayırır: sağduyu aşaması, eleştirel felsefi aşama ve bilimsel aşama. Bu bilgi türlerinin her biri kendine özgü yöntemlere sahiptir. Ancak bunlardan hangisinin mutlak anlamda doğru olduğunu belirlemenin bir yolu yoktur; çünkü bunları nesnel bir biçimde test edebilecek tek ve yalın bir ölçüt mevcut değildir. Bilimsel ya da felsefi aşamalar sağduyu aşamasını geçersiz kılmaz; her biri kendi bağlamında anlamlıdır fakat hiçbirisi diğerlerine kesin bir üstünlük sağlayamaz. Eleştirel felsefi aşama bile, pratik hayatta çoğu zaman işlevsiz kalabilir. Sağduyu gündelik yaşamın bazı yönleri için daha uygunken, bilim başka bir alan için, felsefi

¹⁴¹ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 77.

¹⁴² Erdem, *Pragmatizm & Din*, 79-80.

eleştirisi ise farklı bir alan için daha elverişli olabilir. Ancak mutlak doğruluk açısından hangi yaklaşımın üstün olduğunu yalnızca Tanrı bilebilir. James'e göre sağduyusal bilim, aşırı eleştirel bilim ya da idealist felsefe gibi düşünce biçimlerinin her biri belli açılardan doğru görünse de, hepsi bir yönüyle eksik kalmakta ve insan zihnini tam anlamıyla tatmin edememektedir. Bu eksiklik ve doyumsuzluk hali, James'i hakikatin yeni ve daha kapsamlı bir tanımını yapmaya sevk eder. Böylece kendi hakikat teorisini geliştirmeye yönelir.¹⁴³

Tahir Karakaş'ın, *Pragmatizm* çevirisinde yazdığı önsözde belirttiği üzere, James, doğruluğun düşünce ile gerçeklik arasındaki bir uyuşma hali olduğunu kabul ederek rasyonalistlerle ortak bir noktadan başlar. Ancak rasyonalizm ile pragmatizm arasındaki ayrım, bu uyuşmanın ne anlama geldiği ve “gerçeklik” kavramının nasıl tanımlandığı sorularında belirginleşir. Rasyonalizm ve onun uç bir yorumu olan entelektüalizm, doğruluğu değişmez ve koşullardan bağımsız bir nitelik olarak ele alırken; pragmatizm ise meseleye bambaşka bir perspektiften yaklaşır. James, rasyonalist doğruluk anlayışına karşılık olarak pragmatik yöntemi devreye sokar ve şu soruyu sorar: “Bir inanç ya da düşüncenin doğru olması, kişinin fiili yaşamında nasıl bir somut fark yaratır?” Yöntemin amacı artık yalnızca anlamlı olanı belirlemek değil, aynı zamanda doğruluğun işlevsel değerini de ortaya koymaktır. Bu sorgulamanın sonucunda James, doğruluğu şöyle tanımlar: “*Doğru fikirler, özümseyebildiğimiz, geçerli kılabilmiş, tasdik ve teyit edebildiğimiz fikirlerdir. Yanlış fikirler içinse bunlar geçerli değildir.*”¹⁴⁴ Bu tanım, pragmatist doğruluk anlayışının en açık ifadelerinden biridir. James'e göre, pragmatizmin rasyonalizmden en temel farkı, doğruluğu aşkın bir kavram olmaktan çıkararak, tamamen insani bir sürece dayandırmasıdır. Doğruluk sabit bir ilke değil, insanın yaşam deneyimleri içinde adım adım şekillenen, tarihsel ve yaşamsal bir olgudur: “Doğruluk, bir düşüncenin başına gelir; düşünce, olaylar tarafından doğru kılınır.” Daha somut bir ifadeyle, doğru düşüncelere sahip olmak, James açısından “paha biçilemez eylem araçlarına” sahip olmak anlamına gelir. İnsanın doğruluğa yönelmesi, soyut ideallerden çok, pratik yaşamın ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Nitekim James'e göre insan,

¹⁴³ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 82-83.

¹⁴⁴ James, *Hakikatin Anlamı*, vii.

“sonsuz ölçüde yararlı ya da zararlı olabilecek bir gerçeklikler dünyasında” yaşamını sürdürür.¹⁴⁵

James’in bilgi ve hakikat anlayışı, rasyonalizm ile empirizmin evrene ilişkin iki rekabetçi yaklaşımı arasındaki gerilimi pragmatik bir zeminde çözümlenmeye çalışır. Her iki yöntemin de kendi gözünde eşit değere sahip olduğunu söyleyen James’e göre akılcılık (rasyonalizm), bazı temel insani ihtiyaçları göz ardı etme eğilimindedir. Buna karşın deneycilik (empirizm), insanın pratik yaşamına uygunsu ve temel ihtiyaçlarını karşılayabiliyor ise dünyayı daha rasyonel kılan bir bakış açısı sunar. Bu nedenle James’e göre sağduyu sahibi bir zihin için deneyciliğin sunduğu yaklaşım daha cazip bir alternatif olarak öne çıkar.¹⁴⁶

Anlaşılabileceği üzere James, bilginin temelinde deneyimin yer aldığını savunur; ancak bu deneyimi salt duyu verileriyle sınırlamaz. Deneyimi, zihinsel, duygusal ve pratik boyutlarıyla birlikte ele alır. Bu doğrultuda, empirizmi pragmatizm ile birleştirerek bilginin değerini ve anlamını yalnızca teorik doğrulukla değil, pratik sonuçlarıyla birlikte değerlendirir. Böylece hakikati, keşfedilen mutlak yapılar olarak görmek yerine insanlar tarafından icat edilen, deneyimle doğrulanan ve pratik fayda sağlayan bir süreç olarak tanımlar.

James’in bu yaklaşımı, hem rasyonalizm hem de deneycilikle diyaloga girerken, her iki sistemin eksikliklerini pragmatik bir çerçevede tamamlamayı, onları daha işlevsel bir bütünlük içinde yeniden anlamlandırmayı amaçlar.

3. James’in Hegel’in Bilgi Anlayışına Getirdiği Eleştiriler

Anlatıldığı üzere, Hegel’in bilgi anlayışı, bilginin sistematik bir şekilde diyalektik süreç aracılığıyla ortaya çıktığını öne süren kapsamlı bir felsefi sistemdir. Epistemolojik açıdan William James ve Hegel’in yaklaşımları, bilginin doğasına dair temel farklılıklar barındırır. William James, Hegel’in bilgi anlayışını hem yöntemsel hem de içeriği bakımından eleştirmiştir. Bu bağlamda, James’in eleştirilerinin detaylandırılarak, Hegel’in bilgi anlayışının temel varsayımlarıyla karşılaştırılması uygun olacaktır.

¹⁴⁵ James, *Pragmatizm*, 26-27.

¹⁴⁶ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 109.

