Din Felsefesi Dersleri

G. W. F. HEGEL

Almanca Aslından Çeviren
Doğan Naci Kadıoğlu



pinhan
Felsefe

♣

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

╬

Din Felsefesi Dersleri

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831): İdealist Alman filozof. Tübingen'de ilahiyat okuduktan sonra Bern ve Frankfurt'ta felsefe öğretmenliğine başladı. 1805'te Jena Üniversitesi'ne profesör oldu. Başlangıçta Schelling'in öznel idealizm felsefesine inanmış görünüyordu, sonradan kendine ayrı bir sistem kurup onun savunmasını yapmaya başladı. Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger gibi birçok farklı düşünür üzerinde derin etkileri olmuştur. Felsefenin tüm alanlarında paradigmayı değiştirecek eserler ortaya koyan son filozoflardan biridir.

Doğan Naci KADIOĞLU: Viyana'da siyaset bilimi ve felsefe eğitimi aldı. Viyana Belediyesinin okul dışı eğitim projelerinde çalıştı. Halen özel bir anaokulunda Almanca dersi vermektedir.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Vorlesungen über die Philosophie der Religion

© Pinhan Yayıncılık, 2016
Türkçe çeviri © Doğan Naci Kadıoğlu, 2016

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Mart 2016
Çeviri Editörü: Merve Elma
Kapak Görseli: Slava Gerj
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi
1. Felsefe 2. Din

Pinhan Yayıncılık: 95 Felsefe Dizisi: 29

ISBN: 978-605-5302-77-1

DİN FELSEFESİ DERSLERİ

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Çeviri: Doğan Naci Kadıoğlu

İçindekiler

Çevirenin Notu 7

GİRİŞ

1824 DERSLERİ
Giriş 11
1. Din Felsefesinin Felsefenin Bütünüyle İlişkisi 12
2. Din Biliminin Zamanımızın İhtiyaçları Karşısındaki Konumu 16
3. Din Felsefesinin Pozitif Din ile Bağıntısı 21
4. Ön Sorular 22
5. Araştırmamızın Sürecine Genel Bakış 27

1827 DERSLERİ
Giriş 33
1. Din ve Felsefenin Nesneleri Bakımından Karşılaştırılması 34
2. Din Biliminin Zamanımızın İhtiyaçlarıyla İlişkisi 36
3. Nesnemizin İncelenmesinin Özeti 47

DİN KAVRAMI

1824 Dersleri 59
A. AMPİRİK GÖZLEM 60
B. SPEKÜLATİF DİN KAVRAMI 104

1827 Dersleri 138
A. TANRI KAVRAMI 138
B. TANRI BİLGİSİ 148
C. KÜLT 193

EKLER

Dinin Devletle İlişkisi (1831 Dersleri) 201
1831 Derslerinin Bir Kopyasından Özetler 211

Çevirenin Notu

Elinizdeki kitap Hegel'in Din Felsefesi hakkında verdiği derslerin bir derlemesidir. Bilindiği gibi, Hegel gençliğinde Frankfurt dönemine kadar bilhassa teolojiyle meşgul olmuştur. Berlin Üniversitesinde din konusunu 1821, 1824, 1827 ve 1831 yıllarında değişik versiyonlarıyla beraber ele almıştır. Bu derslerde genel olarak din ve felsefe ilişkisi, Tanrı bilgisi, din kavramının karakteristik özelliği, mit, iman, düşünce ve belirlenmiş din gibi temalar ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

Çeviri süreci boyunca, tabir-i caizse hep teyakkuz halinde olduğumu söyleyebilirim. Zira Hegel'in metinlerini Türkçeleştirmek erbabının malumudur. Ancak risk ve sorumluluk ne denli büyük olursa olsun, bu çevirinin büyük bir eksikliği gidereceğini bilmek benim şevkimi ve titizliğimi artıran önemli bir faktördü. Baştan itibaren metinin bütünsel perspektifini korumaya ve Hegel'in meramını Türkçeye anlaşılır biçimde aktarmaya gayret ettim. Onun derinlikli dilini ve dini terminolojisini bu kültürde kullanıldığı şekliyle muhafaza etmeye çalıştım.

Mevcut baskıda (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993) yer alan *El Yazmaları* fazla tekrar içerdiğinden kitaba dahil edilmedi. Önemli kavramların karşılıklarını parantez içinde verdim. Metin içinde açıklaması verilmeyen Latince ve Yunanca ifadelerin anlamlarını dipnotla belirttim.

Bu çeviriyi oğlum Taha'ya ithaf ediyorum.

GİRİŞ

1824 DERSLERİ

Giriş

Felsefenin kendine özgü bir bölümünü din incelemesine ayırmayı gerekli gördüm. İlkin, genel olarak din felsefesinin felsefeyle ilişkisini inceleyeceğiz; günümüzün dine ve felsefeye yönelik ilgisi bununla İlişkilidir ve bu da din felsefesinin ve felsefenin pozitif dinle ilişkisine bağlıdır.

Her şeyden önce, din felsefesinde nasıl bir nesneye sahip olduğumuzu genel olarak hatırlamak gerekir. Bizim nesnemiz dinin kendisidir, o en yüce ya da mutlak nesnedir. Din felsefesi kendi amacına, içeriğine sahiptir; dünyanın bütün muammalarının, derin düşüncelere ait bütün çelişkilerin çözüldüğü, her ıstırap duygusunun dindiği bölgedir –ebedi huzurun, hakikatin bölgesidir. İnsan bilinç sayesinde, düşünmesi sayesinde ve ruh olması sayesinde insandır. Birçok imgenin ve teşekkülün, yani bilimlerin, sanatların, siyasi çıkarların, özgürlük ve iradeye dayalı ilişkilerin kaynağı budur. İnsana saygı, tatmin, onur ve mutluluk bahşeden her şey bu noktadan hareket eder. Tüm bu ilgiler kendi merkezlerini, ereklerini, hakikatlerini, tek bir düşüncede, Tanrı düşüncesinde bulurlar. Tanrı din içinde bilinir; Kendi varoluşları içinde bütün bu teşekküllere can veren besleyici merkez odur. Bu nesneyi [Tanrı] diğer nesneler açısından incelersek, diyebiliriz ki o bizzat kendinden dolayı vardır, diğer nesnelerle böyle bir ilişkiye sahip değildir, o aslında tam anlamıyla koşulsuz, özgür, sınırsız olandır, yalnızca kendi kendinin amacı ve nihai hedefidir.

Din bu nesneyle meşguliyet olarak tezahür eder. Bu nihai erekle meşguliyet böylece koşulsuz olarak özgür ve bu nedenle kendi için amaçtır; zira diğer bütün amaçlar bu nihai ereğe geri dönerler, kendileri için geçerli olmuş olsalar da, onun karşısında gözden kaybolurlar. Başka hiçbir amaç ona mukavemet edemez, ve hepsi kendi çözümlerini onda bu-

lurlar. Bu nesneyle meşguliyet kendi kendine yeten ve tatmin edici olandır, ki o bundan başka hiçbir şeyi arzulamaz. Bu yüzden mutlak özgür meşguliyettir, mutlak özgür bilinçtir. O halde bu meşguliyet mutlak hakikatin bilincidir: duyum tarzı olarak bizim ebedi saadet diye adlandırdığımız mutlak hazdır; faaliyet olarak Tanrının görkemini göstermekten, onun azametini açığa vurmaktan başka hiçbir şeyle uğraşmaz. Halklar; sonlu amaçlar, sınırlı çıkarlar, zahmet, keder, nefret, dünyevi, sonlu endişeler, bütün bu nahoşluklar içinde, günübirlik dünyanın bütün sefaleti içinde sürüklenip giderken, bu meşguliyeti, kendi dini bilinçlerini - mevcut dini teslimiyetlerini [*Andacht*] ya da dini teslimiyet umudunu-, hakiki onurları gibi, yaşamın Sebt Günü gibi görmüşlerdir. Böylece bütün bunlar bir nevi geçmişe doğru akar. Ruh unutkanlığın bu ırmağından içer ve bu içimle beraber dünyevi endişe ve ıstıraplar, geçici olanın bütün alanı ebedi ahenge sürüklenir.

Mevcut canlılığa, kesinliğe ve hazza daha büyük ya da daha küçük derecede sahip olabilmesinden ya da beklenen ve umut edilen bir şey olarak, uzakta, öteki dünyaya ait bir şey olarak sunulabilmesinden önce dini teslimiyetin sahip olduğu şey mutlaklığın bu imgesidir. Şimdiki zamana yansıdığından dolayı hiçbir zaman izole olmamıştır. İnanç onun hakikat olarak, mevcut varlıkların tözü olarak bilincindedir ve dini teslimiyetin bu içeriği hâlihazırdaki dünyaya can verendir, bireyin yaşamında etkisini gösterir, onun görev ve ihmallerini istek ve davranışlarını yönetir. Dinin Tanrı hakkındaki tasavvuru genel itibarıyla budur ve din felsefesi bu içeriği özel bir incelemenin içeriği haline getirir.

1. Din Felsefesinin Felsefenin Bütünüyle İlişkisi

Din incelemesine özel bir bölüm ayırmayı gerekli gördüğümde, *theologia naturalis*'in, Tanrının doğasını felsefenin içeriği haline getiren Wolffçu felsefenin nesnesi olduğunu daha önce gözden kaçırdığımı belirtmem gerekir. Fakat

Wolff'un metodu o zamanki anlama metafiziğiyle [*Verstandesmetapysik*] sınırlıdır ve rasyonel düşüncenin biliminden ziyade anlamanın bilimi olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım tarzı, bu bilimin bizimkiyle aynı hedefe sahip olamayacağı olgusunu değiştirmiyor gibi görünür. Ancak aslında o kendini teoloji olarak adlandırmıştı, içeriği ve nesnesi bu anlamda Tanrı idi. Fakat bizim meselemiz yalnızca bu anlamda bir Tanrı değildir; aksine, bizim bilimimizin içeriği dindir. Bu bilim sadece anlamanın bir bilimi olduğu için, bu somut bilim açısından diyebiliriz ki, onun Tanrı kavramı anlamanın soyut özünün arınmış sonucuyla sınırlandırılır ve Tanrı anlamanın özü olarak kavrandığı sürece Ruh [*Geist*] olarak kavranmaz. Bununla birlikte Ruh olarak kavrandığı sürece, bu kavram din olarak tanımlandığında dinin tanımında bu kavrama eklenen öznel yanı içinde barındırır.

Bu yüzden biz burada böyle bir Tanrıyla ya da nesne olarak Tanrıyla ilgili değiliz; daha ziyade Tanrıyla kendi cemaati içinde olduğu haliyle ilgiliyiz. Görülecektir ki, Tanrı Ruh olarak kendi varlığının tarzında yalnızca hakiki olarak kavranabilir ve bunun aracılığıyla kendini bir cemaatin emsal imgesi haline getirip cemaatin faaliyetlerinin kendisiyle ilişkilendirilmesine neden olur. Bu nedenle Tanrı doktrini sadece dini doktrin olarak kavranıp aktarılabilir. Genel olarak bu iki bilim arasındaki ilişki bakımından, bizim bilimimizin felsefeden farklı olmadığını kaydetmek gerekir. Tanrı genel itibarıyla felsefenin nesnesidir ve aslında onun tek uygun nesnesidir. Felsefe daha önce adlandırıldığı gibi, dünyevi bilgelik değildir; imanla karşıtlık 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.

Bu bakımdan felsefede sahip olduğumuz nesne burada da genel olarak aynı nesnedir, ama bir fark da mevcuttur.

Felsefede en yüce varlık, mutlak yahut idea olarak adlandırılır, ve daha da geriye gitmek lüzumsuzdur. Bu en yüce

varlık Wolffçu felsefede *ens* ya da şey olarak adlandırılmış olup, kendini bizim Tanrı tasavvurumuza hiç uymayan bir çeşit soyutlama olarak ilan eder. Son zamanlarda felsefede mutlak olan, salt böyle bir *ens* değildir, çünkü böyle tam bir soyutlama değildir; bizim mutlak olan ve idea dediğimiz şey, Tanrı olarak adlandırdığımızla bu yüzden felsefede henüz eş anlamlı değildir.

Farklılığı ortaya koymak için, önce "anlamın" kendisinin ne anlama geldiğini sorgulamamız gerekir. Şunun ya da bunun ne anlama geldiğini sorduğumuzda iki farklı soru sorarız, hatta iki karşıt soru sorarız. İlk olarak, kastettiğimiz şeyi –söz konusu ifadenin anlamı, amacı, genel düşüncesi ya da eseri- içsel olan [*das Innere*] diye adlandırırız. Sorduğumuz şey budur. Ama içsel olan evrensel tasavvurlar ya da belirlenimlerdir, genel olarak *düşünce*dir. Tanrının ne olduğunu, "Tanrı" ifadesinin ne anlama geldiğini sorduğumuzda bize bildirilecek düşünceyi isteriz, tasavvura zaten sahibizdir. Neticede anlamlar kavramın beyan edeceği şeydir ve bizim felsefede mutlak ya da idea adını verdiğimiz şey anlamdır. Bilmek istediğimiz şey mutlaktır, ideadır, Tanrının idrak edilen doğasıdır, düşünce içinde kavranan Tanrının doğasıdır ya da Tanrının mantıklı özüdür. Bu, anlamın bir anlamıdır ve bizim "mutlak" olarak adlandırdığımız şey açısından "Tanrı" ifadesiyle eş anlamlıdır.

Ancak karşıt olanı talep edildiğinde, yani tasavvurlardan değil de saf düşünce kategorilerinden başladığımızda sorumuzun içinde başka bir anlam mevcuttur, o zaman ruh belki de o kategorik tanım içinde huzur bulmayacak, kendini onun içinde yuvasında hissetmeyecek ve bu saf düşünce kategorisinin ne anlama geldiğini soracaktır. Mesela öznel ve nesnel olanın birliği ya da gerçek ve ideal olanın birliği kategorisi vardır; birlik, öznel olan, nesnel olan vb. terimlerin her birini kendi içinde anlayabilir, bilebiliriz. Ancak yine de rahatlıkla söyleyebiliriz ki söz konusu kategoriyi anlamayız. Böyle bir durumda "anlam"ın ne olduğunu sorarsak, anlam önceden olduğu şeyin karşıtı olandır. Burada düşünce kategorisinin bir tasavvuru, ya da bir sezgisi, bir misal ya da daha önce sadece düşüncede verili olan bir

içerik refakatçisi [*Beiherspielendes*] talep edilmektedir. Bizim "misal" ifademiz onun tasavvurunu ve sezgisini zaten içermektedir. Böyle bir düşünce içeriğini zor buluyorsak, zor olan bizim ona ilişkin bir tasavvurumuzun olmamasında yatar; misal yoluyla daha kolay anlarız ve böyle bir düşünce içeriğinin artık ne anlama geldiğini bildiğimizi söyleriz ve böylece Ruh kendini bu içerikte ilk defa mevcut hale getirmiş olur.

Eğer Tanrı tasavvurundan başlayıp anlamı sorarsak, o zaman bir yandan Tanrı ideası, mutlak olan, kavram tasavvuru içinde idrak edilen varlık talep edilmiştir ve bu anlam mantıklı düşünceyle birliktedir. İşte Tanrı budur: yalnızca kendinde olmak [*an sich*] değildir; keza zorunlu olarak kendi için [*für sich*] vardır. Tanrı Ruhtur ve sonlu değil mutlak Ruhtur. Tanrının Ruh olması, bekasını yalnız düşüncede sürdüren varlık olması değildir; o aynı zamanda tezahür eden, kendini ifşa eden, kendine nesnellik bahşeden varlıktır da.

Her ne kadar din felsefesinde Tanrı ideasını bu şekilde incelesek de, aynı zamanda onun tasavvur biçimine de önceden sahibizdir. Tanrı yalnızca kendini tasavvur eder ve bunu yalnızca kendisi yapar. Bu, mutlağın varoluşunun veçhesidir. O halde din felsefesinde bizim nesnemiz mutlak olandır; ama salt düşünce biçiminde değil, kendi tezahür biçiminde de. Dolayısıyla evrensel idea kendi somut anlamı içinde kavranabilir ki, bu da kendini ifşa etmenin, görünmenin niteliklerini kapsar. Ama varoluşun bu veçhesini yine bizzat felsefede düşünmek ve düşünceyle kavramak gerekir.

Fakat [saf] felsefe önce mantıklı ideayı kendi diğer branşlarında inceler; ideayı düşünce içinde olduğu gibi, bizim düşüncemiz için değil de bizzat düşünce ya da düşünce kategorilerinin içeriği gibi inceler. Ayrıca felsefe mutlağı kendi yaratımında, kendi faaliyetinde gösterir ve bu faaliyet mutlağın bizzat kendisi için olmaya, Ruh olmaya giden yoludur. Bu durumda Tanrı felsefenin sonucudur ki, onun salt sonuç olmadığı, ilk adımın başlangıcı olduğu kadar üretim hareketi olduğu ve sonsuzca kendini ürettiği de

böylece anlaşılır. İdeanın ya da mutlak olanın belirli yapıları –doğa, sonlu Ruh, bilinç dünyası- ideanın cisimleşmeleridir; ama bunlar belirli yapıların ya da ideanın tezahürünün özel biçimleridir. Bunlar mutlak Ruh olarak var olmak için, ideanın henüz kendi içlerine nüfuz etmediği yapılardır.

Din felsefesinde ideayı sırf saf düşünce ideası olarak belirlendiği gibi ya da tezahürün kendi sonlu formu içinde değil de mutlak idea olarak ya da mantıklı idea olarak inceliyoruz -aynı zamanda bu ideayı göründüğü gibi, kendini ifşa ettiği gibi, ama onun sonsuz tezahürü içinde Ruh olarak da inceliyoruz. Ruh kendini ortaya koyandır, tezahür edendir; tezahür etmeyen ruh yoktur; ama ruh kendi tezahüründe sonsuzdur, kendini kendi içine yansıtır. O halde din felsefesinin, felsefenin diğer branşları karşısındaki konumu genelde budur. Tanrı diğer branşların sonucudur: Din felsefesinde bu erek başlangıcı oluşturur. Biz Tanrının sonuç olarak *görünmesini* kendi tikel nesnemiz yapıyoruz –bütünüyle somut idea olarak Tanrıyı tözle, gerçekliğin özüyle özdeş olan kendi sonsuz tezahürüyle birlikte alıyoruz; içerik budur, bu içeriğin belirlenimidir.

Soyut olarak ifade edersek, din felsefesinin içeriğidir bu. Bu içeriği biz düşünen akılla [*denkende Vernunft*] inceliyoruz ve düşünceli olarak yaklaşımımızın tanımı, bizi zamanımızın ihtiyacına referansla din felsefesinin konumuna götürüyor –yani din felsefesinin zamanımızın teolojisiyle, kiliseyle ve Tanrı tasavvuruyla ilişkisine.

Buraya kadar din felsefesini rasyonel formda ilahi olanın somut ideasının ele alınış biçimi olarak, Tanrı anlayışının kavramlaştırılması olarak inceledik. Şimdi onun zamanımızın ihtiyacıyla ilişkisine, din ve Tanrı hakkındaki çağdaş görüşe dönelim.

2. Din Biliminin Zamanımızın İhtiyaçları Karşısındaki Konumu

İster felsefe açısından ister daha dar anlamda teoloji açısından değerlendirelim, bilgiyi, Tanrı bilgisini teoloji olarak

adlandırdığımızda, rasyonel teoloji [*Vernunftstheologie*] adı verilen teolojiyle aynı safta bulunuyormuşuz gibi görünürüz. Bu, Tanrıdan nasıl bahsedileceğine, Tanrı hakkında neyin bilineceğine ilişkin evrensel anayol ya da evrensel usuldür. Hıristiyan kilisesinde ve öncelikle bizim Protestan kilisemizde bir dogmatik sistem belirlendiğini biliyoruz; bu, genel geçerliliğe sahip, hakikat olarak, Tanrının doğası olan şey olarak, evrensel kabul edilen bir içeriktir. Bu içerik mezhep olarak adlandırılmıştır; öznel anlamda bu inanılan şey, nesnel anlamda ise Hıristiyanlık dininde içerik olarak bilinmesi gereken şey, mevcut olduğuna dair Tanrının kendini açığa vurduğu şeydir. Böyle bir içerik dogmatik olarak adlandırılabilir –kilisenin dogmatik sistemi, Tanrının doğasının insan ile ilişkisine ve insanın Tanrıyla ilişkisine ilişkin içeriktir. Bu *eski symbolum*'a yeni tanımlar eklenmiştir, ama bu bizi burada ilgilendirmiyor. Protestan Kilisesinde bu dogma önemli ölçüde İncil'e dayandırılır, öyle ki sadece kilisenin ruhunda değil İncil'de de dışsal bir desteğe sahip olur.

Sonrasında, [saf] düşünce denen şey Aydınlanma adı altında bu içeriğe karşı çıkmış, Tanrı kelamını başka türlü yorumlamak için farklı görüşler aramış ve bulmuştur. Bu, tefsir adı altında gerçekleşmiştir. Bu tefsir akıldan yararlandığı için *rasyonel teoloji* denen şey ortaya çıkmış, kilisenin belirlediği dogmaya karşı cephe almıştır –bu kısmen kilisenin kendi, kısmen de kilisenin muhalif olduğu düşüncelerin marifetiydi. Bu rasyonel teolojide başlıca rol oynayan, tefsirdir. Burada tefsir yazılı sözü alır, yorumlar ve yalnızca sözün anlaşılmasını geçerli kılmayı, ona sadık kalmayı amaç olarak belirler.

Ama eğer yorum salt sözün açıklanması değil de içeriğin izahı ve anlamın açıklanması ise o zaman yorum kendi düşüncesini, [inancın] temelini teşkil eden söze eklemek zorundadır. Salt sözün yorumu, ancak bir sözün aynı kapsamda başka bir sözle yer değiştirmesiyle mümkün olabilir. Eğer yorum açıklama ise, o zaman başka düşünce kategorileri bununla bağlantılı hale gelir. Bir sözün gelişimi başka düşüncelere doğru aşama kaydetmedir; görünürde anlama

sadık kalınsa da fiiliyatta başka düşünceler gelişir. İncil hakkındaki yorumlar, bizi kitabın içeriğinden değil yorumlandıkları çağın düşünce tarzından haberdar eder.

Sözün nasıl bir anlamı barındırdığı yorumda beyan edilmelidir. Ama anlamın beyanı, anlamı alıp bilince, tasavvura çıkarmak demektir; ve başka bir tasavvur, anlamın olması gereken şeyin beyanında kendini hissettirir. En çelişkili görüşler teologlar tarafından tefsir yoluyla kutsal kitap temel alınarak açıklanır ve böylece kutsal kitap dediğimiz şey takma bir buruna dönüşür. Bütün sapkınlıklar kiliseyle beraber kitaba uydurulur.

Madem bu şekilde bir rasyonel teoloji doğmuş ve gelişmiş, o zaman onunla ortak bir zeminde bulunduğumuzu ve aklın bir faktör olması gerektiğini söyleyebiliriz; ve yorumlanan şey akla uygun olacaksa, kutsal kitabın belirli sözünü çıkış noktası almaksızın, dinin burada özgür ve apaçık olarak akıldan hareketle gelişebileceğini iddia edebiliriz. Bu nedenle, dinin ve Tanrının doğasını genel olarak bu noktada inceliyoruz.

Bu rasyonel teoloji topyekûn Aydınlanma teolojisi olarak adlandırılmıştır. Fakat biz burada salt bu teolojiyle değil, aklı bir kenara iten ve felsefeyi alenen reddedip daha sonra bir dini doktrini argümentatif gücünün mutlak hâkimiyetinden hareketle inşa eden teolojiyle de ilgiliyiz. Burada kitabi sözler temeli oluştursa da *özel görüş* ve *duygu* denetleyici faktör olarak varlığını sürdürür: Felsefenin bir yana itilmesi öyle sık cereyan eder ki, felsefe dikkate alınmaması gereken hayaletvari bir şey gibi düşünülür, çünkü tekin değildir. Ama felsefe akıl yoluyla bilgiden, bütün insanların ortak bilgisinden başka bir şey değildir ve felsefe bu açıdan reddedilirse, o zaman tikel akla alan açmak için ruhun ortak rasyonelliği ilkesi de reddedilir.

Yeni Çağın rasyonel teolojisinde başrolü oynayan, aklın Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceği gerekçesiyle aklı akılla karşı karşıya getiren ve felsefeyle savaşan bu görüştür. Bu durumda ne felsefede ne de teolojide "Tanrı" ifadesi için geriye hiçbir anlam kalmaz, muhafaza edebildiğimiz tek şey Tanrının yüce varlığının tasavvuru, tanımı ya da

soyutlamasıdır– soyutlamanın boşluğu, öbür dünyanın boşluğu. Bu tamamen rasyonel teolojinin sonucudur, Tanrının doğasına dayanan her bir içeriğe yönelik negatif eğilimdir. Bu tarz bir teolojinin aklı, gerçekte akıl adı altında gizlenen soyut anlamadan başka bir şey değildir ve kendi için kavramanın olasılığını talep eden akıl bu alanda olduğu kadarıyla riske atılmıştır. Sonuç, yalnızca Tanrının var olduğunun bilinmesidir; ama bunun dışında o yüce varlık kendi içinde boş ve ölüdür, yaşayan Tanrı olarak, somut içerik olarak ya da Ruh olarak kavranmaz. Ruh boş bir söz değilse, o zaman Tanrı bu tanımla, bir zamanlar kilise teolojisinde üçlü Tanrı olarak adlandırıldığı gibi idrak edilmelidir. Ruhun doğasını açıklayan anahtar budur. Bu durumda Tanrı bizzat kendi içinde kendisi için var olan şey olarak kavranır; Tanrı [baba] kendini kendi nesnesi [oğul] haline getirir, kendinin kendi farkı içinde o nesnede bölünmez varlık olarak kalır ve kendi türevleri içinde kendini sever, yani kendisiyle özdeş kalır –Ruh olarak Tanrı budur. Tanrıdan Ruh olarak bahsedersek, o zaman onu kilisede çocukça bir tasavvur şeklinde var olan bu tanımla, yani baba oğul arasındaki ilişki olarak kavramak gerekir –henüz kavramın nesnesi olmayan bir tasavvur. O halde Tanrının Teslisine ilişkin kilisedeki bu tanım, somut belirlenim ve Ruh olarak Tanrının doğasıdır ve Ruh bu belirlenim içinde kavranmıyorsa boş bir sözdür.

Ama modern teoloji bizim Tanrıyı bilemeyeceğimizi, Tanrının kendi içinde başka belirlenimlere sahip olmadığını söylüyorsa, o zaman modern teoloji sadece Tanrının içeriksiz soyutlama olarak var olduğunu biliyordur ve böylece onu içi boş bir soyutlamaya indirgemiştir. Tanrıyı bilemeyeceğimizi ya da onun sadece yüce bir varlık olduğunu söylememiz aynı şeydir. Eğer bildiğimiz sadece Tanrının var olduğu ise, Tanrı soyutlamadır. Tanrıyı bilmek, ona ilişkin belirli, somut bir kavrama sahip olmak demektir. Salt var olan olarak o, bir soyutlamadır; ama onu bildiğimizde bizim için bir içeriğe sahip bir tasavvur olur. Tanrıyı bilemeyeceğimize ilişkin böyle bir tasavvur İncil yorumuna dayanıyor olsaydı, Tanrı hakkında bir içeriğe ulaşmak için başka

bir kaynağa yönelmemiz gerekirdi. Bunun İncil'le doğrulanıp doğrulanmadığı teologlara bırakılması gereken bir husustur. Bizim tanımımız düşünen aklın tanımı olduğu için, rasyonel teolojiyle aynı zeminde bulunuyormuş gibi görünsek de, başka araştırmalar rasyonel teolojinin felsefenin en güçlü rakibi olduğunu gösterecektir. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrıyı düşünen akılla bilmek ve böylece hakikatin doğasına ilişkin canlı, somut bir tasavvuruna sahip olmak günümüzün ihtiyacıdır. Rasyonel teolojinin bu sonucu, hakikatin bilincinde olamayacağımız söylenerek ifade edilir. Tanrı hakikattir. Ancak İnsan kendi onuruna, kendi ruhunun onuruna inandığı sürece, hakikatin ve özgürlüğün cesaretine sahip olduğu sürece, hakikati aramaya da güdülenmiştir. Hakikat boş bir şey değil somut bir şeydir, bir içeriğin doluluğudur; bu doluluk modern teolojinin içini boşalttığı şeydir. Ama bizim niyetimiz bu doluluğu kavram sayesinde yeniden kazanmaktır.

Din açısından, sadece tarihsel eğilimleri benimsemek isteyen bir teolojinin olduğunu da kaydetmek gerekir. Bu teoloji bilgi bakımından zengin olsa da, bunlar sadece tarihsel türde bilgilerdir. Bu bilgi bizi ilgilendirmiyor; dinin bilgisi yalnızca tarihsel olsaydı, böyle teologları bir muhasebe bürosunun kâtipleriyle karşılaştırmamız gerekirdi. Onlar sadece ellerine geçen ama ondan hiç pay almadıkları bir zenginliğin muhasebesini tutarlar; kendi servetlerini elde etmeksizin sadece başkaları için iş görürlerdi. Gerçi maaş alırlar, ancak kazançları yalnızca başkalarının servetini kayda geçirmek olurdu. Oysa felsefe ve dinde mesele, kendi ruhunun hâkimiyetini ve kapasitesini bilmektir, bilgiyi kendine layık görmek ve mütevazı biçimde kendini dışarda tutmamaktır.

O halde felsefe ve dinin kendi zamanlarının teolojisiyle ilişkisi budur ve bu salgından dolayı ortaya çıkan kesin ihtiyaç, felsefe aracılığıyla önemli ölçüde bir içeriği, bir bütünlüğü ve bir değeri tekrar elde etmektir.

3. Din Felsefesinin Pozitif Din ile Bağıntısı

Nihayet üçüncü olarak, teoloji sadece Ben'in soyutlamasına, bu boşluğa ya da eksikliğe neden olan salt rasyonel teoloji değildir. Bir içeriğe sahip olan başka bir teoloji daha vardır ve bu içerik, bizim pozitif dinin içeriği olarak adlandırdığımız kilise doktrinine bağlı içeriktir. Din felsefesi, rasyonel teoloji olarak adlandırılan şeyle aynı tarafta duruyormuş gibi görünüp gerçekte onun karşısında yer alıyorsa, bu durumda din felsefesi, kilisenin pozitif doktrinine riayet eden teolojiye daha fazla karşıymış gibi görünür. Ama ilk ilişki açısından ters bir durum söz konusu olduğu gibi, burada da görülecektir ki, din felsefesi pozitif doktrine çok daha fazla yakındır.

Akıl ve inanç arasındaki karşıtlık, bir zamanlar adlandırıldığı gibi, Hıristiyan kilisesinde üretilen eski bir karşıtlıktır. Kilise, felsefenin kendi doktrinini yıkmasından korkmuş ve bu yüzden ona düşman olmuştur. Rasyonel teoloji felsefeye düşmandır, zira bir içerik felsefe yoluyla doktrine giriş elde edebilir; bu yüzden rasyonel teoloji akıl adına içeriğe yönelik her açıklamayı şaşırtmaca ilan eder.

Din felsefesinin kilise doktriniyle ilişkisine gelince: madem bu doktrin boşluğa değil de bir içeriğe sahip, o zaman fark etmek gerekir ki iki tür akıl ve iki tür Ruh var olamaz; yani birbirinden farklı, özleri birbirine karşı olan ilahi bir akıl ve beşeri bir akıl, ilahi bir Ruh ve beşeri bir Ruh var olamaz. Beşeri akıl, onun ruhsal bilinci, özünün bilinci genel olarak akıldır, insanda ilahi olandır. Ruh ilahi ruh olarak adlandırıldığı sürece, yıldızların ötesinde, dünyanın ötesinde bir ruh değildir; aksine, Tanrı mevcuttur, her yerde hazır ve nazırdır ve ruh olarak Tanrı tamamen ruh içinde mevcuttur. Tanrı yaşayan Tanrıdır, etkindir, ruhta faal ve mevcuttur. Din insanın icadı değil ilahi ruhun ürünüdür, insanın içindeki etkinin, yaratımın ürünüdür. Din olarak ortaya çıkan ve ilahi ruhun ürünü olan şey, kendini her şeyden önce inanç olarak gösterir. Dolayısıyla aklın dünyada ortaya çıktığına ve aklın oluşumuna, ruhun ürünü ve bizzat ilahi ruhun sonucu olduğuna tam olarak inanmamız gerekir.

İnsanlar arasında her şeyin dinden daha aşağı bir konumda olduğunu ve insanların içindeki her şeyi tamamlayanın bu ilahi ruh olduğunu itiraf etmezsek, Tanrının dünyayı akıl olarak yönettiği ifadesi de akıldışı bir ifade olacaktır.

Eskiden Katolik Kilisesinde felsefe ve kilise doktrini arasında böyle bir ayrımın var olmadığını, kilise felsefesinin skolastik olduğunu tarihsel olarak kaydetmeliyiz. Katolik Kilisesinde, gerçekte Protestan Kilisesinde olandan daha fazla spekülatif felsefe mevcuttu. Bu bölünme öncelikle Protestan Kilisesinde ortaya çıkmıştır.

4. Ön Sorular

Şimdi nesnenin ele alınışına, meselenin kendisine geçebiliriz. Ama dışsal nedenlerden dolayı, daha önce bazı ön sorulardan bahsetmek gerekli görünüyor. Bunlar, anlaşıldığı kadarıyla, bizim bilimin kendisini [din felsefesini] ele almamızdan önce, halledilmesi gereken sorunlar. Bu ön soruların aklımıza gelmesi gerekir; zamanımızın kültürüne, yani felsefi kültüre ve teoloji ilgisine aşina isek, bu sorular aklımıza gelmelidir. Din felsefesiyle devam etmeden önce, böyle bir bilimin mevcut olduğunu bilmenin ve ispatlamanın gerekli göründüğü görüş açıları, ön sorular ve tasavvur biçimleri vardır. Bunları inkâr eden, imkânsız bulan görüşler vardır. Dolayısıyla bu düşüncelerden söz etmemiz gerekir; ama bunu ön soruları çözmek için değil de onları bir kenara bırakmamız gerektiğini ve ön sorular içinde asli olanın bizim bilimimizin kendi yetki alanına gireceğini ve onun içinde çözüleceğini göstermek için yapmalıyız.

Bu temel görüşlerin içeriğine gelince: evvela, önümüzde bulunan şey genel anlamda din değil de bizim pozitif din olarak adlandırdığımız şeydir –Tanrı tarafından vahyedilen bir din olarak tanındığı, insan otoritesinden daha yüksek bir otoriteye dayandığı ve insan aklı alanı dışında tezahür ettiği için yüce olduğu kabul edilen bir din. Bu form içindeki ilk zorluk şudur: öncelikle aklın böyle bir hakikatle, beşeri akıl alanından mahrum bırakılan böyle bir din doktriniyle meşgul olma yetkisini ya da kapasitesini izah etmek gerekmek-

tedir. Şunu itiraf edelim ki, akıl din olarak adlandırılan şeyle ilişki kurmak zorundadır. Burada geleneksel metodu izleyebiliriz. Pozitif dinin kendisi için var olduğu, bir sonuca bağlanmadan bırakıldığı, ona saygı duyup dikkate aldığımız söylenmiştir ve hâlâ da söylenmektedir. Diğer yanda ise akıl veya kavrayan düşünce bulunmaktadır; bu ikisi hiç temas etmemeli, akıl o vahyedilmiş dinin doktrinlerine istinat etmemelidir. Bir zamanlar felsefi araştırma özgürlüğü saklı tutulmak istenmiş, bunun kendisi için bir mesele olduğu, pozitif dine zarar veremeyeceği söylenmiştir. Oysa bunun sonucu pozitif dinin doktrinine boyun eğmesi olmuştur. Biz araştırmamıza bu konumu vermek istemiyoruz. Aslında bu bir hile olarak görülmelidir; yani bu ikisinin -inanç ve özgür felsefi araştırmanın- rahatça yan yana var olabileceğini düşünmek yanlış bir şeydir. Akıl kendi karşıtına ikna olmuşsa, pozitif dinin doktrininde ya da içeriğinde imanın hâlâ varlığını sürdürmeye devam ediyor olabilmesinin dayanağı yoktur; kilise, doğru ve tutarlı biçimde, bu karşılaştırmaya izin vermemiştir. Beşeri ruh en derin yönüyle, Tanrının doğasına ilişkin kendi kanaatinde ve vicdanı içinde bölünmüş bir şey değildir; birbiriyle çelişen iki şey onun içinde varlığını sürdüremez -bu durumda bir yandan inanç, öte yandan akıl bu pozitif din öğretisinin çarpık sonuçları olacaktır. Öyleyse ilk ön soru budur ve buna göre aklın hakkı [pozitif] dini doktrinin kendi meşgalesi olduğunu göstermektir.

İkinci ön soru bir izlenimle, bir önermeyle ya da bir görüşle ilgilidir ki, akıl ve bilgi denen şey açısından adeta çağımızın salgınının odak noktası olarak kabul edilebilir. Önceki alanda sadece, aklın Tanrının doğasının hakikatini bilemeyeceği iddia edilir, aklın diğer hakikatleri bilme imkânı elinden alınmaz, yalnızca en yüce hakikat onun için bilinemezdir. Ama bu ikinci iddiaya göre, hakikati bilme hakkı tamamen aklın elinden alınmaktadır. Bilgi kendini esasen kendinde-ve-kendi-için olan Ruha, hayata, sonsuz olana dayandırıyorsa, bunun yalnızca hatalar doğuracağı iddia edilmektedir; bu yüzden, sonsuz olana ilişkin bir şeyi doğrulayıcı biçimde kavramak için aklın bütün iddia ve girişim-

lerden vazgeçmesi gerekmektedir. Çünkü kavrayış yoluyla sonsuz olan feshedilerek sonlu olana alçaltılır. Akıl açısından bu sonucun, aklın bu inkârının, bizzat rasyonel bilginin sonucu olması gerekir. Bu eğilim açısından belirlenmesi gereken şudur ki, bizim bilgi öznesinin Tanrı bilgisine sahip olma kapasitesini ve dolayısıyla din felsefesinin olasılığını saptamak için bilgi öznesini önceden araştırmış olmamız gerekir.

Tanrıya ilişkin bilginin kavrayan aklın kapsamında olmamasından dolayı, Tanrıya ilişkin bilinci yalnızca duygu biçiminde arayan görüş bu bakış açısıyla tutarlıdır –dinin duyguyu kendi kaynağı haline getirmesiyle, insan ruhunun Tanrıyla ilişkisinin sadece duygu alanıyla sınırlı olmasıyla, düşünce ya da kavrama aktarılamayacağıyla ilgilidir. Tanrı ya da tanrısal şeyler zorunlu ve temel öznellik alanının dışında bırakılırsa, bilgi bu alandan dışlanırsa, geriye rastlantısal öznellik alanından başka hiçbir şey kalmaz; işte duygunun alanı dediğimiz şey budur. Tanrı açısından sadece duyguya başvurabilecek olsaydık, bu içeriğe yani Tanrıya nasıl hâlâ nesnellik atfedildiğine şaşırmamız gerekirdi. Materyalist görüşler bu bakımdan daha tutarlıydı. Onlar Ruhu ve düşünceyi salt maddi bir şey olarak, maddi güçlerin kombinasyonu olarak görmüşlerdir. Ruhu ve düşünceyi duyguya ve duyuma indirgemişler ve böylece Tanrı ve bütün Tanrı tasavvurları duygunun ürünü olarak kabul edilerek nesnellik duygunun elinden alınmıştır. O halde sonuç ateizmdir. Bu durumda Tanrı duygunun, benim zayıflığımın ürünüdür –ıstırabın, umudun, korkunun, sevincin, tamahkârlığın vs. Sadece benim duygumun içinde kök salan şey, sadece benim içindir; ancak bu başkasının Tanrısı değildir, kendinde-ve-kendi-için olan şey değildir. Buna göre, Tanrının salt duyguda kök salmadığını, salt benim Tanrım olmadığını peşinen ispatlamak elzem görünüyor. Bu sebeple, eski metafizik her zaman ilk önce Tanrının var olduğunu, Tanrının salt duyguda kök salmadığını, salt öznel değil nesnel bir şey olduğunu göstermekle işe başlamıştır.

Bu da ön soruların *dördüncüsüyle*, yani bir Tanrının var olduğunun gösterilmeye başlamasıyla ilintilidir- salt Tanrıya

ilişkin duyguların değil, bilakis nesnel bir Tanrının var olmasıyla, onun nesne olmasıyla bağlantılıdır. Öyleyse din felsefesinin Tanrıyı ispatlama isteği de bulunmaktadır. Dolayısıyla bizim soruşturmamızın bu noktadan başlaması gerektiği varsayılabilir.

Diğer bilimlerin nesnesi esasen daha önceden kabul edildiği için, felsefeye karşın o bilimlerin avantajı varmış gibi görünebilir. Aritmetikte sayılar, geometride uzam, tıpta hastalıklar önceden verilidir. Felsefenin nesnesi bu türden değildir ve olmayacaktır. Felsefenin ve özellikle din felsefesinin önce kendi nesnesini ispatlaması gerekmektedir, zira nesnesi önceden verili değildir. Bu da, felsefenin varlığını ortaya koymadan evvel var olduğunu kanıtlamasıyla sonuçlanacaktır, kendi varoluşunu ispatlama gerekliliği kendi varoluşundan önce gelecektir.

İşte bunlar göründüğü kadarıyla önceden çözülmesi gereken ön sorulardır ve bir din felsefesinin imkânı da ancak o ön soruların çözümünde yatmaktadır. Ama bu görüş açısı geçerliyse, yani kavrayan aklın pozitif dinle hiç ilişkisi yoksa ya da din sadece bir duygu ise, o zaman din felsefesi doğrudan imkânsızdır; çünkü onun imkânını göstermek için, önce o engellerin bertaraf edilmesi gerekir. İlk bakışta böyle görünüyor, dolayısıyla ön soruları neden bir kenara ittiğimize dair kısa bir hesap verilmesi gereklidir. Zorluğu gidermek için, bunu neden yaptığımızı kendi temel özellikleri içinde belirtmek gerekir. Bilgiye geçmeden önce ilk talep genel olarak aklın, bilme kapasitesinin ya da kavrayan düşüncenin araştırılmasıdır. Bu talep bütün bu görüşlerle alakalıdır. İnsan bilmek ister ve bunu sanki bir *vasıta* yardımıyla gerçekleşiyormuş gibi hayal eder ve hakikati o vasıtayla kavramak ister. Yakından bakılınca önce bu vasıtayı tanımak gerekliliği yersizdir, ama makul görünebilir. Bilme kapasitesinin eleştirisi Kantçı felsefe ve zamanımız tarafından kabul edilmiş bir görüştür. Bu noktada büyük bir keşif yapıldığına inanılmıştı, ama hayatta sık sık olduğu gibi, bu inanç da bir aldanmaydı. İnsanların en zekice şeyi yaptıklarını düşündükleri an, aslında en ahmakça şeyi yaptıkları andır.

Akıl araştırılmalıdır -ama nasıl? O rasyonel olarak araştırılmalı, bilinmelidir. Bu da ancak rasyonel düşünmeyle, rasyonel bilgiyle mümkündür, başka bir yol imkânsızdır. Bu talep kendi kendini ortadan kaldıran bir gereksinimi de içerir. Aklı rasyonel biçimde bilene dek felsefe yapmaya başlayamayacaksak, hiçbir şeye başlayamayız; çünkü bilmek suretiyle rasyonel biçimde kavrarız, ama bizim aklı bilmemiz gerektiği için bu rasyonel düşünmeyi bir kenara bırakalım. Bu, yüzmeyi bilmeden suya girmek istemeyen adamın talebiyle aynıdır. Yüzmeyi öğrenmek için suya girmek gerekir. Bilerek davranmazsak bilmeyi nesne haline getiremeyiz.

Burada din felsefesinde özellikle Tanrı ya da prensipte akıl nesnedir. Tanrı canlı ve Ruh olarak, kendinde ve kendisi için olarak esasen rasyoneldir, rasyonelliktir. Din hakkında felsefe yaparken fiiliyatta bunu öyle yaparız ki, aklı, zekâyı ve bilmeyi araştırırız; yalnız bunu şu şekilde yaparız, gerçek amacımız dışında, bunu önceden kararlaştıracağımızı varsaymayız; amaç tam da aklın bilinmesidir ve asıl mesele buna bağlıdır. Ruh yalnızca budur: kendisi için olan, Ruh için olan. Bu sonlu ruhtur ve sonlu ruhun ya da sonlu aklın [sonsuz ruh ya da akılla] ilişkisi bizzat din dahilinde ortaya çıkar ve o alanda ele alınmalıdır. Aynı zamanda bir bilim ve bir bilime ilişkin varsayımlar arasındaki ayrım da burası ile ilgilidir. Bu varsayımlar olumsaldır, ama görüş açılarını içeren düşünceler oldukları sürece konuyla alakalıdırlar; bu durumda doğru ve gerekli oldukları yerde bizzat değerlendirmenin içinde yer almaları gerekir, ancak o zaman onlar içimizde kabaran olumsal düşünce balonları olmaktan çıkarlar. Diğer faktör, bu soruların altında yatan görüş açılarından, konuyla ilgili bulundukları sürece bizzat içeriğin evrimi boyunca gündeme getirilmeleridir. Bu yolla o görüş açıları bizzat dinin içinde ortaya çıkarlar ve biz de böylece aklın pozitif dinle ilişkisiyle karşılaşmış oluruz.

Kendini nesne yapan sonsuz Ruh aslında kendine bir tasavvurun, verilmiş bir şeyin şeklini verir, uğruna var olduğu diğer sonlu Ruh için tezahür eden bir şeyin şeklini verir. Bu Ruh diğeri için verili bir şey olarak, ona daha üst bir tarzda yaklaşan bir şey olarak ortaya çıkar ve Ruhun pozitif dinle

kurduğu ilişkinin gerekliliği de burada yatar. Ruh kendisi için tasavvur şeklinde ortaya çıkar; pozitif din, uğruna var olduğu Başka için Başkanın şeklinde ortaya çıkar. Benzer bir biçimde dinin tanımı da –onun kavramsal oluşu, akıl ya da kavramlaştırma ve düşünce etkinliği oluşuna göre– dinin kendisinde yatar. Tıpkı duygunun görüş açısı gibi Tanrıya doğru olan bu bilişsel tavır da dinin kendisinin içinde yer alır. Duygu da kendini dinde göstermek zorundadır. Duygu öznel veçhedir, birey olarak bana ait olan şeydir. Duygulandığımda kendime başvururum, kendi tekil öznelliğime dayanırım. Başkaları farklı hissedebilir ve dolayısıyla onlar da kendilerine başvurabilirler. Oysa düşünürken ortak bir zeminde bulunuruz. Düşünmenin bu görüş noktası -Tanrı bilme faaliyeti ve düşünme faaliyet için nesne haline gelip, Bu-olmaklığın o nihai tikelleşmesini sunduğu sürece, ve düşünce –Tanrı bu nedenle Tanrılık bağıntısını hisseden özneye sunduğu sürece- din dahilinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla Tanrının var olduğu belirlenimi, kendinde-ve-kendi-için var olanın bu belirlenimi, Tanrının varlığının bu belirlenimi; esasen dinin ve kendi nesnesinin doğasının yaklaşımı içinde yer alan bir belirlenimdir.