Pragmatizm, somut deneyimlere dayalı kavramların pratik sonuçlarını önemserken, soyut mutlakları ve rasyonalist akıl yürütmeleri eleştirir. James'in bu noktadaki eleştirisi, rasyonalizmin gerçeklik anlayışının insanın yaşamıyla yeterince örtüşmemesine dayanır.¹⁴⁷

Bu bağlamda William James'in Hegel eleştirisinin temelinde, Hegel felsefesinin merkezî kabulü olan "gerçek olan ile ideal olanın özdeşliği" düşüncesine yönelttiği itiraz yer almaktadır. Hegel için gerçeklik idealdir, çünkü o, aklın işleyişine uygun bir biçimde gelişmektedir. O halde, gerçek olanla ideal olan nihayetinde özdeştir. James'e göre, Hegel'in felsefi iddialarının geçerliliği, bu iddiaların mantıksal tutarlılığıyla değil, yaşanılan gerçekliğin yapısıyla ne ölçüde örtüştüğüyle değerlendirilmelidir. Ne var ki evren, Hegel'in sisteminin gerektirdiği gibi sarsıntısız, bütünlüklü bir deneyim sunmaz; aksine, uzay, zaman ve bilinç gibi süreklilik gösteren alanların ötesinde, çoğu yaşantı dağınık, kopuk ve rastlantısal bir nitelik taşır. Bu nedenle James, bu özdeşliğin yalnızca felsefi bir kurgudan ibaret olduğunu ve yaşanılan gerçekliğin yapısıyla uzlaşmadığını ifade eder. Ayrıca James, Hegel'in epistemolojisinde her bir olgunun anlamını bir sistemin parçası olarak kazanması gerektiği fikrine karşı çıkar. James, olguların ve tamamlayıcıların özdeş olmadığını, bir olgunun bilgisinin onun tamamlayıcısının bilgisiyle aynı olmadığını belirtir. Ona göre olgular arasındaki bağlar rastlantısaldır, süreksizdir ve zorunlu bir birlik içinde değildir. Bu bağlamda, olgular ve tamamlayıcılar arasında yalnızca bir arada bulunmalarını mümkün kılan birkaç temel unsur paylaşılır, ancak bu, kesin bir bütünlük anlamına gelmez.¹⁴⁸

Rasyonalist felsefenin sığığını göstermek için eski sığ çağlara kadar gitmiş olmam gerektiğini söyleyeyin. Günümüz rasyonalizminin iyimserliği, olgu tutkunu zihinler için benzer bir sığığa sahiptir. İçinde yaşadığımız evren ardına kadar açık olduğu halde, rasyonalizm kapalı olmak zorunda olan sistemler yaratıyor. Pratik yaşamda insanlar için mükemmellik oldukça uzak ve sürekli kendisini gerçekleştirme halinde olan bir şeydir. Bu durum rasyonalizm için sonlu ve göreceli olana dair bir yanılmadan öte bir şey değildir: Şeylerin mutlak temeli ilelebet tamamlanmış bir mükemmelliktir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 107-109.

¹⁴⁸ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 264-273.

¹⁴⁹ James, *Pragmatizm*, 50.

Bu vurgu, James'in ampirik gerçeklik anlayışını öne çıkarır. Ona göre felsefe, sistemli bir bütünlük içinde ideal formlar üretmektense, yaşanan dünyanın çokluğuna, çatışmalarına ve belirsizliklerine sadık kalmalıdır. Bu bağlamda James'in Hegel'e yönelttiği eleştiri, yalnızca epistemolojik bir düzlemde kalmaz; aynı zamanda metodolojik bir farklılığı da ortaya koyar. Hegel felsefesi, evreni aklın bir zorunluluğu olarak okurken; James, tecrübenin rastlantısallığını ve çoğulculuğunu esas alır. Hegel'in rasyonalist ideali, James'in deyimiyile, dünyayı "olduğundan başka türlü göstermeye" neden olur. James'in bu eleştirisi, onun felsefesindeki köklü pragmatist ve deneyimci yaklaşımın habercisidir. Gerçekliğin mutlak bir sistemle temsil edilemeyeceğini, aksine, yaşanan tecrübenin çoğul, akışkan ve açık uçlu doğasının kabul edilmesi gerektiğini savunur.

William James, Hegel'in mutlak bilgi kavramına ve bu kavramın içerdiği kibre karşı keskin bir eleştiri getirmeye devam etmektedir. James'e göre, insan zihninin bilgiye ulaşma çabası, çoğu zaman evrenin sınırlarını bir hak gibi talep eden kibirli bir yaklaşıma dönüşmektedir:

Sonuçta, evrenin en uzak sınırları bana ne borçlu ki? Hangi doymak bilmez kibir ve entelektüel despotluk arzusuyla onların sınırlarını bilme hakkını kendime atfediyorum? Ve felsefi tahtımdan, onların yalnızca benim seçtiğim ritimlere uyması gerektiğini dikte ediyorum, sanki Tanrı tarafından kutsanmış biriymişim gibi? Onları bilmem tamamen bir armağan, bir hak değil mi? Ve bu armağan, onların kendilerinden önce mi verilmelidir?

Veriler! Armağanlar! Minnettar olunması gereken bir şey! Yaklaşabilmemiz bile bir armağandır ve zihinlerimizin ve onların ortak olduğu zaman ve mekân aracılığıyla, eylemlerimizi onlara uyacak şekilde değiştirebilmemiz bir lütuftur.¹⁵⁰

James, insan zihninin evreni tam anlamıyla kavrayabileceği iddiasını bu sözleriyle eleştirir. James burada, bilgiye erişimin, insan aklına verilmiş bir lütuf olarak görülmesi gerektiğini ve bu lütfun evrenin kendisi tarafından sunulduğunu savunur. Ona göre, evrene hükmetme ve tüm gerçekliği anlama arzusu, insan zihninin sınırlarını aşan bir taleptir.

¹⁵⁰ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 271.

Anlaşıyor ki evrenin düzenine yaklaşabilmemiz ve bu düzenle etkileşim kurabilmemiz bile, James'e göre, insanın kendine atfettiği bir hak değil, evrenin sunduğu bir fırsattır. James, bilgiye dair bu alçakgönüllü yaklaşımı, Hegel'in mutlak bilgi anlayışına bir karşı duruş olarak konumlandırır.

James, tam da bu noktada devreye girerek *Hindistan'daki Kaplanlar* adlı metninde, özellikle temsilî bilgi ve sezgisel bilgi kavramları üzerinden yaptığı analizlerle, Hegel'in bilgi anlayışına dolaylı bir eleştiri sunar. James, bilgi ile nesne arasındaki ilişkiyi daha doğrudan ve pragmatik bir perspektife oturarak Hegel'in idealist yaklaşımından ayrılır. Bu bağlamda, James'in epistemolojisi, bilgiye dair daha somut ve erişilebilir bir anlayış geliştirmeyi amaçlar:

Temsilî bilgi, zihinsel temsiller aracılığıyla, yani semboller veya işaretler üzerinden elde edilen bilgiyi ifade eder. Sezgisel bilgi ise doğrudan bir deneyim olup, burada bilgi ile nesne özdeştir ve ayırım yapılmaz. Örneğin, Hindistan'daki kaplanları bilmek, onları doğrudan görmeden, araçlarla elde edilen bilgidir. Ancak bir beyaz kâğıdı bilmek, düşünce ile nesne arasında ayırım olmaksızın, doğrudan bir deneyimdir; burada düşünce ve nesne özdeştir. James, her iki bilgi tanımının da “öz aşım” ve “yoklukta varlık” gibi idealist kavramları içermediğini özellikle vurgulayarak Hegel'e dolaylı bir gönderme yapar. Özellikle metnin naif realizm ya da sağduyu bakış açısıyla yazıldığını belirterek, idealist tartışmalara girilmediğini ifade eder.¹⁵¹ Bu, James'in bilgi anlayışını tartışmaya açmadığını gösterir.

James aynı zamanda insan bilgisinin sınırlarına da dikkat çeker. İnsanın bilebileceklerinin ancak olgularla (somut gerçeklerle) sınırlı olduğunu, ötesine geçemeyeceğini anlatmaktadır. Bu sınırlar, insanın kendi iradesiyle değil, dışarıdan (belki doğa, tanrı veya mutlak hakikat tarafından) dayatılmıştır. Hegel'in mutlak bilgiye ulaşma iddiası, James'e göre, bu sınırları görmezden gelen bir “despotluk” sergiler. James, Hegel gibi bir filozofun bu sınırların kabul edilmesine tahammül edemeyeceğini belirtir:

Her şey için belirlenmiş “sınır çizgileri” vardır; bu sınırları aşmak ya durmayı gerektirir ya da sonuçlarına katlanmayı (pişmanlığı).

¹⁵¹ James, *Hakikatin Anlamı*, 27-31.

“Gerçekler”, insan bilgisinin sınırlarıdır ve bu sınırlar, insanlar tarafından değil, insanlar için belirlenmiştir.

...

Hegel gibi bir zihin için böyle korkakça gevezelikler kesinlikle tiksindirici gelir. Aşılamayacak sınırlar mı? Veriler mi? “Biz verilene kadar dokunma!” diyen olgular mı? Kontrol edemeyeceğimiz olasılıklar mı? Sadece bir parçası olduğumuz bir ziyafet mi? Tanrım, bu dayanılmaz bir şey; böyle bir dünya, bir filozofun ilgilenmesi gereken bir dünya olamaz. Filozof ya her şeyi ister ya da hiçbir şeyi. Eğer dünya, benim anladığım anlamda, koşulsuz teslimiyet anlamında, rasyonel olamıyorsa, onun hiç rasyonel olmadığını kabul ederim. Dünya, saf tutarsızlık, bir kaos, bir “yok- evren”dir; bu rastlantısal hakimiyete boyun eğmeyi reddederim.¹⁵²

Yani James’e göre Hegel’in bilgi anlayışı, ya her şeyi kavrama ya da hiçbir şeyin anlamlı olmadığını kabul etme ikilemi üzerine kuruludur. Hegel’e göre, insan akli gerçekliği ya tamamen anlar ya da gerçeklik anlamsız bir kaostan ibarettir. Ancak James, bu yaklaşımın aşırı ve gerçekliğin karmaşıklığını göz ardı eden bir tutum olduğunu savunur. Çünkü James’e göre, bilgi ve hakikat, tamamlanmış mutlak yapılar değildir; aksine, sürekli değişen, gelişen ve deneyimle yeniden şekillenen unsurlardır. Hakikat, düşüncelerin gerçeklerle uyuşması kadar, bu düşüncelerin pratikte işe yararlılığıyla da tanımlanır. James, hakikati statik bir kavram olarak değil, insanların tecrübeleriyle sürekli yeniden yaratılan bir süreç olarak görür.¹⁵³

James, Hegel’in gerçek olanı ideal olanla özdeş kılan düşünce sistemini eleştirirken, bu sistemin nihayetinde özgürlüğü ortadan kaldıran bir zorunluluklar ağına dönüştüğünü ve tüm farklılık ile olanak zeminlerini ortadan kaldırdığını ileri sürer. James, bu eleştirisini daha da derinleştirerek, Hegel’in epistemolojik sistemini Napolyon ya da II. Philip gibi tarihsel figürlerin güç arzularına benzetir:

Hükmetme küstahlığı, tanrıların intikamına uğrayan hybris (aşırılık), dünyevi ve manevi meselelerde genellikle bir kusur olarak kabul edilir. Bir Napolyon ya da II. Philip “canavar” olarak anılır. Ancak, varlığın tamamının onun gerekliliklerine boyun eğmesi gerektiğini ilan edecek kadar doyumsuz bir zihinle karşılaştığımızda, bu kişinin bir “canavar” değil, bir “felsefi peygamber” olduğunu söyleriz.

¹⁵² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 271-272.

¹⁵³ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 79.

Bunların hepsi yanlış olamaz mı? İşlevlerimizden herhangi biri, aşırılık riskinden muaf tutulabilir mi? Ve evrendeki diğer her şey kendi rolüyle yetinmek zorundayken, teorik akıl bütünüün üzerinden pervasızca geçme hakkını kendinde nasıl bulabilir?¹⁵⁴

Bu karşılaştırmayla James, Hegel'in düşünce sisteminin yalnızca entelektüel bir bütünlük arzusu değil, aynı zamanda epistemik düzeyde bir tür tahakküm kurma çabası olduğunu ve bu tür bir yaklaşımın aslında aynı derecede sorunlu olduğunu ima eder.

Karşılaştırmanın ardından James, insan aklının farklı işlevleri arasında teorik düşüncenin ayrıcalıklı bir konuma sahip olup olmadığı fikrini sorgular. Ona göre, düşünce, hissetme veya karar verme gibi diğer insan yetileri gibi, teorik akıl da aşırılık riskine açıktır. Bu bağlamda James, insan zihninin evrene dair bilgi edinme sürecindeki rolünün diğer işlevlerden tamamen farklı ve üstün bir konuma yerleştirilmesinin yanlış olduğunu öne sürer.

James'in Hegel'in bilgi anlayışına yönelttiği eleştirilerle benzer bir tavrı, çağdaş bir filozof olan Karl Jaspers (1883-1969)'ta da görmek mümkündür. Karl Jaspers, Hegel'in mutlak özgürlük kavramını ya tanrılığın kendi üzerine düşünen bir biçimi olarak mit düzeyinde anlamlandırır ya da bilginin içinde şekillenen mutlak bilinç hali olarak değerlendirir. Her iki durumda da hedeflenen, gerçek anlamda bir özgürlük olsa da Jaspers'a göre bu özgürlük tasavvuru insan için erişilebilir ve kalıcı bir durum değildir. Ne mitin içerdiği sembolik yapı ne de felsefi düşüncenin en derin düzeyinde ortaya çıkan mutlak bilinç deneyimi, bireyin özgürlüğü sonsuzca yaşayabileceği bir alan sunar. Bu nedenle Hegel'in sunduğu mutlak özgürlük, paradoksal bir biçimde mutlak olmayan bir düzleme taşar; çünkü zorunlu olarak bir şeyi dışarda bırakır ve düşünce kısa süre sonra dışladığı bu unsura geri dönmek zorunda kalır. Jaspers, bireyin varoluşunun genel bir bütünlük içinde eritildiği bu özgürlük anlayışında da gerçek özgürlüğün bulunmadığını savunur. Çünkü böyle bir mutlaklık, yalnızca özne ile nesne ayrımını değil, varoluşun kendisini de ortadan kaldırır. Bu bağlamda mutlak özgürlük kavramı, Jaspers'a göre başlı başına bir

¹⁵⁴ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 272.

çelişki içerir. Özgürlük, zıtlıklar içindeki dinamik bir süreçtir ve bu sürecin sona erdiği noktada, özgürlüğün kendisi de anlamını kaybeder.¹⁵⁵

Jaspers için özgürlüğün gerçek mekânı, aşkınlıkta ya da doğada değil, yalnızca yaşanmış bireysel varoluşun sınırlarında, yani “Existenz”in görünenliğinde bulunabilir. Bu yüzden, kendini aşma yönelimi taşıyan özgürlük deneyiminin ulaştığı en yüksek nokta artık bir özgürlük değil, aşkınlık halidir.¹⁵⁶

James’in bir başka önemli vurgusu, evrendeki diğer varlıkların, doğanın kendilerine biçtiği rolleri kabul etmek zorunda olduklarına dairdir. Bakıldığında bir taş, bir ağaç ya da bir hayvan, evrendeki yerinden memnun olmak ve doğal sınırları içinde varlığını sürdürmek zorundadır. Ancak Hegel’e göre, insan zihni, özellikle teorik akıl, evrendeki düzeni yalnızca kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda tüm gerçekliğe hükmetme arzusuyla hareket eder. James ise, teorik aklın bu iddiasını bir tür “zorbalık” olarak adlandırır ve bunun Hegel’in mutlak bilgi anlayışında somutlaştığını belirtir. Bu bağlamda, James’in eleştirisi, teorik aklın sınırlarını kabul etmeye ve insanın bilgiye ulaşma sürecindeki aşırılık eğilimlerini sorgulamaya çağırır.