5. Araştırmamızın Sürecine Genel Bakış

Gözlemimizin kesin bölümlemesi şöyledir: İlk konu genel olarak din kavramının kendisidir; ikincisi belirlenmiş ya da gerekli dindir, kendi belirliliği içinde dindir ve üçüncü olarak kendi sonsuzluğu içinde dindir, mutlak, mevcut dindir. Din kavramı var olduğu şekliyle henüz din değildir, belirlenmiş din sırf belirlenmiş olduğu için henüz kavrama tekabül etmez. Din kendi içinde sonsuz mutlak içeriği kapsar. Sonlu olduğu için belirlenmiş din bu içeriğe karşılık gelmez, kavrama ilk karşılık gelen sonsuz dindir, o da tamamlanmış dindir, yani Hıristiyanlıktır.

I. Din Kavramı

Kavramın uğraklarını burada daha ayrıntılı biçimde dikkate almamız gerekiyor. Kendi spekülatif, mutlak anlamında

alındığında din kavramı, kendi özünün, kendi kendisinin bilincinde olan Ruhun kavramıdır. Bilincin tarzı ve biçimi, Ruhun kendisinin kendi için ya da kendine nesnel olması gibi, kural olarak tasavvurdur ve dolayısıyla mutlak bilinç dindir. Ruhun tasavvur biçiminde değil de düşünme biçiminde kendisinin farkında olması bakımından o, felsefedir. Bu artık spekülatif kavramdır, kendinin bilincinde olan ruhtur. Daha kesin olarak söylersek, bu kavramda şu uğraklar kapsanırlar: ilkin, belirliliği, metafizik içeriği, ona dair saf düşünceyi inceleyeceğiz. İkinci olarak, o bir bilinç olduğu için saf düşünce saf olarak kalmaz; saf düşünce daha ziyade bilincin ayırımına dahil olur. Bu bilinçte biz iki yöne sahibiz, nesneye ve bu nesne için gerekli olan özneye; ve bu da dindeki sonlu Ruhun görüş açısıdır. Ruh onun içinde hükmeder; kendi kavramına uygun olarak, kendinde-ve-kendi-için o sonsuzdur. Ruh kendini içsel olarak farklılaştırdığı sürece hükmeder; ama kendine bilinç veren, kendini kendi içinde farklılaştıran Ruh olarak, kendi ayrımı, kendi sonluluğu içinde başkayla ilişkisinde Ruh olarak o sonludur. Tam da sonlu ruhun bu görüş açısından, kendi özünün kendisine nesne olduğu şekli incelememiz gerekiyor. Bu yüzden *esas* olan ilk uğraktır; *ikincisi, bilincin* görüş açısı ve *üçüncüsü* bilincin bu sonlu görüş açısının ortadan kalkışıdır, iki yönün birleşmesi yani *külttür*. Din kavramı dinin asıl temelidir, tek olan esastır. Bilincin bu bakış açısı farkın ikincil uğrağıdır; ilk, esas bakış açısına geri dönüş buradadır. Kavram bizim içindir, gerçekte ise o içsel olandır; ikinci aşamada o nesne gibi, dışsal bir şey gibi tezahür eder ve ancak üçüncü aşamada bir olur, külte dönüşür. Bu üç uğrak genel anlamda din ideasına aittir, idea olması bakımından dine aittir. İlki soyut kavram ikincisi kavramın süreci ya da gerçekleşmesi; üçüncüsü ise her ikisinin özdeşliğidir.

II. Belirlenmiş Din

Şimdi ikinci olarak belirlenmiş dini, kendi belirliliği [*Bestimmtheit*] içinde dini incelememiz gerekiyor. Soyuttan somuta geçiş bizim metodumuza, kavrama ya da daha ziyade kavramın doğasına dayanır. Kavram kendini belirlemeye

azmeder, mutlak Ruh kendi belirliliği içinde olmaya azmeder. Biz bunu şöyle gösterebiliriz: Ruh en *somut* anlamın içindedir, mutlak ya da en yüce varlık ona aittir; Ruh yalnız kendisi için olduğu sürece, yani kendini yerleştirdiği sürece yahut kendini meydana getirdiği sürece vardır ve bu varlık Ona aittir; zira o yalnızca faaliyet olarak vardır. O dolayımsız değildir, doğal şeyler dolayımsızdır ve dolayımsız bu varlıkta yaşarlar; ruhun varlığı bu şekilde dolayımsız değildir; yalnızca kendi kendini üreterek, kendini kendi için yaratarak dolayımsızdır. Ruh kendine varır; bu bir hareket, bir faaliyet, kendinin kendiyle dolayımıdır. Bu ayrımları ve yönleri kapsar ve güdümlü hareketlerin bu silsilesi Ruhun bizzat kendine varma yoludur; Ruh için bizatihi hedeftir. Mutlak hedef kendinin farkında olmak, kendi için olmaktır. Onun nesne olması, nesne olarak kendi için olması, kendini tam sezgiyle, bizzat kendinin tam bilinciyle kavraması, kendinde oluşu gibi kendine nesne olması ve kendisinin tam bilgisine ulaşması -bu hedef onun hakiki hedefidir. Bu süreç ruhun kendini vücuda getirmesi veya kendine varma sürecidir; onun bu yolu farklı belirlenimleri, farklı uğrakları içerir. Yol hedef değildir henüz, Ruh yolu aşmadan hedefte değildir. Esasen hedefe ulaşmamıştır. En mükemmel olan, hedefe giden yolu kat etmek zorundadır. Hiçbir şey başlangıçta mükemmel olamaz, ancak kendine ulaşarak, kendi amacına ulaşarak mükemmel olabilir. Yani Ruh bu süreçtir ve ancak kendi hedefi içinde mükemmeldir. Ruh bu sürecin duraklarında henüz mükemmel değildir, kendi hakkındaki bilinci özgün bilinç değildir; kendi hakikatine uygun olarak henüz kendi kendine tecelli etmiş değildir, o kendini ancak hedefi içinde açığa vurur. Mademki Ruh önemli ölçüde bu kendini meydana getirme faaliyetidir, o zaman bu aşamalar onun bilincinin aşamalarıdır; ama Ruh ancak o duraklardan sonra bunun bilincine varır. Bu çeşitli aşamalar artık belirlenmiş dinleri açığa vururlar; burada din evrensel ruhun bilincidir ve henüz mutlak olarak kendisi için değildir. Ruhun her aşamada henüz kendine nüfuz etmeyen bu bilinci onun belirlenmiş bilincidir, ama henüz mutlak bilinç değildir, yani belirlenmiş dindir. O halde bizim mükemmel ol-

mayan belirlenmiş dinleri incelememiz gerekir, çünkü bu dinler ruhun yolunun aşamalarıdır ve ruhun bu yolu açması ruhun kendi doğasıdır, o ancak bu sayede kendisi için olacaktır.

Şimdi bu belirlenmiş dinleri üç şekilde inceleyeceğiz. İlk olarak böyle bir dinin belirliliğini kendi saf düşünce belirliliği açısından gözden geçirmek, yani onun metafizik kavramını incelemek zorundayızdır. Bu metafizik belirliliğin bize sunacağı içerik, felsefede -mesela Wolffçu felsefe geleneğinde- Tanrının varoluşuna ilişkin delillerin biçimini alan içeriktir. Böyle bir delil biçiminin ne denli kusurlu ve eksik olduğunu daha detaylı olarak inceleyeceğiz. Bunun gibi "delil" sadece bir anlama prosedürüdür, oysaki burada yalnızca spekülatif akıl yeterlidir. Son zamanlarda bu delillerden bahsedildiğini işitmiyor oluşumuzun sebebi budur. Tasavvur olmaları dışında, Tanrının varoluşuna ilişkin bu deliller belli bir içeriğe, bir düşünce içeriğine de sahiptirler. Ve ilginçtir ki, bu çeşitli deliller belirlenmiş dinin farklı aşamalarına tekabül etmektedir. O halde Tanrının varoluşuna ilişkin çeşitli deliller bir içeriğe sahiptirler; ve bu bilhassa benzer bir biçimde belirli düşünce-içeriği tarafından ifade edilen dinin belirliliğinin farklı evreleridir. Bir başka deyişle farklı belirli dinler silsilesi deliller silsilesini bünyesinde barındırır. Göreceğimiz gibi, Tanrının varoluşuna ilişkin söz konusu delillerin yüksek bir doğrulamasıdır bu. (Olumsuz veçheyi bilmek kolaydır, ama olumlu anlamı bilmek zordur.) Dolayısıyla, hesabını verdiğimiz ilk adım, Tanrının tasavvurunu ortaya çıkarması gereken olumsuzlama aracılığı esnasında Tanrının düşünce-belirliliği ve eş zamanlı olarak sonlu olanın belirliliği ve onun olumsuzlanmasıdır. Bundan sonra dinin saf düşünce-belirliliğine, dini bilincin belirli bir safhasına dayanırız.

İkinci adım, bu belirliliğin şeklini ya da tasavvurunu, yani bu belirliliğin hangi şekle sahip olması gerektiğini ele almamızdır. Dinde bilincin belirliliği ortaya çıktığı ölçüde, din böyle bir bilinç haline gelir. Bu bilinç için nesne, genelde tasarlanmış değil, tasavvur edilen bir nesnedir; başka bir ifadeyle, öznel bilinç tasarlayan bilinç değil tasavvur eden

bilinçtir (tasarlayan bilinç felsefedir). Göstermemiz gerekir ki, Ruh burada kendini tasavvur edilebilir kılmak, tasavvur edilen bir şeyin öznel bir bilinci olmak için, biçime girmek zorundadır.

Üçüncü veçhe özel külttür -kült ya da tasavvurun ve düşünce belirliliğinin birleşme tarzı olan böyle bir dinin tapınağıdır. Dinin -yani dinlerin- tarihsel yönü o halde bilhassa bu iki yönle, şekil ve kült yöntemiyle bağlantılıdır. Zira bu belirlenmiş dinlerde şunu fark etmek gerekir: bu belirlilikler ki bunların birini mantıklı düzende diğerine göre tanırız, dünyada gerekli olarak var olmuşlardır, kavramın rehberliğinde kavram yoluyla yönetilmiş ve belirlenmiş olarak belirlenmiş dinlerin silsilesini incelersek bundan tarihsel dinlerin silsilesini ortaya çıkarabiliriz ve böylece dinler tarihini elde etmiş oluruz. Dinler, birbirlerini izledikleri gibi, tesadüfen doğmamışlardır; manevi dünyayı yöneten, onu meydana getiren Ruhtur. Bu bir şans işi değildir ve burada tesadüf görmek abestir. O halde dinler, tarihte birbirlerini izledikleri gibi, dışsal olarak değil kavramın kendisiyle belirlenmişlerdir; kendi kendinin bilincine ulaşmak için, kendini mecbur kılan ruhun kendi doğasıyla belirlenmişlerdir. Bir süreci aşmak, kendini kendinin bilincine ulaştırmak içindir. Mademki Ruhun bilincini, bu belirlenmiş dinleri kavrama uygun olarak inceliyoruz, o zaman bu salt felsefi bir incelemedir; ama aynı zamanda onun ne olduğunun da incelenmesidir. Felsefe genel itibarıyla olmayan hiçbir şeyi incelemez, yalnızca var olanı, rasyonel olanı inceler. (Yani demek istediğim, fiili olanı inceler, salt fenomeni ya da salt var olanı değil.)

III. Açığa Vurulan Din

O zaman üçüncü safha, belirlenmiş dinlerin bu sürecinde kavramın bu kendi sonluluğunu, kendi varoluşunun yetersizliğini, bilinçte olduğu gibi kaybetmesidir; kendi hakikatsizliğini bizzat olumsuzlaması, olduğu gibi olması, kendi kendinin hakiki bilincine ulaşmasıdır. İşte bu açığa vurulan, tecelli eden dindir, sadece vahiy yoluyla tecelli etmiş din değildir; oysa bir zamanlar din hep üstü kapalıydı, kendi

hakikati içinde değildi. Bizim din kavramı olarak bildiğimiz şeyin aynı zamanda bu dinin içeriği de olması, öncelikle tasavvur biçiminde geçerlidir. Dinin kendi içeriği, dini bir üslupta bulunur. Ruh ancak zamanı geldiğinde tecelli eder, çünkü ruhun hareketi varoluşu ve bundan dolayı zamanı kapsayan yoldur -bu yol ki, orada o sadece Ruh olarak yerleşir, o sayede Ruh olarak her şey olur ve hedefe varır. Din evrensel bilinç içindir, felsefi olmayan bilinç içindir, genel olarak ruhun bilinci içindir. Böylece bu genel bilinç için Ruh, tasavvurda, hissedilir biçimde bir nesnedir; Ruh yalnızca felsefede kavram olarak nesnedir.

O halde sürecimizin genel özeti budur. Bu süreç belirli bir ölçüde teodise olacaktır. Ruh sadece öbür dünyaya ait soyut bir Ruh olmayıp yaşayan ve bugüne ait Ruhtur ki bilinçte mevcut ve etkilidir. Bu sebeple, Ruhun kendisi kendi için olmak amacıyla, bilinç içinde tezahür etmeli ve tezahür biçimine geçmelidir.

1827 DERSLERİ

Giriş

Göz önüne almamız gereken, din felsefesinin felsefeyle tam olarak ilişkisidir ve ikinci olarak din biliminin zamanımızın ihtiyaçlarıyla bağıntısıdır.

Nesne dindir ve bu da insanı meşgul edebilecek en yüce nesnedir, mutlak nesnedir. Bu nesne ebedi hakikatin, ebedi erdemin bölgesidir –o bölge ki, içinde düşüncenin bütün muammaları, bütün çelişkiler ve kalbin bütün ıstırapları giderilmiş görünür; ayrıca ebedi huzurun bölgesidir ki, insan bu sayede tamamen insandır. Beşeri faaliyetin ve hazların bütün o sonsuz karmaşası, insanın içerik olarak ruh olması belirleniminden hareket eder. Ve insan için saygı ve değer ifade eden, insanın şeref ve gururunu dayandırmayı düşündüğü her şey, bütün bunlar nihai odak noktasını dinde, Tanrı düşüncesinde ya da bilincinde ve Tanrı duygusunda bulur. Tanrı her şeyin başlangıcı ve sonudur. Tanrı her şeye hayat ve ilham veren kutsal merkezdir. Din kendi nesnesine kendi içinde sahiptir ve o nesne Tanrıdır. Din insan bilincinin Tanrıyla ilişkisidir. Dinin nesnesi sırf kendisinden dolayı ve bizzat kendisi için vardır, o kendinde-ve-kendi-için mutlak nihai gayedir, mutlak özgür varoluştur. O halde bu nihai amaçla meşguliyet, bu nesnenin kendisinden başka hiçbir nihai amaca sahip olamaz. Bu bağlamda bütün diğer amaçlar kendi çözümlerini yalnızca onda tecrübe ederler. Bu meşguliyet içinde Ruh bütün sonluluklardan kurtulur; o insanın gerçek kurtuluşu ve özgürlüğün kendisidir, hakikate ilişkin gerçek bilinçtir. Her şey geçmişe bırakılır, fani hayat bir kum çölü gibi görünür. Din özgürlük ve hakikatin bilincidir. Onunla meşguliyet duyguda ise o zaman o ebedi mutluluktur; faaliyette ise, o zaman bu meşguliyetin Tanrının şanını ve azametini açığa vurması gerekir. Din kavramı evrenseldir. Din bütün halkların ve insanların

nezdinde bu konuma sahiptir. Bu meşguliyet her yerde hayatın Sebt Günü gibi görülür. Gerçekten de ruhun sularından içtiği unutkanlık suları ruhun bu bölgesinde çağlar. İster umut ister dini teslimiyet duygusu olsun, hayat kumsalının bütün ıstıraplarını bu eter içinde yok olur gider, her şey geçmişe atılır. Bütün endişeler din içinde son bulur, insan din içinde kendini kısmetli görür. Kaderin bütün cefası bir hayal içinde akıp gider, dünyevi olan her şey ışık ve sevgiye dönüşür –ırak değil, bilakis hâlihazırdaki canlılığa, kesinliğe ve hazza dönüşür. Dinin bahtiyarlığı geleceğe ertelense bile, burada ve şimdiki hayatta gerçekliğe hâlâ ışık saçmaya devam eder ki, bu imge o gerçeklik içinde etkili ve kıymetlidir. İnsanlar arasında dinin evrensel içeriği budur, bizim niyetimiz ise bu içeriği göz önünde bulundurmaktır.

1. Din ve Felsefenin Nesneleri Bakımından Karşılaştırılması

Ama bu "göz önünde bulundurmak" ifadesine yönelik olarak hemen şunu belirtmek gerekir ki, bu ifade çarpık bir şeye sahip olan bir ilişkiyi barındırmaktadır. Çünkü göz önünde tutmak ve nesneden bahsettiğimizde, bu ikisini özerk, birbirinden bağımsız, birbirinin karşıtı olan sabit yönler olarak ayırırız. Mesela uzam geometrinin nesnesidir, ama onun göz önünde bulundurduğu uzam figürleri ruhu göz önünde bulundurmaktan farklıdır; onlar yalnızca onun nesnesidir. Şimdi felsefenin dini göz önünde tutması gerektiğini söylesek, o zaman bu ikisi aynı şekilde bir farklılık bağıntısına yerleşmiş olurlar ki, o bağıntıda birbirlerine karşı hareketsiz kalırlar. Oysa felsefenin içeriğinin, ihtiyaç ve ilgisinin dinle tamamen müşterek olduğu söylenebilir. Dinin nesnesi felsefeninki gibi ebedi hakikattir, Tanrıdır ve Tanrıdan ve Tanrının açıklanmasından başka bir şey değildir. Felsefe dini açıklamak suretiyle yalnız kendini açıklar ve kendini açıklamak suretiyle dini açıklar. Düşünen Ruh bu nesneye, hakikate nüfuz eden şey olduğu için o, hakikate nail olmayı ve öznel bilinci saflaştırmayı düşünür. Böylece felsefe ve din özdeşleşir. Tıpkı din gibi, gerçekte felsefe-

nin kendisi ibadettir. Ama bu ikisi, din ve felsefe, kendilerine özgü bir biçimde ibadettirler (bununla ilgili daha fazla şey söylemek gerekir). Onlar Tanrıyla meşguliyetlerinin bu kendine özgülüğünde ayrılırlar; felsefenin dini kapsayamamasının zorlukları burada yatar ve bu ikisinin birleşmesi genelde imkânsızmış gibi görünür. Dinin felsefe karşısındaki endişeli hali ve ikisinin birbirine karşı düşmanca tutumu bundan ileri gelir. Teologların sıkça iddia ettiği gibi, felsefi çalışmaların dinin içeriğini bozucu, yıkıcı ve kutsaldan arındırıcı etki gösterdiği görülür. Genelde bunların birliğinin kabul görmesinden ziyade, bu eski zıtlık onaylanmış ve kabul görmüş bir şey gibi gözümüzün önünde durmaktadır. Fakat felsefenin dinle kısmen daha tarafsız, kısmen daha verimli ve cesurca uğraşabileceği zaman gelmiş gibi görünmektedir.

Din ve felsefe arasındaki bu bağlanım yeni bir şey değildir. Bu, bilhassa kendilerini Yeni-Pisagorcu, Yeni-Platoncu ve Yeni-Aristotelesçi felsefeye batırmış güzide kilise babaları nezdinde çoktan vuku bulmuştu. Onlardan bazıları felsefeden Hıristiyanlığa geçtiler, bazıları ise felsefi ruhun derinliğini Hıristiyanlık öğretilerine tatbik ettiler. Kilise Hristiyanlık öğretilerinin ilk başlangıçlarını, bir dogmatik teolojinin gelişimini kendi felsefi oluşumuna borçludur – elbette Hıristiyanlığın belli bir içeriği ve bir dogmayı muhafaza etmiş olmasının talihsiz bir şey olduğu sıkça dile getirilir. Dogmatik içeriğin dini duyarlıkla, dini teslimiyet içindeki salt yoğun unsurla ilişkisi hakkında daha sonra konuşmamız gerekecek. Teoloji ve felsefe arasındaki aynı bağlanımı Ortaçağda da görüyoruz. Skolastik felsefe teolojiyle bir ve aynı şeydir, teoloji felsefe ve felsefe teolojidir. Bugüne dek düşünmenin, kavrayan bilmenin teolojiye zararlı olduğuna inanlar vardı; onlar teolojinin kendisini esas ve zorunlu görüyordu. Anselmus, Abelard gibi büyük adamlar, teolojiyi felsefeden yola çıkarak geliştirmişlerdir; Anselmus'un dediği gibi: cum ad fidem perveneris, negligentiac mihi esse videtur non intellegere quod credis.*

* "İmanı bulduysan eğer, inancın derinliğini anlamak istememek ihmalkarlıktır" -çn.

2. Din Biliminin Zamanımızın İhtiyaçlarıyla İlişkisi

Bu antipatinin tekrar bir önyargıya dönüşmesine rağmen, felsefe ve teoloji arasındaki bağlanım günümüzde daha elverişliymiş gibi gözükmektedir. Bu görüşü destekleyen iki ayrıntının altını çizmek gerekir. İlki içerikle, ikincisi biçimle ilgilidir. İçerik bakımından felsefe, vahyedilmiş, pozitif dinin öğretisinin içeriğini baskı altına almakla, kendi eliyle Hıristiyanlığı yıkmakla suçlanmıştır. Felsefede yalnızca bir doğal din ve teoloji kabul görmüştür; yani Tanrıya dair aklın doğal ışığını sağlayabilecek bir içerik, ama o daima Hıristiyanlık karşıtı olarak görülmüştür. Ancak felsefenin dogmayı yıktığı yönündeki bu suçlama günümüzde bertaraf edilmiştir; üstelik bu bertaraf etme zamanımızın teolojisi sayesinde, yani son otuz ila elli yıl arasında gerçekleşmiştir.

Yeni teolojide, kilise mezheplerinin ilk sistemine ait çok az dogma mevcuttur ya da bu dogmalar en azından kendilerine önceden atfedilen önemi korumuşlar ve diğer dogmalar onların yerini almamıştır. Halkın genel dindarlığında, önemli bulunan diğer inanç öğretilerine karşı yaygın, neredeyse evrensel bir kayıtsızlığın ortaya çıktığı kanaatine kolayca ulaşılabilir. Eğer [İsa] Mesih hâlâ kurtarıcı ve uzlaştırıcı olarak imanın merkeziyse, o zaman Ortodoks dogmatikte kurtuluş eseri denen şey, öyle güçlü bir psikolojik ve yavan anlamı muhafaza etmiştir ki, eski kilise doktrininden geriye sadece görüntü kalmıştır. Eski dogmaların yerine Mesih'te yalnızca "ulvi karakter enerjisi ve sadık iman" görürüz, Mesih bunların hatırına kendi hayatında başka hiçbir şeye itibar etmemiştir. İmanın evrensel nesnesi artık budur. Böylece Mesih sıradan bir seviye olmasa da beşeri ilişkiler seviyesine kadar düşürülmüştür, Sokrates gibi paganların meyilli oldukları eylem tarzının alanıdır bu. Ve dahası, Mesih birçok dindar ve derin görünen insanların nezdinde de imanın merkezi olarak kalmış olmasına rağmen, en önemli doktrinler, ilgilerinden pek çok şeyi, mesela teslis inancı veya Eski ve Yeni Ahitteki mucizelere inancı vs. kaybetmiş gibi görünür.

Eğitimli insanların büyük bölümü, hatta birçok teolog, elini vicdanına koyarak o iman doktrinlerini ebedi mutluluk için zaruri görüp görmediklerini yahut onlara inanmamanın ebedi lanetle sonuçlanıp sonuçlanmayacağını bildirseler, cevabın ne olacağından kuşku duyulamaz. Ebedi mutluluk ve ebedi lanet, iyi olduğu düşünülen toplumda kullanılmaması gereken ifadelerdir; bu ifadeler ἄρρητα* sayılır. Bunlar inkâr edilmese dahi, bu konuda açıklama yapmaktan kaçınılır. Hıristiyanlığın temel doktrinlerinin anlatıldığı ya da esas alındığı günümüzün dogmatik teoloji kitapları, din bilgisi kitapları ve vaazları okunursa ve teolojik literatürün büyük bölümündeki o doktrinlerin Ortodoks anlamda, muğlaklığa sarılmaksızın ya da kendine yontmaksızın açıklanıp açıklanmadığına hüküm verilecek olursa, o zaman nasıl cevap verilmesi gerektiği de sorulamaz. Teoloji Hıristiyanlığın pozitif doktrinlerine artık önem vermiyorsa ya da böylelikle bu doktrinler yorumlanmaları yoluyla sis tabakasının içine gömüldülerse, bu durumda felsefenin kilisenin öğretilerine muhalif olarak düşünülmesi olgusundan doğan tek engel de dogmaların felsefi kavranışının önünden kalkmıştır; Kilise doktrinleri ciddi anlamda kendi çıkarlarına batmış durumdalarsa, felsefe bu doktrinler bakımından rahat davranabilir.

Bu pozitif dogmaların artık kendi önemlerinin büyük bir bölümünü kaybetmiş olmalarının en önemli işareti, bu doktrinlerin genellikle tarihsel olarak ele alınmalarıdır. Bu tarihsel yönteme gelince: o, başkaları tarafından sunulan, üzerine mücadele edilen düşünceler ve tasavvurlarla, başkalarına ait olan kanaatlerle, ruhumuzda yer almayan, ruhumuzun ihtiyaçlarıyla bağdaşmayan tarihleri ele alır. İlginç olan daha ziyade bu şeylerin başkaları halinde, biçimlendirildikleri olumsal yolla nasıl meydana geldikleridir. Bu doktrinlerin ruhun derinliklerinde biçimlendirildikleri unutulur ve dolayısıyla onların gereklilikleri ve hakikatleri de unutulur ve kişinin kendi kanaati olarak neye sahip olduğu sorusu hayretle karşılanır. Tarihsel yöntem bu doktrinlerle çok

* *Arreta* (Yunanca): Tarif edilemez, anlatılamaz, ifade edilemez -çn.

meşguldür, ama içeriklerinden ziyade bu konudaki harici tartışmaların özellikleriyle, kendini bu doktrinlerle bağlamış olan heveslerle vs. meşguldür. Bundan dolayı felsefe dogmaların itibarını sarstığı suçlamasıyla artık daha fazla karşılaşmak zorunda kalmayacaktır. Bunun yerine, kendi içinde zamanımızın yaygın teolojisinden daha fazla kilise öğretisi barındırdığı suçlamasından muzdariptir.

Teoloji ve felsefe arasındaki bağıntıyı koruyormuş gibi görünen diğer durum biçimle ilgilidir. Burada asıl mesele çağın kanaatidir, yani Tanrının insanın bilincinde doğrudan açıklığa kavuşturulması, dinin bu anlama gelmesi, insanın Tanrıyı doğrudan bilmesi meselesidir. Bu doğrudan bilmek din, ama aynı zamanda akıl ve iman olarak da adlandırılır – ancak bu iman kiliseninkinden daha farklı bir anlamdadır. Tanrının varlığına ve ne olduğuna ilişkin her kanaatin, insanda doğrudan açıklığa kavuşturulmuş olmaya, bu imana dayandığı düşünülür. Bu genel tasavvur şimdi oluşturulmuş bir önyargıdır. Bu genel tasavvur, en yüce ya da dini içeriğin kendini insana ruhun kendisinde göstermesine, ruhun kendisini ruhta, benim kendi ruhumda ortaya koymasına, imanın köklerinin içsel benlikte ya da benim en derinimde olmasına, en derinimdeki çekirdeğimin ondan ayrılamaz olmasına işaret eder. Dini itikadın son zamanlarda doğrudan sezgi olarak, hariçten gelmeyen içimdeki bilgi olarak tanımlandığı genel prensip budur. Onun etkisi her dış otoriteyi, her yabancı onayı tamamen yok etmiştir. Benim için geçerli olması gereken şey, onayını benim ruhumda bulmalıdır. İtici güç hariçten de gelebilir, ama harici köken önemsizdir. Benim inanıyor olmam ruhumun şahitliğinden dolayıdır.

Şimdi, bu içeriğin mevcudiyeti yahut tecellisi felsefi kavrayışın kendisinin basit prensibidir; yani bizim bilincimiz Tanrının dolayımsız bilgisine sahiptir, Tanrının varlığına ilişkin bilgi insan için kesindir. Felsefe bu önermeyi yalnızca reddetmemekle kalmaz, aynı zamanda bu önerme felsefenin kendi içinde temel bir belirlenim oluşturur. Böylece, felsefenin kendi temel prensiplerinin evrensel tasavvur tarzları içinde genel peşin hükümler olarak canlı olmaları

dolayısıyla felsefi prensibin eğitimli insanlar arasında kolayca kabul görmesini bir kazanç, bir tür şans olarak görebiliriz.

Ne var ki bu dolayımsız bilgi açısından, ilkin o prensibin bu basit belirlilikte, bu naif içerikte duraksamadığını kaydetmek gerekir. Bu salt olumlu olarak ifade edilmez; aksine, naif bilgi bilmeye karşı polemiğe girişir, özellikle Tanrıyı kavramaya, bilmeye karşı cephe alır. Talep edilen sadece inanmak gerektiği değil, aynı zamanda dolayımsız bilmek gerektiğidir. İddia edilen, Tanrının bilincinin öz-bilinçle birleşmiş olması değil, Tanrıyla ilişkinin yalnızca ve münhasıran dolayımsız bir ilişki olmasıdır. Bağlanmışlığın dolayımsızlığı, dolayımın alternatif belirlenimini önleme olarak kabul edilir ve bu dolayımlı bir bilgi olduğundan felsefe yalnızca sonlu olanın sonlu bilgisi olarak hor görülür.

Daha kesin olarak, bu bilginin dolayımsızlığı insanın Tanrının ne olduğunu değil de Tanrının var olduğunu bilme noktasında durmayı gerektirir; Tanrıya ilişkin tasavvurun genişlemesi, içeriği, tamama ermesi bu yüzden yadsınır. Ama bizim bilişsellik dediğimiz şey, sadece bir nesnenin var olduğundan haberdar olmayı değil, onun ne olduğundan haberdar olmayı da içerir. Ayrıca, sadece ne olduğundan haberdar olmayı ve ona ilişkin kesin bir bilgiye, kesinliğe değil, onun belirlenimlerine, içeriğine ilişkin bilgiye sahip olmayı da kapsar ki, bu bilgi tamamlanmış, doğrulanmış bir bilgidir ve biz bu belirlenimlere ait gereklilik bağından o bilgi içinde haberdar oluruz.

Tanrının bilinemeyeceği, bizim yalnızca onun var olduğundan haberdar olduğumuz iddia edilir; bunu [sözüm ona] bilincimizde bulmuşuzdur. Bu iddianın polemik kısmını bir kenara bırakıp dolayımsız bilginin iddiasının neyi içerdiğini bir kere daha incelersek şunu görürüz: bu içeriğe şahitlik eden bizzat bizim ruhumuzdur, bu içerik hariçten yahut salt eğitim yoluyla gelmez. Aksine, içeriğe ilişkin kanaatimiz kendi ruhumuza, bilincimize dayanır, Ruh o içeriği kendi içinde bulur. Öte yandan, bilinç artık o içerikle de ilişkilidir; dolayısıyla bu bilinç ve bu içerik, Tanrı, ayrılmaz haldedirler. Aslında bu ilişki, Tanrıya ilişkin bu bilgi ve bu

içeriğe ilişkin bilinç, bizim tam da din olarak adlandırdığımız şeydir. Aynı zamanda, bu dolayımsız bilgi iddiasında böyle bir dini araştırırken, daha kesin bir ifadeyle, Tanrıyla bu ilişkiyi araştırırken belli bir yerde durmamız gerektiği de ima edilir. Bu içerik kutsal bir biçimde ya da esasında Tanrının kendisinde olduğundan, Tanrıyı bilmek, tanrısal içeriğe ulaşmak için daha ileri gidilmemelidir. Bu anlamda ayrıca daha sonraları Tanrının kendisinin ne olduğu değil, sadece bizim Tanrıyla ilişkimizi bilebileceğimiz ifade edilir. Dinin esasen ne anlama geldiği yalnız bizim ilişkimizin kapsamına bağlıdır. Bu yüzden, son günlerde sadece dinden bahsedildiğini duyuyoruz, ama Tanrının doğasına ya da Tanrının kendinde ne olduğuna, Tanrının doğasının nasıl tanımlanması gerektiğine ilişkin hiçbir araştırma bulamıyoruz. Böylesi bir Tanrının kendisi araştırmanın nesnesi yapılmaz; Tanrı bilişsel bir nesne olarak karşımızda değildir ve bilgi bu alana yayılmaz. Bizim için yalnızca Tanrıyla ilişkimiz ya da böylesi bir din araştırma nesnesidir. Bizim tartışmamız böyle bir dinle ilgilidir, Tanrıyla değildir ya da en azından Tanrıyla o denli değildir. Tanrının doğasıyla ilgili ayrıntılı izahlar daha da seyrekleşmiş durumdadır; söylenen yalnızca insanoğlunun dini olması gerektiğidir. Dinin felsefe ve devletle nasıl bir ilişkisi olduğundan söz edilir, ama Tanrıyla nasıl bir ilişkisi olduğundan söz edilmez.

Fakat bu dolayımsız bilgi tezinde ne kastedildiğini, doğrudan ne söylendiğini açıklığa kavuşturacak olursak, Tanrı bilhassa bilinçle ilişkidedir; şu şekilde ki, bu ilişki ayrılmaz bir şeydir yahut her iki yönü birlikte incelememiz icap eder ve bizim asıl inceleme nesnemiz de budur. Bu felsefi ideanın kendisidir ve felsefi kavrama tezat teşkil etmez. Felsefi kavrama göre Tanrı Ruhtur, somuttur ve Ruhun ne olduğunu daha açık olarak sorarsak; Ruhun temel kavramının, gelişimiyle bütün bir din doktrinini inşa eden şey olduğu ortaya çıkar. Ruhun ne olduğuna dair geçici bir açıklama için onu bilincimize sorarsak, cevap Ruhun kendi kendine tecelli eden, kendi için varlık olması olur. Ruh, Ruh içindir ve elbette salt harici, olumsal biçimde değildir. O daha ziyade yalnız Ruh için var olduğu sürece Ruhtur. Ruh kav-

ramının kendisini belirleyen budur. Yahut daha teolojik bir dille ifade etmek gerekirse; Tanrının Ruhu esasen kendi cemaatinde mevcuttur, kendi cemaati içinde mevcut olduğu sürece, Tanrı sadece Ruhtur.

Bilincin Tanrı ile ayrılmaz birliği dolayımsız bilginin içinde barındırdığı şeyde onaylanmış olduğundan, bu ayrılmazlık bu nedenle ruhun kavramında işaret edilen şeyi içerir: yani, ruh, ruhun kendisi içindir, yaklaşım tek taraflı ya da sonlu olma niteliğine göre, başka bir deyişle onun olumsal yaşamına göre salt öznenin yaklaşımı olamazdır; bunun yerine yaklaşım nesne olarak sonsuz mutlak içeriğe sahip olduğu veçhe altında düşünülmelidir. Özne kendisi için, öznel birey sıfatıyla düşünülürse, kendi sonlu bilmesi içinde, sonlu olana dair bilgisi içinde düşünülecektir. Aynı sebeple, ilişkinin diğer tarafına ilişkin, imkansız olduğu için Tanrının yalnız bir şekilde düşünülmediği fikri varlığını korur. Tanrı sadece bilinçle ilişkide bilinir.

Bu söylenenler dine, Tanrı bilgisine dayanan dolayımsız izlenimler ve çağın dolayımlanmamış kanaatleri olarak görebileceğimiz temel karakteristiklerdir. O yüzden din felsefesinin temel unsurları ya da ana kavramları yalnız bu esasa bağlanabilir. Bu bize bilimimize giden yolu açmak için sanki felsefenin önünde duran görüşlere karşı polemiğe girmeye gerek duymadığımız dışsal bir gerekçe sunmaktadır. Bu iddialar şüphesiz felsefi bilginin kendisine muhalefet etmektedirler; zira felsefenin karşısına konulan Tanrının bilgisi hususundaki farkındalık yoksunluğu sınır tanımazdır. Ancak bu iddialar, bu nedenle tam da bu iddialardır ki, felsefenin aksini söylemeyi, felsefeyle çekişmeyi ve ona en keskin biçimde muhalefet etmeyi sürdürürler. Onların içeriğine, ifade ettikleri belirliliğe baktığımızda saldırdıkları şeyle ittifak kurduklarını kendilerinde görürüz.

Felsefe araştırmasının sonucu, mutlak ayrılması gereken bu ara duvarların şeffaflaşmasıdır; ya da sorunun temeline inildiğinde, en büyük çelişkinin olduğu düşünülen yerde, mutlak ittifakın bulunacağıdır.

Özellikle günümüze ait bu izlenimler içkin içeriğin kendi içinde genişlemesine karşı tartışmalıdır. Biz Tanrıya inanı-

rız, ama genel olarak Tanrının ne olduğunu bilmeyiz, Tanrıya ilişkin belirli bir bilgiye sahip değiliz. Belirli bilgiye sahip olmak bilme anlamına gelir. Bundan dolayı, böyle bir teoloji bu minimum dogmaya indirgenmiş durumdadır. Birçok konuşma, araştırma ve argüman var olmasına rağmen, onun içeriği aşırı derecede seyrekleşmiştir. Bu eğilim özellikle dogmatik olarak adlandırılan genişleme tarzına karşı sürdürülür. Biz tavırdaki bu yön değiştirmeyi, Reform amacıyla yapılmış olan şeyle karşılaştırabiliriz. Orada hiyerarşi sisteminin güçlenmesine karşı mücadele yürütülmüştü, ve Hristiyanlığı ilk Hıristiyan döneminin sadeliğine dayandırmak, tanımlanmış amaç olarak teklif edilmişti. Benzer bir şekilde Protestan Kilisesine ait doktrinlerin asgariye indirilmiş olması da modern dönemin temel karakteristiğidir. Ama teoloji kendi bilgisini asgariye indirgemesine rağmen, ahlaki düzen ve insan ilişkileri gibi farklı türden birçok şeyi hâlâ bilme ihtiyacı duyar. Üstelik onun esas konusu daha kapsamlı hale gelir; kendisinin pek çok ve çeşitli tarihsel belagat sanatında gösterdiği irfan ziyadesiyle başarıya ulaşır. Nitekim kişi kendi bilgisiyle değil, başka insanların tasavvurlarının bilgisiyle bağlantılıdır. Teolojiye dair bu koşuşturmayı, muhasebe dairesi kâtiplerinin ya da veznedarlarının işiyle karşılaştırabiliriz; çünkü tüm bu aktif telaş başkalarının yabancı hakikatleriyle alakalıdır. Bizim din bilimi yaklaşımımızda teoloji, aklın kendini her şeyi kuşatan zihinsel bir alan olarak oluşturmaya yönelik kendine özgü ilgisine odaklanacaktır. Bu zihinsel oluşuma dair asıl konu, bunun rasyonel biçimde, keyfi ve olumsal değil de esas konunun, içeriğin kendisinin gerekliliğine uygun olarak meydana gelmesidir.

Teoloji kendini böylece yalnızca Tanrının var olduğu bilgisine indirgediği için nesnesini, etik hayatı ve ahlakı kuşatacak biçimde genişletmiştir; ve bu genişlemenin kendisi bilme yoluyla gerçekleşmeyeceği için, gerekliliğe göre değil bilakis keyfiliğe uygun olarak gerçekleşir. Tartışmacı düşünme bazı varsayımlarda bulunur ve eğitimimiz sayesinde içimizde geliştirdiğimiz tefekkürün anlama bağlantılarına uygun olarak, bu bağlantılara yönelik herhangi bir eleştiri

olmaksızın ilerler. Söz konusu bilimde [teoloji] bu yaklaşım geçerlilik kazanmaktadır. Oysa kavram yoluyla gelişim hiçbir olumsallığı kabul etmez. Gayretli bir biçimde buna karşı çıkılması bu yüzdendir; zira kavram yoluyla gelişim bizi fanteziler ve kanılardan ziyade şeyin gerekliliklerine göre olan yönteme zorunlu kılar

Bu tartışmacı yöntem, kendi doğruluklarından şüphe edebilen varsayımları içerir. Fakat Hıristiyan Kilisesinin tartışmacı teolojisi, sağlam bir temele sahip olduğunu ileri sürer; onlar için sağlam temel İncil'dir, İncil'in sözleridir. Ancak buna karşı metnin asıl anlamı alıntılanabilir: "harfler öldürür"* vs. İncil'in sözleri olduğu gibi alınmaz, çünkü İncil'in sözünden anlaşılan bu gibi kelimeler ve harfler değil, bilakis Ruhtur ve kelimeler ya da harfler o ruhla idrak edilir. Tarihsel olarak biliyoruz ki, bu kelimelerden birbirine zıt epey dogma türetilmiş, metinden birbiriyle çelişen çok çeşitli görüş açıları ortaya çıkmıştır; çünkü kelimeler Ruh ile kavranmamıştır. Bu durumda kelimelere başvurulmuştur, oysa hakiki dayanak Ruhtur.

İncil'in sözleri sistemsiz bir beyanı oluşturur; o sözler başlangıçta ortaya çıktığı gibi, Hıristiyanlıktır. O, içeriği kavrayan, açıklayan ruhtur. Bunu nasıl yaptığı Ruhun buna ne kadar istekli olduğuna, onun kelimeleri kavrayan doğru ve gerçek ruh olup olmamasına bağlıdır. Bu gerçek Ruh varsayımlara göre değil, bizzat kendi içinde zorunluluğa göre ilerleyen Ruh olabilir. Anlamı açıklayan bu ruh, kendi kendine kendini meşrulaştırmak zorundadır ve onun kendi meşruiyeti asıl konudur, içeriktir, kavramın doğruluğunu ispatladığı şeydir.

Bu yüzden Kilisenin kanonik inancının otoritesi kısmen gözden düşmüş, kısmen de ortadan kalkmıştır. *Symbolum* ya da *regula fidei* bile, kesinlikle bağlayıcı bir şey olarak değil, yorumlanmış ve İncil'den hareketle açıklanması gereken bir şey olarak görülüyordu artık. Ancak yorum açıklayan ruha bağlıdır, mutlak dayanak yalnız kavramdır. Bunun tersine,

---

* Hegel burada Pavlus'un Korintlilere Mektubundaki bir sözüne atıfta bulunuyor: II, Korintlilere Mektup 3:6. "Yazılı yasa öldürür, ama ruh hayat verir." -çn.

tefsir yoluyla Hıristiyanlığın bazı temel doktrinleri kısmen bir kenara itilmiş, kısmen de yarım ağızla açıklanmıştır. Üçleme gibi dogmalar ve mucizeler bizzat teoloji tarafından gölgede bırakılmıştır. Onların haklı çıkarılması ve asıl iddiaları, yalnızca bilen ruh yardımıyla gerçekleşebilir; bu yüzden felsefede, dogmatik sistemde ya da bizzat teolojide olduğundan daha çok fazla kesinlik muhafaza edilmiştir.

İkinci olarak, felsefeye, özellikle din felsefesine yönelik talebin neyle ilgili olduğunu; yani bilmeye girişmeden önce, bizzat bilgi kapasitesinin doğasını araştırmak zorunda olduğumuzu belirtmek gerekir. Tanrı hakkındaki bilgiye girişip girişemeyeceğimizi, ancak bilginin aracısına ilişkin bu araştırma kesin olarak gösterecektir. Aslında diğer ön sorulara geri dönmeden, konunun kendisini geçmek istiyorduk; ancak sorun burada ilgilendiğimiz şeyle yakından bağlantılı olduğundan üzerinde durulmayı gerektiriyor. İnsanın işe başlamadan evvel, kendi güçlerini sınaması ve aracısını araştırması haklı bir talep gibi görünüyor. Ancak bu talep makul göründüğü kadar, daha az gerekçesiz ve boş olmadığını ortaya çıkarır. Bu tür analojilerde bir bağlama uyan biçimlerin diğerine uymaması genelde söz konusudur. Akıl nasıl araştırılmalıdır? Şüphesiz rasyonel olarak. Bundan dolayı bu araştırma bizzat rasyonel bilmedir. Bilmeyi araştırmak için bilme dışında başka hiçbir yol mümkün değildir. O halde aklı bilmemiz gerekir, ve yapmak istediğimiz şey rasyonel bir bilme olmalıdır. Böylece bizzat kendini ortadan kaldıran bir talepte bulunuyoruz. Bu, yüzmeyi öğrenene kadar suya girmek istemeyen bir skolastiğin anlattığı anekdotta olduğu gibi, aynı taleptir.

Diğer taraftan din felsefesinde nesne olarak Tanrının kendisine, mutlak akla sahibizdir. Mutlak akıl olan Tanrıdan haberdar olmamızdan ve bu mutlak aklı araştırmamızdan dolayı, onu biliriz, kavramaya yönelik hareket ederiz. Mutlak Ruh bilgidir, kendi kendinin belirlenmiş rasyonel bilgisidir. Dolayısıyla bu nesneyle meşgul olduğumuzda, bu doğrudan, rasyonel bilmeyi ele alıp araştırmamız ve bu bilmenin kendisinin rasyonel kavramsal bir soruşturma ve bilgi olması durumudur. O halde bu kritik gereksinim bü-

tünüyle anlamsız görünmektedir. Bizim bilimsel kavrayışımızın kendisi, kavramsal bilmenin gerekli araştırmasıdır.

Bu noktada izah edilmesi gereken ikinci durum şu gözlemdir. Burada başlangıçta söylediklerimizi, yani dinin bütünüyle insan bilincinin en yüksek ya da nihai alanı olduğunu hatırlamak gerekir; ister duygu ve irade ister tasavvur, bilgi ya da kavrama olarak olsun. O mutlak sonuçtur, insanın mutlak hakikat bölgesine sıçradığı bölgedir. Bu evrensel tanıma uyabilmek için bilincin çoktan kendini bu alana yükseltmiş, genel olarak sonlu olanı, sonlu varoluşu, koşulları, amaçları ve ilgileri –özellikle de tüm sonlu düşünceleri ve her türden sonlu ilişkileri aşmış olması gerekir. Dinin alanında olmak için bunları bir kenara bırakmak, unutmak gerekir. Oysa bu temel özelliklerin aksine, genelde felsefe, özelde ise Tanrı hakkındaki felsefi düşünce eleştirildiğinde; sonlu düşüncelerin, sınırlılık ilişkilerinin, sonluluğa ilişkin kategorilerin ve biçimlerin bu söylemin hizmetine sunulmasına sıklıkla başvurulur. Bu tür sonlu biçimlerden dolayı genellikle felsefeye ve büyük ölçüde en yüksek türüne, din felsefesine karşı cephe alınır. Böylesi sonlu biçimlere ait olma bilmenin dolayımsızlığı ya da "bilincin olgusudur". Bu tür kategorilerin örnekleri sonlu ve sonsuzun, özne ve nesnenin antitezlerini, dinin yer aldığı mutlak bolluğun içeriğinde artık mevcut olmayan soyut biçimler içerirler. Bunlar hiç şüphesiz bizim bilimimizde yer almalıdır, çünkü bunlar din temeline dayanan asıl ilişkinin uğraklarıdırlar. Ancak asıl mesele onların doğasının çok önceden araştırılıp bilinmiş olması gerektiğidir. Eğer dinle bilimsel olarak ilgileneceksek, bu ilk mantıklı kavrayışa dayanmamız gereklidir. Bu kategorilerle işimiz çoktan bitmiş olmalıydı. Ne var ki alışılmış uygulamada, kişi kavrama, fikre, rasyonel kavrayışa karşı çıkmak için kendini o kategorilere dayandırır. Bu kategoriler, onları test eden ve kendi usulünce söz konusu kategorilerin hakikatin değil yalnızca fenomenlerin bilinmesine hizmet edebileceği sonucuna varan Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri yokmuş gibi, eleştirilmeden kabaca kullanılırlar. Hâlbuki dinde fenomenle değil, mutlak içerikle alakamız vardır. Sanki böylece felsefeye ya da eğitimli birine yeni

bir şey söyleniyormuş gibi; sanki eğitimini tamamıyla ihmal etmemiş herhangi biri sonluyla sonsuzun, özneyle nesnenin, dolayımlıyla dolayımsızın birbirinden farklı şeyler olduğunu bilemeyecekmiş gibi, bu tür kategorilerin felsefeye karşı kanıt olarak gösterilmesi bütünüyle yersiz, hatta saçmadır. Ama bu tür kurnazlığı, sanki bir keşif yapılmış gibi, zafer kazanmış bir biçimde, utanmadan ileri sürmekten de geri durulmaz.

Bu biçimlerin farklı olduğunu herkes bilmektedir, ama bu belirlenimlerin aynı zamanda ayrılmaz olması başka bir meseledir. Fiziki fenomenlerde rastlayabildiğimiz halde, bu gücü kavrama atfetmek istemeyiz. Biliriz ki, mıknatısta güney kutbu kuzey kutbundan çok farklıdır, ama onlar birbirinden ayrılmazdır. Mesela iki şey hakkında, "bunlar gökyüzü ve yeryüzü gibi farklıdır" deriz. Bu ikisinin tamamen farklı olduğu doğrudur, ama aynı zamanda ayrılmaz niteliktedirler. Yeryüzünü gökyüzünden ayrı gösteremeyiz ve bunun tersi de doğrudur. Dolayımlı ve dolayımsız bilgi birbirinden farklıdır, ama mütevazı bir araştırma onların ayrılmaz olduğunu görmek için yeterlidir. Bu yüzden, din felsefesine devam etmeden önce, bu tek-yanlı biçimleri halletmemiz gerekir. Din felsefesine karşı bu şekilde muhalefet edenlerle tartışmaya girmenin bir filozof için ne kadar zor olduğu, bu düşüncelerden kolayca anlaşılabilir; çünkü bu kişiler, içinde saldırılarını başlattıkları ve felsefeyi mahkûm ettikleri kategorilere ve biçimlere karşı büyük bir cehalet ve tamamen yabancılık sergilerler. Kavramların iç ruhunu bilmeden, dolayımsızlık sanki dolayımdan başka bir şeymiş gibi konuşurlar. Benzer klişeleri yeni bir şeymiş gibi dile getiriler; tamamen doğal biçimde, o nesneler üzerinde tefekkür etmeden, bu belirlenimlerin onların içinde nasıl var olduğunu, onların dış doğasını ya da iç ruhunu gözlemlemeden, dolayımsız bilginin soyutlanma içinde, yalnız kendi kendine var olduğunu iddia ederler. Felsefeye karşı bu tür muhalefetin bıktırıcı sonucu şudur ki, insanlara iddialarının çelişkili olduğunu göstermek için, önce bizzat felsefenin alfabesine geri dönmek gerekir. Ancak düşünen Ruh bu tefekkür biçimlerini aşmak zorundadır; onların

doğasını, içlerinde var olan hakiki bağıntıyı, yani içinde kendi sonluluğunun ortadan kalktığı sonsuz bağıntıyı tanıması gerekir.

Dolayımsız bilginin olduğu yerde dolayımlı bilginin de olduğunu –ki tersi de geçerlidir- görmek için, sadece küçük bir deney yeterlidir. Dolayımsız bilgi dolayımlı bilgi gibi kendiliğinden tamamen tek-yanlıdır; gerçek olan onların birliğidir. Dolayımsız bilgi aynı şekilde aracılık eder– dolayımlı bir bilgi aynı zamanda içten basittir ya da kendine ilişkin dolayımsızdır. O tek-yanlılık bu belirlenimleri sonlu hale getirir. Tek-yanlılık bu tür bir bağ ile ortadan kalktığı derecede bir sonsuzluk ilişkisidir. Özne ve nesne için de durum aynıdır. Kendi içinde nesnel olan bir öznede tek-yanlılık yok olur, ama farklılık yok olmaz; çünkü farklılık kendi canlılığının titreşimine, maddi ve manevi hayatın dürtüsüne, hareketine ve huzursuzluğuna aittir. Burada farklılığın sönmediği, ancak yine de olumsuzlandığı bir birleşim söz konusudur.

3. Nesnemizin İncelenmesinin Özeti

Bu görüşlerden sonra, nesnemizin kendisine biraz daha yakınlaşmak istiyorsak; onun hakkında genel bilgi sunmak, bilimimizin ve onun kendi içinde bölümlere ayrılışının özetini ya da taslağını sunmak durumundayız ve böylece tarihsel olarak nesnemiz hakkında belki malumat sahibi olabiliriz. Her bilimde, her bilgide yalnız tek bir yöntem olabilir. Yöntem kendini açıklayan kavramdır –başka bir şey değildir-, ve bu kavram yalnız bir tanedir. Öyleyse burada da ilk uğrak her zaman olduğu gibi kavramdır. İkinci uğrak kavramın belirliliğidir, kendi belirlenmiş biçimleri içinde kavramdır. Bu biçimler zorunlu olarak kavramın kendisine karışmışlardır. Felsefi bakış açısında, evrensel unsurun veya kavramın, adeta sırf onun prestiji için önceden ileri sürülmesi söz konusu değildir. Hiçbir şey onlara bağlı olmadığından insanı sıkıntıya düşürseler de, gelgelelim doğa, hukuk ve benzer genel tanımlar münferit bilimlere eklendikleri şekilde, başlangıçta hazır bulunurlar. Gerçekten önemli

olan bölüm bölüm, ayrıntılı içeriktir. Bu tür bir sözde-kavramın sonraki içeriğe daha fazla etkisi olmaz, o yaklaşık olarak araştırmacının ve sorunların bulunduğu zemini gösterir; böylece başka bir alandan yanlışlıkla içerik dâhil edilemez. Ama içerik –mesela manyetizma ya da elektrik– ana konu olarak sayılır, oysaki öne eklenen kavram yalnız biçimsel yöndür.

Felsefi gözlemde kavram başlangıcı da oluşturur; ancak burada o tüm ağacın içinden çıkarak serpildiği çekirdek gibi, nesnenin özüdür. Çekirdek onun bütün karakteristiklerini kapsar; ağacın bütün doğasını, öz suyunun doğasını, dal budak salmasını vs. Ne var ki bunlar önceden şekillenmiş değildir; o kadar ki, insan bir mikroskop alsa dalları ve yaprakları çok küçük görürdü, ancak onlar ruhani bir tarzda örtülüdürler. Benzer şekilde kavram nesnenin tüm doğasını kuşatır ve kavrayış kavramın gelişiminden, kavramda mevcut bulunan ama henüz ortaya çıkmayan, açıklanmayan, yorumlanmayan şeyin gelişiminden başka bir şey değildir.

Bu sebeple, ilk uğrak din kavramı ya da genel anlamda dindir; ikinci uğrak ise, bizim belirlenmiş din hakkındaki değerlendirmemizdir. Ve belirliliği dışarıdan elde etmeyiz, bu daha ziyade kendi belirliliğine sürüklenen özgür kavramdır. Bu durum, mesela hak ve hukuku ampirik olarak ele almakla aynı değildir. Hukuk tarihine ait belirliliğinin detayları kavramdan türetilmez, daha ziyade başka kaynaklardan temin edilir. Hukukun genel olarak ne anlama geldiği, önce bu şartlar altında tanımlanır; ama Roma ve Alman Hukuku gibi belirlenmiş hukuk sistemlerini tecrübeden hareketle örnek olarak alabiliriz. Burada belirlilik tersine kavramın kendisinden ortaya çıkar. Öyleyse belirlenmiş din kavramı kendi sonluluğu içinde dindir, sonlu dindir; bir tikelin başka tikele karşı olması gibi diğer dinler karşısında tek-yanlı oluşmuş bir şeydir.

Bu nedenle, üçüncü olarak kendi belirliliği içinden, kendi sonluluğu içinden kendine çıktığı haliyle, kendi sonluluğu, kendi sınırları içinden kendini yeniden kuran haliyle kavramı göz önünde bulundururuz. Bu yeniden kurulmuş kavram sonsuz, gerçek kavramdır, mutlak idea ya da gerçek

dindir. Bunlar bu nedenle soyut biçimde ifade edilmiş genel olarak üç bölümdürler.

Kendi kavramı içinde din henüz gerçek din değildir. Kavram şüphesiz kendi içinde gerçektir; ancak aynı zamanda tıpkı kendini cisimleştirebilmek için ruha ait olması gibi, kendini gerçekleştirebilmek için de kendi hakikatine aittir. Bu gerçekleşme evvela kavramın belirlenimidir; ama mutlak gerçekleşme bu belirlenimin kavrama yeterli olmasıdır. Bu yeterli kavram-belirlenimi mutlak idcadır, gerçek kavramdır. Bu ilerleyiş kavramın gelişimidir ve her şeyden önce bu gelişim tecrübedir, din denen şeyin bilgisi ve kavranışıdır.

Burada karşımızda duran kavram artık vasıfsız Ruhun kendisidir; bu gelişim ve bu şekilde faal olan Ruhun kendisidir. Ruh dolayımsız, basit ve hareketsiz olarak düşünülüyorsa Ruh değildir; zira Ruhun asli karakteri tamamen faal olmaktır. Daha kesin olarak söylersek, bu kendini ortaya koyma faaliyetidir. Kendini ortaya koymayan ya da ifşa etmeyen Ruh ölü bir şeydir. Kendini ortaya koymak bir başkası için olmak demektir. O, bir başkası için oluş halindeyken bir antiteze, bir ayrıma dâhil olur genelde ve dolayısıyla bu, ruhun sonluluğudur. Başkası için mevcut olan bir şey, bu soyut belirlenim içinde tamamen sonlu bir şeydir. Kendi karşısında başkası vardır, bu başkasında kendi sonuna, kendi sınırına sahiptir. Dolayısıyla Ruhun kendini açığa vurması, kendini belirlemesi, vücuda gelmesi, kendine sonluluk vermesi ikinci uğraktır. Ama üçüncü uğrak şudur ki, Ruh kendini kendi kavramına uygun olarak ortaya koyar, önceki kendini ortaya koyuşunu kendi içine geri alır, onu ortadan kaldırır, kendine yakınlaşır, zımni olduğu gibi alenidir, alenileşir. Ruhun kendisinin saf ebedi hayatı ya da ritmi budur. Eğer bu hareket olmasaydı, o zaman o ölü bir şey olurdu. Ruh, kendine nesne olarak sahip olan şeydir. Onun kendini ortaya koyuşu nesnellik ilişkisinde, sonlu bir şey olması içinde meydana gelir. Üçüncü uğrak nesnesinin kendisi olması, nesnede kendisiyle uzlaşmış olması, özgürlüğe kavuşmuş olmasıdır; zira özgürlük bizzat kendinde olmaktır.

Önceden bildirdiğimiz ve farklı bölümlerini ve içeriğini şimdi daha ayrıntılı biçimde sunmak istediğimiz bölüm, yalnızca tarihseldir. Ancak o, şu basit nedenden dolayı, yani aynı zamanda kavrama göre zorunlu olmasından dolayı kabul edilir.

I. Din Kavramı

İlk bölümde, daha önce söylendiği gibi, din kavramını inceleyeceğiz. Basit din kavramında içerik ya da içerik belirlenimi olarak tezahür eden şey salt evrenseldir. Bu anlamda belirlilik ya da tikellik henüz mevcut değildir. Bu yüzden, din felsefesinin bu ilk kısmının temel tanımı ya da mahiyeti, evrenselliğin temel tanımı ya da mahiyetidir.

Kendi kavramı içinde din öznenin, öznel bilincin Ruh olan Tanrıyla ilişkisidir. Onun spekülatif addedilen kavramı içinde, bu nedenle O kendi özünün, kendi kendinin bilincinde olan Ruhtur. Ruh bilinçtir ve bilincinde olduğu şey hakiki, asli ruhtur. Hakiki Ruh onun özüdür, bir başkanın özü değildir. Bu bakımdan din açıkça ideadır ve din kavramı bu ideanın kavramıdır. İdea hakikattir, kavramın gerçekliğidir; öyle ki bu gerçeklik kavramla özdeştir, ya da sadece ve salt kavramdan dolayı belirlenmiştir. Kavramı "ruh" olarak adlandırırsak, o zaman kavramın gerçekliği bilinçtir. Kavram olarak Ruh, evrensel Ruh, kendini bizzat ruhani olan bilinçte gerçekleştirir ki, Ruh yalnızca o bilinç için var olabilir.

Din bu yüzden kendini bilinç içinde gerçekleştiren Ruhtur. Yine de her gerçekleşme, içinde iki veçhenin incelenmesi zaruri olan bir ilişkidir: insanın Tanrıya yükselmesi, Tanrının ve Ruhun farkında olan bilinç ve kendini bilinçte gerçekleştiren Ruh. Bu iki veçhe birbiriyle bağlantılıdır. İdeadaki ilk uğrak bu ilişkidir ve bu ilişkide iki yön özdeştir. Ancak bu, ortaklık ya da içinde çeşitli şeyleri birbirine benzettiğimiz yüzeysel evrensellik demek değildir; daha ziyade ikisinin içsel birliğidir. Dolayısıyla ideanın ilk uğrağı tözsel birliktir, kendinde-ve-kendi-için evrensel olandır, daha ileri bir belirleme olmaksızın saf ruhani olandır. Evrensellik

esastır. Biz belirlenmiş içeriğe yalnız belirlenmiş dinle sahip oluruz.

Aslında bağıntı olarak adlandırılan, bu ilk evrensele matuf ikinci uğrak bu birliğin dağılmasıdır. Bu kendinde-ve-kendi-için evrenselliğin onun adına var olduğu ve kendini ona bağladığı öznel bilince, burada sahip oluruz. Bu, insanın Tanrıya yükselmesi olarak adlandırılabilir; çünkü insan ve Tanrı birbirleriyle belirgin olarak ilişkidedirler. Din denilen şey ilk olarak burada ortaya çıkar. Bu ilişkiyi onun kendi tikel belirlenimlerine uygun olarak gözlemlemek zorundayız. Bunlardan ilki duygudur ve genel olarak kesinlik veya inanç onun altında sınıflandırılır. İkinci belirlenim tasavvurdur. Üçüncüsü düşünmedir, düşüncenin biçimidir. O halde burada dinin ne derece duygu meselesi olduğunu daha yakından incelememiz gerekecek. İncelenmesi gereken diğer belirlenim tasavvur biçimi ve üçüncüsü ise düşünme biçimidir. Bu son belirlenim altında özellikle dinden bahsedeceğiz.

Ne zaman din hakkında felsefe yapsak dini düşünme ile meşgul oluruz. Genel olarak bu dini düşünmeyi, burada soyut din kavramının bir karakteristiği olarak ele almamız gereken din tipinden ve bunun akla uygun bir düşünme olmasından ayırt etmemiz gerekir. Bu akla uygun düşünme kendini, alışıldığı üzere Tanrının varoluşunun delilleri olarak adlandırılan şey gibi gösterecektir. Biz burada bu delillendirmenin manasını inceleyeceğiz. Bu deliller günümüzde hükmünü yitirmekte ya da hiçe sayılmaktadır; zira bütün bunları aştığımız farz edilmektedir. Ancak bin yıldan daha uzun bir süre otoriteye sahip olmuş olmalarından dolayı daha yakından incelenmeyi hak ediyorlar. Hatta onların eksikliğe sahip olduklarını keşfedersek, ifade ettikleri süreçte neyin hakiki olduğunu; yani gerçekte insanın Tanrıya yükseliş yöntemini göz önüne serdiklerini, bu sürecin anlama biçiminden dolayı bulanıklaştığını görürüz. Biz akıl biçimi olmak için onlarda neyin eksik olduğunu göstereceğiz. Dolayısıyla, anlama biçimine karşıt olarak akıl biçimini incelemeye ve her insan ruhunda neyin olup bittiğini ifade etmek için eksik olan şeyi görmeye ihtiyacımız vardır. İnsan

Tanrıyı düşündüğünde, ruhu bu yöntemde ifade edilen uğrakları kapsar.

Din bütün insanlar içindir. O, bütün insanlar için olmayan felsefe değildir. Din, bütün insanların hakikatin bilincine nasıl varacağına ilişkin hal ve hareket tarzıdır. Burada bilinç tarzlarını, bilhassa duygu ve tasavvuru ve daha sonra akla uygun düşünmeyi de incelemek zorundayız. Din kavramı, hakikatin insana ulaştığı bu evrensel tarzda incelenmelidir; bu nedenle, incelememizdeki ikinci uğrak öznenin hisseden, tasavvur eden, düşünen özne olarak Tanrıyla bağıntısıdır.

Bu ilk bölümdeki üçüncü uğrak öznenin ve Tanrının bu antitezliğinin, öznenin Tanrıdan bu ayrışmasının, mesafesinin ortadan kalkmasıdır. Bu etki sayesindedir ki, insan Tanrıyı kendi içinde, kendi öznelliğinde hisseder ve bu özne olarak Tanrıya yükseldiğini; Tanrıya kendi kalbinde sahip olmaya, Tanrıyla birleşmeye, teolojik dilde ifade edildiği gibi, Tanrının lütfuna mazhar olma yönünde kendine kesinlik, haz ve sevinç verdiğini bilir. Bu külttür. Kültün, yani iç kültün basit biçimi genel itibarıyla dini teslimiyettir. Ama dini teslimiyette en iyi bilinen şey, mistik tutumdur, *unio mystica*'dır.

II. Belirlenmiş Din

Belirlilik kavramdan çıkmalıdır. Bu anlamda kavram, hâlâ örtülü kavramdır ve belirlenimleri veya uğrakları içine alır, fakat henüz yayılmış değildir. Tanrı, kavram, yargılar ya da böler; yani Tanrı belirler. Yaşayan dine, aynı zamanda belirlenmiş yaşayan dine ancak bu belirlenim kategorisi dahilinde sahip oluruz.

Ruhun prensipte dolayımsız olmadığına, dolayımsızlık tarzında bulunmadığına daha önce dikkat çekmiştik. O canlıdır, faaldir, kendini hangi maksatla oluşturursa odur. Canlı olan şey o faaliyettir. Taş ya da metal dolayımsızdır, tamdır; olduğu gibi kalır. Ama canlı bir şey, dolayımın kendisiyle zaten bu faaliyetidir. Tomurcuk mevcutken bitki henüz tamamlanmış değildir, çünkü tomurcuğun eksik varoluşu yalnızca onun ilk soyut varoluşudur. Bitkinin var

olması için gelişmesi, öncelikle meydana çıkması gerekir. Nihayet bitki kendini tohumda tekrarlar. Onun bu başlangıcı, onun sonuç mahsulüdür de. Bitkinin durumunda iki birey türü söz konusudur. İlk adımı atan tohum, bu gelişimin olgunluğa eriştiği, kendi hayatının bütünlenmesi olan şeyden başka bir şeydir. Genel olarak canlılar için de aynı şey geçerlidir, meyve ilk tohumdan başka bir şeydir. Ancak tüm bunlar canlı olduğundan Ruh da tıpkı öyledir. Ruh ilk başta sadece zımnen ya da kendi kavramı içinde mevcuttur; sonra meydana çıkar, gelişir, vücut bulur, olgunlaşır ve aslında ne olduğunu, bizzat kendi kavramını meydana getirir; böylece, zımni olan, onun kavramı olan, artık aleni olabilir. Çocuk henüz rasyonel bir insan değildir, sırf kapasiteye sahiptir; başta o yalnızca zımni akıldır, zımni ruhtur. O ancak kendi oluşumu ve tekâmülü sayesinde ruh olur, oysa ruh son safha olması bakımından hakiki ruhtur.

Bu yüzden, kavram genelde sadece ilk uğraktır. İkincisi onun kendini belirleme, vücuda gelme, başkası için olma, kendi uğraklarını karşılıklı ayırma ve yayılma faaliyetidir. Bu ayrımlar bizzat kavramın kendi içinde taşıdığı belirlenimlerden başka bir şey değildir. Din kavramı ve dini ruhun faaliyeti açısından bu öz-belirlenim belirlenmiş ya da etnik dinleri meydana getirir. Bir yandan, dinin farklı biçimleri ya da belirlenimleri kavramın uğrakları olarak, dinin ya da mükemmel dinin uğrakları olarak mevcuttur. Bunlar kavramın bilincinde ve deneyimindeki içerik belirlenimi ya da durumlardır. Ama öte yandan, yine de kendileri için zaman içinde ve tarihsel olarak gelişerek şekil alırlar. Din belirli olduğu ve kendi belirlenimlerinin çevresini kat etmemiş olduğu kadar, netice itibarıyla sonlu din olduğundan ve sonlu olarak var olduğundan, tarihseldir ve dinin tikel bir şeklidir. Aşama dizilerini, dinin gelişimindeki temel uğrakları, bu aşamaların tarihsel olarak nasıl var olduğunu gösterirken; gerçekte bir dizi düzenlemeler ya da bir din tarihi meydana çıkacaktır.

III. Mutlak Din

Burada kendinde ve kendisi için olan Ruh, kendi gelişiminde tekil biçimlere ya da kendinden önceki belirlenimlere sahip değildir ve artık kendini sonlu Ruh olarak, herhangi bir belirlilik ya da kısıtlılık içindeki Ruh olarak bilmez. Bunun yerine Ruh bu kısıtlamaları aşmıştır ve o açık bir şekilde zımnen mevcut olandır. Ruhun kendine ilişkin bu bilgisi, onun zımnen mevcut olması gibi, Ruhun kendinde-ve-kendi-için-olmasıdır; tamamlanmış, mutlak din olmasıdır ki Ruhun, Tanrının ne olduğu bu din içinde apaçıktır ve bu din Hıristiyanlık dinidir. Ruh, kendi kavramı içinde zorunlu olan her şeyde olduğu gibi dinde de normal seyrini izlemelidir. O, yalnızca tüm sonlu biçimlerin olumsuzlanması, bu mutlak düşüncellik olarak kendi için olması olgusu sayesinde ruhtur.

Ben, belli bir içerik oluşturan tasavvurlara ve sezgilere sahibim: bu ev ve benzeri gibi. Bunlar benim sezgilerimdir ve kendilerini bana tasavvur ettirirler. Ama ben bu içeriği kendi içimde kavramamış olsam, onları kendime tasavvur ettiremezdim. Bütün bu içerik saf ve ideal bir biçimde içime yerleşmiş olmalıdır. Düşüncellik; bana dışsal olan o varlığın, onun zamansallığının, mekansallığının, maddiliğinin ve karşılıklı dışsallığın ortadan kalkması demektir. Bu varlığı bildiğim kadarıyla onun içerikleri birbirlerinin dışında var olan, tasavvur edilmiş şeyler değildirler. Bir ağacın ne kadar çok dalı olursa olsun, o benim ona ilişkin tasavvurumda yine de çok basittir. Ruh bilgidir. Onun bilgi olması için, bildiği şeyin içeriğinin, bu ideal biçime ulaşmış olması, bu bağlamda olumsuzlanması gerekir. Ruhu oluşturan şey bu suretle kendininki olmalıdır. Ruh eğitilmiş, o çevreyi kat etmiş olmalıdır. Bu biçimler, ayrımlar, belirlenimler ve sonluluklar var olmuş olmalıdır ki, Ruh onları kendininki yapsın, onları olumsuzlasın, aslında ne olduğu ortaya çıksın, nesne gibi kendi karşısında dursun ama aynı zamanda kendininki olsun.

Ruhun kendine özgü kavramına, bizzat kendi kavramına ulaştığı ve aslında olduğu şeye vardığı yol ve hedef budur. Ve o buna yalnızca kendi soyut uğraklarında gösterildiği

biçimde ulaşır. Hıristiyanlık dini zamanı gelince ortaya çıkmıştır. Bu, olumsal bir zaman, isteğe bağlı ya da keyfi bir seçim olmayıp asli, ebedi Takdiri İlahiye dayanır. Yani bu ebedi akılda, Tanrının hikmetinde belirlenmiş bir zaman olup olumsal biçimde belirlenmemiştir; o daha ziyade meseleye ilişkin kavram, ilahi kavram, bizzat Tanrının kavramıdır.

Bu bizim incelemek istediğimiz içerik taslağının başlangıç sunumudur.

DİN KAVRAMI

1824 Dersleri

Dinden başlıyoruz, bizim meşguliyetimizin nesnesi odur. İncelememizde iki yolu benimseyebiliriz -ampirik veya spekülatif yaklaşımı. Biz genel olarak dine ilişkin bir izlenime sahibizdir, onun ne olduğunu biliriz. Dolayısıyla ampirik yaklaşım o ampirik izlenimlerin ya da tasavvurların hangi özelliklere sahip olduğunu incelemektir. Diğeri ise spekülatif yaklaşımdır. Her durumda, ampirik yöntemle ilerlediğimizde, tasavvurdan hemen bir şey alırız ve onun özelliklerinin ne olduğunu inceleriz. Spekülatif yaklaşım açısından da durum aynıdır, yani burada başlarız –mutlak başlangıçta değil de bu tamamen somut olanla, son safhaya ait olanla başlarız. İlk adımı dinden hareketle atıyoruz ve bu da sondan başlıyoruz demek olduğundan; bilimin tüm geriye kalan yapısına bir varsayım olarak sahibizdir. Öncelikle ampirik yönü, insanların günümüzde tümüyle bağlı olduğu din tasavvurunu ele alacağım, akabinde spekülatif yöne geçeceğim. Ampirik tasavvurların özellikleri bizim için önemlidir ve onlardan spekülatif gözlemde faydalanacağız.

Dini incelerken soyut bir başlangıç yapmıyoruz; biz burada neyle başlıyorsak, bilim kapsamında o zaten varsayılmıştır. Bu varsayım iki veçheye sahiptir: Ampirik tarzdaki dolayımsız başlangıç ve din bilimimizden önce gelen ve şu an incelenmekte olan şeye sonuç olarak sahip olan bilimlere atfedebileceğimiz şeyden başka bir şey olmayan bilimsel başlangıç. Biz her iki yaklaşımı da kullanacağız, yalnızca bilimsel olanı değil ampirik olanı da, çünkü çağımızın genel kültüründe kendini felsefi olarak adlandıran yaygın görüşler ampirik bakış açısında mevcutturlar. Biz bu görüşlerle burada karşılaşıyoruz ve o yaygın ifadeleri burada değerlendirip onlar hakkında uzlaşabiliriz. Şüphesiz bu yön bize genelde dinin soyut öznel biçimiyle ilgili olan açık belirlenimler sunmaktadır. Bununla beraber, bu bakış noktası kof, içi

boş öznellikten, sadece sonlu öznellik biçiminden başka bir şey değildir; yine de daha üst bir bakış noktasında, mutlak ruh ideasında bir uğraktır, ama yalnızca biçimsel yöndür.

A. AMPİRİK GÖZLEM

Mademki ampirik olarak ilerleme isteğine karar verdik, bu yolda, bu tecrübe ve gözlem yolunda ne bulacağımızdan emin olamayız. Asli, gizli tözü bulmayı ümit edebiliriz; ancak aynı zamanda bulmayı ümit ettiğimiz şeyin gerçekte neyle sınırlı olacağını, bu ampirik yolda bize neyin görünebileceğini de bilebiliriz. Yani kesin olarak biliriz ki Tanrı gözlemlenemez, verili bir şey ya da nesne olarak duyuların dışsal tecrübesi sayesinde idrak edilemez; ama o bizim kendi tecrübemiz olarak, iç tecrübe sayesinde de bulunamaz. Dışta doğal dünya var, içte ise bizim dünyamız, orada biz varız. O halde bu iç tecrübede bulduğumuz ne varsa bizim öznelliğimizdir, Tanrı dışında bizim sonlu öznel faaliyetimizdir; bu açıdan bakıldığında Tanrı ne içimizde ne de dışımızdadır. İçsel anlamda kendimize sahibizdir, ama Tanrıya değil. Kendimizi aşan dini yükselişimizi gözlemlemek, sonlu varlık olarak kendi ilişkimizi aşan yükselişimizde kendimizi gözlemlemek istediğimizi hâlâ söyleyebiliriz; bu ilişkiye göre biz sonluyuzdur ve başka bir şey karşısında yaşıyoruzdur. Bu dini saadet içinde artık, henüz bilmediğimiz Tanrıdan ve doğadan ayrılmış değilizdir; orada olumlayıcı bir biçimde Tanrıya aitizdir ve dolayısıyla o içeriği, Tanrıyı kendi içimizde bulmamız gerekir. Özne kendini o sonsuz içeriğin içine savurur. Tanrıyı orada bulacağımızı varsayıyorsak, akılda tutmamız gerekir ki, kesin olarak bu dini teslimiyet içinde, ayrışmanın uzağa düştüğü bu bağıntısız bağ içinde, gözlem nesnesi o görüş noktasında bizim için kaybolur. Dini teslimiyet bir idrak ve kavrama türü olabilirdi, ama dışlanan tam da yükselmenin bu biçimidir; çünkü sadece doğrudan gözlememiz ya da idrak etmemiz gerekir. Biz kendimizi bu ampirik görüş noktasıyla, tüm delillendirmeden feragat etmeyle sınırlandırıyoruz; çünkü akıl Tanrıya ilişkin bir şey bilmeyi başaramaz. Böyle-

ce bu yükseliş biçimi ortadan kalkar. Dini yükseliş bir duygu olması bakımından elbette bizim nesnemiz olabilir; ama gözlemi duyguya çevirip Tanrıyı onun içinde bulacağımızı düşünürsek, belirtmemiz gerekir ki duygu her zaman yalnızca duygudur. Çok çeşitli, birbirinden farklı bir yığın duygu vardır; her biri kendi karakteristiğine sahiptir ve bizim dini duygunun gözleminden öğrenmemiz gereken şey böyle bir duygu değil, belirlenmiş biçimde dini duygudur. Fakat bu belirliliğe sahip duygu, belli bir içeriğe sahip olan duygudan başka bir anlama gelmez. Ben sertliğe ilişkin bir duyguya sahibimdir, yani sert bir şeyi hissederim; o benim için hemen bir nesneye, bir içeriğe dönüşür. Belirlenmiş biçimde düşünmek demek, bir içeriği düşünmek demektir; o içerik belirliliktir. Şimdi burada içerik kutsal Ruh olmalıdır, ama o duygu olarak dolayımsız özne değildir ve o böyle gözlemlenemez. Gözlemin bakış açısından biz sonlu öznelliğin en yüksek belirlenimini buluruz.

Böylece ampirik yaklaşımda üç belirlenim buluruz.

1. Tanrıya ilişkin dolayımsız bir bilgiye sahibiz. Tanrı kavranamaz, burada Tanrı hakkında tartışmacı akıl yürütme söz konusu değildir. Bu hariç tutulmuştur, çünkü biz asla rasyonel bilmenin rotasını izlemeyi istemedik. Dolayısıyla bilinçli bilme burada düşünen bir bilinç değildir, yani sonuç olarak biz sadece Tanrının nesne olduğunu biliriz.

2. Bu bilginin dayanağını sorgulamak zorundayız. Bizim bilgimiz yalnızca bizim içimizdedir ve dolayısıyla Tanrının tasavvuru de öznel bir şeydir. Bu yüzden bu bilginin temelini sorarız ya da adeta kutsal varlığın merkezini araırız ve Tanrının var olduğunu, varlığının duyguda olduğunu söyleriz. Böylece duygu bir esasın konumunu elde eder ve Tanrının varlığı bize, duyguda verili olmuş olur.

3. Tanrıya ilişkin dolayımsız bilgiye sahibiz ve Tanrı duygudadır. Üçüncü karakteristik bu iki uğrağın karşılıklı belirlenimidir: Tanrı Ben değildir, Benin Başkasıdır ve bilen özne aslında negatif, yani sonlu öznedir; oysa Tanrı negatif olmayandır, her açıdan ulvi, sonsuz olandır.

Genel olarak bu önermeler –yani Tanrıyı biliriz, Tanrıyı dolayımsız olarak biliriz, Tanrıya ilişkin bir duyguya sahibiz

ve ilişkimizi kendimizin sonlu Onunsa sonsuz olduğunu söyleyerek tanımlarız– bu önermeler bütünüyle doğrudur ve bunların hiçbiri yadsınmamalıdır; ama bunlar aynı zamanda öyle önemsizdir ki, burada bundan bahsetme zahmetine değmez. Bunlar her çocuğun ilk derste öğrendiği önermelerdir. Din bilimi bu önermelerle kısıtlanırsa, o zaman ona sahip olmaya değmez ve o zaman niçin teoloji diye bir şeyin var olduğu da anlaşılamaz.

1. Dolayımsız Bilgi

Biz bir Tanrının var olduğunu biliriz, Onun var olduğunu dolayımsız olarak biliriz. Bu tamamen doğrudur diyebiliriz ve tasavvurumuz da buna uygun olmak zorundadır. Her şeyden evvel bu önerme epey masum bir anlama sahiptir, ama aynı zamanda masum olmayan bir anlama da sahiptir; yani bu sözde dolayımsız bilginin Tanrıya ilişkin yegâne bilgi olduğu anlamına da gelir. Bu bakımdan, modern teoloji vahyedilmiş dine karşı olduğu kadar o önermeyi aynı şekilde inkâr eden rasyonel bilgiye de karşıdır. Zira bu dolayımsız bilginin kavramsal bilgiye karşı yegâne bilgi olduğu modern teoloji tarafından iddia edilmektedir. Bu dolayımsız bilgiyi ilk önce –otuz kırk yıl önce- Jacobi gündeme getirmiştir. O der ki: "Biz bedene sahip olduğumuzu ya da etrafımızda bir dış dünya olduğunu tartışmacı akıl yürütme yoluyla ya da ispatlama süreciyle, rasyonel bilgiyle bilmeyiz; aksine, ona dolayımsız olarak inanırız." Bu dolayımsız bilgiyi Jacobi iman olarak adlandırmıştır: biz etrafımızda bir dış dünya olduğuna inanırız; kendisine ilişkin dolayımsız bilgiye sahip olduğumuz sürece bir Tanrının var olduğuna inanırız; özgür olduğumuzu dolayımsız olarak bildiğimiz sürece özgürlüğe inanırız.

Bu görüşte doğru olan şeyi daha yakından inceleyelim. Biz bir Tanrının var olduğunu biliriz ve bunu dolayımsız olarak biliriz. Burada "bilmek" ne anlam ifade eder? Bu bilmek kavramaktan farklı bir şeydir. "Kesin" ifadeye de sahibiz ve bu tür bilgiyi hakikatin karşısına koyarız. Bir şeyi bilirim ama buna rağmen o henüz doğru değildir. "Bilmek" benim için olan şeyin ya da bilincimin içinde öznel tarzı ifade eder;

öyle ki, o bir varlığın karakterine sahiptir. Her ne kadar tasavvura sahip olsam da, doğrusunu söylemek gerekirse, fantezinin ateşli bir tasavvuru içinde bilmem. Benim "bilmem", bildiğim şeyin var olduğunun öznel kesinliğidir. Onun varlığı ve benim varlığım özdeştir ve nesnenin mevcut olduğu benim için kesindir. Biz "bu benim var olduğum kadar kesindir", deriz –nesnenin varlığı aynı zamanda benim varlığımdır. Benim için kesin olan benim varlığımın içindedir; içeriği ayırt ederim, ama o varlık ve benim varlığım ayrılmış değildir. "Hakikat", kesinlik ve nesnelliğin prensipte birbirinden ayrılabileceğini hatırlatır bize. "Bu vardır, benim için vardır" derim, ama gerçek nesnellik benim içimde nesneye sahip olan bu varlıktan farklı olabilir.

O halde bilmek, genel olarak nesnenin, Başkanın var olduğu gerçeğine dayanır ve onun varlığı benim varlığımla bağlantılıdır. Ben onun var olduğunu bilirim ve ne olduğunu da bilebilirim. Dolayımsız sezgi ya da tefekkür yoluyla bilebileceğim şey vardır. Ama onu bildiğimi söylediğimde, sadece onun varlığını bilirim ve bu varlık benim varlığımla dolayımsız olarak bağlantılıdır. Geriye kalanlar özgül karakteristikler ya da niteliklerdir ki işin içine var oldukları şekilde dahil olurlar. "Bilmek" sözcüğü "bir tasavvura sahip olma" anlamında da kullanılır –malumata sahibim ya da [falan şeye dair] bir tasavvura sahibim-, ama bir içeriğin var olduğu her zaman kastedilir. Bu durumda "bilmek" soyut olarak nesneyle ilgilidir. Kavrama ise zaten zengin bir bilme tarzıdır. Evrensele ilişkin evrensel bir şeyden haberdar isek, "kavramayı" kastederiz ve aynı zamanda bu evrenseli kendi tikel belirlenimi içinde kavrarız. Doğadan ya da ruhtan haberdarızdır, ama "biz şu evden haberdarız" diye konuşmayız –tekil nesnelerden değil, ama evrensel nesnelerden haberdarızdır. "Doğa" ve "Ruh" evrensel terimlerdir, oysa "ev" tikeldir ve doğa ve Ruhun zengin içeriğinden onların zorunlu ilişkisine göre haberdar oluruz.

Ama daha yakından incelendiğinde bu bilgi ya da bilinç tamamen soyuttur, bizim için Benin soyut faaliyetidir. Ben onun var olduğunu bilirim. Eğer malumata sahipsem, bu özel, belirlenmiş içerikle alakalıdır. Onu bilirim, onun varlı-

ğından haberdarım. O halde bu bilgi, salt herhangi bir içeriğin mevcut olmasıdır. Bu, Benin nesneyle soyut ilişkisidir, ancak varlığın belirlenmiş kategorisi altında. İçerik ne olursa olsun, ben onun öyle olduğunu bilirim. Bilmek ve bilinç bir ve aynı şeydir; ayrıca o bilinç aynı zamanda nesnenin daha özgül bir tanımıdır. Malumata, sezgiye ya da bilmeye sahip olmak, zaten zengin bir belirlenime işaret eder, yani Benin saf, soyut faaliyeti olan bilginin soyut kategorisine değil. Başka bir ifadeyle, dolayımsız bilme aslında tamamıyla soyut anlamda, bağdaştırıcı hareket olarak gösterilen düşünmeden başka bir şey değildir. Ama düşünme aynı zamanda Benin kendisiyle özdeş faaliyetidir, belirsizliğin bu saf yönüdür. Fakat düşünme genel itibarıyla dolayımsız bilmedir.

Daha kesin olarak söylersek, düşünme olarak düşünme – yani burada nesne veya içerik soyutun karakterine sahiptir- soyutun faaliyetidir, evrenselin faaliyetidir. Bu düşünme her şeyi kapsar. Bir şeyi hissediyorsam ya da seziyorsam, bu saf faaliyettir –bilincimin içeriği soyutun ya da evrenselin karakterine sahipse, ancak o zaman nesneyle ilişkimi "düşünme" olarak adlandırırım.

Burada artık bilgi cismani bir nesneye ilişkin dolayımsız bilgi değil, Tanrıya ilişkin dolayımsız bilgidir. Şunu varsayabiliriz: Tanrı her yönden evrensel bir nesnedir, herhangi bir tikellik değildir; en yüce şahsiyettir, bizzat en evrensel şahsiyettir, kendi mutlak evrenselliği içinde tekilliktir. Tanrının dolayımsız bilgisi, kesin olarak evrenselin karakterine sahip olması gereken bir nesnenin dolayımsız bilgisidir; öyle ki, yalnızca sonuç dolayımsızdır ve bu süreç düşünmedir. Tanrının dolayımsız bilgisi Tanrı hakkında düşünmektir, zira düşünme evrensel için olan faaliyettir.

Tanrı burada hâlâ bir içeriğe, daha ötede bir anlama sahip değildir; salt hissedilebilir değil, sadece bir evrenseldir. Böylece, dolayımsız sezgi alanında yaşamadan Ona ilişkin hiçbir şey bilmeyiz. Tanrının dolayımsız bilgisi tamamen ve yalnızca düşünmedir, o faal olan evrenseldir ve faal olduğu ve kendiyle dolayımsız bir yolla ilişkilendiği ölçüde tamamen evrensel olarak düşündüğü şeyi düşünür. Düşünme,

farklı belirlenimleri geçip geride bıraktığı sürece aracılık eden harekettir. Sonuç olarak tikelden, farklı esaslardan ve belirlenimlerden başlanır ve aracılık eden hareket evrensel bir şeye dönüşür: bu aracılık eden düşünmedir, ama salt evrensel, belirlenmemiş evrensel onun dolayımsız sonucudur. Saf düşünme kendisi düşünme olan içeriktir, bu yüzden dolayımsız davranır. "His ne hisseder? Sezgi neyi sezer?" diye sormam tam da böyle bir dolayımsızlıktır –o, hissedilen ve sezilendir; bunların hepsi içi boş totolojidir. Ve bu totolojidir ki ilişkiyi dolayımsız bir ilişkiye dönüştürür.

Böylece benim Tanrıyı "bilmem", Tanrıyı düşünmemden başka bir anlama gelmez. Geriye kalan her şey artık ilave edilebilirdir. Düşünmenin bu içeriği ya da sonucu, gerçek bir varlıktır [*ein Seiendes*]; Tanrı yalnızca düşünülmüş değildir, bilakis o mevcuttur –o, salt evrenselin kategorisi değildir. Bu belirlenmiş kategori hakkında daha önce yorum yapmıştık; bir sonraki adım, benim Tanrının varlığını dolayımsız olarak bildiğim derecede evrenselin varlık durumunu ne kadar elde ettiğini görmek için kavrama dayanılarak bilincin bu tecrübesinin hesabını vermektir. Tanrının bundan daha öte bir anlama sahip olduğu daha sonra aşağıda gösterilecektir. Şimdilik, bilincin nesne hakkında "o vardır" deme noktasına nasıl geldiğinin ve bu [var]"dır"ın [*das Ist*] bu soyut düşünme içinde ne derece yer aldığının hesabı verilmelidir.

Bize destek olması için, mantıktan "varlık" kavramını almak zorundayız. "Varlık", kendi en boş, en soyut anlamında evrenselliktir. "O vardır"- bu tamamen soyut, basit bir belirlenimdir. "Varlığın var olması" –ya da soyut evrensellik olarak evrensellik– içerden veya dışardan herhangi bir bağlantı olmaksızın kendilikle bu saf ilişkiyi ifade eder. Evrensel, esasen kendisiyle özdeşliktir ve bu da aynı zamanda varlıktır, varlık basittir. Ama "evrensel" dediğimde, bu evrenselin belirlenimi tikel ve tekil olanla bir ilişkiyi de kapsar; ben bu tikelliği evrenselin dışındayken ya da hakikaten onun içindeyken kendime tasavvur edebilirim. Somut evrensellik aynı zamanda kendisiyle olan bu ilişkidir, tikeldeki

bu istisnasızlıktır. Ama varlık her bağıntıyı, somut olan her belirlenimi, daha ileri bir tefekkür olmaksızın, Başkayla bir ilişki kurmaksızın bir kenara iter. Varlık bu yüzden soyut evrenselin içindedir ve "evrensel vardır" dediğimde onun kendisiyle yavan, saf, soyut ilişkisini, varlık olan bu verimsiz dolayımsızlığı da ifade ederim. Somut evrensel bu anlamda dolayımsız bir şey değildir –yani o tek ya da tikel olmayacak, daha ziyade tümüyle evrensellik olacaktır–, tikele doğru bu açılma soyut ya da dolayımsız değildir. Oysa soyut veya dolayımsız olan, kendi kendisiyle bu verimsiz ilişki, varlık içinde, o dolayımsızlık içinde ortaya konmuştur. Öyleyse "bu nesne vardır" dediğimde, bununla verimsiz soyutlamanın doruğunu ifade etmiş olurum. Varlığın en içeriksiz belirlenimi, varlığın en zayıf belirlenimi budur ve dolayımsızdır. Bu, her iki belirlenimin birbiriyle bağlantısı hakkındaki bilincimizdir. Evrensel kendi ayırmalarını ideal kılar, onları ortadan kaldırır; herhangi bir bağlantı olmaksızın ayrımın tam yokluğu söz konusu ise, varlığa o zaman sahip oluruz. Bu dolayımsız bilginin, saf bilginin, saf düşünmenin nesnesi kendini evrensel üzerinden ve benden ayrı olarak, kendi için ne olduğu henüz ifade edilmemiş bir tavrı içinde barındırması olgusu, yani kendini kendiyle ilişkilendirmesi olgusu üzerinden belirler. Bu düşünme tipi benim bir nesneye ya da genel anlamda Başkaya sahip olmamı içerir.

İşte bu dolayımsız bilginin anlamı budur. Dolayımsız bilgiyle soyut mantığın alanındayızdır ve en somut zemine bastığımızı zannettiğimizde her zaman da bu böyledir; çünkü kendimizi dolayımsız bilinç zemininde buluruz. Buna karşılık bu somut bilinç özellikle düşünce açısından fakirdir, çünkü o en dolayımsız bilinç olup içerdiği mevcut belirlenimler en içeriksiz, en verimsiz belirlenimlerdir. Dolayımsız bilginin düşünme sahasının dışında olduğunu sanmak en büyük cehalettir; biz bu tip ayrımlarla mücadele ediyoruz ve yakın mesafelerdeki o ayrımlar özdeşlik içinde kaybolmaktadırlar.