James’e göre, Hegel’in ruh halini haddini aşma olarak nitelendirmek mümkündür; bununla birlikte, onun varoluşa atfettiği ruh halinin de benzer bir özellik taşıdığı vurgulanmalıdır. Çünkü insan, tanrıları kendi suretinde yaratır ve Hegel, mekân ve zamanın lekesiz ölçülülüğüne hakaret etmeye cesaret ederek, sınırları koruyan kutsal yasayı bir çatışma olarak damgalamaktadır. James, Hegel’in bu yaklaşımını kendi içsel çarpıklığının bir açığa vurumu olarak görmekte ve onun idealizminin yanlış sonuçlar çıkardığını savunmaktadır.

Tam bu noktada idealizm ve realizm arasında karşılaştırma yapan James, en naif realizmin bile “olmayan masa”nın, “masa” gibi kendi başına var olduğunu iddia edemeyeceğini belirtmektedir. Ancak, masa ve olmayan masa düşünceye birlikte verildiğine göre, bunların öz bakımından aynı türden olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. James’e göre, masanın varlığını veya konumunu ne kadar

¹⁵⁵ Karl Jaspers, *Philosophy*, çev. E. B. Ashton (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 2 / 170.

¹⁵⁶ Jaspers, *Philosophy*, 170.

sadeleştirirsek sadeleştirelim, bu sadeleştirme aynı zamanda “olmayan masa”nın olumsuzlanmasını da içermektedir. Böylece, nihayetinde, olumlu varlık bile olumsuzlama gibi zekânın bir işlevi olarak görünmektedir. Bu doğrultuda, idealizm her olumsuzlamayı zihinsel bir eylem olarak kabul ederek realizmi geçersiz kılmaktadır. James, bu noktada idealizmin kanıtlandığını, realizmin ise düşünülemez hale geldiğini ifade etmektedir. Üstelik kendisinin idealizme karşı herhangi bir itirazı olmadığını, çünkü idealizmin geniş kapsamlı düşüncelerle makul hale gelebilecek bir hipotez olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, yeni ayrımlar veya keşiflerle idealizmin zorlukları ortadan kaldırılabilir. Bununla birlikte, yalnızca kapsamlı ve sabırlı bir tümevarımın ürünü olabilecek bir şeyin, doğrudan, açık ve önsel (a priori) yöntemlerle kanıtlanmasına karşı çıkmaktadır. Hegel’in bunu önsel (a priori) yöntemlerle kanıtlamaya çalıştığını ve Hegelci idealizmin olumsuz yargının formundan hareketle hatalı bir sonuca vardığını düşünmektedir.¹⁵⁷

Bilindiği gibi Hegel, evreni ve tarihi “a priori” olarak inşa etmeye çalışmıştır. Ona göre, gerçek felsefi yöntem için veya diyalektik olandır. Bu yöntem, düşünceyi kendi doğasına uygun şekilde kendi kendine bırakmayı ve onun özüne, yani kendiliğinden gerçekleşen devinimine teslim etmeyi gerektirir.¹⁵⁸ Bu doğrultuda Hegel’e göre her sonlu kavram, kendinde sonsuz kavramına işaret eder; dolayısıyla sonluyu tam manasıyla düşünmek, onun zıddı ve devamı olan sonsuzu da düşünmektir.¹⁵⁹ Referans, tümelleri tikellere bağlamak veya uygulamak için gereklidir ve bu yüzden sonlu şeyler hakkında bilgi sahibi olmanın zorunlu bir koşuludur. Mutlak bilgiye sahip bir varlık, doğrudan tek tek varlıklara işaret etmese bile, onları anlama ve ifade etme yetisine sahip olmalıdır. Çünkü böyle bir yeti olmadan, sonlu şeyler hakkında bilgi edinmek mümkün olmazdı. Hegel’e göre sonlu, sonsuzun karşıtı olarak değil, onun içinde bir parça olarak bulunur. Bu yüzden, sonlunun doğasını bilmeyen bir varlık, ne sonsuzu ne de Mutlak’ı tam anlamıyla bilebilir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 290.

¹⁵⁸ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*, 46.

¹⁵⁹ Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, 93-96.

¹⁶⁰ Willem A. DeVries, “Hegel on Reference and Knowledge”. *Journal of the History of Philosophy* Vol. XXVI No. 2 (April 1988), 307.

Ne var ki James, bu iddiayı dile getirirken yapılan kavramsal sıçramanın, pratik bilgi edinme sürecinde doğrulanamadığını belirtir:

Hegel'in ilkesini ifade etmenin bir başka yolu da şöyledir: "Sonluyu olduğu gibi bilmek, aynı zamanda sonsuzu bilmektir." Bu denli soyut biçimde dile getirildiğinde, formül ne kadar itiraz edilemez ise o kadar da önemsiz kalır.¹⁶¹

James tarafından öne sürülen eleştiri, Hegel'in "sonlu bilgi bizi zorunlu olarak sonsuzun bilgisine götürür" şeklindeki iddiasının yalnızca soyut bir tanım düzeyinde kaldığını ve pratikte karşılığı olmadığını vurgular. Bu kadar soyut bir ifade, metodolojik veya ampirik bir temele dayanmadan ileri sürüldüğü için doğrudan çürütülemez; ancak tam da bu "itiraz edilemezlik" niteliği onu içeriği itibarıyla anlamsız ya da değersiz kılar. Dolayısıyla formül, somut bir uygulama ya da deneysel doğrulama düzlemi bulunmadığından bilimsel veya felsefi açıdan verimli bir tartışmayı tetiklemekten ziyade, kendi soyutluğunun içinde etkisiz hâle gelmiş olur. Yani aslında kimsenin çürütemediği ama kimseye de gerçek bir içgörü sunmayan bir laf kalabalığından başka bir şey değildir. Çünkü "James'e göre, soyut doğrular yoktur. Soyut doğrular tecrübe edilemediğinden doğrulanamazlar."¹⁶²

Ayrıca James, karşıt kavramların dilsel olumsuzluk ekleri sayesinde eşzamanlı olarak kavranabileceğini vurgulayarak, dilin kendi içindeki dönüştürücü işlevine işaret eder. Ancak tek bir "son" örneğinden hareketle, bu deneyimin bizi diğer tüm somut gerçekliklerle sonsuza dek tanıştıracığı düşüncesi, epistemolojik olarak çok daha karmaşık bir genelleme sürecini gerektirir. Dolayısıyla, basit dilsel zıtlıkların öğrenilmesiyle varlık alanındaki tüm olgular arasında sınırsız bir ilişki kurmak aynı düzlemde değerlendirilemez. Bilinen küçük bir kenar payının, sınırın ötesinde bulunan devasa uzayın tamamını bilmekle eşdeğer sayılamayacağı da açıkça belirten James, Hegel'in sonsuz kavrayışının pratikte boş kaldığını öne sürer:

Her kelimenin başına bir olumsuzluk eki getirebiliriz ve "bitmiş" sözcüğü bize hemen "bitmemiş" sözcüğünü düşündürür; böylece bu iki sözcüğü birlikte öğrenmiş oluruz. Ancak somut bir "son" örneğine dair bilgiyi ele alıp, bunun bizi başka somut olgularla da sonsuza dek

¹⁶¹ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 284.

¹⁶² Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005),58.

tanıştırdığını öne sürmek bambaşka bir meseledir. Çünkü ilk olarak, söz konusu son mutlak bir son olabilir. Örneğin, evrenin maddesi, tüm gözlemlere göre, sınırlı bir miktara sahiptir ve eğer son parçayı saydığımızı bilseydik, bu durum bize sonsuz bilgi sağlamaktan çok, aksine bu tür bir bilginin imkânsız olduğunu gösterirdi.

Uzaya gelince, bir sınır çizdiğimizde bunun ötesinde de bir şeylerin var olduğunu kavramamız doğrudur. Ne var ki bu küçük “sınırı” sonsuz uzayla eşit görmek gülünçtür. Bu sınır, sonsuz uzaya tek bir açıdan -uzamsal nitelik bakımından- benzerlik gösterir. Onu, geriye kalan her türlü boşlukla aynı (homojen) kabul ediyor olabiliriz; fakat cebimdeki bir doların, ülkenin tüm dolarlarıyla homojen diye, hepsine birden sahip olduğumu iddia etmek ne kadar saçmaysa bu da o kadar saçmadır. Uzayın daha uzak noktaları, tıpkı tek bir doların diğer dolarlardan sayısal olarak ayrı oluşu gibi, bu “sınır”dan farklıdır; onları gerçekten sezmeden, onları tam manasıyla “biliyoruz” diyemeyiz.¹⁶³

James’in itirazlarının dayanak noktası, Hegel’in “niteliksel” benzerlik üzerinden genellediği yargıyı fazlasıyla basitleştirmesiyle ilgilidir. Ona göre Hegel, “uzay” kavramının niteliksel bütünlüğüne yaslanıp “uzayın neresini bilirsek bilelim, hepsini aynı şekilde biliyoruz” düşüncesine kapılmakla suçlanabilir. James, cebimizdeki bir doların tüm ülke ekonomisinin yapısına dair eksiksiz bir resim sunmayacağı gibi, uzayın ufak bir kesiminin de sonsuz uzayın tamamına dair somut bir kavrayış vermeyeceğini söyler. Bu eleştiri, “sonsuz”u yalnızca mantıksal bir ek-fikir olmaktan çıkarıp, onun içindeki çeşitliliği, farklılıkları, çokluğu gerçek anlamda bilme zorunluluğunu öne sürer.

Eğer esas sorun “sonsuz”un içeriğine dair bilgi yoksunluğuysa, James’e göre Hegel’in “tek bir kenar payından tüm uzayın bilinmesi” önermesi, epistemik alanda zayıf bir genelleme olmaktan öteye gidemez. Zira James, her bilme ediminde “somut detay” ve “gözlemlenebilir farklılıklar”ın önemine işaret ederek, sonsuzun kavranmasının arkasında her türlü parçayı içeren kapsamlı bir deneyim veya en azından geniş ölçekli bir bilgi birikimi gerektirdiğini savunur.

Bu pratik anlam dışında, Tanrı, özgür irade, tasarım vb. sözcüklerin bir anlamı yoktur. Kendi başlarına veya entelektüalist açıdan bakıldığında karanlık olsalar da, onları kendimizle birlikte yaşamın gerçek dünyasına götürdüğümüz vakit, orada bize ışık olurlar. Bu kavramların sadece tanımına ilgi gösterip bununla yetinirseniz ve bunu

¹⁶³ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 284.

*kendi başına entelektüel bir maksat olarak görürseniz bu sizi nereye vardırır? Gözünüzü dikmiş gösterişli bir sahteliği izliyor olursunuz.*¹⁶⁴

Bu noktada, sonsuzun “niteliksel” olarak aynı olduğunu varsaymak, James’e göre, mahiyetindeki niceliksel ve içeriksel çeşitliliği göz ardı ederek gerçekliği düzleştirme tehlikesi taşır:

*Fakat uzak uzamların bilgisinin tüm değeri onların içerdiklerine dair bilgiden kaynaklanıyorsa, o zaman bu sınıra ilişkin bilginin, uzaklarda saklı “sonsuz” bilgiyi karşıladığı iddiası daha da saçma görünür. Uzak uzamlar, basit olarak bile hâlâ düşüncemize sunulmuş değildir ve eğer basit anlamıyla sunulmuş olsalar bile, maddi içerikleri bakımından sunulmuş olmayacaklardır.*¹⁶⁵

Bütün bu eleştiriler, Hegel’in düşünce sistemi içinde mantıksal bir geçiş olarak anlaşılabilen “sonlu-sonsuz sığrama”nın, kavramsal düzeyde anlaşılır olsa da olgusal düzeyde yanılıya yol açtığı tezini kuvvetlendirmek için kullanılır. James bu anlamda, hem mantık hem epistemoloji sahasında geçerlilik testinin somut deneyime dayanması gerektiğini öne sürer. Kısacası, “sonsuz” a dair teorik olarak parlak gözükten Hegelci önerme, somut gerçeklik düzleminde bakıldığında, “cebimdeki bir dolar” örneğini aşamayan ve bu yönüyle de “sonsuz bilgiyi karşıladığı” iddiasını kanıtlayamayan bir idealizasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda William James, olumlama ve olumsuzlama arasındaki farkı, her iki kavramın temellerine dayalı olarak açık bir şekilde vurgular. James’e göre, olumlama ve olumsuzlama birbirlerinden farklı yapısal temellere sahip olup, öz bakımından aynı türden değildir. Bir olumlama, bir nesnel varlık hakkında belirli bir ifade veya bilgi sunarken, bir olumsuzlama, varlıkla ilgili bir olumlamanın yanlış olduğunu veya eksik olduğunu ortaya koyar. James, “doğada olumsuz nitelikler veya yanlışlıklar yoktur” diyerek, doğanın temelde sadece varlıkları barındırdığını ve varlıkların, çürütülmesi gereken yanlış varsayımlar yapmayacağını belirtir. Bu doğrultuda, James’e göre bir olumsuzlama, doğrudan bir varlık hakkında değil, bir fikrin veya düşüncenin yanlış olduğu hakkında bir ifade oluşturur. Örneğin, “Masa sandalye değildir” gibi bir ifade, aslında konuşanın, masanın sandalye olabileceğine dair yanlış bir düşünceye sahip olduğunu varsayar ve bu düşünceyi reddeder. James

¹⁶⁴ James, *Pragmatizm*, 105.

¹⁶⁵ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 285.

burada, olumsuzlamanın, zihinsel bir kurgunun reddi olarak anlaşılması gerektiğini vurgular çünkü reddedilen şey her zaman bir kurgudur. Buna karşın, olumlamlar, böyle bir düşünceyle zorunlu ve yapısal bir ilişki olmaksızın mükemmel bir şekilde var olan bir şey hakkında olabilir. Bunun gerçekten böyle bir şey olup olmadığı, daha zorlayıcı düşüncelerle karara bağlanmalıdır.¹⁶⁶

James'in düşüncesine göre Hegel, bilgi kavramını belirli bağlamlardan koparıp mutlak bir anlam yükleyerek, bu kavramı gereksiz bir şekilde genişletir ve karmaşık hale getirir. Oysa James'e göre bir kavramın salt zıddı olduğunu bilmek, kavramın ontolojik içeriğini bütünüyle kavramaya yetmez. Bu çerçevede James, Hegelci diyalektiğin salt mantıksal zıtlıkları bir tür bütünleştirme çabası içinde ele alışının, deneyimde henüz karşılığı olmayan veya hiçbir zaman doğrudan deneyimlenmeyen olgulara dair gerçek bilgi sunamayacağını öne sürer:

“Zıtların bilgisi birdir.” ilkesi, Hegel'in temel ilkelerinden biridir ve öncekiler de muhtemelen bunun yalnızca türevleridir. Hegelcilik burada yine “bilgi” kavramını basitçe ele alarak, onu belirli bir açıdan kastedilen bilgiyle ikame eder ve böylece başlangıçta asla ima edilmeyen diğer yönleri de bu karışıklıktan yararlanarak örtbas etmeye çalışır.