Şimdi bu bakış açısını koruyarak, bu dolayımsız bilinçte böylece bildiğim şeyin, bu yolla bildiğim diğer şeylerden

nasıl farklı olduğunu daha dikkatlice düşünürsek, ayrım hızla bulanıklaşır. Neyi bilirim? Evrenselin var olması dışında henüz hiçbir şey bilmem. Tanrının başka hangi içeriğe sahip olduğunu daha sonra tartışacağız; dolayımsız bilincin bakış açısı bundan daha fazlasını sunmaz. Bu, Tanrıya ilişkin hiçbir şey bilemeyeceğimiz boş bir bakış açısıdır. Ama Tanrı bu bakış açısından bilincimin nesnesidir de; onun hakkında bilirim, onu kendimden ayırt ederim: bana nispetle o başkadır ve ben de ona nispetle başkayım. Başka nesneleri onlar hakkında bildiğimiz şeye göre kıyasladığımızda, bütün nesneler hakkında o kadar da çok biliriz, ama aynı zamanda bundan daha fazlasını da biliriz. Onlar vardırlar ve bizden başkadırlar, kendileri içindirler; böylece onlar hem evrensel hem de evrensel değildirler, evrensel ve aynı zamanda tikeldirler, şöyle ya da böyle bir belirlenmiş içeriğe sahiptirler. Evrenselliğin belirlenimi henüz öz ve içeriktir sadece. Mesela duvara ilişkin olarak, "duvar mevcuttur, o bir şeydir" diyorum. Burada Tanrıya ilişkin dolayımsız bilgide sahip olduğum şeye sahibim. O bir şeydir, şey evrenseldir: Tanrı hakkında da bu kadar bilirim, nitekim Tanrı hakkında onun *ens* olduğu, yani soyut *ens* olduğu da söylenmiştir. "Tanrı dolayımsız bilgi içindedir" demişizdir; biz de öyleyiz. Varlığın bu dolayımsızlığı Tanrıya daha az iliştirilmiş değildir. Tamamen başka somut, ampirik şeyler de vardır ve onlar da kendileriyle özdeştirler; soyut olarak ifade edersek, bu onların varlık olduğu kadar var olmalıdır. Onların sahip olduğu bu varlık benimle ortaktır: ben varım, aynı zamanda o nesne de var. Fakat o benim bilgimin nesnesi olduğundan, öyle oluşmuştur ki, onun varlığını kendinden çekip çıkarabilirim. Onu bilirim, onu kendime tasavvur ederim, ona inanırım; ama bu inanılan varlık benim bilincimdeki bir varlık biçimidir sadece. Dolayısıyla evrensellik ve dolayımsızlığın bu belirlenimi, birbirlerinden bu noktada ayrılırlar ve ayrılmak zorundadırlar. İki yönün birbirinden ayrılabileceğine ilişkin tefekkür gerçekleşmek zorundadır: yani onun benim için bir nesne olması ve kendi varlığından ayrılabilir olması; çünkü biz ikiyizdir ve şayet ikiysek, ayrı da olmak zorundayızdır, yoksa bir olurduk.

İkisi de bir ve aynı ayırt edici niteliğe ait olursa, o zaman onlar ayrı değildirler; başka bir ifadeyle, ötekine ait olmayan bir ayırt edici nitelik bir diğerine iliştirilmiş olmalıdır. Varlık bu tür bir ayırt edici niteliktir. Ben varım, bu yüzden Başka, nesne yoktur. Varlığı ben kendi üstüme, kendi yanıma alırım; kendi varoluşumdan kuşku duymam, varoluş ötekinin nezdinde bu yüzden ortadan kalkar. O halde bir ayrım yerleştirdiğimde, ayrımı üstüme alırım. Var olduğumdan kuşku duymam, çünkü ben kendimle bu dolayımsız ilişkide olanımdır; burada varlık basitçe benim içimdedir. Düşünme evrenselin faaliyeti ya da kendilikle basit ilişki olduğundan varlığımdan soyutlayamam. Hatta varlık burada tam da soyutlama süreci içindedir, bu yüzden diğer nesnenin varlığı ortadan kalkar. Hiç kuşkusuz, kendimi öldürebilirim; ama bu benim varoluşumdan soyutlama özgürlüğüdür. "Ben varım" dediğimde, "ben" zaten "var"ı içerir.

Tanrının nesne olarak, varlık içinde nasıl var olduğu gösterilirken, kişi bir kere varlığı üzerine almış olduğunda, Tanrının benim varlığımın içinde olduğu gösterilmelidir – bu talep şöyle ifade edilir: bu nesnenin, yani Tanrının benim kendi varlığımın içinde olduğu, böylece bizim içinde iki değil bir olduğumuz ampirik durumunun gösterilmesi gerekir. Bununla birlikte bizden istenen ayrımın uzaklaştığı, ben bir varlık tarzında olurken Tanrının benimle kalan bu varlık içinde olduğu, bu nedenle benim içinde bütün halinde bir olan bir var olan olarak daha önce adına Tanrı dediğim nesnenin içinde gözlemlenebilir olacağı bir durum ortaya koymamızdır. Tanrının benim varlığımın içinde mevcut olduğu bu yer, halen duygu adını verdiğimiz şeydir ve bu da incelememiz gereken ikinci noktadır.

2. Duygu

İnsanlar din duygusundan bahsederler ve bizim Tanrıya imanımızın o duygu içinde bize verildiğini söylerler. Bizim için Tanrının kesinliğinin dayandığı en derin temel, sır budur. Kesinlikten daha önce söz etmiştik. Bu kesinlik iki tür varlığın tefekkürde bir varlık biçimi olarak belirlenmesidir. Varlık kendilikle soyut bir ilişkidir. Şimdi ortada iki varlık

vardır, ancak onlar yalnızca bir varlıktır ve bu ayrılmamış varlık aynı zamanda benim varlığımdır: kesinlik denen şey budur –hakkında tefekkür ettiğimiz ayırt edici bir niteliktir. Ne zaman ki herhangi bir somut içerikle donatılır, o zaman bu kesinlik bizim duygu olarak adlandırdığımız şeydir. Bu tarz bir duygu, bizim imanımızın ve Tanrıya ilişkin bilgimizin esası olarak sunulur. Öyleyse duygumuzun içinde ne olduğunu dile getirelim: "bir şey hakkında biliyoruz ve o Tanrıdır", deriz. Böylece duygu temel bir statüye kavuşur. Bilginin biçimi ilk şeydir –biz ve nesne– ve bu biçimle beraber biz ve nesne arasında farklar meydana çıkar ve varlığın benim varlığım olduğu düşüncesi ben var olduğum sürece bana aittir. O zaman burada, kendi üzerime aldığım varlık içinde nesnenin, Tanrının da var olması ihtiyaçtır. O zaman bu duygudur -benim varlığımın ve nesnemin varlığının tek olarak var olduğu yerdir. Burada benim varlığım ve nesnenin varlığı tek olarak yerleşmiştir. İki varlığın bire kavuştuğu yer duygudur. Kesin bir şey olarak, benim varlığımla bağlanmış olarak Tanrının varlığı, yani varlığın ayrılabilir olmasının ortadan kaybolduğu bir varlık.

Genel olarak duygunun doğasını, bu noktaya ait olduğu kadarıyla şimdi daha yakından incelemek zorundayız. "Sert bir şeyi hissederim." Bunu bu şekilde söylediğimde, burada ilki "Ben" ikincisi "bir şey"dir, bunlar iki eder. Bu tefekkürün ifadesidir. Ortak unsur "sertlik"tir. Sertlik benim duygumun içindedir ve nesne de serttir. Bu ortaklık duyguda yaşar: nesne bana temas eder ve ben onun belirlenmiş ayırt edici niteliğiyle doluyumdur. Burada "ben ve nesne" ayrımı söz konusudur. "Ben ve nesne" dediğimde, o zaman bunların ikisi de kendi içindir; çift varlık ancak duygu içinde kaybolur ve nesnenin belirlenimi benimki olur. Başka bağımsız kaldığı sürece hissetmez, tat almaz. Işık ışık olarak duyumda bir tecellidir. Işık dolayımsız biçimde beni ve nesneyi birbirimizden ayıran o ideal varlıktır.

Bu duygunun yapısal tipi ve tarzıdır, yani onun varlığı benim varlığımın içindedir, onunla bir birlik oluşturur. Şimdi ikinci olarak duygunun içeriğini ampirik bakış açısından inceleyelim. Duygunun azami çeşitliliğe sahip olabileceğini

belirtelim. Hak ve hukuka, Tanrıya, renge ilişkin duyguya sahibizdir; benim duygum haset ya da nefret, düşmanlık ya da sevinçtir. İçerik keskin çelişkiler taşıyabilir –hem en alçak hem de en yüksek ve asil şeyler kendi yerlerini onun içinde bulurlar. Bu evrensel bir tecrübedir –buna tecrübenin belirli bir tarzı olarak başvurabiliriz de- duygu içerik içinde tamamıyla olasılıklıdır. O en hakiki ya da en fena şey olabilir. Dolayısıyla, Tanrı bizim duygumuzun içinde ise, o zaman Tanrı en kötü olan şey karşısında hiçbir avantaja sahip değildir. Herhangi bir şeyin kendi içeriğine uygun olarak bizim duygumuza dahil olması gerçeği bununla bağlantılıdır –sırf asli, gerçek, fiiliyatta var olan değil, aynı zamanda uydurma, her yönüyle yalan, muhayyel olan da duygumuza dahil olur. Birbirine en zıt türlerin içeriği: her iyi ve her kötü, her gerçek ve gerçek olmayan şey –benim nesnelere veya kendime ilişkin kurabileceğim bütün hayaller duygumuza dahildir. Hatta en değmeyecek şey bile beni heyecanlandırabilir. Umutlara sahibim –bunlar duygular ya da arzulardır. Umut, tıpkı korku gibi geleceğe dair, hemen var olmasalar da belki bir gün var olacak ya da hiçbir zaman var olamayacak olaylar ve şeyleri barındıran bir duygudur. Geçmiş için de heyecanlanabilirim ya da yine ne olmuş ne de olacak bir şey için de. Nefrete ya da dostluğa sevinebilirim, bunun tasavvuru imgemde mevcuttur ve nesne yalnızca hayal ve uydurma da olabilir. Soylu, seçkin bir insan olduğumu, adalet ya da fikirlerim adına her şeyi feda etmeye muktedir olduğumu hayal edebilirim; çok şey başardığımı ya da katkı sağladığımı hayal edebilirim –ama soru bunun doğru olup olmadığıdır. Duygumun hakiki türde ya da iyi olup olmadığı, onun içeriğine bağlıdır. Bu içeriğin duyguda bulunması önemli değildir, çünkü en kötü şeyler de onun içindedir. İçeriğin var olup olmaması, aynı şekilde onun duyguda olup olmamasına bağlı değildir; çünkü hiç var olmayan ve asla var olmayacak olan muhayyel şeyler de orada bulunur. Nitekim, duygu her olası içerik için bir biçimdir ve içeriğin hiçbir belirli durum elde etmediğinin hissedilmesi sayesinde duygunun biçimi her içerik için yeterlidir. O halde duygu, içeriğin tamamen olumsal bir şey

olarak belirlendiği bir biçimdir. Şu ya da bu içerik benim zevkime ya da keyfime göre yahut da doğa sayesinde belirlenmiş olabilir. En çok duyguda bağımlıyımdır; içerik benim için tamamıyla olumsaldır. Zevk ve keyfilik de bir çeşit olumsaldır; demek ki, içerik duyguda olumsal bir içeriğin biçimine, ayırt edici niteliğine sahiptir. Yani bu içerik kendinde-ve-kendi-için belirlenmiş değildir, evrensel sayesinde, kavram sayesinde yerleşmiş değildir. Bu olumsal içerik bu yüzden kendi özünde tikeldir, sınırlıdır. Duygumun içeriğinin ne olduğu önemsizdir, duygumun içinde başka bir içerik de olabilirdi –ancak o her zaman olası bir tikelin biçimine sahiptir. Dolayısıyla Tanrının varlığı duygumuzda onaylanıyorsa, o zaman o burada başka bir içeriğe göre hiçbir imtiyaza sahip olmayan tikel bir içerik olarak tam bir olumsallık biçimindedir; çünkü bir duygu olma durumu kolayca başka bir şeye de ait olabilirdir. Varlığımızdaki içeriğin bu olumsallığını öznellik olarak adlandırıyoruz, ama o en kötü anlamda öznelliktir. Zira Ruhun kişiliği, bu en yüksek yoğunluğu da öznelliktir, ama daha serbest bir biçimdedir; bu bağlamda öznellik olumsallıkla eş anlamlıdır. O yalnızca öznel, yalnızca tikel bir şeydir, öyle ya da böyle olabilir –o olumsal bir şeydir.

Bu noktada şunu da hatırlatmak gerekir ki, insan makul sebepler tükenince sık sık kendi duygusuna başvurur. Böyle birini kendi haline bırakmalıyız, çünkü o kişi kendi tikelliğine geri çekilmektedir; çünkü kendi duygusuna başvurmakla aramızdaki ortaklık kopmuştur. Buna karşın düşünce ve kavram alanında evrenselliğin, rasyonelliğin başka bir zeminiyle karşılaşırız; şeyin doğası burada karşımıza çıkar. Burada onun hakkında birlikte konuşabiliriz, onun hakkında uzlaşabiliriz, şeyin kendisine boyun eğeriz. Yönelmek istediğimiz şey üçüncü bir ortak unsurdur, yani nesnelliktir. Bir kez duygu alanına geçiş yaptığımızda bu ortak zemini kaybederiz ve kendi olumsallığımızın alanına geri çekiliriz.

Bunun dışında, duygu insanların hayvanlarla ortak sahip oldukları bir şeydir; bu hayvani, duyumsal biçimdir. Şu halde Tanrının, adaletin ya da etik hayatın alanı duygunun içeriğine işaret ettiğinde, bu böyle bir içeriğin yerleştirilebi-

leceği ya da ispatlanabileceği en kötü biçimdir. Tanrı esas olarak düşüncededir. Tanrının sadece düşünme için, düşünme sayesinde ve düşünmede mevcut olması şüphesi derhal oluşmalıdır; çünkü hayvanların değil, yalnızca insanların dini vardır ve insan düşünme sayesinde hayvandan ayrılır.

İnsanda akla ya da düşünceye dayalı her şey, duygu biçimine de aktarılabilir. Yani bölgesi entelektüel dünya olan Tanrı, hak, özgürlük, etik vs. –bütün bunların kökü insanların hayvandan ayrı, ruh olmalarından dolayı daha yüksek bir erektedir. Fakat bu daha yüksek belirlenimlere ait her şey duygu biçimine de aktarılabilir; ancak duygu bütünüyle başka bir alana ait olan bu içerik için yalnızca bir biçimdir. Biz gerçekten hak, özgürlük, etik duygusuna sahibiz; dini duygularımız var -ama duygu bu tür bir içeriğin yerleştiği en kötü biçimdir.

O halde duygu sonsuz biçimde farklıdır, çünkü sadece olumsal şekilde meydana gelir. İçerik doğru ise duygular doğru türde olabilir, ama içeriğin doğruluğu duygudan kaynaklanmaz. Eğitimli bir insan adalete, etiğe, ödeve, Tanrıya ilişkin doğru duygulara sahip olabilir –bu alanlardaki duygularımız tamamen doğru olabilir- ama bu duygunun meziyeti değildir; çünkü düşüncemizin ve fikirlerimizin tüm biçimlenişi doğrudur, çünkü etrafımızda gördüğümüz kültür, başkalarında idrak ettiğimiz kültür doğrudur ve çünkü bu kültüre dair tasavvurumuz doğru bir şekilde oluşturulmuştur. Demek ki ahlakı ya da iyiliği sıradan insanın duygu hesabına kaydedersek aldanırız.

Şunu da ilave etmeliyiz ki, sadece her içerik duyguda var olamaz, ancak aynı zamanda doğru içeriğin duygumuzda var olması gereklidir. Haklı olarak, Tanrının kalbimizde olması gerektiği, ahlaki ilkelerin kalpte olması gerektiği söylenir. Ancak kalp duygudan daha fazlasıdır, zira duygu yalnızca anlıktır, geçicidir ve duygu olumsallığın en aşırı biçimidir. "Tanrı benim kalbimde yahut adalet benim kalbimde" dediğim zaman, bu içeriğin duygusu burada benim varoluşumun sabit, daimi bir biçimi olarak ifade edilmiş olur. Kalp ben ne isem odur, salt şu anda olduğum şey

değildir; aksine, o sahiden benim temel ilkemse, bu açıdan genel olarak ne isem odur. Evrensel olarak duygunun biçimi, benim varlığımın alışkanlıklarına ya da temel ilkelere, davranış tarzımın sabit kalıplarına işarete eder.

Bu anlamda "Tanrı, adalet, etik aynı zamanda benim duygumda, kalbimde olmalı" dendiği zaman; bununla, aynı içeriğin salt benim tarafımdan tasavvur edilmemiş olması, bu içeriğin benden ayrılmamış olması, benimle özdeş olması gerektiği ifade edilmiş olur. Benim fiili varlık olarak bu özelliklere sahip olmam gerekir, bunların benim karakterimin bir parçası olması, böylece davranışımın genel eğilimi olması gerekir; ve bu yüzden tüm doğru içerik duyguda ya da kalpte olmalıdır. Öyleyse din kalbe ulaşmak zorundadır, ahlaki doğruluk kalbe ulaşmak zorundadır ve bu anlamda bireylerin dini ve ahlaki alanda doğru bir şekilde eğitilmeleri lazım gelir –onlar içerikle özdeşleşmek zorundadırlar. Fakat içeriğin yeri duyguda belirlendiği için o henüz doğru değildir, henüz kendi kendine yeterli değildir ya da iyi değildir yahut kendi içinde mükemmel değildir, gerçeklik anlamında doğru değildir. Öznel, olumsal varlığın yeri duygudur. Böyle bir doğru içeriği kendi duygusuna vermek bireyin meselesidir ki bu içerik onun varlığının bir parçasını oluştursun. Ama birey iyi olacaksa içeriğin kendisi de iyi olmalıdır. Kendinde-ve-kendi-için duygu onu tek başına iyi kılmaz.

İmdi, duyguyu Tanrının varlığının dolayımsız olarak gösterilebileceği bir yer olarak adlandırırsak, varlığı ya da Tanrıyı –nesnemizi- aradığımız gibi orada bulmayız; yani kendinde-ve-kendi-için özgür bir varlık olarak. Tanrı mevcuttur, kendinde-ve-kendi-için bağımsızdır, özgürdür. Ancak bu bağımsızlık, ki Tanrı bu tanıma uygun olarak özgür varlıktır, duyguda bulunmaz; keza herhangi bir içeriği kendinde-ve-kendi-için var olan bir içerik olarak da duyguda bulmayız, zira duygunun içeriği aynı ölçüde herhangi bir tikel içerik olabilir. Kötü bir kişi kendi içine kötü bir içeriği, bir hükümsüzlüğü yerleştirebilir. O halde içeriğin kendisi iyi olmak zorunda değildir. Duygunun hakiki, sahici bir doğası olacaksa, içeriğin de öyle olması gerekir, ama duygu bunu böyle yapmaz.

Duygu bu yüzden en aşağı biçimdir. İnsanlar son zamanlarda artık kalpten değil, kanaatten bahseder oldular. "Kalp" ifadesi, daha bilinçsiz bir şekilde benim dolayımsız karakterime işaret eder; ancak kanaate uygun davranış içeriğin benimki olduğunu, o içeriğin bir güç olduğunu ve beni yönettiğini ima eder. O benim gücümdür ve ben ona aitim –bu, düşünce ve iç görüyle daha da ileri giden bir iç içe ikamettir. Kanaatten hareketle davranırsam, o zaman yoğun biçimde davranırım, kendi irademle davranırım ve sanki kalpten davrandığımı söylüyormuşum gibi, bu içeriğin bana özgü olduğunu bilirim –yalnız şu farkla ki, eğer bu içerik düşüncede benimse, bu düşünce içeriği benim içimde, düşünen olarak benimkidir. Keza bu da içerik sanki kalbimin içindeymiş gibi güçlüdür.

Temel olarak duygunun doğası ve ona ait olan belirlenimler bu şekildedir. İçeriğin duyguda biçimle olan ilişkisinin nasıl olduğunu görmek önemlidir. Duygudan bahsetmeyi severiz, çünkü kendi tikelliğimize onun içinde sahibiz. Oysa gerçek dünyada yaşayan, pratik işlerle ya da bilimle uğraşan ve hak ve adalete, yasa ve doğruluğa göre davranan insanlar, kendilerini o yaptıkları şeyde unuturlar ve onunla ilgili olarak hiçbir duyguya sahip değildirler –duygu bir kendi kendini hatırlamadır. Onlar kendi tikellikleriyle asgari düzeyde ilgilidirler. Öte yandan, kibirli ve rahatına düşkün olanlar kendi duygularına, kendi tikelliklerine seve seve davetiye çıkarırlar; kendi tikelliklerinin tadını çıkarmak isterler ve bu rahatına düşkünlük yönü hakiki bir davranışla ve öznel düşünmeyle sonuçlanmaz. Bir yandan, sırf kendi duygusuyla meşgul olan bir insana güvenilemez; diğer yandan da o, henüz olgun değildir.

Öyleyse, ampirik bir bakış açısından ilerlediğimiz sürece, başka bir temele yeniden bakmak zorundayız. Tanrının özgür, mutlak bağımsızlığına ne dolayımsız bilgide ne de duyguda rastladık. Tanrıyı onun bağımsız varlığına uygun olarak ya da olumsal değil de bizatihi bir içerik olarak bulmuş değiliz. O zaman bu içerik figürlerinin nasıl orada nesne olarak bulunduğunu görmek için, dolayımsız bilinci de gözlememiz gerekir.

Bizi daha da ileri gitmeye, Tanrıya ilişkin o dini tasavvura tekabül eden şeyi hangi bilinçte daha iyi bulacağımızı görmeye zorlayan işte bu eksikliktir. Bizim aradığımız, bilincin öyle bir bölgesidir ki, orada nesnenin varlığı öznel varlık olarak mevcut bulunsun, bizatihi var olanın kendi varlığı olarak bizden ayrı olsun ve hem de orada içeriğin belirlenimi salt olumsal içerik olarak değil, mutlak belirlenim biçiminde bulunsun.

Onu hangi bilinç biçiminde bulacağımızı görmek için etrafımıza baktığımızda, bilincin daha fazla belirlenmiş bir biçimi ortaya çıkar. Biz aracısız bilginin ve dini duygunun iki biçimine bağlı değiliz; aksine, daha fazla belirlenmiş bilince geçebiliriz ve aynı zamanda bakış açımızı, yani benimsediğimiz basit gözleme ilişkin ampirik bakış açısını aşmayız.

3. Daha Fazla Belirlenmiş Bilinç

O halde burada daha kesin olarak belirlenmiş bir bilinç bahsi konusudur; onun içinde karşılıklı olarak yerleşmiş iki unsur sabit belirlenimleri muhafaza ederler ve bu sayede birbirlerinden ayrılırlar. Şimdi, prensip olarak bu belirlenimlerin bizim din tasavvurumuza tekabül edip etmediklerini görmek zorundayız –genel itibarıyla tasavvurun ne olduğunu daha kesin biçimde kavramalıyız. Biz böyle bir tasavvura sahibiz ve onun içimizde nasıl belirlendiğini görmek istiyoruz. Bilincimizi kavramayı, aradığımız şeyi onun içinde bulmayı ve ona ulaşmayı istiyoruz –başka bir deyişle din olarak adlandırdığımız şeyin belirlenmiş, kendi içinde parçalanıp uğraklara ayrılmış bir tasavvurunu.

1) Belirlenmiş bilinci incelediğimiz zaman, onun içinde şu ayrımı ya da karşıtlığı buluruz: ben kendimi nesne karşısında sonlu olarak kavrarım. Genel anlamda bilinç, nesne ne değilse benim o olmam ve ben ne değilsem nesnenin o olmasıdır. Her biri belirlenmiş biçimde başkanın başkasıdır. Her biri yalnızca negatiftir. Ayrıca, sırf ilişkide değil, kendimiz için de negatif olarak belirlenmişizdir; biz kendimizi sonlu olarak belirlenmiş halde buluruz.

Biz sonluyuz. Daha kesin belirlenim budur ve bu konuda daha fazla bir şey söylemeye lüzum yok gibi görünüyor. Her yerde bir son buluruz ve birinin sonu diğerinin başladığı yerdir. Biz bir nesneye sahip olmamızdan dolayı sonluyuzdur. Benim sonum neresiyse, nesnenin başladığı yer orasıdır. Sonlu olduğumuzu birçok düzlemde biliriz. Fiziki sonluluğa göre sonluyuzdur. Canlının hayatı bu sonlu hayattır; hayatın bir parçası olarak dışsal anlamda başkasına bağımlıyızdır, ihtiyaçlarımız vardır vs. -herkese kendi varoluşu için gereken şey ve bu sınırların bilincindeyizdir. Kendimizi bağımlı, hayvani bir varoluşa sahip olarak hissederiz. Aynı şekilde, kendi sınırlarını hisseden hayvanla ortak noktamız budur. Bitkiler ve mineraller de sonludurlar, ama kendi sınırlarına ilişkin hiçbir duyguya sahip değildirler. Kendi sınırlarını hissetmek canlının avantajıdır, ama kendi sınırlarını bilmek ruhani olanın bir üst avantajıdır. Hayvanlar kendi sınırlarını hissederler –korku, kaygı, açlık, susuzluk vs. Bu, özgüven duygusunun sarsılmasıdır, içinde bir olumsuzlama ve o olumsuzlamanın duygusu mevcuttur. Hayvan acıyı hisseder ve korkar, av olacağı zaman ve bir duvara geldiğinde korkar, orada sınırlarını hisseder. Dinin bu bağımlılık duygusuna dayandığı söylenirse şayet, bu bağımlılığı hissettikleri için hayvanların da dini olması gerekirdi. Oysa benim için sınırlar sadece onları aştığım sürece vardır; bunun-ötesinde-olmak duyguda, sınırların bilincinde yatar. Mineral bizim için sınırlıdır, bizzat kendisi için değildir. Bu duygu, genel olarak bu uğrakta kişinin doğasının ve kişinin varoluşunun bir mukayesesidir ve bu ikisi birbirine tekabül etmez. Hayvan canlıdır. Yaşayan, genelde kendi varoluşunun ve doğasının mukayesesini yapıp bunların uyumsuz olduğunu bulur ve varoluşu doğasıyla uyuşmadığı ölçüde acıyı ya da negatif varlığı hisseder.

Ama insan gibi hayvan da aslında özne olarak kendisiyle negatif bir birliktir, kendisiyle özdeşliktir ve kendi ihtiyacının, kendisiyle ilişkisinin farkındalığına ya da kesinliğine sahiptir. Bu öz-ilişki onun içindeki olumsuzlama duygusuyla çelişir ve Benlik kendini, bir ihtiyaç olarak ve bu ihtiyacın tatmin edildiği dışsal nesne olarak ortaya koyan bu olum-

suzlamaya karşı bir güç gibi hisseder. Benlik kendi ihtiyacını tatmin eder, genel olarak kendi ihtiyacında yerleşmiş olan o sınırı ortadan kaldırır. Nitekim hayvanlar arasında da durum böyledir, yani sınır yalnızca onlar aştığı sürece vardır. Hayvan sırf bir Benlik duygusu olduğu için ihtiyaç sahibidir; onun ihtiyaçları vardır ama bu ihtiyaçlar aynı zamanda Benliğin bu olumsuzlamasını aşmak için gerekli dürtülerdir. Bütün dürtüler sadece bir olumsuzlamanın canlıda yerleşmesi olup Benlikle çelişirler; çünkü benlik olumlayıcıdır. Onun bu olumlaması kendini tekrar eski haline getirir. Demek ki hayvan kendini sonlu hissediyorsa, sınırlarını hissediyorsa, o zaman bu onun yaşadığı anlamına gelir –şu sayede ki, onun sınırları kaldırmaya dönük bir dürtüsü vardır ve orada kendisiyle ve dünyayla tekrar uzlaşır; tatmin edilmiş, doyurulmuş Benlik duygusuna geri dönmüştür. Ondaki bu zorunlu ihtiyaç, aynı zamanda kendi dışında bir nesne olarak ortaya çıkar ki, onu güçlendiren ve böylece Benliğini yeniden üreten bu nesnedir.

Neticede kendimizi sonlu hissederiz: "Ben sonluyum." Sınırların karşısında olumlayıcı olanın mukayesesi sayesinde sonluluğun sınırlarının bütünüyle yalnız –tıpkı hayvan için olduğu gibi- bizim için mevcut olduğunu fark ederim. Yalnız ötesine geçtiğimiz sürece sınırları hissederiz. O halde sonlu olarak sınırlıyız. Bu bilinç seviyesinde böylesi açıkça soyut reddetme gerçekleşmez; ancak, benim sonlu olduğum olgusuna bağlı kalınır. Bu bilinçte ben sonluyumdur: nesne benim varlığım-olmayandır, o benden Başkadır, benden farklıdır. Bu onun sonsuz olarak yerleştiği ve sonsuz sıfatıyla benim sonluluğumdan ayrı olduğu anlamına gelir. Sınırı aşan şey nesnedir, ama o benden Başka olarak tanımlanmıştır. Ben yalnız kendi sınırlarımı hissederim, yalnız kendi sınırımı bilirim; çünkü ben sınırsızım, çünkü bir bilince sahibim, dolayımsız bir bilince sahibim. İşte sınırı aşan şey budur, benden Başka bir şeydir ve ben yalnızca sonlu olarak belirlenmişimdir.

2) Diğer nokta bu ikisinin karşılıklı ilişkisidir ve bu ilişkinin belirlenmiş olduğunu görmemiz icap eder. Bu her yönden yalın bir ilişkidir.

Sonsuz benim nesnem olarak sonlu olmayan, tikel olmayan, sınırlı olmayandır; genel anlamda evrenseldir. Sonlu, sonsuz olanla ilişkide negatif ya da bağımlı gibi yerleşmiş olup sonsuzla ilişkide buharlaşır. Sonsuz tözel olarak, bağımsız olarak yerleşmiştir; sonlu bekaya sahip olmayan ya da sonsuzla ilişki içerisinde bekaya sahip olandır. Onların bir araya gelmesinde, bir yönün –yani sonsuz olana karşı direnemeyen sonlunun- olumsuzlanması sayesinde bir birlik vücuda gelir. Duygu olarak ifade edilen bu ilişki –yani benim karşımda bir Başkası olması ve evrensele ve sonsuza karşı bu nedenle benim yalnızca olumsuz olmam- bağımlılık ya da korku duygusudur. Onların kendi aralarındaki bağıntı budur, ama onların bağıntısından başka bir belirleyici nitelik daha vardır –yani kendimi bir yandan sonlu olarak, yalnız olumsuz olarak belirlerim; ama öte yandan bu bağlantıda yok olmam, her iki yön varlığını sürdürür ve onlar bu birliğe ulaşmazlar. "Ben varım" bu anlamda bilincin bakış açısıdır. Ben varlığımı sürdürürüm, dolayısıyla ben aynı zamanda kendi için var olan ve hayatını sürdüren olumlayıcıyım. Bir yandan kendimi fani olarak bilirim, öte yandan olumlayıcı olarak –hesaba katılan olarak-; o kadar ki, sonsuz olan benim hayatta kalmamı sağlar, güç olarak kendini bana göstermez. Sonlunun sonlu olarak tecelli ettirilmesi gereken şeye göre, tıpkı sonlunun olumsuzlanmasının onun adaleti olarak adlandırılabilmesi gibi bunu sonsuzun iyiliği olarak adlandırabiliriz.

İmdi, bu kadar ileri gidildiğinde, bunların hepsinin dinin içeriği olduğu söylenebilir. Fakat daha da ileri gidip Tanrının bilişsel olarak bilinebileceğini gözlemleyebiliriz, ama bu adeta keyfi bir duraksama olacaktır- ya da sadece gözlemleyen olarak hareket etmek istediğimizden, bilincin bu tanımında durmak zorundayızdır. Burada Tanrı sadece sonsuz demektir, o burada yalnızca sonlunun Başkası, onun ötesi olarak tanımlanmıştır. Tanrı var olduğu ölçüde ben yokum; Tanrı bana dokunduğu ölçüde sonlu yok olur. Bu yolla Tanrı mutlak görünen bir antitez tarafından tanımlanmıştır. Mademki sonlu sonsuzun Başkası olarak tanımlanmıştır, o zaman sonlunun sonsuzu bilemeyeceği ya da ona ulaşama-

yacağı, onu kapsayamayacağı ya da kavrayamayacağı söylenir. Tanrı bir Ötedir, Onu ele geçiremeyiz. Söylediğimiz gibi, yine de bu bakış açısının ötesine geçmek mümkündür; ancak bu bakış açısının dinle ilgili ihtiyacımız olan ne varsa hepsini içerdiği söylenir –yani bu bakış açısı içinde Tanrıya ve dine ilişkin bilmeye ihtiyacımız olan her şeye sahip olduğumuz ve onu aşan ne varsa kötülük olduğu söylenir. Tanrıya dair bilişsel bir farkındalığa sahip olabileceğimiz ve Tanrının özüyle olumlayıcı bir bağlantı bulabileceğimizi, Onun yaşamının ve ruhani varlığının zenginliğine dair bilgi sahibi olacağımızı gözlemleyebiliriz –ama kesin olarak oluşturulmuş bir bakış açısının ötesine geçtiğinden bunun kökende kötülük olduğu söylenir.

Ampirik anlamanın, gözlemin bakış açısı alındığında, gerçekten daha ileri gidilemez; zira gözlem dışsal bir nesne olarak, ötede bir şey olarak bir içeriğin hariçte tutulmasını ima eder. Şimdi ruhen daha üst bir bakış açısından bilinci incelemeye devam edersem, kendimi artık gözlemleyen olarak bulmam. Nesnenin içine dalarak kendimi unuturum; Tanrıyı bilmeye, kavramaya çalışırken nesneye gark olurum. Onun içinde kendi tikelliğimden feragat ederim ve bunu yaptığımda, Ampirik bilinç olarak hareket etmek istediğim ilişkide değilimdir artık. Gözlemlemek istediğim şey bilincin ilişkisidir, ve gözlemlerken gözlemlemek istediğimiz şeyle bir ilişkiyi üstleniriz. İlişki değişirse, benim için Tanrı artık bir Öte olmazsa, o zaman salt gözlemci olarak kalmayıp nesneyle iç içe geçerim. O bakış açısı budur ve söylediğimiz gibi, gözlemlemek istediğimiz sürece bu bakış açısına bağlı kalmak zorundayız. Yani esas olan benim öznenin sonluluğu aşamasında duraksamamdır. Burada öznenin bu sonluluğu en nihai, en yüce, sarsılmaz ya da değişmez kabul edilir; ama bükülmez ve tamamen sabit durur. Ve bu sonlu öznenin karşısında, kendi sınırının son bulduğu bir Başka yer alır. Tanrı olarak adlandırılan bu Başka bir Ötedir, bizim için sonluluk duygumuzda özlem duyduğumuzdan başka bir şey değildir; çünkü biz illaki kendi sonluluğumuz içinde sabit ve mutlağız. O halde sınırın ötesine geçtiğimize ilişkin düşünce, bizim o Başkaya özlem duymamız, o Başka

için çabalamamız ölçüsünde burada bir yere sahiptir; ama bu sınır aşımı, bu özlem, sadece teşebbüs edilmiş bir şeydir, aradığına ulaşamayan salt bir özlemdir. Nesneye ulaşmak, onu bilmek, benim kendi sonluluğumdan vazgeçmemi, onu terk etmemi içerir; fakat bu sonluluk en nihai olandır, terk edilmemesi gerekendir –bu yüzden, kendi sonluluğumu aşmak yalnızca özlem dolu bir çabadır.

Bütün bu bakış açısını şimdi daha yakından sınamak, onun genel karakterini belirleyenin ne olduğunu görmek ve onun esas özelliğini değerlendirmek gerekmektedir.

Bu bakış açısında belirlenimlere ilişkin bir değişimin, benim sonluluğuma ilişkin belirlenimlerin, göreceliğimin mevcut olduğunu gördük; benim karşımda sonlu olmayan, sonsuz olan yer alır, ama bir Öte olarak. Ben burada sadece sonlu olarak, özünde negatif olarak belirlenmişimdir; ama bu durum olumlayıcı olarak, varlık olarak benim belirlenimimle değişir. Bu iki belirlenim yalnızca bir ve aynı belirlenimin formlarıdır. İkisinin de özdeşleştiğini daha sonra göreceğiz; ana unsur benim bu sonluluğumdaki mutlaklığımdır. İlk belirlenim benim sonluluğumu içerir –sırf sonlu olduğum için daha yüksek bir şeyin ötesine geçmeyi içerir. Ancak bilincin bağıntısında yatan şey, benim bu daha yüksek nesnenin negatifi olarak belirlenmiş olmamdır. Onun derhal benim karşımda bir Başka olması ve bundan dolayı benim ötemde kalmasıdır. O benim tarafımdan belirlenemez olan Başkadır; bu bakımdan, belirlenimin öznel bir anlamı olması gerekir. Bu Öte hiçbir içeriğe sahip değildir; mevcut olan, sadece benim genel bir istikamete uzanmam, bir mesafeyi aşmamdır. Ben bu beride kalırım ve uzağa yönelik bir istikamete, Öteye yönelik bir çabaya ve özleme sahibimdir. İkinci nokta, bu Öteye yönelişin, bu özlemin tamamen benim özlemim, benim hareket tarzım, benim yönelimim, benim heyecanım olduğudur. "Her şeye kadir" ya da "çok cömert" gibi yüklemleri Öteye ilişkin belirlenimler olarak kullanırsam, o zaman onların sadece benim içimde bir anlamı vardır; sadece öznel, nesnel olmayan bir anlamı vardır. O benim bizatihi mutlak, sabit sonluluğum olup Öteye ulaşmama mani olur: sonluluğumdan vazgeç-

mek ve Öteye ulaşmak bir ve aynı şeydir. O halde kendimi sonluluk içinde tutmaya ve Öteye ulaşmamaya yönelik ilgim aynıdır. Bu noktalar üçüncü tanımın özelliğini –benim sonlu olduğumu ve Başkanın negatif gibi tanımlandığını– yani onun bir negatifin tanımı olduğunu bütün olarak aydınlatmaktadır. Bu iki tanım, yani bir Öteye ve kendi sonluluğuma ilişkin tasavvur, benim kendime aittir; beni tamamen kuşatırlar, daima bende kalırlar. Bir Ötenin tanınması benim eğilimim, gayretim ve muradımdır.

Demek ki kendi benliğimde bir yarılma mevcuttur. Bir yandan negatif olduğuma dair içimde belirlenim mevcuttur; ama diğer yandan negatif de Başka olarak bana karşı tanımlanmıştır. Bu ikinci belirlenim de aynı şekilde bana aittir; bunlar içimdeki çeşitli yönelimler olup biri kendime biri dışa yöneltilmiştir, ama aynı şekilde içimde yer alır. Öteye yönelimim ve sonluluğum, belirliliğimin iki ayırt edici niteliğidir. Bunların ikisinde de kendi içimde sınırlı kalırım. Yarılma içime yerleşmiş durumdadır, fakat öyle ki, bu iki yön de aslında bana aittir.

Bu bakış açısının ikinci belirlenimi benim sonluluğum değil, benim olumlamamdır. Prensip itibarıyla varım – olumlayıcıyım. Var olduğuma ilişkin bu gerçek ilk belirlenimden farklıdır, ki ben buna uygun olarak sonluyum. Bu daha somut olarak bir emir kipi bağlamında, "gereklilik" aracılığıyla ifade edilirse, o zaman ben prensip olarak varım, ben dolayımsız olarak varım, olmam gerekenim. Dolayısıyla bu "ben varım"ı "gereklilik" yardımıyla ifade edersek, bu şöyle söylendiği anlamına gelir: "ben doğuştan iyiyim" yani prensip olarak varım, iyi olacak ölçüde varım, dolayımsız olarak iyiyim, orijinal anlamda iyiyim, ben bu olumlamayım, iyilik esastır. Bu açıdan bütün bunlar beni öyle tutmak içindir. Gerçi içimde hataların, günahların, başkanın beni ayartma imkânı da mevcuttur; ama bu daha sonra gelen bir şey olarak, dışsal bir kaza olarak, olumsal bir şey olarak bir defada tanımlanmıştır. "Olmamam gerektiği gibi olsaydım" demek, benim sonluluğumu ifade ederdi. "Ben varım" –bu benim kendimle bir ilişkidir, bir olumlamadır; ben olmam gerektiği gibiyim. Negatif olan eksiktir, kusurludur, gü-

nahkârlıktır vs. Ama bu benim kökümde bulunmaz, olumsal bir komplikasyondur. Bu benim olumlama yönümün ilk temel ayırt edici niteliğidir.

Bu olumlayıcı görüşte ikinci nokta, dışsal bir şeyle de ilişkimin olabilmesidir: İyi olan gizlenmiş olabilir. O zaman benim olumlamam bu yanılmayla ve dışsal yönelimlerle bağlantılı olarak, ara buluculuk sağlayan bir olumlama da olacaktır –yani parçalanmadan dolayı kendini yeniden tesis eden bir olumlama. Dolayısıyla o, uzlaşmayandan ötürü kendini yeniden tesis eden, kendine geri dönen bir olumlamadır; o benim aslında sadece olumsal olan yanılgımın ortadan kalkmasıyla aracılık etmiştir. Böylece benim doğam kendi kendisiyle uzlaşmıştır. Benim doğamın iyiliği kendi kendisiyle eş değerliliğe geri dönmüştür ve bu uzlaşma içte olana temas etmez, içe ait bir şeyi yok etmez; daha ziyade salt dışsal bir şeyden kurtulur, sadece orijinal olanı yeniden canlandırır.

Bu, o ikinci olumlayıcı belirlenimde içerilmiş olan şeydir. Benim, içinde sabit olarak kaldığım olumlayıcı belirlenimde bu şekilde sonuçlanan tarzı karşılaştırırsak, bizim ilk görüş noktasından tanıdığımız aynı negatif pozisyon bir çırpıda yerleşmiş durumdadır. Ben varım, benim kendi olumlamam varlığını sürdüren şeydir; gerçi başka bir şeyle iç içe geçerek bu sayede yüzeysel olarak bulanıklaşabilir, ama yine de kendi içinde kapalı kalır. Başka bir ifadeyle, ben neysem o olarak kalırım, Öteye bir yönelim olarak ve bu da yalnızca benim yönelimim ve benim özlemimdir. Buna göre, benim olumlayıcı karakterim muzafferane biçimde her şeyin üzerinde yer alır. Ben neysem o olarak kalırım.

Bu aynı zamanda dünyanın sadece kendi kendisiyle uzlaşacağı anlamına gelir. Ben birey olarak iyiyimdir; hataya düştüğümde bu yalnızca ilineksel bir şeye dönüşür; bu asli olumlamamı yeniden tesis etmek için, kendimden ilineksel olan bir şeyi atmam yeterlidir ve kendimle uzlaşmış olurum. "Tanrı dünyayı uzlaştırmıştır" denirse, bu görüşün içerdiği şey bunun sadece benim uzlaştırmam olduğudur; yeniden tesis edilmesi gereken yalnızca benim olumlayıcı karakterimdir. Ruh, manevi unsur, burada harekete geç-

memiştir; o oyun dışında kalır. O asli iyiliktir ve negatif olan ruhun kendi doğasına dahil değildir.

Ebedi lanet imgesi geleneksel teolojide ortaya çıkmıştır. Bu, iradenin niteliksiz özgürlüğünü koşul olarak gerektirir. Bu imgeye göre, benim ne olduğum benim doğama bağlı değil de kendinin bilincinde olan irademe bağlıdır. Beni günahkâr yapan o iradedir. Şu halde o, benim doğam ya da en azından iyi olan orijinal doğa değildir; kendi iradem dışında iyi olmayı kendime atfedemem. Bu görüşe göre, iyi olmak yalnızca benim kendimin bilincindeki ruhuma aittir. Ancak göz önünde bulundurduğumuz görüşte, yalnızca doğanın orijinal iyiliği varsayılır ve bu iyilik orada orijinal olarak ortaya çıkanın yeniden kurulması şeklinde olumsuzlanan başka tarafından etkilenir Bu uzlaşma dolayımını daha yakından incelersek, o benim aslen, doğuştan iyi olduğuma dair bilinçli bilgiye dayanmaktadır. İstediğimi yapabilirim, ama doğamı, yani iyi olduğuma ilişkin görüşü, kanaati korurum. Benim doğam iyidir; buna sadece bu iyi doğaya ilişkin bilgi, benim iyi olduğuma dair içimdeki fikir ve inanç eklenebilir.

Bu soyut tanımdır. Onu biraz daha geliştirmiş olsaydık, tüm çağdaş görüşleri kapsardı. Günümüzde her iyiliğin benim kanaatime dayanması gerekmektedir. Mesela, ben bir şeyi doğru addederim. Benim ahlaki karakterim ve değerim, bu kanaat içinde, bir kanaat olarak doğruya ilişkin bu bilgide ikamet etmektedir; ve iyi olan, yine sadece asli iyiye bağlıdır ki, ben o iyiliğimdir. Benim doğam prensip olarak iyidir. Buna ilave edilen, benim iyi olduğuma dair bilgidir. Bu iyiyi oluşturur, ve benim iyiye bağlılığımı sağlar. Beni yalnızca benim iyi olduğuma dair bilgi iyi kılar ve iyi olmamı sağlar. İyi olduğumu bildiğime dair kanaatim, selametim için yeterlidir; ve bu da başlangıçtan beri iyi olduğum ve bunu bildiğim gerçeğine dayanır. Benim Öteye olan özlemim, benim hassasiyetim bana aittir, ben de kalır. Genel itibarıyla ben yalnızca olumlayıcıyım. Herhangi bir hata veya günah işlediğimde, o benim doğama sadece üstünkörü dokunur; iyi olduğumu biliyorsam, o andan itibaren prensipte hiçbir hata işleyemem. Benim bilgim benim iyi olma-

mı sağlar. Benim özlemim, benim gayretim, benim bu yücelişim en önemli şeydir. Kantçı felsefeden bu yana çağımızın bütün görüşleri bu bakış açısında yatmaktadır. Durumu soyut olarak geliştirmiştim. Kant'tan bu yana her dini inanç, benim olumlayıcı, tözel, asli olduğum görüşünü ihtiva eder ki bu da bütün bu belirlenimlerden üstündür.

Bu şekilde belirlenmiş olarak kalan öznel bilincin bakış açısı budur. Öznel bilinç, bilince özgü olup onun içinde kalan ve onu kendi gücü içinde muhafaza eden karşıtlıkları derece derece geliştirir; çünkü o olumlayıcı olandır.

4. Sonluluk ve Sonsuzluğun Bağıntısı

Sonluluğun genel anlamda ne olduğunu, sonluluğun neyi kapsadığını ve sonluluğun ve sonsuzluğun hangi hakiki ilişkiye sahip olduğunu, şimdi daha ayrıntılı biçimde incelememiz gerekmektedir –çünkü öznel olarak kalan bilincin belirlenimi, genelde kategorik olarak bu sonlu olana dahildir. İlk olarak sonluluktan popüler anlamda, yani insanın sonlu olduğu söylendiğinde kastedilen anlamda bahsedeceğiz; o zaman genel anlamda sonluluğun doğasını ve nihayet onun gerçek olumsuzlamasını inceleyeceğiz.

Eğer insanın sonlu olduğundan bahsedeceksek, o zaman içinde bu sonluluğun ortaya çıktığı üç biçimi incelememiz gerekir: birincisi genel itibarıyla duyuların sonluluğudur, ikincisi tefekkürdeki sonluluk ve üçüncüsü Ruhta ve Ruh için bulunduğu kadarıyla sonluluğun biçimidir.

1. "İnsan sonludur" dediğimiz zaman bunun anlamı şudur: Beşeri varlık olarak ben Başkayla ilişki halindeyim; o benim irtibatta bulunduğum bir Başka olarak, bir negatif olarak mevcuttur. Bir Başkayla irtibat benim sonluluğumu ya da bana ait bir bağımlılığı oluşturur. İkimiz de karşılıklı dışlayanızdır ve birbirimize karşı özerk davranırız. Bu da bir dışlama oluşturur. O zaman duyu bilincine sahip bir varlık olarak ben dışlayan ve dışlananım; demek ki bütün canlılar dışlayan ve dışlanandır –onlar tekildir. Duyarken ve görürken karşımda yalnızca tekil şeyler vardır; pratik isteklerim yalnızca tekil şeylerle ilgili olup, doyum nesnelerim de benzer tekil şeylerdir. Doğal varlığın, genel olarak doğal

varoluşun görüş açısı budur. Çoklu ilişkilere bu doğal varoluş alanında sahibim, dışsal varlığın bir çeşitliliği orada mevcuttur, benim duyumlarımdadır. Çok çeşitli ihtiyaçlara sahibim; birçok farklı ilişkiye, kendi dışımda olanla birçok pratik ve teorik ilişkiye sahibim. Bütün bu ihtiyaçlar kendi içeriklerine göre sınırlıdırlar; onlar bağımlı veya sonludurlar. Sonlunun olumsuzlanması bu sonluluğu zaten kapsar. Öznel olduğu sürece, tatmin olan her dürtü sonludur; ama o tatmin olarak, kendi Başkasıyla bu ilişkiyi, bu sonluluğu da olumsuzlar. Her tatmin sonlunun olumsuzlanması ve kendine dönüştür. Ama öte yandan bu tatmin sonlu bir tatmindir, çünkü tatmin olmuş dürtü tekrar uyanır. Demek ki tatmin ihtiyaç gibi sonlu kalmaktadır; onun böyle bir kusuru vardır ve bu açıdan sonludur. Fakat biçimsel yönden incelendiğinde, ihtiyacın tatmin olması gerçeği onun sonluluğunun olumsuzlanmasıdır. Açlığın tatmini, benimle nesnem arasındaki ayrımın olumsuzlanmasıdır –bu bir sonluluğun olumsuzlanmasıdır, ama yalnızca biçimsel olarak.

Duyarlı bilincimiz dahi onun içinde tekil şeylerle ilgili olduğu sürece, doğal sonluluğa aittir. Sonlu, negatif olarak tanımlanmıştır ve bu karakteri ortaya koymalıdır. Onun evrensel tecellisi ölümdür –sonluluk yok olur. Bu, sonluluğu terk ve ondan feragattir. Sonlu alıkonmaz, o payidar değildir –burada onun yerine, gerçekte ve aslında doğası gereği mevcut olan ne ise o yerleşir. Tekil varlığın duyumsal canlılığı ölümle son bulur. Tekil varlık olarak münferit duyumlarımız geçicidir, biri diğerini içe gömer, bir dürtü, bir arzu diğerini kovup dışarı atar. Bu duyumsallık, onun olduğundan daha gerçekçi biçimde, kendi feragatine yerleşir. Sonluluğun bitişi ve ondan kurtuluş burada vuku bulur. Ancak bilinçte bu sonluluktan kurtuluş sadece ölüm denen şey değildir; bu sonluluktan kurtuluş genel olarak düşüncedir –düşünme onun içinde etkin olduğu kadarıyla çoktan tasavvurda mevcuttur.

2. Dolayımsız bilinçten tefekkürün görüş noktasına yükselirken, sonsuzluğa karşı belirlenmiş bir antitezde ortaya çıkan bir sonluluk tarzıyla uğraşmak zorundayız. Bu, sonluluğun sahneye çıktığı ikinci biçimdir.

Bu antitez birçok biçime sahiptir ve o zaman soru şudur: "Bu antitezin belirlenmiş biçimleri hangileridir? Bu aşamada sonluluktan bir kurtuluş mevcut mudur?" Başka türlü sorarsak: Tefekkür sonluluğu gerçekten doğası gereği hiçbir şey olarak ortaya koyar ve bu şekilde var sayar mı, yani tefekkür bizim doğa olarak adlandırdığımız şey noktasına varır mı? Doğa ölümlüdür; tefekkür bununla da başa çıkabilir mi? Ölümlü olanın ölmesine sebep olabilir mi? Yoksa hiçbir şey olan ölümsüz müdür onun için? Sonlu hiçbir şey olduğundan, onun ortadan kaybolmasına izin mi vermeliyizdir; zira doğa neyi yapmaya muktedirse, elbet sonsuz Ruh da onu yapmaya ve daha fazlasına muktedirdir.

Bununla beraber, tefekkürün görüş noktası sonlunun kendini devam ettirdiği seviyedir; sonluluk ve sonsuzluğun kendi antitezi içinde daimi olduğu seviyedir, tefekkürün görüş noktası bu ikisinin ilişkisidir ve her ikisi de antitezi oluşturur. Tefekkürde sonlu ve sonsuz arasındaki ilk karşıtlığı inceleyecek olursak, sonluluk dışsal unsurların çeşitli bir kopyasıdır ve bu birçok unsurun kopyası sınırlandırılmadan kendini birçoğun bütünlüğü olarak tanımlayanın karşısında sınırlandırılmış olandır. Sonluluğun bu biçimi, kendi antitezi ile beraber, bizim bilincimizde daha somut bir şekilde ortaya çıkar, böylelikle bizim muhayyilemiz içinde bir yığın şeyi biliriz ya da sonsuz sayıda malumatımız vardır; keza irademizde bir yığın şey, tikel amaçlar, dürtüler, yatkınlıklar vs. vardır. Yine burada da aynı antitez mevcuttur: bu çeşitlilik, bu çokluk, kendi kendine yeterli değildir; ancak bütünle zorunlu bir bağa sahiptir. Çokluk, mevcut malumat yığını, farkında olduğum çeşitlilik, bütünlük içindeki birlik ile karşılaştırılır ve malumatlarımızın tam olması, daha fazla çoğalıp bütünlüğe doğru ilerlemesi talep edilir; bize gereken bu çokluğun tükendiği bilinçtir ve malumatın tamlığına ya da bütünlüğe ulaşmasıdır. Keza pratik konularda, dürtülerimizin mükemmel tamlığını ve doyumun bütünlüğünü tasarlayabiliriz ki, bunu ebedi saadet olarak adlandırırız. Bir tümlük, bilginin evrenselliği demektir; diğeri sahip olmanın ve doyumun, arzu ve hazzın tümlüğüdür. Bunlar sonlu ve sonsuzun ilkel biçimleridir; bu sonsuzluğun içinde daimi

bir sonluluk mevcuttur. Malumatların sınırı olmadığı kabul edilir, ancak onlara sonlu olarak aşina olduğumuzu birazdan göreceğiz. Mesela Doğa Bilimlerinin, en ayrıntılı özellikleriyle olmasa da hayvanlar âleminin bütün biçimlerini bilmesi gerektiği rahatlıkla düşünülebilir. Bu, dürtülerin tatminiyle aynıdır; keza mükemmel tatmin de bir idealdir ve bu yüzden ona ulaşılmaz. Bu sonluluk baki kalır, baki kalır çünkü yanlış bir şeyi barındırmaktadır. Bu bir yandan malumatın çokluğu, dürtülerin çokluğu, tatminin çokluğudur; öte yandan bütünlük, mükemmellik, birlik, bir bütün içinde toplanmış olmaktır. Fakat bu tür bir şey gerçek bir tamlık değildir, çünkü bir yön çeşitlilik, çokluk ve diğer yön birliktir. Çokluk karakterinin bir kısmından vazgeçmeli ki, birlik altına girebilsin. Amaç, ideal, öyle ayarlanmıştır ki, o ulaşılamazdır. Tam olarak ulaşılamaz, çünkü özü itibarıyla yanlış bir şeydir; aynı zamanda çokluğun birliğidir ki, tecrit olmuş unsurların bir çeşitliliği değişmeden kalmalıdır. Bu sonluluk prensipte kavramda olumsuzlanır. Bu sürecin daha fazla belirlenmiş açıklaması, kavramlara dayalı bilmenin açıklamasıdır.

Antitezin ikinci biçimi tefekkürde bulunduğu şekliyle, sonlunun sonsuza karşın antitezidir. Tefekkürdeki antitezin ilk biçimi birliğe karşı olarak ayrılmış olma özelliğidir; sonluluk burada salt yüklem olarak değil, bizzat kendi hesabına varsayılmıştır. Çokluk kendi için vardır; buna karşın ben böylesi sonlu olanı varsayarsam, onu sonsuzla ilişkilendirmiş olurum. Öyleyse o asli bir antitezdir; ki tek olan başkanın başkası olarak belirlenmiştir. Bir başka olan pozitif, bir diğeri negatif olarak tanımlanmıştır.

Bu antitezin doğasını soyut olarak incelersek, bir yanda sonluya ve sonsuza sahip oluruz. Şimdi, bu antitezin bir hakikati olup olmadığını, yani bu iki yönün parçalanıp parçalanmayacağını ve varlıklarını birbirlerinden ayrı sürdürüp sürdürmeyeceklerini sormak zorundayız. Bu bakımdan, sonluyu sonlu olarak var saydığımızda onu aşmış olduğumuz daha önce ifade edilmişti. Sonlunun tanımı onun kendi sonunu içerir, ve onun sonu başkadadır. Bariyerde bir sınırımız vardır ve işte bu bizim onu aştığımız gerçeğidir. O

artık olumlayıcı değildir; bariyerde olduğumuz anda artık onun ötesine yöneltilmişizdir.

Sonlu kendini sonsuzla ilişkilendirir –başka olan sonsuzdur- ve ikisi de karşılıklı olarak birbirini dışlar. Bunları yakından incelersek, sonlunun sınırlı ve onu sınırlayanın sonsuz olması gerekir.

Bir tikel, sonluluğun ilk biçiminde bir diğerini sınırlar; sonlunun sınırı burada sonsuzdadır. Sonlu sonsuz tarafından sınırlanıp bir yanda durursa, o zaman sonsuzun kendisi de sınırlı bir şeydir. Sonsuzun sınırı sonludadır; o, sonlu ne değilse odur, onun karşısında bir şeye sahiptir ve sınırı ve limiti ondadır. Benzer şekilde, sonlu sınırlı ve limitli bir şeydir; onlar birbirlerine bağlıdırlar. Böylelikle en yüce yerine bir sonluya sahibiz: istediğimiz şeye sahip değiliz, sadece bu sonsuzlukta sonlu bir şeye sahibiz. Bu sonsuzluğun kendisi yalnızca sonlu bir şeydir. Ya da öte yandan sonsuzun sonluyla sınırlı olmadığını söylersek, o zaman sonlu da sonsuzla sınırlı olmayacaktır. Ama sınırlı değilse, o zaman sonsuzdan farklı değildir, onunla birlikte akar, daha önce sonlulukta olduğu gibi, onunla sonsuzlukta özdeştir. İşte bu antitezin soyut doğası genel itibarıyla budur –soyut negatif çözülümü gösterilmiş olan bir antitezdir. Bunu akılda tutmalıyız, zira ona tutunmak felsefe ve tefekkür eden bilincinin bütün biçimleri açısından son derece önemlidir. Antitez ya da ayrım gerçekte onu hesaba kattığımız zaman kaybolur; hiçbir ayrım mevcut değildir. Şimdi somut bilinçte bu antitezin kayboluşunu göz önünde bulundurursak, burada daha önce zaten sahip olduğumuz pozisyonu buluruz.

Sonlu ve sonsuz: bunların her biri bu antitezdir. Sonlu, daha somut kavrandığında, doğrudan doğruya "Ben"dir, ve sonsuz bu sonlunun ötesidir, bu sonlunun negatifidir. Sonlunun kendisi negatiftir ve olumsuzlamanın negatifi olumlayıcıdır. Olumlama sonsuzun yönünü, bu var olan olumlamayı, bu kendi için varlığı kapsar –Benin ötesinde, benim öz-bilincimin ötesinde, kapasite ve niyet olarak bilincimin ötesinde yatan şeydir o. Ama öteyi her şeyden önce olumlayıcı olarak tanımladığım, fark edilmiştir. Fakat bu, daha

önce olumlayıcı olarak tanımladığımız Benin karşıtıdır. Ben kendi öz-ilişkimin, kendimin özdeşliğim. Ben iyiyim, doğuştan iyiyim; dolayımsız olumlayıcıyım, kendimle birim.

Fark edilmesi gereken diğer nokta, bu iki ayrımın daha üst tefekkür karşısında ortadan kaybolmasıdır. İkisi de birbirini sınırlandırırken eşit ölçüde sonlu görünür ya da bunun aksine, sınır mevcut değilse, o zaman dolayımsız olarak özdeştirler.

Bunlar bizim için uğraklardır ve biz onları böyle ele aldığımız zaman ortadan kaybolurlar. Bilinç bu antiteze daha önce sahipken, onlar bizim için farklıdır. Eğer bilinç kendini böyle sonlu olarak tanımlarsa ve tevazu ile "ben sonluyum ve sonsuz olan ötededir" derse, o zaman bu "Ben" kendi tevazuunda daha önceki aynı tefekkürü tekrar eder: Yani sonsuz sadece gelip geçici bir şeydir, kendiliğinden var olan bir şey değildir, sadece benim tarafımdan varsayılmış bir düşüncedir. Ben o öteyi üreten kişiyim, sonlu ve sonsuz eşit ölçüde benim ürünümdür ve ben o ikisinin üzerinde yer alırım; onlar ancak benim içimde kaybolur. Bu tanımın efendisi ve üstadı benim, meydana çıkaran benim. Onlar benim içimde ve benim sayemde ortadan kaybolurlar –ve böylece ikinci pozisyon oluşturulmuş olur, yani ben ilk olarak bir ötenin içinde harice yerleştirdiğim olumlayıcıyımdır; sonsuz öncelikle benim sayemde var olur. Ben olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyım; içinde antitezin kaybolduğu şeyim, onu boşa çıkaracak tefekkürüm.

Şimdi burada duralım ve sonluya ne olduğunu –fiili olarak, gerçekten sonluluktan kurtulmanın mümkün olup olmadığını ve onun kendi hakkını koruyup korumayacağını görmeye çalışalım. Buradaki durum, tefekkürün ciddiyetle kendi hükümsüzlüğünden kurtulmak istiyormuş gibi görünmesidir –ama burada vuku bulmayan şey tam da budur. Sonlunun bu kayboluşuna izin verme, hükümsüzlükten –onu gerçekten varsaymaktan kaçınmak- bu terk ve feragat, yalnızca görünüştür. Burada vuku bulan şey daha çok sonlunun kendini muhafaza etmesidir –benim, sonlunun, bu öz-bilincin bana tutunmasıdır; kendi faniliğimden vazgeçmeyip bu faniliğimde sonsuzluğa, etkin ve faal sonsuzluğa

yükselmemdir. Başka bir ifadeyle bu, kendine tutunan öznelliğin en yüksek görüş noktasıdır; daimi kalan ve daimi kalışında sonsuzluğa dönüştüren sonluluktur –tüm içeriği küçümseyen ve onunla işi biten sonsuz öznelliktir. Bu öznelliğin kendisi, sonluluğun bu doruğu, yine de kendini muhafaza eder; tüm içerik ondan buharlaştırılır ve kibre dönüştürülür. Ancak ortadan kaybolmayan, bilakis varlığını sürdürmeye devam eden sadece bu kibrin kendisidir. Bu nedenle sonluluğun bu doruğu, sonludan vazgeçme görünüşüne sahip olan şeydir; fakat böyle bir sonluluğu vazgeçişte bile hâlâ muhafaza eder. Daha kesin ifade edersek, bu soyut öz-bilinçtir, negatifliğin mutlak gücü olarak saf düşünmedir. Bu, bütün belirlenimleri -soyut özdeşliğe ulaşan *Ben*, *Benlik*- çözünmesi gereken ve çözünmüş olan çok önemli bir görüş noktasıdır. Ama negatifliğin bu gücüdür ki, *Ben* olarak hâlâ varlığını sürdürmeye devam eder, yalnızca bütün sonluluktan vazgeçmek suretiyle varlığını sürdürür, yalnız kendini –bu sonluluğu- korur ve bu sonluluğu sonsuzluk olarak, yegâne olumlayıcı olarak ifade eder. O zaman bu öznelliğin sahip olmadığı şey nesnelliktir. Hakiki vazgeçmede mesele, bu *Ben*'in, bu doruğun hâlâ bir içeriğe, bir nesneye sahip olup olmamasıdır. Bilincin nesnel karakterinde bu, *Ben*'in bu bir olarak kendi tikel özerkliğini ileri sürmesidir. Bu görüş noktasının kusuru burada yatar, ve sonluluktan vazgeçebilmenin yolu ya da tarzı sadece budur.

İncelediğimiz görüş noktası, kendi kusursuzluğu içinde tefekkürdür, soyut öznelliktir. Ben belirleyen faktörüm ve bu faktörde her içerik, nesnel olan her şey, benden dolayı yerleşen bir şey olarak sadece ideal bir biçimdedir. İkinci olarak, bu Ben, karşısında her şeyin ortadan kaybolduğu, her şey yalnız onun sayesinde vardır ve geçerliliğe sahiptir – bu tek bir birey olarak, dolayımlanmamış benlik olarak vardır. Ben varım ve bu benim varlığım dolayımsız benliktir. Biz bu görüş noktasında, bu iki belirlenime sahibiz. Burada her nesnel içerik ortadan kaybolur, geçerliliğe sahip olan yalnızca benim varsaydığımdır. Ben soyutlamayım ve sadece benim varsaydığım içerik geçerlidir –bu olumsal bir içeriktir; bir duygunun, fikrin, keyfiliğin içeriğidir; bundan

emin olduğum sürece o iyidir ve onun iyi olması gerçeği, yalnızca benim emin oluşuma ve kabulüme bağlıdır. O halde burada ben olumlayıcıyım, pozitifim ve gerçeğim. Her şeyden önce, bu görüş noktası Tanrıya ilişkin bir şey bilme iddiasında olmayan bir tevazunun görüş noktası anlamına gelir; çünkü Tanrı ve Onun karakteristikleri bu tevazunun dışındadır. Böylelikle, tevazu asgari olarak kendinin bu tanımından ibarettir; ancak bu tevazu kendisiyle çelişir; zira doğru olanı kendinden dışlayıp olumlama olarak kendini bu dünyada varsaymaya dayanır. Bilumum olumlayıcı olan yalnız benim. Bu *Ben* yalnızca olumlayıcıdır, yegâne asli olandır, yani bu sonlu *Ben* sonsuz olumlayıcıdır. Sonsuz, ötede duran olarak ifade edildiğinde, yalnızca benim tarafımdan varsayılan bir şeydir. Bu olumlayıcı sadece bana aittir. Sonlu ve sonsuzun birliği bu belirlenimde mevcuttur; ne var ki o, içinde sonluluğun –bu sonlu *Ben*- yok olup gitmediği ancak sabit, mutlak ve ebedi olduğu bir birliktir.

Bu görüş noktasının ilk güçlüğü, onun böyle bir soyutlama olmasıdır. Gün yüzüne çıkan, bu sonlunun kendini yegâne olumlayıcı, yegâne asli olan sıfatıyla var saymasıdır. İkincisi felsefi kavramın güçlüğüdür. O, felsefi görüş noktasıyla sınırlıdır; çünkü o, tefekkürde en üst görüş noktasıdır. Yüzeysel olarak bakıldığında, spekülatif felsefeninkiyle aynı ifadeler ve tanımlarmış gibi görünen sezgileri ve ifadeleri kapsarlar. O örneğin bu düşüncelliği, bu negatifliği ve her türlü belirlenimin negatifliği olarak öznelliği içerir. Kendi adına düşünüldüğünde bu, asli, hakiki uğraktır, özgürlüğün uğrağıdır, ideanın asli uğrağıdır. Ayrıca bu görüş noktası sonlu ve sonsuzun birliğini de ihtiva eder; bu, ideaya ilişkin olarak, onun sonlunun ve sonsuzun birliği olduğu olarak da söylenebilir ve söylenmelidir. Ama buna rağmen, olabildiğince yakın gibi görünen şey en uzaktır. Fakat bu düşüncellik, içinde her belirlenimin yanıp kül olduğu bu ateş, bu görüş noktasında henüz tamamlanmamış negatifliktir: Dolayımlama olmadan ben, bu *Bir* yegâne gerçekliğimdir; diğer bütün belirlenimler en iyi biçimde yerleşip küle dönmüştür ve sadece ben, bu *Bir*, varlığını muhafaza

eder. Burada sadece benliğimin bu kesinliği mevcuttur; bu kesinlik, bütün belirlenimlerin yalnızca benim sayemde var sayıldığı, yalnızca benim için geçerli ya da geçersiz olduğudur. Düşüncellik bu açıdan hedefine ulaşmamıştır ve sonluluğun bu nihai zirvesi hâlâ olumsuzlanması gerekeni içermektedir; yani bu bir olarak ben, dolayımsız varlığımda ya da tikelliğimde, hakikate ya da gerçekliğe sahip değilim. Sonlu ve sonsuzun birliği de tefekkürde var sayılmış durumdadır: ben, bu sonlu olan, sonsuzum, her içeriğin negatifiyim. Her şey kavranır, her şey sınırlıdır, her şey sadece benim tarafımdan var sayıldığı kadar vardır, ya da benim için bir negatiftir. Sonlu ve sonsuzun bu birliği, bizzat ideanın bir tanımıdır aynı zamanda; ancak burada sonlunun ve sonsuzun bu birliği, halen tek-yanlı bir biçimde formüle edilmiş durumdadır; şu bakımdan ki, birlik hâlâ sonlunun kategorisindedir. Yahut önerme şudur: "ben, bu sonlu Bir, sonsuzum." Yine de benim dolayımsız varlığımın bu tekilliği, benim dolayımsız benliğim bu olumlamadan, bu sonludan ayrışmalıdır. Tefekkür bizatihi ayrıştırandır; o burada birliğe kavuşur, ama bu sadece sonlu birliktir. Bu görüş noktasının kusuru tam da budur. Ondaki antitezler, sadece nihai düşünceye atfedildiklerinde değerlendirilebilir.

Zamanımızın bakış açısı budur ve felsefe zamanımızla bu çağa özgü bir ilişki kurar. Bu bakış açısıyla geleneğin dini bakış açısı arasındaki farkı göz önüne alırsak, geleneksel dini bilincin –(yani hakikatin, kendi değerinin bakış açısını edinmiş bilinç) esasen kendinde-ve-kendi-için sabit bir içeriği, Tanrının doğasını tanımlayan bir içeriği olduğunu fark ederiz. İlk emir Tanrıdan haberdar olmaktı ve bu emrin ne olduğu imanın bu içeriğinde insana verilmişti. Uhrevi mutluluk ya da lanet, insanın mutlak değeri ya da değersizliği, bu içeriğin bu bilgisine, Tanrının doğasını ifade eden bu içeriğin hakiki kabul edilmesine bağlıydı. Şimdilerde bunun tersine en üstün değer Tanrıya dair bir kavrayışa sahip olmama, hakikate ilişkin hiçbir şey bilmemedir; ve insan hakikate dair bir şey bilmezse, o zaman doğrunun, ödevin vs. ne olduğunu da bilmez. O halde bu bakış açısı benim doğuştan iyi olduğum anlayışını açıkça takip eder;

yani buna göre benim iyi oluşum benim özgürlüğüme, kendime ya da niyetime bağlı değildir. Bu bakış açısına karşıt bakış açısı şunu içerir: benim iyi olmam doğuştan ya da orijinal değildir; sadece benim özgürlüğümden, manevi faaliyetimden dolayıdır; ancak özgürlüğümün eseri sayesindedir. İyi oluşum benim bilincimde doğmak zorundadır, o benim manevi dünyama aittir. O zaman bu görüş Tanrının inayetinin tasavvuruyla karıştırılabilir. Ama bilinç olarak Tanrının inayetine açık olmam tam anlamıyla irademin işlevidir. Diğer görüş, yani çağımızın bakış açısı, doğanın iyiliğine sarılmaktadır; ve burada bu görüşe göre her içerik benim tarafımdan var sayıldığı için iyi olan benim geçici hevesimdir.

Dindar insanın görüşündeki bu müthiş antitezin görüşünde, Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan bir devrimle mecburen yüzleşmek zorunda olduğumuzu görüyoruz. Dini bilinç, insanın kendi hakikatine sahip olduğu her şeyin kökünü, insanın tüm ödevlerinin kökünü ihtiva eder. Diğer bütün haklar, görevler bu en derin kökün biçimine bağlıdır. Dolayısıyla, Ruh için kendi kökünde hakikat sayılan şey tüm gerçekliğin temelidir. Bu bakış açısında ortaya çıkanı daha yakından incelediğimizde gördüğümüz şey, bilincin bu bakış açısında hiçbir dinin mümkün olmadığıdır. Çünkü bu tekil birey olarak ben, olumlayıcı olanım –yani bu bakış açısının söylediği budur- fakat kendinde-ve-kendi-için var olan idea; basitçe kendinde-ve-kendi-için dinin içinde olmak zorundadır; tekil bir olarak benim sayemde, yani tikelliğim içinde benim tarafımdan var sayılmış olmamalıdır. Böylelikle açığa çıkmış olan en yüksek ifadede bir belirlenim ya da biçimdir. Dolayısıyla burada hiçbir din mevcut olamaz.

Felsefenin bu görüş açısından adeta tikel bir şey olduğu, ek olarak not edilebilir –o genel itibarıyla sadece bilincin işlenmesidir. Söylendiği kadarıyla, felsefe bir meşgaledir, dini cemaatin dışında kalan şeylere bir bakış tarzıdır, kendi özel mevkiine sahip bir meşgaledir. Keza günümüzün anlayışına göre din felsefesi dini cemaat için bir anlamı, güncel değeri olan bir şey değildir; bilakis ona karşı muhalif bir

konumdadır ve ondan düşmanlık beklemek gerektiği görüşü yaygındır.

3. Daha üst bakış açısına gelince, o üçüncü bakış açısıdır ya da bağıntıdır –sonlunun sonsuzla akıldaki bağıntısı. İlki doğal bağıntıydı, ikincisi tefekkürde bulunan ve işte üçüncüsü akılda mevcut olan bağıntıdır. Her şeyden önce bu üçüncü bakış açısını ya da bağıntıyı, daha önce araştırdığımız görüşle ya da tefekkürün en uç noktasındaki biçimle nasıl bağlantısı varsa öyle inceleyeceğiz. Bu bakış açısından daha yüksek bir bakış açısına geçiş, doğası gereği diyalektik olmalı ve diyalektik yapılmalıdır. Fakat bu mantığa ait bir meseledir. Burada öyle bir yöntem izleyeceğiz ki, bu bakış açısını somut biçimde sunacağız ve geçişin zorunluluğu bakımından, sadece bu bakış açısında yatan tutarlılığa başvuracağız. Bu bakış açısının iddiası şudur: "Bu sonluluk, yani ben, sonlu olarak vazgeçilmesi gereken bir hiçliğim." Bunu kabul ederiz; ama bu, şu şekilde feragat etmemektir: Ben, bu Bir/Tek olarak, bu dolayımsız tekillik, aynı zamanda varlığını sürdürür ve varlığını öyle sürdürür ki, sadece bu Ben olumlayıcı olur –tefekkürün bakış açısında beyan edildiği gibi. Ama feragatin gerçekte vuku bulduğu bu bakış açısı kati olarak belirtilmiştir: ben bu Bir/Tek olarak, dolayımsız tekil birey olarak, olumlayıcı olarak, sonsuz olarak varlığımı sürdürmem. Öyle bir bakış açısı sunulmalı ki, onun içinde Ben bu tekillik içinde kendinden feragat etmiş olsun ve feragat etsin. Bu daha yüksek terk ve feragat, daha yüksek bir görüş noktasında gerçekleşir. Ben fiiliyatta ortadan kalkmış, tikel öznellik olmak zorundayım; bu yüzden nesnel bir şeyi, bizatihi var olan, fiiliyatta benim için hakiki sayılan, benim için olumlayıcı olarak yerleşmiş olup kabul gören bir şeyi tanımak zorundayım –içinde benim bu Ben olarak yadsındığım, ama orada aynı zamanda özgür olarak var olduğum ve özgürlüğümü aynı zamanda o nesnelden dolayı muhafaza ettiğim bir şey. Benim evrensel olarak belirlenmiş olmam, evrensel olarak varlığımı sürdürmüş olmam ve benim için genel itibarıyla sadece evrenselin geçerli olması buna bağlıdır. İşte bu düşünen aklın bakış açısından başka bir şey değildir, ve dinin kendisi bu faaliyettir,

kendi faaliyeti içinde düşünen akıldır. Keza felsefe de düşünen akıldır; yalnız şu farkla ki, felsefede dini oluşturan bu faaliyet, düşünme biçiminde eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Oysa din tabir caizse naif biçimde düşünen akıl olarak, daha ziyade tasavvur biçiminde kalır.

Şimdi bu bakış açısından, kendi evrenselliklerinde evrensel kategorileri, bu saf düşünce kategorilerini daha yakından incelememiz gerekiyor.

Öncelikle, daha evvel görmüştük ki, bir nesneyi, genel olarak nesnel bir unsuru ayırt ederken, öznellik kendi tekilliğinden, kendi içindeki tefekküründen feragat eder. Bu nesnenin illa duyulur olması gerekmez, duyulur nesneden haberdarım; o burada benim için varlığını sürdüren bir şeydir –ama benim özgürlüğüm henüz onun içinde değildir. Duygun bilincin sahteliği, burada varsaymamız gereken bir şeydir. İkinci nokta, bu evrensel unsurun olumlayıcı olarak bilinmesi ve bir evrenselin karakterine sahip olmasıdır; bir nesneye, bir evrensele ilişkin olarak bu bilmemde kendi sonluluğumdan, bu bir/tek olarak kendimden vazgeçerim. Evrensel benim için öz hükmündedir; eğer ben bu bir/tek olarak kendimi muhafaza etmiş olsaydım, böyle bir şey olmazdı. Bu bilme Tanrının dolayımsız bilgisinde zaten mevcuttur. Burada Tanrının dolayımsız bilgisinde şu da vardır: ben kendi için ve kendinde olan nesnel evrenselden haberdarım; ama bu yalnızca dolayımsız bir bilgi ya da pratik davranış bakımından böyledir. Eğer tefekkür henüz sahneye çıkmadıysa, o zaman bu evrensel, bu evrenselden dolayı oluşan nesnenin kendisi yalnızca öznel bir şeydir. Bütün bu belirlenimler oldukları gibi kalırlar ve tefekkürde kuşatılmışlardır. O halde tefekkürün nihai biçimi, yalnızca bu tefekkürün en üst belirliliğinin bir gelişimidir –yani bu belirlenimler sadece öznel bilinçte mevcuttular ve öznel bilinç kendi dolayımsız tikelliğine göre henüz kendinden feragat etmemiştir. Sonuç itibarıyla bu belirlenimler henüz yeterli değildir, temel dayanak evrensel ve nesnel bir şeyde daha somuttur ve tefekkürün bu belirlenimi hâlâ yetersizdir. Daha ziyade gerekli olan nesnel soyut evrenselin aynı zamanda içinde bir içeriğe ve belirlenimlere sahip olması-

dır. Yalnızca böylelikle o ilk defa benim için kendinde-ve-kendi-için olan gerçek varlık olarak mevcuttur. Eğer boşsa, o zaman belirlilik sadece tahminidir. Tahmin bana aittir ve ben her içeriğin, her faaliyetin, her hayatiyetin ve her belirlenimin kaynağı olmaya devam ederim. Ben sadece ölmüş, boş bir Tanrıya, bir sözde mutlak öze sahibim, ve nesnenin bu boşluğundan dolayıdır ki bu tasavvur bütünüyle öznel hale gelir, hakiki nesnelliğe ulaşmaz. Bilmek, daha kesin olarak, nesnenin benim için belirlenmiş olduğu uğrağı içerir; ya da kendi içinde ve bizzat kendi için daha fazla belirlenmiş bir şey haline gelmiştir.

Öyleyse evrensel, mutlak surette olumlayıcı ve kendi içinde belirlenmiş olmalıdır –o kendi içinde her içeriğe sahip olmalıdır. Nesnenin içeriğinin dolu olması salt felsefe için değildir; bu daha ziyade felsefe ve dinin paylaştığı ortak bir özelliktir. Bu ikisinin görüş açsında bu aşamada henüz bir ayrım mevcut değildir. Sorun, öznenin evrensel içinde nasıl belirlendiği ile bağlantılıdır. Özne bu evrensel nesneyle ilişkisinde kesinlikle evrenselin içinde olup onu varlık olarak bilir, o düşünmeden, evrenselin faaliyetinden başka bir şey olarak tanımlanmamıştır ya da bir evrensele, kendi nesnesi olarak genel bir evrensele sahiptir ve bu evrensel burada tam anlamıyla mutlak evrensel olmalıdır. Bu tür bir nesneyle ilişki, bu yüzden öznenin düşünme faaliyetidir. Özne için evrensel, özdür; gerçek var olandır. Düşünce salt öznel değildir, aynı zamanda nesneldir de.

Ben duyusal nesne üzerine tefekkür ettiğimde, hem kendim hem de nesneyimdir. Nesneden ayırt edilirim. Düşüncelerim hâlâ özneldir, çünkü onlar madde hakkındaki düşüncelerdir. Fakat ben madde hakkındaki bu düşüncelerin hâkimi olduğumda ve onun hakkında düşüncelere sahip olduğumda, bir tikel olarak madde ile bağım bertaraf edilir –düşünceleri öznel hale getiren o bağ– ve ben nesnel davranırım. Sırf bu yüzden, evrensel olan benim için gerçek varlığın belirlenimidir; bu bilmede, kendi tikelliğime göre bu bir/tek olarak kendimden feragat etmiş olurum. Bu feragat ve benim düşünmem, yani evrenselin, olumlayıcının, esas olanın benim nesnem olması bir ve aynı şeydir.

Burada kendi tikelliğimden vazgeçerim –fiilen ve gerçekten.

Düşünmenin zorunlu bir karakteristik olduğu, onun dolayımlı bir faaliyet, dolayımlanan evrensellik olduğu fark edilebilir; ama o aynı zamanda olumlamanın negatifidir. Bu, tikele ilişkin olumsuzlamadır; olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, dolayısıyla olumlamadır: mutlak negatiflik olumlamadır. Düşünme, dolayımın ortadan kalkışı vasıtasıyla dolayımdır. Evrensellik, öz, bu tür olumlamalardır; onlar sadece olumsuzlamanın olumsuzlanması vasıtasıyla düşünmedir. Düşünme dolayımsızlığın tarzını, olumsuzlama olarak tamamen dolayımsız bilgiyi de içerir; ama yalnızca bunu değil. Dolayısıyla şu ifadeye rastlarız: "Tanrının bilgisine dolayımsız olarak sahibiz." Ancak düşünme saf faaliyettir ve yalnızca saf olmayanı, dolayımsız olanı yadsıyandır. Eğer mesele Tanrının dolayımsız bilgisine ampirik olarak sahip olmamızsa, o zaman düşüncemi doğrudan Ona yöneltmekten başka bir şeye ihtiyaç duymadığımı hatırlamak gerekir. Yani bu evrensel nesne böylelikle dolayımsız olarak benim karşımdadır: delillere veya arabuluculuğa ihtiyacım yoktur. Ampirik öznedeki bu dolayımsızlığın kendisi kısmen birçok dolayımın neticesidir, kısmen de sadece bu faaliyetin bir yönüdür. Sık sık tekrarlanıp gözden geçirildikten sonra, zor bir piyano eseri kolayca icra edilebilir. O, dolayımsız bir faaliyetle icra edilir. Ancak bu dolayımsız faaliyet, dolayımlanmış birçok münferit eylemin sonucudur. Aynı şekilde, örneğin, Kolomb Amerika'yı bir kez keşfettikten sonra birçokları Onu takip etmiştir.

Dolayımsızlığın bu türü, önceki birçok bireysel dolayımlamanın, düşünüp taşınma ve faaliyetlerin sonucudur; ancak dolayımsız olarak görünen böyle bir faaliyetin doğası, kendi görünüşünden farklıdır. Esas itibarıyla onun kendi içinde olduğu şey bir dolayım olabilir. Bu nedenle, düşünmenin doğası kendi kendisiyle bu benzerliktir; faaliyete ilişkin bu saf öz-berraklıktır, ama yalındır yani o kendi içinde negatif olanın olumsuzlamasıdır.

O halde ben nesneyle bu ilişkide düşünen varlık olarak belirlenmiş durumdayım ve salt felsefede değil, genel itiba-

rıyla olumlayıcı dinde de: dini teslimiyette –ki düşünmeden neşet eder- Tanrı benim için vardır. Dini teslimiyetin bu uğrağı; evrensele, esasa ilişkin bu düşünme, benim ne olduğum ve nasıl belirlendiğime ilişkin bir tarzdır. Ben bir salt düşünen olarak varım. Bu dini teslimiyette evrensel tözle ilişkide ikinci nokta, kendim hakkında tefekkür etmemdir. O anda ben kendimi bu nesneden ve benim bu salt düşünen halimden ayırırım. Benim düşüncemde benim olanın bu feda edilişi, benim olanın o halden ayrışmasıdır. Şimdi bu açıdan ben başlangıçta nasıl belirlendim? Cevap, doğrudan daha önce söylenenlerin içinde yatmaktadır. Yani ben burada sonlu olarak belirlenmiş durumdayım, ancak hakiki bir tarzda. Ben bu nesneden ayrışmış olarak sonluyum, evrensel karşısında tikelim, bu tözde arıziyim. Ama bir uğrak olarak, ayrışmış bir şey olarak belirlenmişim. Demek ki kendi için var olmayan, ama aynı zamanda hakikaten kendinden feragat eden ve kendini sonlu olarak bilen bir şey olarak tanımlanmışım –zira bu evrensel nesne içi boş ya da kof bir evrensellik olmayıp kendi içinde bir içeriğe sahiptir, kendi içinde hareket eden bir tözdür; onun için bu töz mutlak tatmindir: her içerik, her belirlenim, her tikellik o tatminle ilgilidir. O zaman ben de aynı durumdayım; kendime sonlu olarak bakarım, kendime ilişkin olarak bu hayatta bir uğrak olduğumu bilirim. O uğrak, bu tikel varlık olarak bekasına sadece o tözde sahiptir. Böylece artık fiilen sonlu olarak yerleşmişimdir. Bu yüzden ortadan kalkarım, kendimi dolayımsız bir şey gibi, olumlayıcı bir şey gibi muhafaza etmem. Evrensel mevcuttur ve ben kendi bekama sadece onun içinde sahibim, ben onun bir uğrağıyım. Ben yalnızca kendimden feragat ederek kendimi var sayabilirim. O halde, soyut olarak söylersek, Tanrının –prensipte mutlağın– olumlayıcı olduğu dinde öznel Benin somut, hakiki ilişkisi budur.

Sonlu ve sonsuz olan, tefekkürde sadece karşı karşıya dururlar; bu şekilde sonlu ikiye katlanmıştır. Bu, sonlunun sonsuzla olan soyut ilişkisidir ve biz bunu daha somut biçimde, öznel Benin evrenselle ilişkisi olarak incelemiştik. İlk sonlu duyumsal sonluydu, ikincisi tefekkürdeki sonluy-

du ve üçüncüsü her ikisinin ayrılamazlığıydı; yani sonlu bizatihi sonsuzun içindeydi. Sonsuzla ilişkide sonlunun hakiki belirlenimi, bu ikisinin dolayımsız birliğidir. Ben sonsuzun zorunlu bir uğrağıyım ve o da sonsuzun kendi içinde yer alır. Sonsuz olan, olumlama gibi anlaşılmıştır. Bu mutlak negatiflik, bu birlik, bu olumlama soyut, özgür bir güçtür; bununla beraber, bizzat kendi içinde dolayımdır. Sonsuzun bu birliği, esas itibarıyla hakikat değildir; aksine, olumsuzlamanın olumsuzlanması gibi olumlayıcı olmak için kendi içinde bölünmek ister. Burada o ilk olarak olumlamadır, ikinci olarak negatif olanın farklılaşmasıdır; o halde bu ilk olumlama henüz bir tikeldir ve aynı zamanda bir negatiftir. Bu, sonluluğun görüş noktasıdır; sonluluğun kendi yeri buradadır. Üçüncü olarak, olumlama tikelin yanında yer alır ve hakikate ancak bu aşamada sahip oluruz. Sonlunun görüş noktası buraya kadar hakikidir, yani ilk önce ortadan kalkması gerekir ve ancak o zaman bu yadsıma hakiki olur. Dolayısıyla sonluluk, Tanrının doğasında sonsuza ilişkin zorunlu bir uğraktır; sonuç itibarıyla, kendini sonlulaştıranın, kendi içinde belirlenimlere yerleşenin Tanrının kendisi olduğu söylenebilir. Tanrı bir dünya yaratır, yani bir dünya murad eder, bir dünya düşünür ve kendini belirler –orada onun dışında belirlenecek hiçbir şey yoktur. O kendini düşünmek suretiyle kendini belirler ve bir dünya yaratır, burada Tanrı ve orada dünya olacak şekilde karşısına bir Başka yerleştirir –onlar ikidir. Bu ilişkide Tanrının kendisi, diğer sonlu karşısında sonlu gibi tutunmuş durumdadır; fakat hakikat şu ki, bu dünya yalnızca bir görünüştür ve Tanrı kendine onun içinde sahiptir. Sonluluğun uğrağı dışında orada ne hayat, ne öznellik ne de yaşayan Tanrı vardır. Tanrı yaratır, o faaldir: ayrım burada yatar ve sonluluğun uğrağı ayrımla yerleşmiştir. Ne var ki sonlunun bu mevcudiyetini bir daha ortadan kaldırmak zorundayız. Bu bakış açısına göre, bunlar sonsuzluğun iki türüdür; gerçek sonsuz ve anlama yetisine ilişkin salt kusurlu sonsuz. Bu yüzden, sonlu olan ilahi hayata ilişkin bir uğraktır ve onun neyi ihtiva ettiği, önermelerde hakiki bir içerik ifade edilmek istendiği zaman görülür.

Orada artık bir önermenin biçimleri hükümsüzdür: "Tanrı sonsuzdur" ya da "Ruh sonsuzdur", ve "ben sonluyum" – bunlar yanlış, kusurlu ifadelerdir. "Ruh sonsuzdur" ve "ben sonluyum" –bu iki biçim ideayla uyumlu değildir. Sonlu varlık değildir, beka sahibi bir şey değildir; keza sonsuz olan da sabit değildir. Bu belirlenimler ruhun doğasını ifade etmezler, onlar sadece sürecin uğrakları olarak kavranmalıdır.

Sonlu, sonsuzun bir uğrağıdır. Bu soyutlamalar bilhassa antikçağda yaygın olup soyut düşünmenin ürünleridirler. O dönemde Platon sonsuz olanı kötüyle, belirlenmiş olanı da daha yüksekle eşitlemiş ve sınırı kendi içinde sınırlanmış olarak kapsamak için, ideayı ikisinin dengelenmesi olarak tanımlamıştır. Hakiki olan, sonsuz olanın birliğidir ve sonlu onun içinde yer alır.

Bu anlayışla –ki bu anlayışın daha kesin bir gözlemi mantıkla ilgilidir– bakıldığında, bu tür belirlenimler ve önermeler açısından durumun ne olduğu görülür. Sonuç, bizim sonlu ve sonsuz arasındaki karşıtlığın düşsel korkusundan kurtulmak zorunda olduğumuzdur. Bu düşsel korku, Tanrıyı bilme tavrı karşısında, hatta Tanrıyı bilmek isteme tavrı karşısında bile serbest bırakılmaz: yani sonlunun sonsuzu kavramak istemesi bir küstahlıktır. Bu küstahlık sadece felsefeye değil, Tanrının doğasını tasvir eden bir içeriğe sahip dinsel tutuma da eklenir. Bu görüş noktasında, düşünen kavramdan yola çıkarak Tanrının doğası hakkında bir şey bilip bilmemem, ya da onu otorite ve vahiy temelinde hakiki bulup bulmamam pek de önemli değildir. Bu ayrımın burada bir önemi yoktur çünkü küstahlığın düşsel korkusu, Tanrıyı bilmeyi, sonsuzu sonlu vasıtasıyla yakalamayı istemenin birine karşı yükseldiği gibi diğerine karşı da yükselir. Ne korku ama! Sanki bu Tanrının olumlayıcı doğasını bilmek istemeye yönelik bir küstahlıkmış gibi. Bu tür tanımlar açısından, sonluluk ve sonsuzluğun bu karşıtlığı açısından asıl durumun ne olduğuna vakıf olmak için, bu korkudan tamamen kurtulmak zorundayız.

Olumlayıcı Tanrı bilgisine karşı koyan diğer biçim, sonluyu kendi için alıkoyan ve onun kibrini itiraf eden öznel

yalandır; ancak buna rağmen o malum kibri muhafaza eder ve onu mutlaklaştırır.

Kendini koruyan öznelliğin bu kibrinden, bu Benden, içeriğe, öze dalmak suretiyle cayarız ve kendimizi onun içinde onaylarız; çünkü bu kibri o zaman ciddiye alırız. Biz ondan, kendinde-ve-kendi-için-olanın onaylanmasında, bilinmesinde vazgeçeriz. Bu bizim faaliyetimizin bir sonucudur.

5. Spekülatif Kavrama Geçiş

Gözlem yolunda ilerleyip dine ulaşmaya çalıştık ve böylece sonlu ve sonsuz arasındaki karşıtlığın bilincine, bilincin nihai olduğu görüş açısına ulaştık; öyle ki, sonlu Bu [*Dieses*] kendini alı koymakta ve yegâne olumlayıcıya dönüşmektedir. Gözlemci bu görüş açısını bulur ve ondan ayrılmaz. Sonra orada yalnızca bu tür bir bağıntı bulduğunu söyler; bu yüzden Tanrı ya da mutlak yahut da hakikat hakkında bir şey bilmek imkânsızdır. Bu "imkânsızlık", bilincin gözleminde böyle bir mevcudiyetin algılanmadığı gerçeğine dayanır. Burada imkân ve imkânsızlığın belirlenmiş bir anlama sahip olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu tür bir belirlenim iç özle, ya da nesnenin kavramıyla ilgilidir –ki aslında o kendinde nesnedir. Eğer imkân ve imkânsızlıktan bahsedilecekse, o zaman buna söz konusu kavramın doğasıyla karar vermek gerekir. O halde, bilinç gözlemin bu bakış açısından kavram ya da iç özün tartışması olamaz; zira bu bakış açısından bilinç iç öz ile ilgili olan şeyi bilmekten feragat eder. Onun önünde sadece böyle bir dış bilinci kapsayan şey vardır. Oysa imkân ve imkânsızlık bu alanı kaplamaz. Tam olarak söylersek, bu görüş açısının bahanesi şudur: kavram nereden ortaya çıkacaksa gözlemleyen bilinç de nihayet ona dayanmalıdır. Sadece tecrübeden doğan şey mümkündür, ama tecrübeye karşı koyan şey imkânsızdır.