Bir şeyin bilgisi bize verildiğinde, şüphesiz o şeyin bir zıtlığının olabileceğini veya olması gerektiğini düşünürüz. Bu, bir zıddın varlığına ilişkin varsayıma istersek “zıddın bilgisi” diyebiliriz; ancak burada söz konusu olan bilgi, o varlığın yalnızca tek bir yönüne -yani onun bir zıt oluşuna- ilişkindir. Hiçbir zaman, doğrudan deneyimlemediğimiz bir niteliğin zıtlıklarının sayısı, gerçekte ne olduğunu olumlu biçimde çıkarsamamızı sağlayamaz. Zıtların inkârı ile o niteliğin kendi gerçek biçiminde ortaya konması arasında öyle bir sarsıntı vardır ki, yirmi tane Hegel mantığını yan yana koşumlasak bile o sarsıntıyı pürüzsüzce aşamayız.¹⁶⁷

James, Hegel'in mutlak bilgiye vurgu yapmasının bireysel deneyimi ve pratik sonuçları ihmal ettiğini öne sürerek, bu yaklaşımın insan bilgisinin dinamik ve parçalı doğasını yeterince yansıtmadığını, kaç tane diyalektik ilke ortaya sürsek bile Hegel'in sistemindeki boşluğun kapatılamayacağını savunur. Bu nedenle James, bilgiyi doğruluğun sabit ve evrensel bir temsilinden ziyade, deneyimle sınıanan ve sürekli yeniden biçimlenen bir süreç olarak görür. Zira James'e göre doğru,

¹⁶⁶ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 290.

¹⁶⁷ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 286.

düşüncelerimizin işe yararlılığına ve onlarla kurduğumuz uyuma bağlıdır. Ona göre, bizler yaşadığımız anın doğrularıyla hareket ederiz; dolayısıyla bugün doğru kabul edilen bir şey, yarın yanlış olarak görülebilir.¹⁶⁸

Çok kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse, nasıl ki, “iyi”, davranışlar alanında bize faydalı olansa; “doğru” da, düşünce alanında bize faydalı olandır. Burada kastettiğim, herhangi bir şekilde, uzun erimli ve sürecin tamamı boyunca faydalı olmaktır. Çünkü mevcut andaki deneyimlerin tamamı açısından faydalı olan bir şey daha sonraki tüm deneyimler içinde aynı derecede faydalı olmayabilir. Bildiğimiz üzere deneyimlerin, taşma ve mevcut formüllerimizi bize düzeltirme yolları vardır. İlerideki hiçbir deneyimin kesinlikle değiştiremeyeceği anlamındaki ‘mutlak’ doğru, bizim geçici doğrularımızın bir gün buluşacaklarını hayal ettiğimiz bu ideal birleşme noktasıdır. Böyle bir doğru için deneyimsel açıdan kesin olarak tamamlanmış kusursuz derecede bilge bir kişi gerekir; eğer bu idealler gerçekleşirse, hepsi birlikte gerçekleşirler.¹⁶⁹

Bu epistemolojik farklılık, William James’in Hegel’e yönelttiği temel eleştirilerin merkezindedir. Bu bağlamda, her iki filozofun bilgiye dair yaklaşımları, hem epistemolojide hem de metafizikte iki farklı bakış açısını temsil eder.

James’e göre yalnızca Hegel değil, Locke (1632-1704), Hume (1711-1776), Berkeley (1685-1753), Kant (1724-1804) gibi düşünürler de, felsefelerinde doğanın ayrıntılarına yeterince ışık tutmamışlar, bütünüyle verimsiz olmuşlardır. Bu nedenle, onların fikirlerinden hareketle somut keşifler veya yenilikler üretmek mümkün değildir. James, bu filozofların ortaya koyduğu bilgilerin pratikten çok, akli olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Ancak burada James’in akla bütünüyle karşı çıktığı ya da düşünceyi değersizleştirdiği sonucu çıkarılmamalıdır.

Aksine, James’e göre akıl, belirli sınırlar içinde işlevsel bir araçtır; akıl, dünya üzerinde etkide bulunma kapasitesi bakımından yaratıcı bir etkiye sahiptir ve dünyayı daha makul kılmakla kalmaz, aynı zamanda ona içkin değerini kazandırır.¹⁷¹ Bu çerçevede James, akli ve düşünceyi, yalnızca soyut spekülasyonlarla sınırlı kaldığında eleştirir; yoksa aklın, yaşamla uyumlu bir biçimde işlediğinde taşıdığı pratik ve yaratıcı gücü kabul eder.

¹⁶⁸ Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, 62.

¹⁶⁹ James, *Pragmatizm*, 165.

¹⁷⁰ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 82.

¹⁷¹ Erdem, *Pragmatizm & Din*, 75.

James, Hegel'in felsefesine yönelik eleştirilerini, bu sistemin karmaşıklığının ve eleştiriye karşı kapanıklığının altını çizerek sonlandırır. Ona göre, Hegelci düşünce yalnızca içeriksel belirsizlik sunmakla kalmaz, aynı zamanda eleştirileri kendi yapısına entegre ederek eleştirel çabaları etkisiz hale getiren bir mekanizma oluşturur. Hegel'in mistik ve anlaşılması güç atmosferi, eleştirilerin bile bir doğrulama işlevi görmesine neden olur. James, bu durumu "Hepimiz Hegel'in çocuklarıyız" metaforuyla ifade eder ve Hegelci düşüncenin, onun etkisinden kurtulmanın neredeyse imkânsız olduğu bir düşünsel tuzak yarattığını vurgular. Böylelikle, Hegel'in felsefesinin hem içeriksel hem de yapısal düzeyde eleştiriye karşı bağışıklık kazandığını ve aşılmaz bir duvar ördüğünü belirterek tartışmasını nihayete erdirir:

Ama okuyucuyu yormuş bulunuyorum. Hegel'i eleştirmenin en kötü yanı, ona karşı kullandığımız argümanların garip ve boş yankılar üretmesi, böylece bu argümanları tıpkı hedef aldıkları hatalar kadar fantastik göstermesidir. Evrensel bir serap, hayaletimsi bir gerçek dışılık hissi üzerimize çöker ki bu, Hegelciliğin bizzat ay ışığıyla dolu atmosferidir. Öyleyse, kelimelerimiz, Hegelci karmaşıklık inancına zaten vaftiz olmuş olanları dönüştürmek yerine, onları neşelendirmekten ve memnun etmekten başka ne işe yarar? Bu büyülenmiş duyular için hepimiz Hegel'in çocukları gibi görünürüz, yalnızca bazılarımız kendi babamızı tanıyacak kadar zeki değildir.¹⁷²

Ayrıca James'e göre Hegelcilik, her eleştiriye, kendi felsefi sisteminin bir doğrulaması olarak görme eğilimindedir. Sistem, eleştirmenin amacını aşan bir kapsayıcılıkla hareket ederek, eleştiriye eritir. James, bu durumu açıklamak için Papalık Hristiyanlığı örneğini verir. Ona göre, Katolikler, Papalığın otoriter yapısını veya dogmalarını eleştiren bir görüş karşısında bu eleştiriye dışlamaz, aksine, eleştirmenin farkında olmadan Katolikliğin özündeki ruhu yansıttığını iddia eder. Benzer şekilde, Hegelcilik de eleştiriye kendisiyle uyumsuz bir unsur olarak görmek yerine, onu kendi sisteminin bir parçası olarak yorumlar. Bu durumu daha iyi ifade etmek için James, Ralph Waldo Emerson (1803-1882)'un şiirinden alıntı yapar: "Eğer kırmızı katil öldürdüğünü sanıyorsa; benden kaçtıklarında, ben onların

¹⁷² James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 292.

kanatlarıym."¹⁷³ Bu sözler, bireyin eleştiriler yoluyla sistemden uzaklaşmaya çalışsa bile, aslında sistemin kapsayıcılığı içinde kalmaya devam ettiğini ima eder.