Bu bakımdan ifade edilmelidir ki, gözlem kendini keyfi olarak sonlu bilincin alanıyla kısıtlandırır; fakat gözlemlenebilecek daha başka alanlar da vardır -yani içeriği sadece sonlu karşısında sonlu olan salt bu değildir. Bir başka alanda başka gözlemler yapmak bilince kalmıştır; bilincin kendinde-ve-kendi-için-olan ile olumlayıcı bağıntısı orada

muhtevidir. Sadece gözlemlemek için bu noktada duraksamak bu bakımdan bir keyfiliktir, bu şekilde sadece sonlu sonsuzun karşısına dikilmiş olur; öyle ki bu yerleşmiş olan sonsuz, gerçekte bir sonlu ve öznel mevcudiyetten başka bir şey değildir. Yani dini bilinç ya naif dinsellik ya da dini teslimiyet biçiminde yahut da dini kavrayış biçiminde gözlemlenebilir –ve bu da sonlu bilincin görüş açısında ulaşılandan daha farklı bir sonuç verir. Bu gözlem diğerleri hakkında veya sadece sonlu bilincin görüş açısını elde etmek isteyenler üzerinde yürütülebilir. Bilme bu görüş açısıyla sınırlıysa şayet dini hassasiyet, kalp, dini teslimiyet, kendinde bilinçten daha olumlayıcı olabilir. Bilinç belirlenmiş, bilen ve gözlemleyen bilinç olduğu sürece, kalpte bilinçte olduğundan daha fazlası olabilir. Bu ikisi ayrışmış olabilir – bu imkân kabul edilmelidir. Kavrayışın görüş açısı budur ve burada ben kendi bilincimi, ruh olarak aslında kendimde ve kendim için ne isem onunla karşılaştırmak zorundayım.

Bildiğim, bilincime etki eden her şey benim kendi içimde muhtevidir. Bu imkân kabul edildiği zaman farkına varmak lazım ki, Ruhun içerikle –Tanrıyla- sadece negatif bir bağıntıya sahip olduğu kanaati, hem duyarlılığı tahrip eder hem de dini teslimiyeti zedeler. Tanrıyla sadece negatif bir bağıntıya sahip olan bilincin kanaati, bizatihi dini duyarlılığı örseler. Zira düşünme kaynaktır, Tanrının ya da genel anlamda evrenselin üzerinde durduğu zemindir; evrensel düşünme içindedir, yalnızca düşünme içinde ve düşünme içindir. Bu düşünme, onun özgürlüğü içindeki Ruh, hakikatin içeriğini ve somut Tanrıyı sağlar ve bu içeriği duyarlılığa nakleder; onun içeriği dinsellik bakımından duyarlılığı ayakta tutar. Düşünen bilincimizde, Tanrıyla hiçbir olumlayıcı ilişkinin bulunmadığına bağlı kalırsak, o zaman tüm içerik duyarlılığın dışına çıkar. Birçok esas şeyi ondan alınmış olur. Eğer düşünme alanı kendini boşaltırsa, o zaman duyarlılık da içeriksiz kalır –tıpkı ışık olmadığında gözlerimle görememem gibi. Işık bu fiziki alandan çekip alınırsa, görme duyarlılığına sahip olamam. Keza bu içerik dinin bölgesinde mevcut değilse, dini duyarlılığa da sahip olamam. İçerik bu alanda yadsınır ve alandan kovulursa, o zaman

duyarlılığın niteliğini sağlayan şey artık mevcut değildir. Bu yüzden, bir yandan dini teslimiyette, dini bilinçten daha fazlası olabileceği kabul edilirse şayet, o zaman bu ilave unsuru gözlemlemek mümkündür. Öte yandan, kendisinin ya da başkasının bilincinde mevcut olan şeyin gözlemlenmemesi gerektiği, keyfilik ya da beceriksizliktir. Ama aslında bu keyfilik ya da bu beceriksizlik, ilk kez bu durumda ortaya çıkmaz; daha ziyade salt gözlemlemek için karar alındığında ortaya çıkar. Bu gözlemi sonluluğun alanıyla sınırlar; zira gözlemlemek dışsal bir şeyle, benim için dışsal olan ve dışsal kalması gereken bir şeyle ilişkili olmak demektir. Fakat o sadece dışsal olarak yerleştirilmiştir. Kendisine dışsal olan bir şey, sonludur. Eğer saf gözlemin görüş açısını benimsersem, o zaman bizatihi dışsal nesne olan, kendi için var olan bir şey önümdedir. Başka bir ifadeyle, o genel anlamda sonlu olandır. Dışsal bir şey salt bana dışsal değildir; kendine de dışsaldır, o sonlu olandır. Ben düşünmeyi, hatta spekülatif düşünmeyi, dini ya da felsefeyi gözlemleyebilirim -ama düşünme sadece düşünenin kendisi içindir. Keza dindarlığı gözlemlemek istersem, dindarlık yalnızca dindar için mevcuttur; nitekim düşünme sadece düşünen için, din de dindar içindir –yani aynı zamanda gözlemlediği şey olan o kişi içindir. Ele aldığımız bu durumda gözlemleyen ne şekilde olursa olsun yalnızca gözlemlemiyordur, daha ziyade gözlemlenenin yalnızca dışsal bir şey olmadığı bir ilişki içinde nesnenin dışındadır ve gözlemci yalnızca bir gözlemci değildir ya da gözlemlenen nesne ile negatif bir ilişki içinde değildir.

Sonuç itibarıyla, dinin temelini bulmak için gözlemin soyut ilişkisinden vazgeçmek zorundayız; bu ampirik görüş açısını terk etmeye mecburuz, çünkü bu sadece gözlemin görüş açısıdır. Bu durumda sonlunun, tefekkürün belirlenimleri, sonsuza ait belirlenimleri varsayar. Fakat sonsuzun kendisi yalnızca negatif olarak varsayılmıştır. Tefekkür, sonlunun sonlu olarak varsayılması gerektiğini talep edecek kadar ileri gider; ama biz bu talebin sadece olumlayıcı referansla yapılması gerektiğini göstermiştik.

Böylece spekülatif din kavramının tetkikine geçiyoruz.

B. SPEKÜLATİF DİN KAVRAMI

1. Din Kavramının Tanımı

Şimdi dinin kendi meskeninde olabileceği o yegane temeli, spekülatif din kavramını, -o kendini çoktan tanımlamıştır- inceleyeceğiz. Onun temel karakteri, gördüğümüz gibi, bilincin olumlayıcı bağıntısı olup sadece olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak vardır yahut karşıtlığa ilişkin belirlenimin kendini ortadan kaldırması olarak vardır –ve dolayısıyla tefekkürün bağımsız, sağlam ve hızlı olmak için ele aldığı yalnızca bu belirlenimlerin kendini ortadan kaldırması olarak vardır. Dinin temeli bu bakımdan rasyonel alan olarak adlandırılan şeydir; daha kesin olarak söylersek, spekülatif alandır. Ama din dolayısıyla sadece soyut bir şey değildir; daha önce tanımlandığı gibi, bilincin evrenselle genel olarak olumlayıcı ilişkisi de değildir. Din sadece bu soyut belirlenim değildir. O salt böyle bir soyut belirlenim olsaydı, o zaman onu takip eden her içerik onun dışında bulunurdu; ya da biz bu soyutlamayı fiili olanın alanında varsaysak bile, bu soyutlamanın yanında ve dinin dışında yine başka bir faaliyet olması gerekirdi.

Zira evrenselle, hakiki olanla bağıntı; hakla, etikle, hakiki bir şeyle, genel anlamda hakiki olanla bağıntıdır. O zaman dinin görüş açısı prensipte tam olarak bilincin, genel olarak bilincin olumlayıcı bağıntısıdır. Hakiki olan, ki bilinçle faal olarak ilişkidedir, kendi içinde her içeriği kapsar ve bilincin hakiki olanla bu ilişkisi onun bizzat en yüksek seviyesidir, onun mutlak görüş açısıdır. Bu söylediğimizi, genel anlamda din kavramı olarak olduğu yerde bırakabiliriz. Ama felsefede bu görüş açısının zorunluluğunu, burada bir tanım olarak geliştirilen kavramın oluşumunu göstermek zorunludur ya da bu görüş açısının, din olarak ifade edilen bu içeriğin zorunluluğunun bulunduğu yeri tam olarak göstermek zorundayızdır.

Din açısından mesela bazı prensipleri tespit ederek, onun bizim tasavvurumuzdaki yerini ispat edebilirdik; ancak dine ilişkin başka tasavvurlar da vardır ve prensip olarak bizim tasavvurumuz kendinde-ve-kendi-için doğru olan şeyin

ölçüsü olamaz. O halde, içeriğin zorunluluğu hakkında bir hesap vermek ve bu kendinde içeriğin kendinde ve prensipte zorunlu olduğunu göstermek zorundayız. Bu gerçekleştiğinde, daha kesin olarak "bu içerik dindir" diyebiliriz ve başkalarının kendi tasavvurlarında başka içerik veya başka belirlenimler bulunup bulunmadığı hususunda endişe etmemize gerek kalmaz. Böylece bu durumun bizim tartıştığımız şey için bir önemi olmayacaktır, zira biz içerikle ilgileniyoruz ve bu noktada anlaşmazlık yalnızca tasavvura ait bir şeyin din olup olmayacağı üzerine olabilecektir. Ancak içerik, kendi zorunluluğu sabit biçimde oluşturulmuşsa, kendinde-ve-kendi-için geçerlidir. "Bu dindir" demek bir tür keyfiliktir.

O halde, öncelikle zorunluluğun ne olduğu ve bir şeyin zorunluluğunu göstermenin ne anlama geldiği hususunda hesap vermeliyiz. Bizim "bu dindir" dediğimiz şeyc ilişkin bir içeriktir vardır. Zorunluluk hakkında bildiğimiz bu kadarıdır; yani bir şeyin zorunluluğu gösterilecekse, başka bir şeyden hareket etmek gerekir ve o başka bir şeyden, onun doğası sayesinde belli bir içeriğe ulaşılır. Ne'den yola çıkılıyorsa, onu izleyen şey zorunluluk olarak belirlenmiştir.

Ama aşikâr ki, dinden başlamak istediğimizde bu diğer içerik bizim ardımızda kalır. Dahası zorunluluğu böyle gördüğümüzde, bu görüş dolayımın belirli uğrağını da kapsar ve bu sayede tanımlanan, bizim din olarak adlandırdığımız içerik, dolayımlanmış olarak ya da başka bir şeyin sonucu olarak görünür. Fakat din en üst seviye olacaksa; başka bir arabulucu sayesinde yerleşmeyen, sırf kendisi sayesinde varsayılması gereken asıl ilk görüş açısıysa bu tanım tekyanlı ve uygunsuz gibi görünür. Böylece bu diğer yön vasıtasıyla bir yetersizliğe bulaşmış oluyoruz. Ancak bu yetersizlik, bu süreç ki buna göre zorunluluk başka bir şey yoluyla dolayımlanmış bir şeyin görünüşüdür, biz hakiki zorunluluğu inceler incelemez ortadan kalkar. Ya da o, başka bir ifadeyle, bu görünüşü yok eden ve olumlayıcı olana yükselen rasyonel zorunluluğun bir özelliğidir. Bu bakımdan süreç içindeki üç evre akılda tutulmalıdır:

1. Zorunluluk, din adını verdiğimiz şeyin içeriğini başka bir şeyden elde ettiği ve varsayılmış olduğu durumu içeren bir süreçtir.
2. Bu ilişkinin tek taraflılığının, bu zorunluluk tarzının (dinin dahi başka bir şeyden ortaya çıkmış olan bir şey olmasının) kendi kendini olumsuzlama olarak gösterildiği evre, zorunluluk olarak tanımlamış olduğumuz çıkarımla (başkadan kaynaklanan bir varsayma) dinin kendisinin içinde barındırdığı bir süreçtir.
3. Dinin kendi içindeki bu formların belirlenimlerine dikkat çekmektir.

Din kavramı daha fazla aydınlatılacaksa, o zaman ilaveten şunu da kaydetmek gerekir. Madem, söylediğimiz gibi, dinin zorunluluğu dinin kendi dahilinde ortaya çıkar; bu durumda din kavramı da dinin kendi dahilinde oluşur. Ve dinin mantıksal çıkarımı, hakiki din, kendi bilincini var edendir, din ne ise ona nesne olarak sahip olandır.

Din kavramının açıklanması gerekmektedir. Din, mutlak evrensel nesnenin bilincidir. Fakat şimdiye kadar "bilinç" ifadesini kullandıysak, bu ifade sadece Ruhun tezahür yönünü dile getirir. Bir bilincim olduğu sürece, fiilen bir nesneyle ilişkiliyimdir. Böylece ben bir bağıntı olarak tanımlanmışımdır; ne var ki Ruhun özü salt bağıntıda olmamaktır, yani iki yön arasında bir ilişki olmamaktır. Bilinç yalnızca sonluyu kuşatır. Ben burada zımnen Ruh olan bilenim, özneyim, diğer yön, yani nesne diğer tarafta bağımsız şekilde durmaya devam eder. Ruh sadece ilişkisel tarzda değildir ve sadece bilincin formuna sahip değildir. O, bu bağıntıdan tamamen soyutlandığı ölçüde Ruhtan bahsedebiliriz ve bilinç o zaman bir uğrak olarak Ruhun varlığı içinde kuşatılır. O halde Ruhtan bahsederken, "bilinç" yerine "Ruh" ifadesini kullanma niyetindeyiz; bunu yaparak Ruhun mutlak Ruhla olumlayıcı bağıntısına sahip oluruz. Bu şekilde konuşursak, zihinde genel olarak öyle bir Ruhun bağıntısına sahip oluruz. Ama bu sadece mutlak Ruhla sonlu Ruh arasında kopabilir bir ilişki değildir; daha ziyade bu esas olandır, içsel bağlanmışlıktır. Mutlak Ruhun kendisi, bizim ayırmak için başka bir tarafa koyduğumuz şeyle kendini

irtibatlandırmıştır. Böylelikle, daha yüksek bir düzlemde din bu ideadır, kendi kendisiyle ilişki tesis eden Ruhun ideasıdır, mutlak ruhun öz-bilincidir. Onun bu öz-bilincine, daha önce bağıntı olarak belirlenen kendi bilinci de dahil olur. Dolayısıyla en yüksek idede din tek bir insanın meselesi değildir; o daha ziyade mutlak ideanın kendisinin en yüksek belirlenimidir.

Böylece geçici olarak din kavramını ortaya koymuş oldum.

Bilincin sonluluğu Ruhun kendini örtük biçimde farklılaştırmasından dolayı ortaya çıkar. Mutlak Ruh için var olan Ruhun bilinci, sonlu bilinçtir; fakat bu sonlu bilinç bizzat mutlak Ruhun uğrağıdır. Mutlak Ruh kendini farklılaştıran, kendini belirleyendir, yani sonlu bilinç olarak kendini konumlandırandır. Sonuç itibarıyla, biz dini sonlu bilincin görüş noktasından hareketle incelemiyoruz. Dinin bu yüzeysel incelenmesinde dahi mutlak idea çoktan kendini geliştirmektedir.

2. Dini Görüş Açısının Zorunluluğu

Tartışılması gereken diğer nokta dini görüş açısının zorunluluğudur. Aslında mutlak Ruh kendi bilincinde bir kendi kendini bilmedir: Eğer o başka bir şeyi biliyorsa, o zaman artık mutlak Ruh değildir. O halde bizim sözünü ettiğimiz belirlenim budur. Mutlak ruhun kendine dair bilgisi olan bu içeriğin mutlak hakikat, basitçe tüm hakikat olabilmesi için bu belirlenim burada dinin görüş açısından sürdürülür, o kadar ki bu idea tüm çokluğu, düşüncenin tüm zenginliğini, bilinen hakikatin tüm zenginliğini alanı içerisine dahil eder; bu bolluğun hakikatini ve yegane özünü oluşturur. Dahası, bu bakış açısı mutlak ideanın yalnız bu hakikat olabilmesi ve her şeyin kendi hakikatlerinin onun kendi hayatının ve aktivitesinin uğrakları olarak yalnızca onun içinde sahip olabilmesi için sürdürülür. İspatlanması gereken, talep edilmesi zorunlu olan şey, dinin bu içeriğinin mutlak hakikat olduğu yolundaki iddialardır -Bu tümdengelim bizim bilimimizin dışında kalmaktadır. Bu içeriğin mutlak hakikat olduğunu ispat etmek demek, bu

içeriğin zorunluluğunu göstermekten başka bir şey değildir. Zorunluluk bizim başka bir şeyden hareket etmemizi içerir. Bu nedenle içeriğin ispatında kullanılan metot, ilk adım olarak içeriği başka bir içeriğin sonucu olarak teşhir eder.

İlkin bu metodu nerede bulabileceğimizi, ikinci olarak onun nasıl yapılandığını ve nasıl göründüğünü, belirtmek zorundayız. Başlangıç noktası olarak aldığımız bu Başka, bizim sonlu dünya ve genel anlamda sonlu dünyanın bilinci diye adlandırdığımız şeyden başka bir şey değildir. Bu, sonucun zorunlu olarak çıkarıldığı genel başlangıç noktasını oluşturur. Mutlak ruhun kendisinde önemli bir uğrak olan bu zorunluğa daha sonra dikkat çekeceğiz. Şu halde, bir sonlu başlangıçtan az ya da çok soyut, mutlak içeriğe geçişi göstermek zorundayız. Bu geçiş soyut bir düzlemde tutulabilir, ya da daha fazla geliştirilebilir; şöyle ki, gelişme düşünceden dolayı, kavramdan dolayı vuku bulur. Bu geçiş ruhun hareketinde ortaya çıkar, ama bu soyut ya da daha gelişmiş biçimde olabilir. Doğanın içeriğini evrensel ya da negatifin olumsuzlanması gibi, aslen bu dolayımı kendinde ihtiva eden olarak ifade ettiğimizde geçiş daha fazla soyuttur. Sonludan mutlağa geçiş bu şekilde mümkün olabilir. "Tanrının varlığını ispatlamak için bir saman çöpü bile kâfidir", der Vanini. Ancak eğer bu süreç kademeli gelişim tarafından konu ile alakalı tüm detaylarda başarıyla sonlandırılıyor, kavram tarafından belirleniyorsa, o halde sahip olduğumuz şey genel anlamda felsefedir ya da daha belirgin olarak din felsefesidir; ve dolayımlanmamış başlangıç noktası bu durumda genel olarak doğadır. Dolayısıyla ilk olarak mantıklı ideanın doğa haline gelebilmek, doğaya geçmek ve kendini bu dışsallıkta kaybetmek adına kendini nasıl kararlılık içinde çözdüğünü göstermeliyiz. Felsefede diğer aşama, doğanın kendisinin incelenmesi, mantıkla yapılmış olan bir başlangıçtır. Kavrama dayalı inceleme kendini bu hareket olarak sergiler: Doğanın kalıcı kavramı, kavramın doğa olarak var olduğu dışsallığı ortadan kaldırır; kavramla çelişen bu dışsallık çözünür ve kavram gerçeğe doğa olarak sahip olduğu doğal dışsallıktan daha yüksek, daha uygun bir tarzı üstlenir. Doğanın incelenmesi, onun ilerleyişini

kademeler ya da uğraklar dizisi olarak göz önüne serer ve böylece doğada sadece zımnen var olan kavramın kendi kabuğunu nasıl kırdığını ve tezahür ettiğini gösterir –ta ki aleni olma, olduğu gibi tezahür etme noktasına gelene dek. Ya da doğa sonuç olarak ortaya çıkan şeyi hatırlar, o kendi merkezine geri dönmesi gereken kendi belirlenimidir yahut da merkez vücut bulmalıdır. Çıkan sonuç genel olarak ruhtur. Doğanın zorunluluğu kendi hakikati olarak Ruhu varsaymaktır, o Ruh onun hakikatidir. Doğa içinde kavram dışsallıkta kaybolup gider. Doğa ebedi zuhurdur ve bu dışsallığın dağılıp parçalanmasıdır. Doğanın zımni varış noktası ruh olmaktır.

Genel olarak Ruh, –doğanın hakikati– yani Ruhun olduğu şeydir. Kendi dolayımsızlığı içinde Ruh sonludur, doğal ruhtur; onun sadece potansiyelleri vardır, yani o her şeyden önce tamamen kendi kendisinin soyut kavramıdır. Kendi kavramının ve kendi tezahürünün soyut özdeşliğidir. Doğa örtük bir şekilde ideadır, dolayısıyla düşüncede tefekküre daldığımız zaman o bizim içindir. Bu iki veçhe, yani kendinde idea olarak ve bizim için idea olarak onların varlıkları, doğada parçalara ayrılırlar. Bu özdeşlik, bu kendi için varlık ruhtadır ve o bizatihi var olandır. Onun doğa gibi, örtük idea olabilme potansiyeli burada yatar; ama onun kendi içinde varoluşu aynı zamanda ona görünür, yani idea onun tezahüründedir. Sonlu ruhun incelenmesi, şu halde kendi sonucu olarak mutlak Ruh ideasına sahiptir.

Bildiren kavrama ilişkin bu süreçten dolayıdır ki, bahsettiğimiz içerik, onun bilinçli mutlak Ruhu zorunlu olarak, her şeyin hakikati olarak, tüm bu içeriğin kendisi sayesinde kendisine geri döndüğü mutlak hakikat olarak sunulacaktır. O zaman felsefe bu içeriğin özgün olan şey olduğunun, onun mutlak hakikat olduğunun metodik delildir. Bizim bilimimizin önünde bulunan, yani ondan önce gelen süreç budur; dolayısıyla burada bu sonucu varsaymak zorundayız. Bunu varsaymadığımız takdirde, külliyen felsefeyi izah etmek zorunda kalırız. Bu içeriğin mutlak hakikat olduğuna dair delili gösterebilmenin tek yolu budur.

Bu süreç hakkında dikkat edilmesi gereken ikinci nokta, onun henüz tek-yanlı olmasıdır: o çarpık ve sahte bir karaktere sahiptir; yani bizim başka bir şeyle, ya mantıksal soyut varlıkla ya da somut varlıkla, doğayla, sonlu ile başladığımız belirlenime sahiptir. Biz böylesi başka bir şeyden başladığımız için, bu salt içerik mutlak gibi değil de bir sonuç gibi görünür. Bu süreç, o çarpık veçheye kendi içinde zımnen sahipmiş gibi görünür; fakat mutlak hakikat bir sonuç olamazdır, o saf biçimde ve tamamen ilk ve benzersiz olandır. O her şeyi bütünüyle kendi içine alandır –içinde her şeyin yalnızca bir uğrak olduğu mutlak tamlıktır. Bu bağlamda, süreç başta bağdaştırıcı bir süreçmiş gibi görünmesine rağmen, bizzat bu sonuçta bu sürecin tek-yanlılığının iptal olduğuna dikkat etmek gerekir: sonuç, onun pozisyonunu sonuç olarak bir kenara atar ve deyim yerindeyse bu harekete karşı bir saldırı geliştirir. Daha açık ifade edersek, süreç öyle belirlenmiştir ki bu başlangıç noktası, başladığımız ilk durağın kendisi dahi -varlığın ya da sonlu dünyanın mantıksal soyutlanması olsun, dolayımsız olarak görünen ve dolayısıyla varsayılmayan uğrak- sonuç içinde artık dolayımsız olan şey olarak değil, varsayılan bir şey olarak varsayılır; bir dolayımsızdan varsayılan bir statüye indirgenir, o kadar ki mutlak ruh ilk durak olmaktan daha ziyade hakiki olandır.

O halde bu nihai sonuçta, kendinin bilincinde olan mutlak Ruh ilk ve tek hakiki olandır. Ama ayrıca içinde şu da vardır: doğanın, sonlu dünyanın varsayılmış olması gerçeği, onun varsayılacak bir şey olması, bu ruhta, bu içeriğin kendi içinde bir uğraktır. Bu dolayımsızlığın, doğanın, varsayılan bir şey olarak görünmesi ve dolayımsızın kendini bu şekilde ortadan kaldırması yalnızca ilerleyişimizin dışsal tarzı ve yöntemi ile tutarlı değil; aynı zamanda esasen sonucun (çıkarımın) kendisi ile ilgilidir, o kendi içeriğine aittir. O içerik böyle bir uğrağın varsayılması olup, ilkin aracısız bir şey gibi görünür ve ikinci olarak, ortadan kalkmak ve kendi hakikatine geri dönmek için varsayılmış olmanın bu niteliğini korur.

Dolayısıyla, varsaymış olduğumuz şey, zorunluluğun bu süreci, bu yüzden ilk uğraktır. Fakat diğer uğrak, dolayımsız bir şeyin varsayılması, eşit şekilde mutlak içeriğin kendi içinde bir belirlenimdir. Bunlar tek bir hareketi, kendisiyle birleşen dolayımsız bir süreci oluştururlar; bu iki uğrak birlikte Tanrının kendi içindeki faaliyetini oluştururlar. İlk süreç bu görüş noktasından hareketle gerçekleşerek karşımıza çıkar, ancak aynı zamanda dolayımsız gibi görünen ikinci uğrak da bir doğa, bir sonlu dünya da varsayılır. Bu, ideanın kendisinin faaliyeti ve hareketi olarak idea dahilinde vuku bulur. Bu da popüler deyimle kastedilen "Tanrı dünyayı yaratır" demekten başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, Tanrı dünyayı öteki olan bir şey, kendinden ayrı olan bir şey olarak varsayar (bu yüzden doğallıkla varsayılan bir şeydir) yine de dünya aynı zamanda Tanrıya ait olarak kalan ve onun tarafından varsayılan bir şeydir, o kadar ki kendini Tanrıya geri döndürecek harekete sahiptir.

Buraya kadar bu süreç hakkında söylediklerimiz, onun her şeyden önce kendini din dışında bir süreçmiş gibi göstermesidir; ancak bunun dışında ikinci olarak, bu sürecin bizzat dinin kendisinin dahilinde bir uğrak olduğudur. Ancak din dahilindeki bu süreç ilk tarzda olduğundan başka bir şekle ve biçime sahiptir ki, burada o, deyim yerindeyse Tanrı açısından salt olarak masumdur. Tanrı burada kesin olarak ilk uğraktır. İşte bu tam da mutlak ruh ideasında kastedilen şeydir. Bizim bu uğrakları, bu ideaya ilişkin olarak nasıl idrak edilmişlerse öyle incelememiz gerekir. Ruh kendi içindir, yani, o kendini nesneleştirir, kavram karşısında o kendi anlamını sürdürendir. O bizim genel olarak dünya ya da doğa dediğimiz şeydir. Bu bölünme ilk uğrağı oluşturur. İkincisi ise bu nesnenin kendi kaynağına geri dönmesidir ve bu hareket de bir bütün olarak ilahi hayatı oluşturur. Dolayısıyla mutlak olarak ruh evvela kendine görünen, kendini gösterendir; o kendi için var olan kendi-için-varlıktır, yani kendi için varlığa sahiptir. Onun neden ilk tezahür eden olduğu burada gizlidir. Ancak bu tür bir tezahür doğanın olduğu şeydir ve Ruh sırf tezahür eden, bizim için var olan şey değildir; o bizzat kendi için var

olandır, kendine görünendir ve bununla birlikte böylesi bir bilinç varsayılmış olur. Bu yüzden, bizim öncelikle zorunluluk gibi kabul ettiğimiz şey Ruhun kendisinde bir uğrak olarak mevcuttur. Bu zorunluluğa özü itibarıyla din dahilinde de sahibiz –ancak din dahilinde bu zorunluluğa dolayımsız bir varoluş olarak değil, bilakis hayati önemi olan ideanın tezahürü olarak; varlık olarak değil, ilahi tezahür olarak sahibiz. O halde zorunluluğun bizim içeriğimizle bağıntısı budur, ve bu zorunluluk bağıntısıdır ki kendi tanımıyla beraber bizim içeriğimizi tedarik eder, ya da bizim nesnemiz olan kavramı sağlayan şeydir.

Şimdi bu nesne açısından, onun kavramını oluşturduğumuzu ve onun detaylı izahına geçebilecek bir pozisyonda olduğumuzu söyleyebiliriz. Şunu hesaba katmak gerekir ki, bu kavramın izahı, kavramın idea haline gelmesinden ve bizim kavramın idea olarak gerçekleşmesini dikkatlice incelememizden başka bir şey değildir.

3. Din Kavramının Gerçekleştirilmesi

Sunduğumuz din kavramı bu noktada henüz son derece soyuttur, genel anlamda çok sınırlı tutulmuştur. Onu daha somut bir biçimde ortaya koymamız talep edilebilir; fakat bu kavramın daha somut tarzı, gerçekte kavramın kendisi üzerinden bir meydana getirme, bir üretmedir. O, kavram olarak soyuttur, kendini somutlaştıran bizzat kendisidir; bir bütünlük olarak kendini tamamlar, öyle ki, bu kavramın bizzat kendisi nesne haline gelir. Oluşturmuş olduğumuz basit kavram mutlak ruhun öz-bilinci, onun ruh olarak kendi için var olmasının öz-bilincidir. O, kendi için ruhtur: onun kendi varlığındaki bir ayrımın yer aldığı nokta budur ve bu ayrım genel itibarıyla doğal hayatın uğrağıdır. Bu, ortak dilde şu anlama gelir: Tanrı doğal ve ruhani olanın birliğidir; ancak Ruh aynı zamanda doğanın efendisidir; böylece doğal ve ruhani olan bu birlik içinde eşit ağırlıkta değildir –öyle ki burada birlik gerçekten Ruhun kendisidir. Ruh, içinde her ikisinin nötralize olduğu üçüncü bir şey değildir; daha ziyade bunların arasındaki farkın yokluğu bizzat Ruhtur. Ruh, Ruhtur ve doğadır. O bir yandan birli-

ğin bir yönüyken, öte yandan diğer yöne uzanan şeydir; bundan dolayı kendisinin ve ötekinin birliğidir. Netice itibarıyla, bizim bundan sonraki izahımız Ruhun daha geniş somut belirlenimini arz etmekten başka bir şey olmayacaktır.

Şu halde Tanrı kavramı ideanın kavramdır. Bu içerik kendini idea olarak geliştirmelidir ve din felsefesinin izahı, idea kavramının bu gelişiminden başka bir şey değildir. Onun daha ayrıntılı uğrakları, bize aynı zamanda dinin hesaba katılmak zorunda olduğu daha ayrıntılı alt bölümleri ya da biçimleri gösterirler. İdeanın bu nitelendirilmesi bizim izahımızın içine dağıldığı genel kısımların şablonunu temin eder.

Biz ideayı ruhani ve doğal olanın mutlak birliği olarak, ruhani olanı ise tözel olarak tanımladık; bunun için "öteki" yalnızca Ruh tarafından varsayılmış ve onun kapsamında tutulan bir şeydir. Bu idea aşağıdaki uğrakları ihtiva eder:

1. Bu iki uğrağın tözel, mutlak, öznel birliği: kendi kendine eşdeğer olumlaması içinde idea.
2. Farklılaşımın kendisi, "biri" için ve bir "öteki" için varlık –ayrım olarak bu iki uğrak.
3. Farklılaştırılmış olanın bu mutlak olumlamada kendi kendini varsayması.

İlk iki uğrak kavramın uğraklarıdır; bunlar, kavram içinde doğal ve ruhani olanın bağlantısının kapsandığı tarzlardır. Dahası bunlar kavramın salt uğrakları da değildirler; farklılaşımın daha sonra ikinci uğrak olarak adlandırılan iki yönüdürler.

İkinci uğrak ruh âleminde bilinç neyse odur. Bilinç, ayrı olması gereken ikinin varsayılmasıdır; ancak bu, beyan edilenden, yani uğrakların kendilerinin bu farklılaşımından başka bir şey değildir. Bu farklılaşım, bir ilişkinin özelliğini üstlenir ve böylece iki uğrak ilişkinin iki yönünün içeriğini oluştururlar. Bu bilinçte bir taraf ideanın yekpare, tözel birliğidir –var olan sıfatıyla Tanrı, bir öz-ilişki birliği olarak var olan Tanrıdır. Ayrımın diğer yönü farklılaşmanın kendi-

sinin eylemidir ki, o da bilinçtir; ötekinin ve yekpare birliğin kendisi için var olduğu taraftır; dolayısıyla bu taraf, sonuç olarak sonlu olma niteliği kazanır. Tanrı bundan dolayı nesne olarak, tezahür olarak, varlığa sahip ve bilinç için görünen olarak belirlenir. Tanrı sırf varlığa sahip değildir, öteki için varlığa sahip olduğu kadar, O görünendir de. Tanrı, kendi içinde kapalı ve tezahür etmeyen bir varlık olarak idrak edilemez; o, daha ziyade Ruh olarak idrak edilebilir. Tezahür etmeyen bir Tanrı bir soyutlamadır. Esas uğrak öz-farklılaşmadır ve bundan dolayı öteki kesin olarak varsayılır. Bu farklılaşma ya da bilincin veçhesi, mutlak olumlamaya, kendini tam o anda tezahürün hakikatine ebediyen yükselten bir tezahüre bir geri dönüş içerisinde kavranmak zorundadır. Söylediğimiz gibi, farklılaşma iki uğrağı, tözel birliği ve farklılaşmayı içerir. Buna göre, tözel birlik ilişkinin yalnızca bir veçhesidir; zira Tanrı yalnızca Ruh olarak vardır: O, esasen öteki içindir ve kendi ötekisine görünmek içindir. Farklılaşanın mutlak olumlamaya geri dönüşü, üçüncü uğrağı oluşturur. Bu üçü, kavramın gerçekliğini hesaba katması gereken uğraklardır.

O halde bu iki veçhe şöyle de tanımlanabilir: birincisi yani birlik, teorik veçhedir, Tanrının tezahür biçimi, nesnelin, var olanın tasavvur biçimidir; ilahi varlığın ve ilahi tezahürün tasavvurudur. İkincisi pratik veçhedir, bölünmenin ortadan kalkma faaliyetidir, biçimin veçhesidir, öznelliğin ne olduğuna bağlı olan özgürlüğün biçimidir. O zaman bizim burada gözlememiz gereken şey öznelliktir; kendi seyri içinde, kendi karakteristik faaliyeti ve hareket tarzı içinde öz-bilinçtir. İlk veçhe Tanrının, ikincisi ise kültün tasavvurudur. Bu ikisi bağlantılıdır, Tanrıyla alakalı olan belirlenim, kültle kendi ilişkisi içindeki bilinçle de alakalıdır.

a) Teorik İlişki: Tanrı Tasavvuru

İlk veçhe Tanrı tasavvurudur. Burada genel olarak Tanrıyı değil de tasavvurda Tanrıyı dikkate alıyoruz. O halde Tanrı zuhur eder, ama genel anlamda yalnızca zuhur etmez –O esasen budur, kendine görünmektir. Zira o prensip olarak Ruhtur, dolayısıyla ilahi tezahür aynı zamanda kendi içine

yansımadır. Bu nedenle, Tanrının zuhur etmesi daha kesin olarak şöyle tanımlanır: o kendine görünür, ve Onun zuhur etmesi bizzat kendine bir tezahürdür; Tanrı bu yüzden bir nesnedir, gerçekte o kendi için bir nesne olması anlamında nesnedir. İkinci nokta, Tanrının kendinde-ve-kendi-için olduğu halde kendine görünür olmasıdır. Bu iki belirlenim bu açıdan esastır.

Bunun daha somut bir belirlenimi ayrıntılı olarak sunmak gerekirse, ilk uğrak genel olarak tezahürdür, genellikle soyut tezahürdür. Bu doğal hayattır, ya da genel olarak doğadır. Tezahür öteki için olmaktır, bir dışsallık, birinin bir öteki için farklılaştırılmasıdır –bu yüzden öteki için dolayımsız tezahürdür, henüz öteki için yansımamış varlıktır. Tezahürün mantıklı tanımı budur; ancak onun somut anlamında ele alınması gerekir ve o da genel olarak doğal hayattır. Başka için olan şey duyusal bir tarzdır. Düşünce bile salt öznel bir şey olarak kalmaması gereken yerde, düşüncenin özerkliği olan öteki için olması gereken yerde duyusal bir vasıtaya, dile, jeste vs. ihtiyaç duyar -kendisi için konması gereken hissedilebilir bir işarete.

Ama ikinci olarak, Tanrı esasen kendine görünendir; yani bu ilahi nesne yalnızca doğal bir öz olarak, genelde doğal bir unsur olarak değil de, daha ziyade aynı zamanda kendine görünen olarak, bilinç olarak, ruhaniyet olarak nitelendirilmiştir. Bu az ya da çok yapısal bir tanımdır. O öncelikli olarak bütünüyle yapısaldır. Bağlı olanlarının yalnız doğaya taptığı bir dinden bahsedilemez –güneşe, denize vs. Bu onlar için, bizim için olduğu gibi, o kuru deniz değildir artık. O doğal suretler, insanlar onlara dua ederken kutsaldır ve Tanrı onlar için oradadır. Onların yine de doğal nesneler olduğuna şüphe yoktur, ancak aynı zamanda dini nesneler olmaları vasıtasıyla onlar ruhani bir biçimde de tasavvur edilmişlerdir. Güneşin, ayın, yıldızların vs. araştırılması dinin haricindedir. Salt doğal dünyanın bu ayrımının, bilinci anlamaya yönelik haliyle doğaya ilişkin bu sözde yavan görüşün, daha sonraki bir ayrılık olduğu zaten malumdur. Bu ayrılığın mevcudiyeti çok daha derine inen bir tefekkürle ilgilidir. Sıradan eğitim standardımıza göre, do-

ğanın ve ruhani olanın birliğinden bahsettiğimiz zaman; sanki ruh yalnız fantezinin gücü sayesinde doğayla birleşmiş gibi düşünürüz. Onların ayrılığı başlangıç noktasıdır ve bu da tefekkürün daha yüksek bir özgürlüğünü koşul olarak gerektirir.

Bu iki uğrak, evvela Tanrının tezahüründe bulunmaktadır. Tezahürün ilk tarzı doğal yaşam olup, kendi temeli ve odağı olarak bilincin, genel olarak ruhun öznelliğine sahiptir. Şimdi bu iki belirlenimin birbirine karşı ilişkisinin ne olduğunu görmek zorundayız.

Tanrının kendi içinde Ruh olduğunu belirtmek gerekir; yani o öncelikle bizim için Ruhtur –ona ilişkin kavramımız budur. Diğer şey, onun Ruh olarak varsayılması gerektiğidir Bu Onun belirliliğinin denkliğini, ideadaki gerçeklik tarafını, Onun kavramıyla beraber ihtiva eder. Belirlilik olarak adlandırılan şey, bizim doğal hayat olarak göz önüne aldığımız şeydir. Bu tezahür tarzı, Tanrı kavramının belirliliğini oluşturur. Asıl mesele şimdi bu gerçekliğin ilahi kavramla ilişkisini görmektir –mutlak ruhun ruh olarak kendi için olup olmadığını, yani onun sadece bir kavram olup olmadığını ve aynı zamanda bu Ruh olarak gerçekliği olup olmadığını görmektir.

Belirtilmesi gereken diğer bir nokta, genel olarak doğal hayatın, doğal varlığın ya da dolayımsız doğal özün, belirliliğin aynı zamanda başka bir biçimde bu ilk seviyesi olduğudur. Kesinlik bu doğal hale muhtaç değildir. Başka bir ifadeyle, o tefekkür edilmiş bir belirlilik de olabilir; ama aynı zamanda henüz Ruh kavramını ifade eden tam, somut bir belirlilik olmayan biçimde yapılanabilir. Tefekkürün bu belirliliği, şüphesiz doğal öz gibi dışsal bir şey değildir. Tefekkürle beraber, kesinliğin kavramla denk olmasını gerektiren bir ihtiyaç belirmesine rağmen, başlangıçta o sadece soyut bir denkliktir. Tefekkür kendinden önce kavrama, genel olarak kavram ihtiyacına sahiptir: Tefekkür dış dünyanın sonsuz çeşitliliğini basitleştirir, onu kavram alanına, ama sadece kendi sınırı içinde taşır. Bu düşünce evrenselliğe, kavram alanına, prensip olarak sahip olsa da, sadece soyutlamaya takılıp kalmasından dolayı evrenselliğin kendi-

sini salt bir kesinliğe dönüştürür. Ya da o özdeşlik, birlik ile eş anlamlıdır. Mesela Hindistan'ın Brahma'sı bu tür kutsal bir kavramdır, o yüce bir varlıktır; ne var ki o sadece kendini düşünür, ya da o sadece kendisi ile var olandır. Diğer her içerik ve yapı onun dışında kalır. Bu şekil ve içerik, Hint ilahlarının sonsuz lejyonudur. Gerçi Yahudi Tanrısı da kendi yanında başka Tanrılara tahammül edemeyen kıskanç bir Tanrıdır; ama bu benzersizlik hâlâ soyut bir tekliktir; henüz tümüyle kendi içinde somut olan Ruh kavramına uyan o kesinlik, gerçeklik değildir. O bir belirlenim, bir soyutlamadır; ruh içinde Tanrıdır ama henüz ruh olarak Tanrı değildir. Yahudi Tanrısı tıpkı Brahma gibidir, suretsiz ve duygusaldır; ancak bu, içinde henüz onu ruh yapacak tamlığa sahip olmayan, düşüncenin salt bir soyutlaması olan bir duygusallıktır.

İkinci kesinlik düşüncenin kesinliğidir. Ancak düşünce soyut kaldığından dolayı, bu soyut özdeşlik bununla birlikte saf ve basittir, duyarsızdır. Yine de o burada sadece ruh kavramına karşı bir kesinliktir. O halde bu iki belirlilik biçimi, genel olarak en önemlileridir ve öncelikle bize ruhun gerçeklik tarzı gibi görünmek zorundadırlar. Bunlar belirlilik olarak Ruh kavramına eş değildirler –bunlar sonluluklardır. Ayrıca, orada bir Tanrının var olduğu o sonsuzluk dahi salt soyut olumlamadır. Belirlenimler kavrama tekabül etmezler, başka türlü ifade edersek, bu dinler henüz otantik din, henüz kendi hakikiliği içinde Tanrı ideası değildirler; zira onlarda ruhun mutlak içeriği eksiktir. Otantik idea, içeriğin Ruhun hakiki içeriği olması gerektiğidir –prensipte kavramdır, işte onun içeriği budur.

Otantik din kendi içeriğine tekabül eder; biz içeriğin kendine doğru yükseleceği nihai zirveye o din içinde sahip oluruz --orada ruh kendinde-ve-kendi-için var gibi görünür ve içerik ruh kavramıyla uyumludur. Tanrı burada kendine bu otantik tarzda zuhur eder, ya da genel olarak, apaçık hale gelmiştir; zira artık Onda gizli hiçbir şey yoktur, tezahürü varlığına eşdeğerdir. Bu tezahür biçimi kendi kavramıyla eşit olmadığı sürece, Tanrı hâlâ apaçık değildir. Onun içeriği hâlâ kapalıdır, doldurulmamıştır.

Şu halde burada eksiksiz bir dine sahibiz; bu din açısından belirtmek gerekir ki, bu içeriğin kendisi, bu kesinlik, gerçeklik, Tanrının içeriğini oluşturan bu tezahür biçimi –kendi kavramı ya da kendi özü itibarıyla Tanrı-, bütünüyle manevi içeriktir. Ancak bu manevi içerik hâlâ doğal varlık tarzında olabilir, o zaten her zaman bu tasavvur tarzındadır –duyumsal değil ama ruhani bir doğal varlıktır. Dolayısıyla, öncekiyle ayrım açısından bu dinde gerçekliğin kavrama eşit olduğunu, içeriğin ruhun doğasını gösterdiğini ve doğal hayatın, duyumsal tasavvur biçiminin içeriğe artık etki etmeyen salt biçim olduğunu vurgulamak gerekir. İşte din ve felsefe arsındaki ayrım noktası budur. Felsefe dine taban tabana zıt görünebilir; yani dinde mevcut olan yapılar, tezahür tarzları ve ilişki biçimleri felsefede gerçekleşir ve bunların içinde kendi bilincine sahip olan dindir –felsefede bu biçimler diğerleriyle yer değiştirir. Bu biçimler pozitif dinde zorunlu addedildiği sürece, felsefe dinle çatışıyormuş gibi görünür. Tefekkürün, sonlu akıl yetisinin meseleye dahil olduğu ve imanın artık basit ve naif olmadığı yerde, başlıca üzerinde durulmuş olan bu biçimlerdir. Din böylece ruhsuz bir şeye, ölü bir şeye dönüşür. İşte bu teolojinin eski dogmasıdır, eski günlerin ortodoksisidir. Onlar dogmanın kabul edilmesi gerektiğini söylerler, oysa ruh ortadan kaybolmuştur; çünkü yalnızca biçim olan şey esas olarak görülmüştür ve sonrasında akıl yetisi bunu bir oyun haline getirmiştir. Bu akıl oyunu, amacı bu biçimlere saldırmak, onların yetersizliklerini göstermek ve onların üzerinde otorite kurmak isteyen Aydınlanma halini aldı.

Din tasavvurundaki içeriği düşüncenin biçimine dönüştürmek felsefenin ayırıcı vasfıdır; içeriğin kendisi ayrıştırılamaz. Din mutlak ruhun öz-bilincidir: orada iki tür öz-bilinç yoktur –yani kavrayan öz-bilinç ve bu içeriğe göre ayrışmış olabilecek tasavvur eden öz-bilinç mevcut değildir. Orada sadece biçimde çeşitlilik olabilir, ya da tasavvur ve düşünce arasında bir ayrım olabilir, ve biz o ayrımla daha ayrıntılı olarak aşinalık kuracağımızı farz edebiliriz.

Unutmamalı ki, tasavvur az ya da çok dışsal, duyusal yapı tarzıdır, ya da dışsallığın biçimidir. Tasavvur, dolayımsız

hisseden duyarlılık ve düşünce arasında yer alır. Tasavvur duyusal olanı zaten iç boyuta taşımıştır. İçerik duyusal biçimdedir, ama düşünce kendini çoktan tehlikeye atmış olsa da, içeriğe henüz tam manasıyla nüfuz etmemiştir ya da ona hâkim değildir. Tasavvur mecazi ifadeleri, analojileri ya da muğlak biçimleri bu yüzden kolayca kavrar. "Babası olmak", "Oğul" vs. bu tür mecazi tasavvurlar olup, doğal hayata ait bir bağlantılar ağından meydana gelirler; halbuki "yaratmak" muğlak bir tasavvurdur, genel bir biçimde Tanrının ve dünyanın spekülatif bağını ifade eder.

İkinci nokta, içeriğin unsurları arasındaki tutarlılığın tasavvurda ardışık olarak tezahür etmesidir. Bu tutarlılık, salt söz konusu kavramla anlaşılabilecek olan kendi zorunluluğunda tezahür etmez; bundan dolayı, dinde "falan ve filanın vuku bulduğu" anlatılır. Vuku bulan şey, ki Tanrının hayatına ilişkin içeriğin önemli bir bölümüdür, o zaman mecazi olarak, doğal bir olay gibi, zaman içinde vuku bulan bir şey gibi tezahür eder; ve belirlenmiş içeriğin sonraki uğrağı onu izleyecekmiş gibi görünür. Fakat kavram bu tutarlılığın "kendinde"liğidir, bağın iç boyutudur.

Bu nedenle, genel prensipler ve tikel vakalar arasındaki tutarlılık dinin kapsamında değildir. Din ilahi takdirde imanı içerir; ancak iman eden kişi şunu diyebilir: "İlahi takdirin işine akıl sır ermez; bir bireyin kaderinin süreci ya da koca dünyanın gidişatı bilinemez." Hadiseler arasındaki bağın akla uygun biçimde belirlenmesine göre bu, imanın yazgıdan elde ettiği tüm bağlantılılıktan vazgeçiştir. Dünya sürecinin gelişimi tikel açısından sonsuz kalmaya devam eder ve varsayılmaz. Bu tür bir rasyonel bağ olduğu fikri sürdürülür; ancak ispatlanamaz.

Burada ayrıca din tasavvurundaki bağın daha çok dışsal olarak alınan üçüncü bir tipi mevcuttur ya da bu bağın zorunluluğunun dikkatle incelenmediği söylenebilir. Bu, dinde bir içeriğin tasdiki olarak adlandırılan şeydir. Bu içeriğin benimle ve benim bilgimle bağı şu şekilde tasavvur edilebilir: ben kaniyim, bir içeriğe iman ediyorum ve bu kanaat şu ya da bu şahitliğe, dışsal koşullara, mucizelere vs. dayanıyor.

Öznel bilincin nesnel içerikle bağına gelince, bunu kavramın gerçekliği bağlamında incelememiz gerekir. Tasavvurun ikinci veçhesini kült olarak adlandırmıştık. Bu, öznel bilincin nesneyle, yani Tanrıyla ilişkisidir- daha kesin olarak, öz-bilincin bu nesneyle pratik ilişkisidir. Tasavvur, benim için varlığa sahip olması gibi, aynı zamanda benim bir nesneyle ilişkim olduğundan o halde burada imandan bahis açabiliriz. Daha kesin olarak, kült özneyle nesne arasındaki ayrımın ya da kopukluğun ortadan kalkabildiği ölçüde öznenin nesneyle pratik ilişkisidir –bölünme ilk ilişki tipinde (teorik olan) tezahür edebilir. Burada incelememiz gereken, varlığın veçhesi olan ilk veçhenin aksine öznelliğin ya da özgürlüğün veçhesidir. Yani diyebiliriz ki, ikinci veçhe kendi varlığı, kendi öznel varlığı içinde özne iken, ilk veçhe kendi varlığı içinde Tanrıdır. İlk veçheyi zaten tasavvur olarak adlandırmıştık, fakat onun da esasen Tanrının kendi varlığı içinde veçhesi olarak nitelendirilebileceğini not etmek zorundayız. Zira Tanrı mevcuttur, Tanrı oradadır, yani o kesin olarak bilinçle ilişkilidir. Tanrı belirlenmişse eğer, henüz hakiki Tanrı değildir; belirlenmediği, kendi varoluşunda ya da tezahüründe sınırlı olmadığı yerde o, Ruhtur; çünkü O kendine, kendinde-ve-kendi-için olarak görünür. Bu yüzden, Tanrının varlığı bilinçle ilişkiyi kapsar; o sadece soyut bir Tanrı olarak, bilinç için öte bir şey, başka bir şey olarak varlığa sahiptir. O şimdi kendi tezahüründe olduğu gibi olduğundan, yani Ruh veya mutlak Ruh olduğundan, ve böylece olduğu gibi olduğundan, O kendinde ve kendisi içindir. Onun tezahürü bilinci, esas itibarıyla öz-bilinci kapsar. Başka bir deyişle, bizim bunu hiçbir biçimde ayırmamamız gerekir: Tanrı esasen bilinçtir, esas itibarıyla öz-bilinçtir. Böylece bilincin belirlenimi genel olarak ilk veçhe içinde de kapsanır ve bizim Tanrı tasavvuru olarak adlandırdığımız şey, aynı şekilde Tanrının varlığı olarak da adlandırılabilir.

b) Pratik İlişki: Kült

İkinci veçhe külttür. Bu veçhe en başta öznel öz-bilinçle, ya da genelde söz konusu bilinçle, bilgiyle ilgili görünür.

Kült pratik ilişki gibi tezahür eder ve kendi-için-olmaklığında tamamen ruhani niteliğin farkındalığıdır. Dinin kültsel veçhesi bütünüyle ruhaniyet olarak ruhaniyettir ve bu da kendini bilen ruhaniyet olarak dikkate alınmalıdır.

Bu ilişkide ortaya çıkan ilk unsur, bizim iman olarak adlandırdığımız şeydir. Bununla ilgili olarak fark etmemiz gerekir ki, ilk aşamada kritik gibi görünen şey imanın temelidir –"niçin" sorusudur, bir şeye inanmanın nedenidir. Şimdi imanın içeriğine dolayımın bu biçimini verebiliriz: iman bir dolayımdır, o Tanrı bilgisidir, soyut ideaya ilişkin bilgidir; ve kendi tanımına göre bu bilgi prensip olarak düşüncedir. Düşünce bir süreç, bir hareket ve bir yaşam tarzıdır; onun içinde daima dolayım mevcuttur. Bunun özgürlüğün görüş açısı olduğunu belirtmiştik. Özgürlük onun doğal bir özelliği olup, bizim başta tözel, yekpare birlik olarak adlandırdığımız şey değildir, tasavvur değildir. Hayır. Ben özgürlük içinde bu tekil fail olarak varım; içe dönük sonsuz olumsuzlama benim olumlamama içkindir. Şimdi bu dolayım, genel anlamda imanın temeli olarak dışsal bir dolayım biçimi verilmek istenmesi bir biçim bozulmasıdır. İmanımın temelinin dışsal bir şey olması etkisine yapılan bu dolayım yanlıştır. İmanım bana talimatlar yoluyla, mucizelerle, otoritenin zoruyla vs. ulaşabilir. Demek ki bu şeyler öznel iman olarak imanın temeli olabilir. Fakat bu doğrulamada, benim imanımın temeli olarak içeriğin bu formülasyonu tam da hatalı olan şeydir. Eğer bu bir iman meselesiyse, bu dışsallık, temelin benden bu ayrılışı, yok olup gitmek zorundadır. Ben imanda imanın temeli olan şeye el koyarım; öyle ki, o benim için öteki bir şey olmaktan çıkar. Orijinal iman benim ruhumun şahitliği olarak tanımlanabilir; ruhun şahitliği ruhla ilgili olup, imanda başka hiçbir dışsal içeriğe yer olmadığı anlamına gelir. Ruh sadece ruhla ilgili olarak şahitlik yapar, dışsal şeyler hakkında değil. Sonlu şeyler kendi dolayımlarına yalnızca dışsal temeller yoluyla sahiptirler. İmanın orijinal temeli kendisidir, ruhla ilgili olan ruhun şahitliğidir; ve ruhun şahitliği şüphesiz kendi içinde canlı bir şeydir –bu kendi içinde dolayımdır. Bilgi bu şahitliğin açıklanmasıdır. Buna tutunmak temel zorunluluktur.

İmanın doğrulanması bu dışsal, biçimsel tarzda tezahür edebilir; ancak bu dışsal biçimsellik sonunda geri çekilmek zorundadır.

Bu sebeple, belirli bir dinde iman böylesi şahitliklerle, mucizelerle başlayabilir –ilahi tezahür sonlu bir içerikte ortaya çıkar. Fakat İsa Mesih bile mucize aleyhine konuşmuş ve kendinden mucize bekleyen Yahudileri kınayarak havarilerine şunu bildirmiştir: "Sizi hakikate ruh götürecek."

O halde imanın doğrulanması açısından imana dönüşecek olan bir başlangıç noktasını temin eden dışsal tarzlar ve kıssalar vardır. Bu dışsal tarzlarda inanç iman olarak da adlandırılır, ama o hâlâ biçimseldir. Bu inanç imanın başladığı nokta olabilir, fakat onun yerine daha sonra orijinal imanın geçmesi gerekir –ruhla ilintili ruhun şahitliği olan iman. Bu ayrım yapılmazsa, o zaman insanlardan belli bir kültür seviyesinde bulunan birinin artık inanamayacağı şeylere inanmaları beklenir. Söz gelimi, onların mucizeye inanmaları gerekir, ve bu gereklilik en yüksek iman, yani İsa Mesih'e iman için bir temel olması gerekir. Bu inanç iman adına bir vasıta olabilir, ancak bu inanç ayrıca daima kendi hesabına bu tür bir içeriğe inanç olarak gereklidir. Fakat mucizeye inanma, olumsal olan bir içerik için gerekli imandır; oysa bu hakiki iman değildir, çünkü hakiki iman olumsal içeriğe sahip değildir. Bu özellikle imanı bu anlamda ele alan, o anlama yapışan ve imanın bu türü üzerinde kendi otoritesini ispat eden Aydınlanma açısından dikkate şayandır. Ortodoksi böyle bir imanı talep ederse, bir kere şeyleri belirli bir biçimde gördükten sonra insanların böyle bir imanı daha fazla muhafaza etmeleri güçtür; çünkü o yalnızca biçimsel bir inançtır, bir içeriğe imandır ki, doğası gereği bu inanç ne ilahi ne ruhsal ne de ruhun herhangi bir uğrağıdır. Bu bilhassa mucize açısından kayda değerdir. Mesela, Mesih felçli bir eli iyileştirmiş, Celile'deki düğünde suyu şaraba dönüştürmüştür. Celile'deki düğünde misafirlerin fazla şarap alıp almadığı, önemsiz bir konudur –o kişinin felçli elinin iyileşip iyileşmemesi de tamamen anlamsız bir içerik ve aynı şekilde olumsaldır. Hasarsız eli olan birini

kıskanmak gereksizdir; ancak bu olay özel bir önem taşımaz, zira milyonlarca insan kimsenin iyileştirmediği felçli ve kötürüm organla etrafta dolaşır. Başka hikâyeler de anlatılır –mesela Eski Ahit'te Yahudilerin Mısır'dan çıkışı sırasında, Yahudi evlerinin kapılarının kırmızı boyayla işaretlendiği, böylece Rabbin meleklerinin bu kapıları koruduğu anlatılır. Bunu kuvvetle etkileyen gerçekten Rabbin meleği ise o meleğin Yahudileri işaret olmadan da tanıması gerekmez miydi? İnanç içinde bu tür bir içerik isteniyorsa, o zaman bu ruhun şahitliği değildir. Voltaire'in amansız saldırıları, bu tür bir inanç talebine karşı yöneltilir. Voltaire bu arada, Tanrı Yahudilere çıkışa gitmeyi öğretmek yerine ruhun ölümsüzlüğünü öğretseydi daha iyi olurdu, demiştir. Bu gereksiz şeyleri imanın bir parçası haline getirmeye çalışmaktır. Bu ruhani olmayan bir içeriktir ve bu koşullarda muhtemelen bir yere sahiptir; oysa bu, Tanrı ve bu içerik arasında muazzam bir karşıtlık mevcuttur. Tanrı konuştuğunda onun söylediği şey ruhanidir, zira ruh kendini sadece ruha ifşa eder.

Teologlar son zamanlarda, Mesih'in ilahiliğine ilişkin yorumlarında, kaç el yazmasında şüpheli pasaj bulunduğu sorusuna önem vermişlerdir –ki bu onun ilahiliğinin dayandığı şeydir. Nitekim Timoteos'a İlk Mektupta bir pasaj vardır ki, Yunanca metne göre şu anlama gelir: "Tanrı, ebediyen övgüye layık olan." Buna karşın Oxford'da bulunan parşömenin eski bir fragmanında ise, "Mesih [*Christus*], ebediyen övgüye layık olan" ifadesi yer alır. "Tanrı", elbette Yunanca θ (*theta*) harfi ile yazılır; ve soru, küçük çizginin gerçekten bu harfin merkezinde olup olmadığıdır. Eğer değilse, o zaman orada o "Mesih" anlamına gelir. Bir el yazmasının küçük çizgisi vardır, diğerinin ise yoktur. Ancak çizginin diğer yandan göründüğü vs. tekrar ispatlanmıştır.

Bizim Tanrıya ilişkin bilgimizin eleştirisi böyle küçük çizgilere dayanacak olursa, o zaman bu ifadeler ruhun şahitliği değildir. Dinin içeriği Tanrının ebedi doğasıdır ve böylesi olumsal, dışsal şeyler değildir. Hıristiyanlığa geçmesi için Mendelssohn'a baskı yapıldığında, kendi dininin ona ebedi hakikatlere imanı değil, yalnız belli yasaları, davranış tarzla-

rını ve törensel öğütleri emrettiğini söyleyerek karşılık vermiştir. Yahudi dininin ebedi hakikatleri kendi taraftarlarına empoze etmemesini Mendelssohn bir avantaj olarak görmüştür. Akıl bir sonuç olarak son derece geliştirilmiştir, gerisi ise Tanrı tarafından emredilmiştir. O ebedi hakikatler doğanın yasaları, matematiğin hakikatleriydi vs.

Şüphesiz, o yasaların ebedi olduğunu kabul etmeliyizdir; ancak onlar kısıtlı bir içeriğe aittirler; kendinde-ve-kendi-için olan ruha dair hiçbir şeyi içermezler. Öte yandan, dinin dinden başka hiçbir şeyi içermemesi gerekir; bu anlamda o, sadece ruhun doğası hakkında ebedi hakikatleri kapsar. Onun tanımı budur. Diğer bütün içerik ibadetin dışsal tarzlarıyla ilgilidir –Tanrının emirleri ahlaki davranışlarla ilgili olduğu ölçüde, burada asıl mesele yine ruhani unsurdur. Fakat bu emirler uç noktalara taşınırlarsa çok katı ve din dışı olabilirler. Sahip olunan imanın dini, ruhani bir içeriğe sahip olması gerekmektedir. İmanın iknayla, cezalandırmayla, tehditle ya da mucizeyle nasıl gelebileceği, problemin diğer veçhesidir.

İmanı bu açıdan külte ait kavram olarak, onun öz çekirdeği olarak, ya da kült içinde değerlendirme için kendini sunan ilk uğrak olarak tanımladık. İman mutlak ruha ilişkin ruhun şahitliğidir. O, ilahi ruhun kendisinin ve cemaatinin bizatihi var olan ilahi bağına dair hakikatin kesinliğidir; o, cemaatin bilgisi ve bu bilginin özüdür. İşte bu, ruhun kendisiyle tözel birliğidir; o, soyut birlik olmayıp aslen sonsuz biçim olan, kendi kendine yeten bilgi olan birliktir. Daha kesin olarak, orada öncelikle öznel öz-bilinç muhtevidir, yine de o sadece biçimsel bir halde hâlâ özneldir. Öznel öz-bilinç, mutlak içeriğe ve bu içeriğin kesinliğine çoktan sahip olduğu için özgürdür. Başka bir deyişle tekilliğinden, kendi tekilliği içinde kendini nesnesinden ayıran kendi için varlığının katılığından kurtulur. Böylece o, nesnenin özünün bilgisine sahip olur ve bu onun kendi nesnesine verdiği şahitliktir; yani bu şahitlik hakikattir. O bu noktada hakikatin kesinliğine sahiptir. Bilgi olarak, öz-bilincin bir nesnesi vardır; esas olarak bu nesne mutlak nesnedir. Bu nesne, serbest olduğu ölçüde (yani nesnesinin onu dışarda bırak-

masıyla kendini nesneden kurtardığı ölçüde) öz-bilinç için ruhun şahitliğinden başka bir şey değildir. Ruhu, kendi özgürlüğü içinde yalnızca öz-bilinç bilir. Bu bilgi özgür olduğu sürece öz-bilincin birliğidir, ve mutlak içerik tözel birliktir, öyle ki, tekil bireysellik büsbütün ortadan kalkmıştır. Ruhun kendi özüne ait şahitliği olarak ifade edilen bu birlik, mutlak ruha ilişkin ruhun şahitliğidir, saf öz-bilincin ve bilincin birliğidir. Ya da böyle bir bilginin sonsuz biçimi ve mutlak içeriktir. Kendiliğin biçimi olan her ikisinin birliği, yani kendisinin bilgisidir ve dolayısı ile kendini evrensel olarak, tekile karşı olarak tanımlar; öyle ki bu tekillik basitçe ve yalnızca suret olarak vardır. O halde imanın esasını oluşturan şey bu birliktir. Bu, en içte, spekülasyonun kalbinde olan şeydir; bu bakımdan dile getirilmesi gereken en derin noktadır. Bu yalnızca spekülatif olarak kavranabilecek bir noktadır. Eğer böyle kavranmazsa bu konuda yanlış anlaşılmalar vuku bulabilir –ve bu da daha önce zaten incelediğimiz mütefekkir düşünce biçimlerine yol açıyormuş gibi görünebilir.

Dolayımsız bilgiden bahsettik ve dedik ki, Tanrı bu şekilde bilinendir ve Tanrıya ilişkin bilme, benim ona ilişkin kendi içimde var olan dolayımsız bir kesinliktir. Bu bakış, ruh hakkında ruhun kanaati hususunda söylemiş olduğumuz şeyden ayrılır; çünkü bu bakış böylesi bilginin dolayımsızlığında duraksar ve her bilmenin içe doğru öz dolayımlama, öz-bilincin artık dolayımsız öz-bilinç olmadığı aksine kavranan ya da bilinen şey içinde doğrudan kendi dolayımsızlığına, kendi için varoluşuna daldığında ortaya çıkan olumsuzlamanın bir olumsuzlaması olan olumlayıcı bir dolayımsızlık olduğu içgörüsünden yoksundur. İnsan dini teslimiyet içinde bir birey olarak kendini unutur; o kendi nesnesiyle dolmuştur, kalbini teslim eder. O kişi kendisiyle beraberdir/kendi kökündedir, bilgidir; ama o dolayımsız bir varlık olarak mevcudiyetini sürdürmez, sadece evrensel bilgiye yükseldiği ölçüde dini teslimiyete dahil olur. Eğer bilginin dolayımsızlığından yola çıkıp bu bilgiyi özneye atfedersek, bundan çıkan sonuç, bireyin bu sonlu kendi-için-olmaya inatla yapışması ve bu kibrin doruğunu

sürdürmesidir. Bu söz konusu dolayımsız özne olumlayıcı olarak kabul edilir, hâlbuki olumlayıcı yalnız kendini nesne içinde unutan olarak, kendinden vazgeçen olarak, kendi nesnesiyle dolmuş olarak kabul edilebilir; öyle ki, aracısız gibi görünen bu olumlama sadece bu içeriğin parçası olur.

Bu tür bir görüşte, söz konusu felsefi spekülatif görüşün panteist doğaya sahip olduğu suçlaması akla gelebilir. Son zamanlarda, bu tür bir felsefi özdeşliğin panteizm olduğu yönünde ortak bir kanaat mevcuttur.

Panteizm prensip olarak mesela deniz, yıldızlar, ağaçlar, pınarlar, göller ve bunun gibi şeylerin tıpkı dolayımsız olarak ilahi oldukları gibi ilahi olarak kabul edilmelerinden başka bir anlama gelmez. Öyle ki ilah bu varoluşa sahiptir ve gerçekliğin içindeki Tanrı olarak bu varoluş içinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden, ben -kendi dolayımsızlığı içinde özne, bu tek şey olan özne, özellikle bu kendi için var olan tek şey olan- kutsal olarak tanımlanmışsam bu kesin olarak panteizmdir. Oysa biz burada bu içeriğin, bu töz veya Tanrının, bu mutlak evrenselin tamamen sonlu ve bu kutsal içeriğe uymayan bir biçim içinde varsayılmış, görülmüş, kavranmış olması gerektiği bir bilince sahibiz. Hayvanlar ve bitkiler hayattır, güneş tecellinin evrensel uğrağıdır –bütün bu belirlenimler içeriğe uymayan sonluluklardır. Keza "Ben", bu tekil tek olarak, bu dolayımsızlık ya da katı kendi-için var olma olarak, sonlu kalmayı sürdüren ve kendi için var olmasına sıkıca tutunan biçimin en yüksek doruğudur. Dolayısıyla bu henüz hakiki biçim olmayan bir sonluluktur. Bu kendi hesabına var olan Ben, kendi kesinliği içindeki kendilik ya da kendi soyut özgürlüğünün bilinci içinde Benin kendisi sadece bir noktadır, her şeyi dışlayan ve sonsuz içeriği kendinden uzak tutarak kendini koruyan sabit bir birliktir. Dolayısıyla sonluluk bu soyut noktada toplanmıştır. O halde bu da içeriğe uygun olmayan bir biçimdir. Oysa saf bilgi, saf öz-bilinç, ki artık bu tekil tek gibi kendisinin bir öz-bilinci değildir, sonsuz biçimdir; limitsiz, kendi içinde evrensel ve içeriğine uygun bilgidir. İşte bu tam da o panteizmin zıddıdır; o kendinde-ve-kendi-için olan kutsal ruhtur.

Bu görüşle tutarlı olarak, eğer sonlu ben kendi dolayımsızlığında muhafaza edilirse, insanın Tanrının bilgisine dolayımsız olarak vardığı, insanın dolayımsız olarak iyi olduğu, tıpkı doğal olarak iyi oldukları gibi doğaları gereği iyi oldukları yani her bir kişinin böylesi bir olumlayıcı gerçeklik olduğuna dayanan biçim ortaya çıkar. Ancak tekil şahıs sadece saf bilgi olarak olumlayıcıdır, ve bu saf bilgi kendi nesnesini tüketmiş, kendi tekil *Bu*'luğunu, kendi doğallığını onun içine gömmüştür. Hristiyan kilise babaları, insanın Tanrıyla bu doğallıktan vazgeçerek –eğer bu vazgeçiş doğal bir biçimde, doğal ölüm biçiminde kavranırsa- birleşebileceğini beyan ederler. Ayrıca, bütün kilise doktrinleri insanın kalbinde faal olan Tanrının inayetiyle bağlantılıdır; cemaat içinde faal olan, cemaat üyelerini hakikate ulaştıran kutsal ruhla, insanlığın meşrulaştırılmasıyla vs. bağlantılıdır. Bütün bunları kavram içinde, içeriği değiştirmeksizin düşünce içinde kavrayacak olursak, bizim yalnızca soyut biçimde bildirdiğimiz belirlenimler onun içinde yer almaktadır. Bu doktrinler tepeden tırnağa sırf spekülatiftir ve doktrinlerin kavramı kabul etmekten aciz teologların bu doktrinleri kendi haline bırakmaları gerekir. Teoloji, dini içerik biçiminde böyle bir dindarlık değil, daha ziyade dini içeriğin idrakidir. Bu teologlar onu idrak etmekten aciz olduklarını itiraf ediyorlarsa, en azından idraki eleştirme ve idraki panteizm gibi ifadelerle mahkûm etme girişiminde bulunmamalıdırlar. İlk teologlar, özellikle Katolik teologlar bu derinliğin en dibini görmüşlerdir; zira Protestan Kilisesinde, felsefe ve bu tür bilimsel yaklaşım tamamen bir yana atılmıştır. Bir on dördüncü asır Dominikan keşişi olan Meister Eckart, bu meyanda vaazlarından birinde manevi hayat hakkında şunu söyler: "Tanrıyı gördüğüm göz, onun beni gördüğü gözle aynıdır; benim gözüm ve onun gözü bir ve aynıdır. Adil bir biçimde Tanrıyı tartarım, o da beni. Tanrı olmasaydı, ben de olmazdım; ben olmasaydım, o olmazdı. Oysa bunu bilmeye gerek yok, zira bunlar öyle şeylerdir ki, kolayca yanlış anlaşılabilirler ve sadece kavram içinde idrak edilebilirler."

Bu yüzden, kült genel itibarıyla imandır ve ruhun kendi özüne ilişkin, kendiliğinden var olan ruha ilişkin şahitliğidir. Kültün pratik yöne, biçimin ruh içinde bulunduğu yöne –ki Tanrı bu sayede ruhtur- tam olarak bu uğrağın bizim farkındalığımıza dahil olmasına sebep olan bilgiye ait olduğuna dikkat çekmiştik. İmanın ilk özelliği, bu tekil öz-bilincin kendi tekilliğinden vazgeçmesi ve bu tür bir şahit haline gelmesidir. Daha kesin olarak, kült bu birliğin bilincinin ve yaratımının ve ondan istifade edilmesinin faaliyetidir; öyle ki, imana içkin olan şey başarılmış, hissedilmiş ve ondan istifade edilmiştir. Öz-bilinç ve niyet açısından kült, baştan sona pratiktir ve öncelikle tekil insan varlığını kapsar. İnsanın istençte sonsuz, kavrama ve bilmede ise sonlu olduğu sıkça söylenir. Bu çocukçadır; tek-yanlı olmasına rağmen bunun zıddı daha doğrudur. İlk irade olarak insan ötekine karşı kendini kendi için varsayar; birey olarak bir amaca, öteki karşısında kendi içinde bir niyete sahiptir. İlk irade olarak o, ötekine karşı koyar, ötekiyle yüz yüze gelir ve bu ötekimi etkiler; bundan dolayı nesnede bir değişim meydana gelir. İnsan kendi davranışında zaten bir amaca sahiptir ve davranış, bu amacı ya da içeriği gerçekleştirmekten ibarettir -yani bu içerikten öznelliğin biçimini alıp nesnel bir varoluşa geri yöneltmektir.

Kült de bir davranış biçimidir, ve buna bağlı olarak bir amacı içerir; ama onun içindeki amaç, doğal ve ruhani olanın kendi içinde somut bütünlüğünü barındırır. İmanın nesnesi kültün amacıdır. Kültün gerçekleştirmesi gereken, nesnedeki soyut bir şey değildir, uygun nesne ne ise kendini onda geçerli kılmak değildir. Onun amacı gerçektir, kendinde-ve-kendi-için mutlak gerçekliktir; buna rağmen, bu amaç dosdoğru ortaya çıkmaz; daha ziyade kültte yapılması gereken ilk şey, amacın benim içimde gerçek olası gerekliliğini ortaya çıkarmaktır. Kült bu yüzden pratiktir, amaç benim içimde bana ve benim tikel öznelliğime karşı gerçekleşir. Bu öznellik soyulması gereken kabuktur; böylece ruhla dolabilirim ve içimdeki bu nesne ruhani bir nitelik kazanabilir.

Tanrının inayeti ya da inayetin tesir gücü olarak adlandırılan şey, insanın özgürlüğü ile ilişkisi içinde tefekkür için bu zorluğu ortaya koyar. Bu tarafta insan dediğimiz şey, asla bir taş gibi değildir; yani inayetin tesir gücü salt mekanik bir eylem, kendi pasif maddesi içinde (insan sanki pasif madde olsa eyleme iştirak etmeyecekmiş gibi) bir etki değildir. Orada kült içinde bir faaliyet, bir kesinlik mevcuttur; ancak bu faaliyet yalnızca benim tikel öznelliğim, rezervim, benim kendim için var olan tekil bireyselliğimdir. Amaca, Tanrıya, benim içimde ve benim sayemde ulaşılması gerekir; ve eylemin (ki bu benim kendi eylemimdir) yönelimi, kendi hesabına var olan kişisel bir mülk olarak kendiliğe daha fazla sahiplenici bir şekilde tutunmadan, benim kendimi teslim edişimdir. Bu, kültün gerçekleşmesidir, pratik uğraktır.

Dini görüş noktası, uzlaşmanın kendinde-ve-kendi-için mutlak olarak gerçekleşmesidir; o, mutlak birlik olarak Tanrıda nihayete erer. Buna göre ben öyle bir hale gelmeliyimdir ki, ruh benim içimde hayat sürsün, ruhaniyete büründüğüm. İşte bu, Kant ve Fichte'nin ahlaki görüş açısının zıddıdır. O anlayışa göre, iyilik her şeyden önce içte ortaya çıkar ve gerçekleşir –sanki çoktan kendinde-ve-kendi-için orada yokmuş gibi; sanki Tanrı tarafından terkedilmiş ve amacı iyiyi veya iyiliği ilk kez benim tanıtacağım, benim dışımda bir dünya varmış gibi. Benim ahlaki faaliyet alanım fiilen sınırlı bir alandır. Dinde iyi olan kendinde-ve-kendi-içindir; Tanrı iyidir. Sorun sadece benimle ilgilidir: Ben kendi öznelliğimi bir kenara bırakıp kendi payıma düşeni yapmak, bu iyilik içindeki rolümü oynamak, ebedi ve ilahi olarak tamamlanan bu hayırlı işe katılmak zorundayımdır. Buna göre en yüksek iyi buyruk değil de ebedi hakikattir, ilahi kudret ve doğruluktur; burada tekil özne açısından mesele, onun kendini kendi tekilliğinin olumsuzlanmasıyla gerçekleştirmesidir.

Kült bu yüzden negatif bir uğrağı içerir; ama şöyle ki, öznenin kendi üzerindeki, öznelliğinden vazgeçmeye ve onu serbest bırakmaya yönelik pratik faaliyetidir. Feragat etme uğrağı, pozitif dinde somut olarak kurban etme şeklinde ortaya çıkar. Kuşkusuz, olumsuzlama burada daha çok

dışsalla ilişkilidir; ama temel referans bu manevi hayatın kefarette, arınmada, tövbede vs. ön plana çıkması gibi, manevi hayata yöneliktir.

Bizim iman olarak adlandırdığımız şeyin belirlenimine temel teşkil eden, genel itibarıyla işte bu kült kavramıdır.

Şimdi kültü kendi belirliliği içinde tartışmak zorundayız. Yani imanla ilgili olarak söylediğimiz gibi, kavramın en içteki çekirdeği onun en ruhani veçhesidir; mutlak Ruh kavramının kendisi, o en iç boyutta ikamet eder. Bu içerik, evvela kavram olarak bizim için vardır –bu bizim onu nasıl kavradığımızdır-, fakat varoluş içinde henüz bu şekilde varsayılmamıştır. Bu kavramın öz-bilinç için varsayılmış olması, bu kavramın da ötesinde daha ileri bir belirlenimdir. Kavram içseldir, cevheri özdür, bizden dolayı mevcuttur ve içimizdedir –bizim içimizdeki bilen düşünmedir. Ama o yalnızca içimizdeki kavram, içimizdeki *bilme*dir. Ancak, idea var olan öz-bilinçte bu şekle ve bu içeriğe henüz sahip değildir. İdea her şeyden önce kavram olarak, öznel öz-bilinçle özdeş töz olarak vardır; öyle ki, öznel öz-bilinç kendi özüne, kendi hakikatine nesnede sahiptir. Özne bu ideada aslen özgür olarak varsayılmıştır; ama bu özgürlük her şeyden önce sadece göreceli bir özgürlüktür. Gerekli olan, öznenin kendi evrensel esası karşısındaki özgürlüğüdür; şöyle ki, o kendini esasından kesip ayırmaz, sabit kalmaz, ya da kendi evrenselliğinin olumlamasına sahip olmayacak bir şekilde kendini kendi nesnesinden ayırdığı bir bariyerde saplanıp kalmaz, öznenin özgürlüğü salt kendi özüyle bu engellenmemiş süreklikten ibarettir. Fakat bu süreklilik her ikisinde, öznede ve nesnede, ortak bir karakteristik olabilir. Yahut özgürlük öznenin yalnız bu biçimsel özgürlüğüdür, öznenin bilinci bizim ileri sürdüğümüz kavrama uygun olarak oluşmuştur. Bu kavramın kendi gerçekliğini oluşturması için şu içeriğin mevcut olması gerekir: mutlak Ruhun kendisi ya da onun mutlak, mükemmel özgürlüğü, onun biçimsel bilinci, içsel sonsuzluk ya da onun özgür ve mükemmel kişiliği. Ancak eğer bu öz-bilinç dolayımsızsa, o öncelikle sırf biçimsel olarak özgürlüktür ve bir doğal belirliliğe kapılmıştır; onun özgürlüğü genel olarak

sadece biçimsel özgürlüktür, sonsuz özgürlüğünün bilinci değildir. İkinci uğrak, onun kendi için mutlak kalmasıdır. Bu, sonsuz öznelliktir, öznenin kendi için sonsuz değere, bu bilince sahip olması ve mutlak nesnenin Tanrının sonsuz sevgisi olmasıdır. Tanrı özneyle ilişkilidir –ki bu da ruhun ölümsüzlüğüyle ya da ruhun sonsuz olarak kendinde-ve-kendi-için ebedi olması iddiası ile tutarlıdır.

Tanrı kâh doğal ve ruhani olanın birliği, kâh bizatihi ruhani olan mutlak birlik olarak görünür. Kültün farklı uğrakları ya da veçheleri bu farka tekabül eder. Tanrı bu yüzden doğrudan doğruya ya soyut bir varlık ya da doğanın sabit belirliliği gibi karakterize olmuştur; o zaman o, mutlak sonsuzluk Ruh olarak belirlenmiştir. Tanrı doğal belirlilikle yerleştiği ölçüde, bir doğal belirliliğe kendi içeriğinde olumlayıcı biçimde sahip olduğu ölçüde, gerçekten ruhani olanın kendisiyle beraber doğal belirlenimin birliğidir; ancak bu doğal belirlenim varlığını sürdürdüğü ölçüde, ikisinin birliği bizzat doğal, dolayımsız bir birliktir sadece –hakiki ruhani birlik değildir. İnsan nezdinde beden, tıpkı ruh gibi pozitif bir bileşendir ve böyle kavrandığında ruh ve beden aynı şekilde yalnızca doğal bir birliktir.

Tanrı kavramı hakkında ilk önce söylediğimiz gibi, O doğal bazı belirliliklerle ya da soyut tefekkürün bir belirliliğiyle tasavvur edilir; böylece insan, öz-bilinç yönünde de -ya da kült yönünde- dolayımsız bir doğallıkla yahut özgürlük içindeki esaretle belirlenmiştir. İnsan başlangıçta sadece doğal bir özgür varlık olduğu için -özgürlük doğal bir belirlenim, tam anlamıyla sözlerde bir çelişme olan bir tanım tarafından zorlanmıştır- onun kendi nesnesiyle, kendi esasıyla, kendi hakikatiyle ilişkisi de bu tür bir doğal, dolayımsız birlik olmak zorundadır. İmanın ve kültün temel karakteristiği bu nedenle dolayımsız bir ilişki yahut kendi nesnesiyle baştan beri bir uzlaşmadır. Öyleyse bu, kültün bir karakteristiği olup onun belirlenmiş bir din içinde genel tarzıdır ki, o din içinde Tanrının mutlak özü henüz apaçık değildir. İnsan da aynı şekilde, kendi özgürlüğü içinde henüz kendini açığa vurmuş değildir; kendi mutlak öznelliğini henüz güvence altına almış değildir. Bir bütün olarak bu,

öznenin kendisiyle uzlaşmasına ihtiyaç duymayan dingin külttür (doğal dolayımsızlığın tüm dinlerinin kültü). Dolayısıyla, bir yandan burada kült zaten insanın sıradan hayat tarzı olarak tasavvur ettiği şeydir; ve onun hayatı tümüyle bu tözel birlik içinde yaşanır. İnsanın sıradan hayatı kültle örtüşür; bu ikisi ayrı değildir ya da dengelenmesi gereken salt olumsal sapmalar vuku bulur. Ya da öte yandan bu dinlerin kültü burada tikel bir durum, aleni bir kullanım durumu, sıradan hayat karşısında belirgin bir bilinçtir; fedakarlık, negatif veçhe sadece biçimsel bir fedakarlık olarak kalır, kalbin içine girmeyi içermez. Daha ziyade İnsanın doğal durumu ya da hayatın diğer veçhelerinde vardığı durum, nasıl olması gerekiyorsa öyledir. O, kendi mutlak nesnesiyle birliği zaten barındırır. Dolayısıyla fedakarlık dışsal bir sahipliğin sadece biçimsel fedakarlığıdır. Öyleyse kült tümüyle aleni bilinç olarak, yalnızca şenliklerin organizasyonu, kişinin kendi nesnesiyle kendi kati birliğinin bilinçli kullanımıdır. Bu türden sayısız kült faaliyeti mevcuttur. Burası sanatın da ortaya çıktığı alandır. Bu bakımdan doğal ve ruhani olanın birliği daha yüksek bir düzleme konulmuştur, çünkü ruhani olan onun içinde üstünlüğe sahiptir; öyle ki, doğal olan zapt edilmiş, ruhani birlik yoluyla idealize olmuş gibi tasavvur edilir –buna göre, öz-bilinç dolayımsız doğal bir nesne (örneğin güneş ya da deniz) olarak, doğal olanın yalnızca ruhani olanın ifadesi olarak var olması gerekliliğini tatmin eder halde dışsal varoluşta ortaya çıktığı haliyle kabul edilemez. Bu ruhanileşmiş imge sadece insan emeğiyle, ruhun emeğiyle görünür hale gelebilir. Böylece sanatın alanı ortaya çıkar ve sayesinde Tanrının tasavvur edildiği bu emek aynı zamanda fedakârlıktır, öz-bilince ait tikelliğin çabasıdır, öznelliğin inkârıdır. Özne, kendi içinde tözel idea tarafından üretilen şeye sımsıkı sarılır ve onu sezginin dışına çıkartır.

Kült bir bütün olarak, öz-bilincin bu dolayımsız tözel birliğinden ve onun nesnesinden başlar. Burada fedakârlık yüzeysel bir tarzdır, öznenin temeline, onun maneviyatına dokunmaz ve olumlayıcı olan hazdır, şölendir, cümbüştür. Ne var ki bu noktada bu asli birlikten bir sapma meydana

gelir; öyle ki, orada artık aynı uzlaşmış olma hali ya da uzlaşma ihtiyacının aynı noksanlığı mevcut değildir. Bu sapmalar kısmen öznenin keyfiliğinde, bireyin kendi dünyasında sahip olduğu hazda yatar, yahut başka bir yönden, doğanın gücünden ve insanın sefaletinden ileri gelir -bireyin, halkların ve devletlerin sefaletinden. Bu aksaklıklar tözel birliği kesintiye uğratır. Benzer aksaklıklar, onları yeniden tesis etmek için bir kefareti, daha radikal bir olumsuzlama sürecini gerekli kılar. Ama ikinci olarak, bu aksaklıkların rastgele olduğu kaydedilebilir ve daha radikal bir olumsuzlamayı gerektirseler bile, bu en içte olanı etkilemez.

O halde üçüncü olarak şunu kaydetmek gerekir ki, önceden varsayılmış bu ahenk üzerinde, bu ahengin hazzı üzerinde, hâlâ daha yüksek, en yüksek bir şey süzülmektedir ve süzülmek zorundadır. Zira bu özgün birlik sadece doğal uyuşmadır ve dolayısıyla bu, ruhla bir uyuşma olup prensipte sınırlıdır; doğal bir unsurla yüklüdür, kavramına uygun olarak sahip olması gereken gerçekliği yoktur. Üstelik bu uygunsuz durum bilinç için mevcut olmak zorundadır; çünkü bilinç doğası gereği düşünen Ruhtur. Tasavvur ve sonsuz bir mutlak birlik ihtiyacı onun içinde açığa çıkmalıdır –bütün bu şenlik ve şölendeki zevklerin tatmininin de ötesinde yüzen bir birlik. Ancak Orada ortaya çıkması gereken bu mutlak birlik, ortaya çıkış şeklinde sadece soyut olarak kalır; çünkü yerine getirilmiş temel, o asli ahenktir. Bu alan üzerinde henüz dinmeyen bir matem, kader bilinci, meçhul bir güç, teşhis edilmemiş ve içinde hiç uzlaşmanın vuku bulmadığı bir zorunluluk dolaşmaktadır. İşte bu, özbilincin bu belirlenmiş seviye ile bağlı olduğu uğraktır.

Nihayet dördüncü olarak kültün bir başka özgül veçhesini de vurgulamak gerekir. Kültte pratik uğrağın yüzeysel ya da biçimsel olduğunu ve daha ciddi hale geldiği yerde kefaret olduğunu, daha önce dile getirmiştik. Bir zorunluluk düşüncesi, zorunluluğun etkisi onun üzerinde salınır. Bu zorunluluk salt imge olarak kalmaz, ancak insanı gerçek bir kontrol altına alır: doğal insan ölüp gider, ölüm insanı gerçekten kontrol altına alan kontroldür. Kader onu yiyip bitirir ve her avuntu geçmişte kalır; zira uzlaşma ya da birlik

dahi en derin uzlaşma değildir, doğal hayat hâlâ zaruri unsur olarak kalmaya devam eder, vazgeçilmiş değildir. Ayrışma ya da bölünme henüz o raddeye varmamıştır; aksine, doğal ve ruhani olanın birliği olarak kalmıştır ki olumlayıcı anlamda bir belirlenimi kendi içinde muhafaza eden bu birliktir. Ölümün bu son olumsuzlanması, nesnel anlamda uzlaşmamış olan bu kader, şimdi tasavvurda öznel biçimde olumlamaya dönüşmek zorundadır. Böylelikle ölmüşlerin ruhları uzlaşmış olması gereken uzlaşmamış güçtür, onların öcünün alınması gerekmektedir. Bu, kültün geriye kalan diğer -ekseriyetle kültün önemli bir parçası olan- ölülere hizmet veçhesidir. Kültün ana veçhelerini şimdi incelemiş olduk.

Kültün bu bakış açısının aksine, tartışılması gereken ikinci bakış açısı, öznenin içsel olarak kendi sonsuzluğunun bilincine neyin içinde ulaşmış olduğudur; bu aşamada din ve kült bütünüyle özgürlüğün alanına dahil olur. Özellikle insanlığın mutlak bilince, insan ruhunun sonsuz mükemmelliğine ulaşmış olması, onun kendi kendisinin içine girmiş olması nedeniyle, bölünmenin en üst seviyesi genel olarak doğa karşısında ve doğal bireyler olarak insanların kendilerine karşı varsayılmıştır (belirlenmiştir). Bu en yüksek bölünme, özgürlüğün hakiki sahasını var eden şeydir. İnsanın artık doğası gereği iyi olmadığı görüşü tam da burada yatmaktadır; daha ziyade doğal hal, kalbin dolayımsız hayatı, terk edilmesi gereken şeydir; çünkü ruhu serbest bırakmayan dolayımsız doğallık bu uğraktır –insanlık doğal ruh olarak kendini varsaymamıştır. Hal böyle olunca, doğallık burada olması gereken şey değil, olmaması gereken şeydir. Dolayısıyla, insanın ne olması gerektiğine ilişkin her şey onun özgürlüğüne, onun özgürlük sahasına aktarılmasına bağlıdır. Dolayısıyla kült içsel hayat sahasına esasen bu noktada geçer. Kalbin etkisiz hale gelmesi işte burada gereklidir –yani dolayımsız irade, doğal öz-bilinç terk edilmelidir. Ruhun, kendinde-ve-kendi-için otantik biçimde var olarak, öznede tezahür edebilmesi ve etmek zorunda olması, özgürlüğün bu belirlenimiyle tutarlıdır, kendi içeriğiyle uyumludur. Üstelik bu içerik ahiretle ilgili değil; daha ziyade

özgür öznelliğin kendi nesnesi olarak kendi önünde kendi nesnesi olarak esasına sahip olması ile de tutarlıdır. Bu aşamada kült bilmedir, mutlak ruhu oluşturan içeriğin bilgisidir; ayrıca sezgidir, izlenimdir ve mutlak ruhun içeriği olan bu tarih aynı zamanda bir yöne sahiptir, bu yön sayesinde o esasen insanlığın da tarihidir ve insan onun içine karışmıştır. O zaman kültün son uğrağı bireylerin bu süreci tamamen kendi başlarına kat edip ruhun içinde yaşadığı cemaatin üyeleri olarak kalmalarıdır.

Böylece belirlenmiş, sınırlı kült ve özgürlüğün unsuru içindeki kült arasında bir ayrım yapmış olduk. Keza bu ayrımı Tanrı tasavvuru açısından da yaptık: Bir tarafta kendi belirliliği içinde, bilinç için bir nesne olan, sınırlandırılmış Tanrı ve bir diğer tarafta kendi kavramıyla uyum içinde Ruh olarak özgür Tanrı vardır. Bu iki veçhe dinin tüm gerçekliğini oluşturur: kendi nesnelliği içinde ruh, esas olarak Tanrı ve daha sonra kendi öznelliği içinde ruh –bu iki veçhe ruhun gerçekliğini oluştururlar. Verdiğimiz bu iki belirlilik birbirine tekabül eder. Bir taraf, yani öznel olan taraf, diğer yönün belirliliğine tekabül eder ki, o da nesnel olarak varlığa sahiptir, kusursuz belirliliktir. Onun sayesinde ideanın bütünü tikel bir seviyede kalır ve bu ara bağlantı ruhani öz-bilincin bütünlüğünü teşkil eder.

Bu gerçekliği şimdi daha ayrıntılı biçimde incelememiz gerekiyor. Onun iki tarafı birbirinden şu şekilde ayrışmıştır; bir taraf yalnızca belirlenmiş dindir, sınırları çizilmiş dindir. Ama diğer taraf, dinin gerçekliği, din kavramına mükemmelen tekabül edecek şekildedir; öyle ki, bu dinde dinin içeriği mevcuttur ve mutlak Ruhun kendisi nesne olarak bilinen içeriktir. Ruh bundan dolayı kendi cemaati içinde yaşar, öznel olarak, sonlu olarak tezahür eder ve öznenin kendisi mutlak ruhun bu gerçekliğine dahil olur.

Öyleyse dinin iki gerçeklik tarzına sahibiz –kavrama tekabül eden bir gerçeklik ve tekabül etmeyen bir gerçeklik.

Sonraki tartışma bu ayrım temelinde bölünecektir. İkinci kısımda belirlenmiş dini, üçüncü kısımda ise kavramın gerçekleşmesini, kavrama eşdeğerde olan hakiki gerçekliği ele alacağız. Sıradan hayatta gerçeklik ve idea arasında bir ay-

rım yaparız, ve dolayısıyla bu ikinci kısımda incelenen din belirlenmiş gerçekliktir.

1827 Dersleri

Tüm bilimsel bilginin ve özellikle felsefi bilginin içinde henüz ispatlanmamış bir şeyin ortaya çıkmaması gerekliliğinin en azından biçimsel bir gereklilik olmasından dolayı, yola çıkış noktamız "Bir başlangıcı nasıl sağlama alabiliriz?" sorusu olmalıdır. Fakat başlangıçta herhangi bir şeyi henüz ispatlamış değilizdir ve henüz herhangi bir öncüle başvuramayız. Yüzeysel anlamıyla ispatlamak, bir içeriğin, bir önermenin ya da kavramın önceki bir şeyden çıkan sonuç olarak gösterilmesi demektir. Böylece onun zorunluluğunu biliriz. Ama başlangıç yapılması gerektiğinde, bizden önce herhangi bir sonuca, dolayımlanmış ya da başka bir şey sayesinde varsayılmış bir şeye sahip değilizdir. Başlangıçta biz dolayımsız olanın huzurundayızdır. Diğer bilimler kendi tarzlarında bir konfora sahiptirler. Mesela geometride şu önermeyle başlanır: "Bir alan, bir nokta, bir çizgi vs. mevcuttur." Burada ispat söz konusu değildir, bu açıkça kabul edilir. Felsefede ise "o mevcuttur" ya da "şunlar mevcuttur" gibi ifadeyle başlamak meşru değildir; zira bu durumda bu ifadeler dolayımsız olurdu.

Ancak mevcut vakada biz felsefede baştan başlamıyoruz. Dinin bilimi felsefe içinde bir bilimdir, hatta son bilimdir; bu bakımdan o, diğer felsefi disiplinleri şart koşar ve bu nedenle bir sonuçtur. Burada onun felsefi veçhesi itibarıyla biz, zaten ardımızda bulunan öncüllere ilişkin bir sonuçla ilişkiliyizdir. Burada yalnızca dinden yola çıkıp dinin bu bakış açısının ispatlanmış olduğundan ve bundan da kendi bilincimize yönelebileceğimizden emin olmamız gerekir; hakikat sürecin kendi içinde belirgin hale gelecektir. Orijinal içerik, din felsefesinin temeli, bir sonuçtur; yani başta kabul edilmiş bir teorem ya da yan önerme olup, bizim kendisinden yola çıktığımız içeriktir, hakiki içeriktir. Ancak bu ilk içerik açısından genel bilince de başvurabiliriz, ve böylece ampirik anlamda genel geçer olan bir başlangıç

yapabiliriz. Bilimde geçerli olması gereken şey, ispat edilmiş bir şey olmak zorundadır; oysa kabul edilmiş olan şey öznel biçimde varsayılan bir şeydir ve dolayısıyla o bir başlangıç noktası oluşturabilir.