Son olarak James eleştirilerinin Hegelci düşünceyle ilişkilendirilmesini önlemek amacıyla, kendi pozisyonunu açık ve kesin bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, Hegelci olmadığını gerekçelendiren temel noktaları, analitik bir şekilde özetler. Böylece, eleştirilerinin yanlış bir bağlama yerleştirilmesini veya Hegelci sistemin bir parçası olarak yorumlanmasını engellemeyi amaçlamaktadır.¹⁷⁴

William James'in bu eleştirileri, Hegel'in mutlak bilgi kavramına yönelik güçlü bir karşı duruş niteliğindedir. James, insan bilgisinin sınırlarını, evrenin karmaşıklığını ve bilginin bir hak değil, bir armağan olduğunu vurgular. Hegel'in tüm evreni tek bir sistem içinde kavrama iddiası, James'e göre, insan aklının sınırlarını göz ardı eden bir yaklaşımdır. James, insan zihninin bilgiye ulaşma sürecinde daha alçakgönüllü olması gerektiğini savunarak, entelektüel kibir ve kontrol tutkusuna karşı eleştirel bir perspektif sunar. Bu bağlamda, James'in argümanları, bilgi felsefesinde mutlakçılıkla pragmatizm arasındaki gerilimi anlamak açısından önemli bir katkı sağlar.

James'in pragmatist yaklaşımı çerçevesinde, onun gerçeklik ve bilgi anlayışının da zaman içinde değişebileceği dikkate alınmalıdır. James'in gerçeklik anlayışı, mutlak ve değişmez bir ontolojik yapıdan ziyade deneyim temelli bir model üzerine inşa edilmiştir. O, gerçekliği bireyin deneyimleriyle şekillenen dinamik bir olgu olarak ele alır ve bu yönüyle Hegel'in tümelci kavramsallaştırmasına karşı çıkar. Eğer bilgi ve ihtiyaçlar sürekli değişen bir yapıya sahipse, o hâlde James'in eleştirileri de belirli bir epistemolojik çerçevede değerlendirildiğinde tutarlılık sorunları içerebilir. Zira eğer gerçeklik, her bireyin kendi deneyimlerinden türeyen öznel bir yapı olarak kabul edilirse, ortak bir bilgi zemininin nasıl oluşturulacağı belirsizleşir. Bilginin nesnel bir referans çerçevesine sahip olması gerektiği düşünülürse, James'in pragmatist gerçeklik anlayışı, nominalizme yaklaşma riski taşımakta ve ortak doğruların inşasında ciddi bir zorluk ortaya koymaktadır. Bu

¹⁷³ Ralph Waldo Emerson, *May-Day and Other Pieces* (Boston: Ticknor and Fields, 1867), 65.

¹⁷⁴ James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 293.

bağlamda, James'in Hegel eleştirisi, yalnızca Hegelci felsefenin aşırılıklarını hedef almakla kalmayıp, aynı zamanda kendi düşünsel dayanaklarının ne kadar sağlam olduğu sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Hegel'in İde'ye dayalı idealist felsefesi, mantıksal açıdan son derece karmaşık bir görünüm sergilese de, nihayetinde oldukça yalın bir durumu ortaya koyar. Hegelci diyalektiğin temelini oluşturan çelişki, bütünüyle içseldir ve baştan sona tek ve aynı çelişmenin kendini sürekli aynı biçimde belirlemesinden ibarettir.¹⁷⁵ Hegelci diyalektiğin temelinde yer alan bu çelişki, her aşamada yalnızca kendi iç yasalarıyla ilerlediğinden, bireysel deneyimin ve öznel algının sistemin dışında kaldığı eleştirisiyle karşılaşmıştır.

William James'in Hegel'e yönelik eleştirisi, tam da bu noktada, bireysel tecrübeyi dışlayan ve soyut zorunluluklarla örülü bir idealizmin gerçeklikten kopuk olduğunu vurgular. James'in, "Hegel'in eleştirilere tamamen kapalı olduğu" yönündeki iddiası veya "Hegel'in sisteminin yalnızca birkaç temel noktasını hedef alarak bunların çöküşünün tüm felsefeyi geçersiz kılacağını" öne sürmesi, eleştirilerinin keskinliğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında, James'in eleştirilerinde retorik sanatını ustalıkla kullandığı söylenebilir. Fakat James'in eleştirileri kısmen bilimsel temellere dayansa da, bazı açılardan sorgulanabilir niteliktedir. Özellikle diyalektiği salt yıkıcı bir süreç olarak yorumlaması, Hegel'e dair eleştirel çerçevesini daraltmakta ve kendi argümanlarını belirli ölçüde zayıflatmaktadır.

¹⁷⁵ Bozkurt, *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*,42.

SONUÇ

James'in Hegel eleştirilerini incelemek modern felsefenin temel tartışma zeminini anlamak açısından büyük önem taşır. Her iki düşünürün de felsefi metoda dair getirdiği benzersiz perspektifler, zamanını aşan bir etki yaratmıştır. Hegel, Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi'nin etkisinde şekillenen diyalektik idealizmiyle, düşünce ve gerçekliğin mutlak bir bütünlük içinde kavranması gerektiğini savunmuştur. Ona göre birey, ancak evrensel bir bütünlüğün parçası olarak anlam kazanabilir ve bu bütünlük diyalektik bir ilerleme yasasına bağlıdır. William James ise bilimsel düşüncenin ve bireysel deneyimin ön planda olduğu bir çağda, pragmatizmi savunarak gerçekliğin mutlak bir sistemle değil, pratik sonuçlarla değerlendirilebileceğini ileri sürmüştür. James'in pragmatizmi, doğruluğun fayda ilkesine bağlı olarak görelî bir çerçeve sunduğu için, Hegel'in mutlak idealizmine nazaran çok daha esnek ve ampirik bir düşünme biçimi önerir.

William James, deneyime ve faydacılığa verdiği merkezi önemle, metafizik sistemlerin soyut bütünselliğine meydan okumuş; bu çerçevede Hegel'in mutlak idealizmini eleştirmiştir. Söz konusu eleştiriler, yalnızca idealist metafiziğin sınırlarını ifşa etmekle kalmamış, aynı zamanda ontoloji ve bilgi teorisi alanlarında yeni soru ve sorunların tartışılmasına imkân tanımıştır. Bu çerçevede, James'in eleştirisi, Hegelci idealizmin soyut bütünlük vurgusuna karşı bireysel deneyim ve pratik faydayı merkeze alarak, kuramsal ve uygulamalı düşüncenin dengesini sorgulatmıştır.

James'in Hegel'e yönelttiği eleştiriler, felsefi sistemin gerçekliğe dair evrensel bir açıklama getirmek yerine, çoğulcu ve dinamik bir ontoloji inşa edilmesi gerektiğini gündeme taşır. Bu bağlamda, James'in eleştirilerinin tutarlılığı, pragmatist ölçütlerle değerlendirilmelidir: Bir fikir ya da kuram, bireylerin gündelik yaşamına işlevsel bir katkı sağlıyorsa faydalıdır ve dolayısıyla "doğru" olarak kabul edilebilir. James, Hegel'in bütüncül ve sistematik yapısının, bireyin somut gerçekliğini yeterince yansıtmadığını dile getirirken haklı görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, James'in sunduğu çoklu gerçeklik perspektifi, idealist sistemlerin tekçi anlayışlarına nazaran, günümüz postmodern ve çok kültürlü düşünce ortamlarına

daha yakındır denilebilir. Modern felsefi tartışmalar, sabit ve değişmez temellere duyulan kuşkunun arttığı bir dönemde, James'in önerdiği "hakikatin süregelen biçimde doğrulanması" fikrine yeni bir ilgi göstermektedir. Kaldı ki, bilim felsefesinde, din felsefesinde ve etik tartışmalarda, pragmatizmin sezgisel veya mutlak metafizik yaklaşımlara karşı geliştirdiği eleştirel görüşler güncelliğini korur.

Bütün bu yönleriyle değerlendirildiğinde James'in Hegel eleştirilerinde tutarlı olduğu noktalar göz ardı edilemez. James'in pragmatist eleştirileri, modern düşüncenin çoğulculuk, belirsizlik ve sürekli dönüşüm kavramları etrafında gelişen yapısına önemli katkılarda bulunmuş; felsefeyi salt teorik bir disiplin olmaktan çıkararak yaşamın içine taşımıştır. Böylece James'in eleştirileri, modern düşünceye metodolojik ve içeriksel anlamda yeni ufuklar açmakla birlikte, problemlerin çözümüne yönelik daha kapsayıcı yaklaşımlar sunarak felsefeyi hayatın içinde konumlandıran bir çerçeve sunar.

Öte yandan bu eleştirilerin, Hegel'in tarihsel ilerleme fikrinin kapsamını tam olarak kavramadığı veya bu bağlamı göz ardı ettiği de söylenebilir. James'in Hegel'e yönelttiği eleştiriler, diyalektik yöntemi idealist bir kurgu olarak nitelendirmesi ve bireysel deneyimi merkeze alarak toplumsal gerçekliği ihmal etmesi bakımından dikkat çekici olmakla birlikte, tarihsel bağlamı görmezden gelmesi ve Hegel'in tarihsel ilerleme anlayışını yeterince derinlikli analiz edememesi nedeniyle tutarlılık açısından sorunlu bir yaklaşım sergilemektedir.

James'in eleştirilerinin tutarlılığı tartışmaya açık olsa da, Hegel felsefesinin yarattığı etkinin yadsınamayacak bir öneme sahip olduğu unutulmamalıdır. Her iki filozofun da felsefe tarihine büyük katkılarda bulunduğu açıktır. Hegel, modern felsefe üzerinde sistematik bir bütünlük arayışıyla önemli bir etki yaratmış, özellikle tarih, toplum ve devlet felsefesi konularında düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Bununla birlikte, Hegel'in sisteminde bazı açık bırakılmış yerlerin olduğu ve bu noktaların, James gibi düşünürlerin eleştirilerini mümkün kıldığı da doğrudur. Buna karşın, Hegel'in diyalektik yöntemi ve evrensel akıl anlayışı, felsefi sistem inşasında temel bir dayanak noktalarından biri olmaya devam etmektedir. Hegel'in idealizmi kapsamı ve derinliği ile modern düşünceyi şekillendirirken, James'in bireysel deneyim ve fayda temelli yaklaşımı ise, felsefeyi yaşamın pratiğine taşıyan çağdaş

bir paradigma sunmuş, felsefi düşünceye yeni bir soluk kazandırmıştır. Bu bağlamda, James'in eleştirileri, Hegel'in sistemine karşı önemli bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir; ancak bu eleştirilerin Hegel'in bıraktığı felsefi mirası tam anlamıyla zayıflatmadığı da açıktır.

Çalışmamızın, William James'in Hegel eleştirisini anlamaya katkı sunmasını ve gelecekte yapılacak araştırmalara zemin hazırlamasını ümit ediyoruz. Bununla birlikte, Hegel'i eleştiren tüm filozofların sistematik bir şekilde tespit edilmesi, eleştirilerinin içerik ve yöntem açısından sınıflandırılması ve Hegel'e yönelik eleştirilerin bütüncül bir çerçevede ele alınması Hegel düşüncesinin daha geniş bir perspektiften analiz edilmesine katkı sağlayabilir. Böylece, Hegel eleştirilerinin ortak ve ayrışan yönleri ortaya konarak, günümüz felsefi tartışmalarına sunduğu imkânlar daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Baskı, 1979.
- Boutroux, Emile. *William James Kimdir?* çev. Sadık Altan. Ankara: Fol Kitap, 1.Baskı, 2021.
- Bozkurt, Nejat. *G. W. F. Hegel Seçilmiş Parçalar*. İstanbul: Say Yayınları, 1.Baskı, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 8. Baskı, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 13.Baskı, 2024.
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- DeVries, Willem A. "Hegel on Reference and Knowledge". *Journal of the History of Philosophy* Vol. XXVI No. 2 (April 1988), 297-307.
- Emerson, Ralph Waldo. *May-Day and Other Pieces*. Boston: Ticknor and Fields, 1867.
- Emge, Carl August. *Hegel Mantığı ve Çağımız*. çev. Kemal Bahadır. İzmir: İlya Yayınevi, 1.Baskı, 2001.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 12.Baskı, 2018.
- Erdem, Ömer Faruk. *Pragmatizm & Din*. Konya: Yediveren Kitap, 1.Basım, 2022.
- Erdem, Sabri. "Hegel Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (Haziran 1998), 269-274.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19.Basım, 2019.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1986, 1.Basım, 1986.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1.Basım, 1991.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 3.Basım, 2004.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2. basım, 2014.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1. Basım, 2006.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. çev. Samuel Cherniak - John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1. Basım, 1974.

İnanlar, Mehmet Zafer. "Hıristiyan Teslisinin Pagan Kökleri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2020), 131-152.

İRde, Mesut. "Türkçe Felsefe Sözlüklerinde Rasyonalizm Nedir?". *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Mart 2023), 117-124.

James, William. *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co., 1897.

James, William. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co., 1907.

James, William. *Pragmatizm*. çev. Tahir Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1.Basım, 2015.

James, William. *Hakikatin Anlamı*. çev. Ferit Burak Aydar İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2024.

Jaspers, Karl. *Philosophy*. çev. E. B. Ashton. 2 Cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1.Basım, 1970.

Karatosun, Musa Osman. “Kilise Hukukunda Evharistiya Ayininin Sihat Şartları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 585-604.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. çev. Volkan Uzundağ. III. Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2017.

Kervegan, Jean François. *Hegel ve Hegelcilik*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies Volume 2: Hegel and Marx*, London: Routledge, 1945.

Russell, Bertrand. *The History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 4. Basım, 1945.

Shook, John R. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*. çev. Celal Türer. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2019.

Şahin, Naim. *Hegel'in Tanrısı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2001.

Seyfeli, Canan. “Evharistiyada İsa Mesih: Sembol ve/veya Gerçek”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2022), 47-69.

Shakespeare, William. *Venedik Taciri*. çev. Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. Basım, 2013.

Singer, Peter. *Hegel Düşüncenin Ustaları*. çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, 2003.

Topakkaya, Arslan. “Alman İdealizmi'nde Akıl”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 53 (Temmuz 2011), 28-40.

Türer, Celal. *William James'in Ahlak Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2005.

T.W. (1807). “Kilkenny Cats”. *Anthologia: A Collection of Epigrams, Ludicrous Epitaphs, Sonnets, Tales, Miscellaneous Anecdotes, &c. &c., Interspersed with*

Originals. C. Spilsbury. 55. (Erişim 10 Mart 2025)
<https://play.google.com/books/reader?id=92Iz5JSFMGwC&pg=GBS.PP1&hl=tr>