A. TANRI KAVRAMI

Dinin başlangıcı, daha kesin olarak onun içeriği bizatihi din kavramının kendisidir ki Tanrı mutlak hakikattir, her şeyin hakikatidir ve öznel olarak din tek başına mutlak hakiki bilgidir. Dine sahip olan bizler için, Tanrının ne olduğu bilinen bir şeydir, öznel bilinçte varsayılabilen bir içeriktir. Bilimsel açıdan "Tanrı" ifadesi, başta henüz hakiki içeriğini elde etmemiş genel, soyut bir isimdir; çünkü bilimsel gelişme ve Tanrının ne olduğuna ilişkin bilgi, yalnız din felsefesidir. Tanrının ne olduğuna ilişkin farkındalığa, ancak onun sayesinde ulaşabiliriz; aksi takdirde din felsefesine hiç ihtiyacımız olmazdı. Bu farkındalığın ilk önce bizim içimizde gelişmesi gerekir.

Bizim başlangıç noktamız yani genelde "Tanrı" olarak adlandırdığımız şeyin, ya da belirlenmemiş anlamda "Tanrı"nın her şeyin hakikati olması felsefenin bütününün sonucudur. Buna ilişkin tasnifimize göre, felsefe öncelikle mantık alanını ya da kendi gelişimi içinde saf *düşünme*yi, daha sonra da doğayı inceler. Üçüncü tasnif, sonlu ruh olarak doğayla ilişki halinde bulunan ve kendini mutlak ruha yükselten ruhtur. Felsefenin seyri, tüm bunların sonucunun Tanrı olduğu noktasına götürür. O zaman bu en yüksek nokta Tanrının var olduğunun ispatıdır; ya da başka bir ifadeyle, onun bizatihi evrensel, her şeyi kuşatan ve her şeyi ihtiva eden, yalnız kendinden dolayı mevcut ve bekaya sahip olduğunun ispatıdır –onun hakikat olduğunun ispatıdır. Bu "tek" olan, felsefenin sonucudur. Başlangıcımızı, hiç tereddüt etmeden felsefenin bu sonucundan yaparız.

Bu, Tanrının sanki bir sonuçmuş gibi tasavvur edileceği çarpık bir izlenim sunabilir. Fakat felsefi metoda aşina olan biri, sonucun burada mutlak hakikat olma anlamına geldiğini bilir. Bu da, sonuç olarak ortaya çıkan şeyin, mutlak

hakikat olduğu için, sonuç vermeye devam eden bir şey olmaktan vazgeçmesi anlamına gelir --dolayısıyla bu sonuç vermeye devam etme tavrı, ötekinden elde edilen sonuç vasıtasıyla, ortadan kalkar ya da feshedilir. "Tanrı mutlak hakiki olandır" önermesi, Tanrının sonuç olmadığı; daha ziyade, mutlak hakiki olanın son şey olduğu ölçüde ilk olduğu anlamına gelir. Ama o sadece başlangıç olduğu ölçüde değil, son ya da sonuç olduğu, kendi kendinden hâsıl olduğu ölçüde de salt hakikidir. Bu anlamda felsefenin sonucu, burada başlangıçtır.

Bu noktada o yalnız benim sağladığım bir güvencedir ve bu da felsefenin sonucudur. Fakat bu güvence açısından dini bilince başvurabiliriz: dini bilincin sahip olduğu kanaat şudur: Tanrı asıl merkezdir, her şeyin kendinden başladığı ve tekrar ona döndüğü, her şeyin ona bağlı olduğu ve bunun dışında başka hiçbir mutlak, hakiki bağımlılığı olmadığı mutlak hakikattir. O halde başlangıcın içeriği budur.

Ama burada yine kaydetmek zorundayız ki, insanın kalbi bu tasavvurla ne kadar dolu olsa da, başlangıç bilimsel anlamda hâlâ soyuttur. Biz bilimsel alanda duygu içinde ne olduğu ile değil, aslında düşünme için öne sürülen şeyle; bilakis sadece bilinç için, daha açık biçimde, düşüncenin biçimine ulaşacak şekilde düşünen bilinç için bir nesne olarak duygu dışında ne olduğu ile ilgiliyiz. Bizim bilimimizin görevi, içeriğin bu doluluğuna düşüncenin ya da kavramın biçimini vermektir.

İlk içerik olarak bu başlangıç hâlâ soyut olduğundan, bu evrensellik tabiri caizse öznel bir konuma sahiptir; adeta evrensellik sadece başlangıç için evrenselmiş de bu evrensellik içinde kalmayacakmış gibi. Oysa içeriğin başlangıcını şöyle kavrayabiliriz: içeriğin diğer bütün ileriki gelişmelerinde, evrensel olan kendini mutlak somut, zengin ve içerikle dolu bir şey olarak gösterdiği ölçüde, biz asla o evrensellikten dışarı adım atmayız. Vargı, belirlenmiş bir gelişmeye, içeriğin zenginliğine, somutluğa doğru ilerlediğinden, bir haliyle bizim (onun biçimine göre) terk ettiğimiz evrenselliktir; yine de kendini mutlak daim olan bir temel olarak muhafaza eder ve yalnızca basit öznel bir başlangıç değil-

dir. Başlangıçta Tanrı bizim için evrensel olduğu ölçüde; gelişmeyle ilişkili olarak, Tanrı kendi-içinde-kapalı-olandır [*das in sich Verschlossene*] ya da bizzat kendisiyle mutlak birlik içindedir. "Tanrı kapalı olandır" dediğimizde, bunu elbette beklediğimiz gelişmeye ilişkin olarak söylemiş oluruz. Ancak Tanrının kendisine ya da içeriğin kendisine ilişkinliği içinde bu kapalılık, (yani bizim Tanrının evrenselliği olarak adlandırdığımız şey) -tikelin evrensel dışında ve evrensele karşı yine de bağımsızlaşacağı- soyut bir evrensellik gibi kavranamaz. "Tanrı kapalı olandır." Bu tanımda tikel, bu evrenselden ayrışmış gibi görünür; ama bu, gelişme evrensellikten dışarı adım atmayacakmış gibi anlaşılmalıdır. Dolayısıyla o mutlak manada tam, dopdolu evrensellik olarak anlaşılmalıdır. Tanrının bu evrensel olması, kendi içinde somut ve kendisiyle dolu olması; Tanrının sadece tek olması ve birçok öteki Tanrı karşısında tezat teşkil etmemesidir. Orada yalnızca tek olan vardır ki, o da Tanrıdır.

Şeyler ve doğal ve ruhani dünyaya ait gelişmeler, çeşitli oluşumları ve sonsuz çok biçimli varoluşu meydana getirirler; bunlar derece, kuvvet, yoğunluk ve içerikte farklı bir varlığa sahiptirler. Fakat bütün bu şeylerin varlığı, bağımsız bir türde olmayıp mutlak surette tutulmuş ve muhafaza edilmiş bir şeydir, hakiki bağımsızlık değildir. Tikel şeylere bir varlık atfedersek, o zaman o sadece ödünç bir varlıktır; yalnızca bir varlığın görüntüsüdür, mutlak bağımsız varlık -ki bu Tanrıdır- değildir.

Kendi evrenselliği içinde Tanrı içinde hiçbir sınırın, sonluluğun ya da tikelliğin olmadığı bu evrensellik, mutlak kalıcılık ve yalnızca kalıcılıktır. Kalıcı olan, kendi köküne ve bekasına yalnız bu "tek" içinde sahiptir. Bu ilk içeriği böyle kavradığımızda onu şu şekilde ifade edebiliriz: "Tanrı mutlak tözdür, yalnız hakiki geçekliktir." Gerçek olan diğer her şey kendi için gerçeklik değildir, kendi için bir kalıcılığa sahip değildir; yegâne mutlak gerçeklik yalnızca Tanrıdır. Dolayısıyla O mutlak tözdür. Birazdan bu tözün öznellikle nasıl bir ilişkiye sahip olduğundan bahsedeceğim.

Tanrı mutlak tözdür. Eğer kendi soyut biçimi içinde bu beyana bağlı kalırsak, o halde bu şüphesiz Spinozacılık ya

da panteizm olur. Ama Tanrının töz olduğu gerçeği öznelliği dışlamaz, zira söz konusu töz öznellikten henüz ayrışmış değildir. Bu, önkoşulun bir parçasıdır: Tanrı Ruhtur, mutlak Ruhtur, ebedi saf Ruhtur, özünde tek başına var olan Ruhtur. Öyleyse Ruhun bu düşüncelliği ya da öznelliği, ki her bir tikelin saydamlığı ya da düşüncelliğidir, aynı şekilde bu evrenselliktir, kendisiyle bu saf ilişki, mutlak kendisi ile varlık ve kendisi ile sabit kalandır, mutlak tözdür. Bununla beraber, "töz" dediğimiz zaman o evrensel olan ayrım henüz kendi içinde somut olarak kavranmamıştır. O yalnızca somut olarak kavrandığında ruhtur, ama içindeki kendi somut belirleniminde dahi bu birlik kendisiyle kalır; bu bizim biraz önce töz diye adlandırdığımız bir gerçekliktir. Bir diğer belirlenim, tözelliğin ya da kendisi ile birlikte mutlak gerçekliğin birliğinin sadece temel olmasıdır, Ruh olarak Tanrının belirleniminde sadece bir uğrak olmasıdır. Belirlenim, somut varlık ya da farklı belirlenimlerin birliği, ancak daha fazla ilerlediğimizde ortaya çıkar. Bu da birini ve bir diğerini varsayar; başlangıçta henüz farklı belirlenimlere sahip değilizdir -yani birine ve bir diğerine. Başta sahip olduğumuz yalnızca biridir, öteki değildir. Eğer ötekiyle meşgulsek, o zaman zaten ilerleme kaydetmişizdir. Dolayısıyla eğer başlangıçtan bahsedersek, kendi kendisiyle bir ilişki olarak bir başkasına değil, bu tek gerçekliğe sahibizdir; henüz bir aşama kaydetmiş değiliz, henüz somut varlığa sahip değiliz. Hatta içerik daha tözelliğin biçiminde bile mevcut değildir. "Tanrı" ve "ruh" dediğimizde bile, bunlar içi boş, belirlenmemiş sözcükler yahut tasavvurlardır. Mesele bilince çıkan şeyin ne olduğuna bağlıdır. Başlangıçta bilince çıkan basit, soyut olandır. Bu ilk basitlik içinde Tanrıya sahibizdir, ama bu noktada durup kalmayız.

İşte başlangıçtaki içeriğin biçimi budur ve bu içerik temeli sürdürür. Tanrı gelişimin tümü boyunca kendi kendisiyle birliğinden dışarı çıkmaz. Çoğu kez söylendiği gibi, Onun dünyayı yaratmasıyla yeni bir prensip ortaya çıkmaz; ne kötü bir şey oluşur, ne de özerk ya da bağımsız olacak başka bir şey. Tanrı sadece bu tek olarak kalır; bir hakiki gerçeklik olarak, her tikellik boyunca bir prensip olarak kalır.

Biz bu başlangıcı dolayısıyla bizim için nesne, içimizde bir içerik olarak ifade ediyoruz. Biz bu nesneye sahibiz, ve o zaman dolayımsız soru şudur: içimizde içeriğe sahip olan o "biz" kimiz? "Biz", "ben" ya da "Ruh" dediğimiz zaman bunun kendisi çok somut bir şeydir, çeşitli bir şeydir. Ben sezerim, görürüm, işitirim vs. Ben bunların hepsiyim – sezgi, görmek ve işitmek. Bu yüzden sorumuzun daha kesin anlamı şudur: bu belirlenimlerden hangisi bizim farkındalığımız için bu içeriktir? Tasavvur mu, irade mi, fantezi mi yoksa duygu mu? Bu içeriğin ya da bu nesnenin kökünde olduğu yer hangisidir? Hangisi bu içeriğin mekanıdır? Olağan cevapları hatırlayacak olursak, o zaman Tanrı içimizde inanan, hisseden, tasavvur eden ve bilen varlık olarak mevcuttur. Bu biçimleri, kapasiteleri ve kendimize ait bu veçheleri –mesela duygu, tasavvur ve iman- sonra daha yakından, bilhassa burada bahis konusu olan bizzat bu nokta açısından incelememiz gerekecek. Ama biz herhangi bir tür cevap için çabalamıyoruz, Tanrıya duyguda vs. sahip olacağımıza ilişkin tecrübe ya da gözlemlere yönelmiyoruz. En başta, önümüzde sahip olduğumuz şeye tutunalım –bu teke ya da evrensel olana, kendisini değişmeden sürdüren o şeffaf eter olan bolluğa.

Önümüzde duran bu Teki alıp, ruhsal kapasitemiz ya da faaliyetimiz için hangisinin bu tek, bu evrensel olduğunu sorarsak; o zaman bu içeriğin kökünde olabileceği temel olarak, yalnızca ruhumuzun ona uygun tarzını ya da faaliyetini zikredebiliriz. Şimdi kendimize bilincimizin bu veçhesini, ki evrensel genelde bu veçhe için vardır, nasıl adlandırabileceğimizi sorarsak; kendi içinde ister soyut ister somut olarak belirlenmiş olsun, o zaman cevap düşüncedir. Zira düşünce yalnız bu içeriğin temelidir, evrensel olanın faaliyetidir –kendi faaliyeti, etkililiği içinde evrenseldir. Yahut ondan evrenselin kavranışı olarak bahsedersek, o zaman bu, daima evrenselin olduğu şey olarak düşünülür. Düşüncenin ürünü ya da düşünce yoluyla üretilen şey, evrensel bir şeydir, bir evrensel içeriktir. Biçim –içimizde evrenseli kavrayan şey, bu nedenle düşüncedir. Söylediğimiz gibi, bu evrensel –düşünceden dolayı üretilebilen ve düşünce için

olan şey- tamamen soyut olabilir. Demek ki o uçsuz bucaksızdır, sonsuzdur, bütün sınırların ve bütün tikelliğin ortadan kalkışıdır; keza bu negatif evrenselin ikametgâhı yalnızca düşüncedir.

İnsanın düşünen bir varlık olduğu ve hayvandan bu sayede ve yalnız bu sayede ayrıldığı, evrensel ve kadim bir önyargıdır. Hayvan duygulara, ama sadece duygulara sahiptir. İnsan düşünen varlıktır ve dine sahip olan yalnızca insandır. Dinin ikametgâhının düşünce olduğu bundan çıkarılabilir. Sonra göstereceğimiz gibi, din kuşkusuz daha sonra hissedilir hale gelebilir.

Keza biz bu süreci şöyle ifade ederiz: İnsan Tanrıyı düşündüğünde duyusalı, dışsalı, tekil olanı aşarak kendisini yükseltir. Bu, saf olana, kendisiyle bir olana doğru bir yükselmedir. Bu yükselme duyusal olanın ya da saf duygunun aşılmasıdır, arınmış bölgeye yolculuktur; ve evrenselin bu bölgesi düşünmedir. Başlangıcın içeriği budur ve öznel biçimde bu içerik için temeldir.

Önümüzde sahip olduğumuz şey, bu biricik mutlaktır. Bu içeriği ya da bu belirlenimi henüz din olarak adlandıramayız; öznel ruh, bilinç o belirlenime aittir. Düşünce elbet bu evrenselin mevkisidir; ne var ki bu mevki başlangıçta bu "tek" içinde, ebedi olanda, kendinde-ve-kendi-için var olan tarafından kendine katılmıştır. Henüz gelişmemiş ya da tamamlanmamış bu hakiki, mutlak belirlenimde Tanrı, mutlak töz olarak ve hep gelişim halinde kalır. Zira bu evrensel temeldir, başlangıç noktası ve bitiş noktasıdır; ama aynı zamanda sırf sabit kalan birliktir, ayrımın büyüyüp geliştiği zemin değildir. Fakat bütün ayrımlar yine de bu evrenselle çevrilmiş olarak kalırlar. Ama bu da atıl, soyut bir evrensel olmayıp daha ziyade mutlak rahimdir, her şeyin kendinden doğup tekrar ona döndüğü ve ebediyen içinde alıkonduğu kaynaktır. Öyleyse bu temel belirlenim töz olarak Tanrının tanımıdır.

Kimileri felsefi düşünceye ilişkin sahip olduğumuz bu tasavvuru –yani Tanrının bu var olan, kendinde payidar, tek hakikat, mutlak gerçeklik olmasını– panteizm adıyla ve felsefeyi de özdeşlik-felsefesi olarak vasıflandırmak istemiş-

lerdir. Özdeşlik-felsefesinin panteizme daha yakın olduğu da söylenir; zira burada her şey özdeştir, ya da kendisiyle birliktir. Bu tümüyle yüzeysel olabilir ve felsefi sistem hakkında onun özdeşlik-felsefesi olduğu söylenirse, o zaman özdeşlik soyut anlama manasında alınır. "Panteizm" daha doğru bir şekilde "tözelliğin tasavvuru" olarak adlandırılabilir, çünkü Tanrı her şeyden önce yalnız töz olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple mutlak özne –Ruh- töz olarak kalır, ama o sadece töz değildir, kendi içinde özne olarak da tanımlanmıştır. Spekülatif felsefenin panteizm olduğunu söyleyenler, genellikle bu ayrımdan bihaberdirler; onlar her zaman olduğu gibi, asıl meseleyi gözden kaçırıyorlar.

Dindar insanların çoğunlukla felsefede kınadıkları panteizmin kimi özelliklerini biraz daha açıklığa kavuşturmamız gerekir. Asli manada panteizm her şeyin, âlemin, kâinatın, mevcut her şeyin bu karmaşasının, sonsuz sayıdaki bu tekil şeylerin hepsinin Tanrı olduğu anlamına gelir. Bu suçlama, güya her şeyin Tanrı olduğunu iddia eden felsefeye karşı yapılır; yani burada "her şey" tekil şeylerin bu sonsuz çeşitliliği anlamına gelmektedir –kendinde ve kendisi için olan evrensellik değil, ampirik varoluşları içinde, evrensellikleri içinde değil dolayımsız olarak var olan bireysel şeylerdir. "Tanrı her şeydir; O şu kâğıttır" vs. denirse, bu panteizmdir. "Tür" dediğim zaman bu da bir evrenselliktir, ama bütünlük dememden tamamen farklı bir evrenselliktir. Tür yalnızca bütün tekil varlıkların toplamı olarak evrenseldir; var olan, temelde yatan şey, asıl içerik bütün tekil şeylerdir.

Şimdi, herhangi bir felsefede böyle bir panteizmin fiilen mevcut olduğu iddiası bütünüyle yanlıştır. Her şeyin, topyekûn bütün tikel şeylerin, kendi tekillikleri ve olumsallıkları içinde Tanrı olduğunu söylemek, hiçbir insanın aklına gelmemiştir –örneğin kâğıt ya da şu masanın Tanrı olduğunu hiç kimse iddia etmemiştir. Bu herhangi bir felsefede çok daha az iddia edilmiştir. Doğu panteizmi ya da hakiki Spinozacılığa daha sonra, doğu dinini ele alırken yakından bakacağız. Spinozacılığın kendisi böyle bir panteizmdir ve doğu panteizmi şu görüşü de içerir ki, her şeyin içindeki tanrısallık yalnız kendi içeriğinin evrensel veçhesidir, şeyle-

rin özüdür; ama öyle ki, bu da şeylerin belirlenmiş özü gibi tasavvur edilir. Mesela Doğulular Krişna'nın, Vişnu'nun ve Brahma'nın bizzat kendilerinden bahsettiklerini söylerler: "Ben metallerde parıltıyım ve ışık saçanım, nehirler arasında Ganj'ım, canlının içindeki canım, bilgelerdeki bilgiyim." "Ben metalde parıltıyım" vs. denmek suretiyle her şeyin -metalin, nehrin, bilginin- Tanrı olduğu iddiası zaten ortadan kalkmıştır. Bunların her biri –bilge, nehirler, metaller- dolayımsız olarak var olan bir şeydir. Metal değil, metallerdeki parıltıdır Krişna. Parıltı metalin kendisi olmayıp daha ziyade evrenseldir ya da tözeldir, tekil veçheden ayrılmış olsa da artık tikel şeylerin tüm toplamı παν* değildir. Dolayısıyla burada ifade edilen, artık eleştirenlerin panteizm olarak adlandırdıkları şey değildir; zira işaret edilen, böyle tekil şeyler içindeki özdür. Tekil şeylere zamansallık, mekansallık ve daha birçok başka özellik de dahildir; ama burada odak, sadece bu tekillikteki fani olmayan unsurdadır.

Panteizme ilişkin alışılagelmiş tasavvur şundan kaynaklanır ki, burada ruhani birlikten ziyade soyut birliğe odaklanılır ve yalnız tözün, Tekin hakiki gerçeklik sayıldığı dini tasavvurda, bu Tek karşısında tekil şeylerin gözden kaybolduğu, onlara hiçbir gerçeklik atfedilmediği tamamen unutulur. Tek yerine tekil şeylerin bu gerçekliği muhafaza edilir. Buna karşı Elealılar, "yalnız tek vardır" demişler ve açıkça şunu ilave etmişlerdir: "ve yokluk hiçbir şeydir." Sonlu her şey Tekin negasyonu veya limiti olacaktır (*omnis determinatio est negatio**); ama onlar der ki, "yokluk, limit, sonluluk, sınır ve sınırlanmış olan sadece hiçtir." O halde, bu tür bir felsefi belirlenimde saplanıp kalındığında tikel şeylere hiçbir gerçeklik atfedilmez; ve Spinozacılık panteizmden ziyade akozmizmdir. Spinozacılık ateizmle de suçlanmıştır; ama bu dünya ya da bu "her şey" Spinozacılıkta basitçe hiçtir. Muhakkak her şey görünür, her şeyin varoluşundan bahsedilir ve bizim hayatımız bu varoluş içinde olmak içindir. Ancak felsefi anlamda burada dünya hiçbir gerçekliğe sahip

---

* *Pan* (Yunanca): "Bütün", "total", "kapsayıcı", "hepsi" anlamına gelen bir ön ek -çn.

* (Latince) Her belirleme bir yadsımadır -çn.

değildir, hiçtir. Fakat Spinozacılığı suçlayanlar sonlu olandan kurtulamazlar ve bu yüzden Spinozacılık için her şeyin Tanrı olduğunu, çünkü onun kesinlikle sonlulukların toplamı, yani dünya olduğunu ve dünyanın orada kaybolduğunu ilan ederler. Her şeyin Bir olduğu ifadesi kullanılırsa ve bu sebeple çokluğun hakikatinin birlik olduğu iddia edilirse, o zaman "her şey" hiçtir artık. Çokluk kaybolur, çünkü o kendi hakikatine birlik içinde sahiptir. Ama o eleştirenler, Çoğun ortadan kaybolmuş olmasına ya da kast edilen sonlunun negatifliğine vakıf olamazlar.

Ayrıca burada Spinozacılığın şu sonuca sahip olduğuna dair genel bir suçlama da söz konusudur. Eğer bu felsefenin iddia ettiği gibi her şey Bir ise, o zaman o felsefe iyi ile kötünün bir olduğunu, iyi ile kötü arasında hiçbir ayrım olmadığını ve bunun sonucu olarak tüm dinin geçersiz sayılacağını iddia etmektedir. İddia bu bağlamda tamamen doğrudur; yani "her şey" bilfiil Tanrı olmuş olsaydı, o zaman Tanrı ortadan kalkmış olurdu. Ama burada daha ziyade tüm sonlu olan ortadan kalkmıştır. Spinozacılıkta iyi ve kötü arasındaki ayrımın aslen geçerli sayılmadığı, ahlakiliğin iptal edildiği ve böylece insanın iyi veya kötü olup olmadığının bir vurdumduymazlık konusu olduğu söylenir. Bu da aynı şekilde yüzeysel bir sonuçtur. Doğrusu onlar, bunun bu felsefenin zorunlu bir çıkarımı olduğunu, ancak merhametlerinden ötürü bu sonuca varmak için istekli olmadıklarını söylerler. Gerçekte iyi ve kötü arasındaki ayrımın zımnen ortadan kalktığını, yani Tanrıda, tek hakiki gerçeklikte ortadan kalktığını kabul etmek mümkündür. Tanrının içinde hiçbir kötülük mevcut değildir. İyi ve kötü arasında ayrım ancak Tanrı kötüyse mevcuttur. Ama kötünün olumlayıcı bir şey olduğu ve bu olumlayıcı unsurun Tanrıda mevcut olduğu itiraf edilmez. Tanrı iyidir ve salt iyidir. İyi ve kötü arasındaki ayrım bu Bir içinde, bu tözde mevcut değildir; zira o genel itibarıyla bir ayrımla beraber ortaya çıkar.

İyi ve kötü ayrımı Tanrının dünyadan, özellikle insandan ayrımı ile beraber ortaya çıkar. Tanrı ve insanlık ayrımı bakımından, Spinozacılıkta temel belirlenim insanın hede-

finin yalnızca Tanrı olması gerektiğidir. Ayrım için, yani insan için yasa Tanrı sevgisidir, yalnız bu sevgiye yönelmiş olmaktır; kendi ayrımını geçerli kılmak ya da onda ısrar etmek istemek değildir, yönünü sadece Tanrıya çevirmiş olmaktır. Kötünün hükmünün olmadığı en üstün ahlak budur ve insan bu ayrımı, bu hükümsüzlüğü kendi içinde hoş görmemeli, geçerli kılmamalıdır. Biz bu ayrımda ısrar etmek isteyebiliriz; onu Tanrıya, bizatihi evrensel olana muhalif olma noktasına kadar zorlayabiliriz –böyle yaparak kötü oluruz. Fakat biz kendi ayrımımızı boş ve hükümsüz de addedebiliriz ve kendi özümüzü sadece Tanrıda ve Tanrı yönünde varsayabiliriz –böyle yaparak iyi oluruz. Bu ayrım böyle bir Tanrıyla, töz olarak bu belirlenimdeki Tanrıyla söz konusu değildir. Ama insan için bu ayrım, iyi kötü arasındaki ayrım genel anlamda insanın varoluşuyla başladığından, daha belirgin olarak iyi ve kötü arasındaki ayrım söz konusudur

Burada felsefe karşısında teologların fikir savaşı açısından talihsiz bir durum söz konusudur: felsefe bir yandan polemikçi olmak zorundadır; öte yandan itirazlar öylesine sığdır ki, felsefi eğitim ilk unsurlardan başlamak zorundadır. Daha ileri bir yüzeysellik, ki bununla felsefeye karşı fikir savaşına girilir, felsefenin bir özdeşlik-sistemi olduğunun söylenmesidir. Tözün kendisiyle özdeş olduğu ve böylece ruh olduğu tamamen doğrudur. Ancak özdeşlik-felsefesinden bahsetmek, soyut özdeşlikte ya da nihayet Birlikte takılıp kalmaktır; ve meselenin bağlı olduğu esas noktayı, yani bu birliğin doğal belirleniminin töz ya da ruh olarak tanımlanıp tanımlanmadığını hesaba katmamaktır. Bütün felsefe, birliğin tanımının bir incelenmesinden başka bir şey değildir; keza din felsefesi birliğin kısa bir süre beklediği, ama sürekli belirlendiği bir birlikler silsilesidir. Biz bu polemiğin tekyanlılığını doğadan bir örnekle açıklığa kavuşturabiliriz. Fiziki alanda bir sürü birlik mevcuttur; mesela toprağa ilave edilen su –bu da bir birliktir, ama bir karışımdır. Eğer bir baz ve bir asidim varsa ve bundan oluşan bir tuzum veya kristalim; o zaman onun içinde suya da sahibimdir. Aynı şekilde, kas liflerinde ve benzerlerinde de su vardır ama

görünmezdir. Bu durumda suyun bu maddeyle birliği, sanki suyla toprağı karıştırmışım gibi, yine bütünüyle farklı şekilde belirlenmiş bir birliktir. Suyun diğer cisimlerle birliği, bütün bu şeylerin içinde mevcuttur; ama bu birliğin belirlenimleri her bir durumda farklıdır. Şimdi, her şeyin bağlı olduğu bu tekil belirlenimi ihmal edip birliğe soyut olarak tutunursak; sonuçta en kötü kategoriyi, yani karışımınkini, bütün bu daha yüksek figürlere, kristallere, bitkilere, canlı organizmalara vs. uygulama noktasına varırız. Asıl mesele, birliğin bu belirleniminin ayrımıdır. Demek ki Tanrının birliği her zaman birliktir; fakat bu tamamen bu birliğin nasıl belirleneceğine ilişkin tarz ve usulle alakalıdır. Ama tam da bu belirlenimdir ki böyle bir yüzeysel kavrayışın gözünden kaçar -yani her şeyin bağlı olduğu kavrayışın.

B. TANRI BİLGİSİ

Din kavramında ilk uğrak bu ilahi evrenselliktir; tamamen kendi belirlenmiş evrenselliği içinde ruhtur ve o ruh için burada mutlak hiçbir ayrım mevcut değildir. Bu mutlak temelin ardından gelen ikinci uğrak genel olarak ayrımdır ve böylesi bir din yalnız ayrımla başlar.

Bu ayrım ruhani bir ayrımdır, bilinçtir. Genel anlamda ruhani, evrensel ilişki bu mutlak içeriğin, bu temelin bilgisidir. Bu mutlak yargının ya da ilk ayrımın bilgisini analiz etmenin yeri burası değil.

Kavram yargılar, yani kavram ya da evrensel olan, ilk bölünmenin, parçalanmanın, ayrılmanın içine işler. Bu, mantıklı belirlenimlerden biri olduğundan ve bunlar varsayılmış olduğundan, bu mutlak evrenselliğin kendi iç ayrımına doğru ilerlemesini, ilk bölünmeye ya da belirlenmiş olarak kendini varsaymak için ilerlemesini burada bir olgu gibi ifade edebiliriz.

Dolayısıyla Tanrının –genel anlamda bu belirsizliği içinde Tanrının- bilincin nesnesi olduğu görüş noktasına ulaşmış olduk. İlk kez burada iki unsura, Tanrıya ve Tanrının kendi için mevcut olduğu bilince sahibiz. Bu ikisine sahip oldu-

ğumuz için, tasavvurda birinden ya da diğerinden kolayca hareket edebiliriz.

Tanrıdan yola çıkarsak: Tanrı ya da ruh bu yargıdır, ya da ilk bölünmedir; somut olarak ifade edilmiş olarak bu dünyanın ya da öznel ruhun yaratılışıdır ki Tanrı bu ruh için nesnedir. Ruh mutlak açığa vurmadır; onun açığa vurması belirlenimin ve varlığın öteki için varsayılmasıdır. Açığa vurma bir ötekinin yaratılışı anlamına gelir; daha doğrusu öznel ruhun yaratılışı anlamına gelir ki mutlak bu öznel ruh içindir. Dünyanın yaratılışı ya da meydana getirilişi, Tanrının kendini göstermesi, kendini açığa vurmasıdır. Daha ileri ve daha sonraki bir tanımda, bu açığa vurmaya daha yüksek bir biçimde sahip olacağız ki, o biçim Tanrının yarattığı şeyin kendisi olduğudur, genel anlamda bir ötekinin belirliliğine sahip olmadığı, kendi kendisinin tezahürü olduğu, bizzat kendi için var olduğudur. Öteki (öteki olmanın boş görüntüsüne sahip ama dolayımsız biçimde uzlaşmış olan) Tanrının Oğlu ya da ilahi surete uygun insandır. Bilince, Tanrının nesne olduğu bu öznel bilen Ruha ilk kez burada sahip oluyoruz.

Bunun neticesi, Tanrının bilinebileceği ya da tanınabileceğidir; zira Tanrının doğası kendini ifşa etmek, aşikar kılmaktır. Tanrının aşikar olmadığını söyleyenler, öyle veya böyle Hıristiyan dininin görüş açısından konuşmuyorlardır; zira Hıristiyan dini vahyedilmiş/ifşa olmuş din demektir. Bu dinin içeriği, yani Tanrının insanlara ifşa olmuş olması, onların Tanrının ne olduğunu bilmeleri içindir. Onlar bunu daha önce bilmiyorlardı, ama Hıristiyan dininde artık hiçbir sır yoktur –şüphesiz bir gizem vardır, ama bu gizem bilinmez bir anlamda değildir. Anlama seviyesindeki bilinç için ya da duyusal bilgi için o bir sırdır, oysa akıl için apaçık bir şeydir. Tanrının adı ciddiye alındığında Platon ve Aristoteles'e göre Tanrı kendini bildirme noktasında zaten kıskanç değildir. Atinalılar arasında ölüm cezası, biri kendi ateşinden başkasının ateş yakmasına izin vermediği takdirde gerekirdi; zira bunu yaparak kimse hiçbir şey kaybetmez. Keza Tanrı da kendini bildirdiğinde bir şey kaybetmez. Dolayısıyla öznenin bu bilgisi Tanrıdan yayılan bir ilişki ve Tan-

rıdan dolayı mutlak yargıdır ki Tanrı Ruh olarak Ruh içindir. Ruh doğası gereği Ruh için olmaktır ve o sadece Ruh için olduğu müddetçe Ruhtur. Ruhu çıkış noktamız olarak alırsak, bilincin kendi içeriğiyle ilişkisini de tasavvur edebiliriz. Öte yandan, madem özneyi varsayıyoruz ve kendimizden başlıyoruz, çünkü bizim bilgimiz kendimize ilişkin dolayımsız ilk bilgidir, insanı çıkış noktası alıp "Biz bu ayrıma ya da nesnenin bilgisine, daha doğrusu bu durumda Tanrıya dair bilgiye nasıl ulaşıyoruz?" diye sorduğumuzda, cevap genel itibarıyla zaten verilmiştir: "Çünkü biz kesin olarak düşünen varlığız." Tanrı kendinde-ve-kendi-için mutlak evrenseldir ve düşünme kendinde-ve-kendi-için evrenseli kendi nesnesi haline getirir. Bu, daha sonra dikkate almamızı gerektirecek birçok şeyi barındıran basit bir cevaptır.

1. Dolayımsız Bilgi

Burada Tanrıya ilişkin bilincin görüş noktasında ve buna bağlı olarak ilk defa genel anlamda dinin görüş noktasındayız. Şimdi bu bilinci ya da bu görüş noktasını daha etraflıca incelememiz gerekiyor. Öncelikle bu ilişkinin içeriğini ele alıp, onu önümüzde nasıl bulduğumuzu ve onun tikel biçimlerinin ne olduğunu tasvir edelim. Bu biçimler kısmen psikolojik karakterdedir ve sonlu ruhun tarafına düşer; dini, bilimin tamamen somut içeriği gibi gördüğümüz sürece, onları burada ele almak durumundayız.

Söylediğimiz gibi, evrensel olan her şeyden önce Tanrıya ilişkin bilinçtir. Hatta sadece bilinç de değil, aynı zamanda kesinliktir. Onun daha özgül veçheleri arasında ilki imandır, yani duygu ve duygu içinde olduğu sürece o, kesinliktir –bu öznel yönle ilgilidir. İkincisi nesnel yöndür, içeriğin tarzıdır. Fakat biçim, ki Tanrı bu biçim içinde öncelikle bizim içindir, tasavvur tarzıdır ve son veçhe bu anlamda *düşünce*nin biçimidir.

Biz her şeyden önce, genel anlamda Tanrıya ilişkin bilince sahibiz -yani bu, Tanrının bizim için nesne olması, bizim Tanrıya ilişkin tasavvurlara sahip olmamız gerçeğidir. Fakat bilincinde olduğumuz şey, yalnızca bizim kendi tasavvuru-

muz olarak bu nesneye sahip olmamız değildir; aynı zamanda onun salt tasavvur olmamasıdır da, ama tasavvurdur da. İşte Tanrıya ilişkin kesinlik, dolayımsız bilgidir budur.

Bir şeyin bilinçte ya da tasavvurda nesne olması gerçeği, bu içeriğin benim içimde, *benimki* olduğu anlamına gelir. Ben tamamen hayali, uydurma nesnelere ilişkin tasavvurlara sahip olabilirim. Bu durumda içerik yalnızca *benimki*dir, yalnızca tasavvurdadır ve ben aynı zamanda onun olmadığını bilirim. Ben rüyada da bilincim, nesnelere sahibim, ama onlar benden ayrı olarak mevcut değildir.

Fakat biz Tanrıya ilişkin bilinci Tanrının var olduğu biçimde kavrarız –salt *benimki* ya da içimdeki bir nesne olarak değil de benden, benim tasavvur edişimden ve bilgimden bağımsız olarak. Tanrı kendinde-ve-kendi-içindir. Bu, o içeriğin kendinde bulunur. Tanrı bizatihi var olan bu evrenselliktir, benim dışımda, benden bağımsızdır; yalnız benim için var olan değildir. Bu özellik her sezgide, her bilinçte mevcuttur ve bu iki ayrı belirlenim bilinçte bir araya gelmiştir: ben bu içeriğe sahibim, o benim içimdedir; ama o aynı zamanda kendi içindir. İşte bu tam anlamıyla kesinliktir. Tanrı benden ayrıdır, bağımsızdır, mutlak kendinde-ve-kendi-içindir; bu kendinde-ve-kendi-için var olan aynı zamanda benim karşımda olan *benimki*dir, aynı anda Ben'imin ya da kendiliğimin içindedir. Bu içerik bağımsız olduğu kadar ayrılmaz biçimde içimdedir de.

Kesinlik benim ve içeriğin dolayımsız ilişkisidir. Bu ilişkiyi yoğun biçimde ifade etmek istersem, derim ki: "Ben kendim var olduğumu kesin olarak biliyorum." Bu dışsal varlığın kesinliği ve benim kesinliğim, ikisi de bir ve aynı kesinliktir. Kesinliğin bu birliği, benden ayrı olan içeriğin ayrılmazlığıdır; birbirinden farklı olan iki veçhenin ayrılmazlığıdır ve bu bölünmemiş birlik kesinlik içindedir. Böylece her iki bağımsız varlık, kendinde-ve-kendi-için varlık ve ondan haberdar olan ben, Tanrıya ilişkin bu bilincin içindeyizdir. Ben böyle olduğundan eminim, işte burada bu tek kesinlik, bu dolayımsız bilgi mevcuttur.

Bu soyut belirlenimlerde çakılıp kalmak da mümkündür ve hatta bu kesinlikte çakılıp kalmak zorunda olduğumuz

iddia edilir. Fakat insanlar kural olarak hemen şu ayrımı yaparlar: bir şey kesin olabilir, ama onun hakiki olup olmadığı başka bir meseledir. Biz hakikatin karşısına kesinliği yerleştiririz; onun içinde bir şey kesindir, ama henüz hakiki değildir.

Şimdilik kesinlik konusunda duraklayalım. Onun evrensel veçhesi, Tanrı ve bilen özne arasındaki bu ilk bölünmedir. Kesinlik, aynı zamanda bu ikisinin bölünmemiş birliğidir.

Bu kesinliğin ilk tikel biçimi imanın kesinliğidir. İman, aslında kendi içinde bir karşıtlığa sahiptir, ama bu az ya da çok belirlenmemiş bir imandır. İman bilginin karşısına yerleştirilir –ama bu içi boş bir karşıtlıktır. Zira inandığım şeyi aynı zamanda bilirim, o benim bilincimdeki bir içeriktir. Bilgi evrenseldir, hâlbuki inanç bilginin sadece bir parçasıdır. Tanrıya inanıyorsam o zaman O benim bilincimdedir, böylece Tanrının olduğunu da bilirim. Genelde bilgiyle kast edilen şey dolayımlanan, bilen, ispat eden bilgidir; bu durumda o başka bir şeydir. Fakat bilgi genel olarak imanın karşısına öylece yerleştirilemez.

Daha açık ifade edersek, bir kesinlik kısmen dolayımsız duyusal bir kesinlik olduğundan ve kısmen de bu bilgi o içeriğin zorunluluğuna ait bir bilgi olmadığından, iman olarak adlandırılır. Bir açıdan, dolayımsız kesinliğin bilgi olduğu söylenir. Karşımda gördüğüm şeye inanmama lüzum yok, zira onu bilirim. Üstümde bir gökyüzü olduğuna inanmam, onu görürüm. Öte yandan, bir şeyin zorunluluğuna vakıf olacak bir rasyonel iç görüm varsa, o zamanda "inanıyorum" demem. Mesela, kişinin Pisagor teoremi baskıdan dolayı onaylamadığı, onun ispatına bizzat iç görüyle vakıf olduğu kabul edilir. Öyleyse iman, dolayımsız duyusal sezgi olmaksızın, bu duyusal dolayımsızlığa ve aynı zamanda bu içeriğin zorunluluğuna vakıf olunmaksızın sahip olunan bir kesinliktir. Son zamanlarda iman ayrıca bir içeriğin zorunluluğunun iç yüzünü anlamaya büsbütün bir antitez içinde kesinlik anlamında alınmaktadır. Bu anlamı bilhassa Jacobi ortaya koymuştur. O bizim bedene sahip olduğumuza yalnızca inandığımızı, onu bilmediğimizi söyler. Burada bilgi zorunluluğun farkındalığına ilişkin dar bir anlama

sahiptir. Yani, benim bunu görüyor olmamın yalnızca bir inanç olduğunu söyler Jacobi. Benim sezgim ve duygum ve tüm bu duyusal bilgi, dolayımsız ve dolayımlanmamıştır – ortada bunun için hiçbir zemin yoktur. Burada inanç, genel olarak "dolayımsız kesinlik" anlamına sahiptir.

Bununla beraber, bir Tanrı olduğuna ilişkin kesinlik için özellikle "iman" ifadesi kullanılır; daha doğrusu, bu içeriğin zorunluluğuna vakıf olunamadığı ölçüde bu ifade kullanılır. Bu bakımdan "iman"ın öznel bir şey olduğu söylenir, buna mukabil zorunluluğun bilgisi nesnel olarak adlandırılır. Bu yüzden de –sıradan dil kullanımına göre- "Tanrı içindeki iman"dan bahsederiz, çünkü Tanrıya ilişkin hiçbir dolayımsız duyusal sezgiye sahip değiliz. Fakat biz Tanrıya inanırız ve bu ölçüde Tanrının olduğuna ilişkin bir kesinliğe sahibiz. Burada elbette "imanın zemini"nden de bahsediyoruz. Ama bu kesinlikle harfi harfine anlaşılmamalıdır. Zeminlere sahipsem, yani nesnel ve asıl zeminlere, o zaman mesele benim için ispatlanmıştır. Ancak yine zeminlerin kendileri öznel bir doğaya sahip olabilirler, bu durumda kendi bilgimi ispatlanmış bilgi sayarım ve "inanıyorum" derim. Asıl zemin, Tanrı içindeki iman için gerekli tek zemin otoritedir; başkalarının -benim için önemli olanlar, önünde saygı ile eğildiklerim ve itimat ettiklerim, ki onlar neyin doğru olduğunu bilirler, buna inanmaları, onların bu bilgiye sahip olmaları gerçeğidir. İnanç şahitliğe dayanır ve böylece bir temele sahip olur. Ama inancın mutlak asıl zemini, bir dinin içeriğine ilişkin mutlak şahitlik, ruhun şahitliğidir; mucize yahut dışsal, tarihsel bir tasdik değildir. Bir dinin hakiki içeriği kendi tasdiki için kişinin kendine has ruhunun şahitliğidir; yani bu içeriğin benim ruhumun doğasına uygun olması, benim ruhumun ihtiyacını karşılamasıdır. Benim ruhum kendinden, kendi özünden haberdardır –bu da dolayımsız bir bilgidir, ebedi hakikate ilişkin mutlak tasdiktir, inanç denen bu kesinliğin yalın, hakiki belirlenimidir.

İmanla beraber bu kesinlik, hem düşünceyle hem de genel anlamda hakikatle tezat oluşturur; ama biz bu antitezden daha sonra bahsedeceğiz. Biz öncelikle bu kesinliğin refakatinde ortaya çıkan sonraki iki biçime, yani duygu ve ta-

savvura göz atmak istiyoruz. Duygu öznel açıdan daha fazla dikkate alınır, tasavvur ise içeriğin nesnel tarzıyla, yani bizim için bilincin nasıl bir nesne olduğuyla, nesnelliğin belirlenimiyle ilgilidir daha çok.

2. Duygu

Duygu biçiminin neyle ilgili olduğu bahis konusu olunca, öncelikle "Bu benim duygumda var" ya da "bir şeyin duygusuna sahibim" demenin ne anlama geldiğini sorarız; mesela duyusal ya da ahlaki şeylerin. Duygu içinde sahip olunan şeyin, bir içeriğin *benimki* olması gerçeğinden başka bir şey olmadığını buluruz; üstelik o içerik bu tikel birey olarak *benimki*dir –onun bana ait olduğunu ve benim için olduğunu, onun belirliliği içinde ona sahip ve onu biliyor olduğumu ve aynı zamanda bu belirlilik içinde kendimi biliyor olduğumu bulurum. Bu bir içeriğin duygusudur ve aynı anda bir kendilik duygusudur. İçerik, öyle bir şekildedir ki, benim tikelliğim aynı anda ona bağlıdır.

Genelde düşüncede olduğu gibi, her içerik duyguda da bulunabilir. Fakat duyguda, yalnız karşımızdaki içeriğe ya da böyle bir şeye –mesela hak veya hukuka- hiçbir zaman sahip değiliz. Biz o şeyi daha ziyade kendimizle ilişkisinde biliriz ve böylece o şeyin içimizde gerçekleşmesinden zevk alırız. Duygu bu yüzden oldukça popüler bir temadır; çünkü bir şeyi hissettiğimiz zaman, kendi tikel ve şahsi karakterimize uygun olarak, şahsen ve öznel biçimde iştirak de ederiz. Duyguda kendimizi, ama aynı zamanda hissettiğimiz duyguyu geçerli kılarız. Sabit bir amaca sahip olan ve hayatı boyunca o amaç peşinde koşan biri, o konuda çok serinkanlı olabilir. Böyle biri yalnız bu şeye, yalnız bu amaca sahiptir. Öte yandan, duygunun sıcaklığı aynı zamanda benim tikelliğimde tamamen o şeyle olduğum anlamına gelir ve bu da antropolojik bir veçhedir. Bizim şahsiyetimizin tikelliği onun maddeselliğidir, duygu bu yüzden o maddi yöne de aittir. Duygunun canlanmasıyla beraber kan da kaynar ve kalbimiz ısınır. Duygunun karakteri budur. Hissetmenin tüm muğlaklığı, bizim kalp ya da duygusal ruh hali dediğimiz şeydir.

Gerekli olan, bizim sadece Tanrıdan, hukuktan vb. haberdar olmamız, bunlara ilişkin bilince sahip olmamız ve bunlardan emin olmamız değildir; bu şeylerin daha çok bizim duygumuzda, kalbimizde de olmasıdır. Bu adil bir gerekliliktir ve ilgilerin özü itibarıyla bizim olması anlamına gelir – ki özneler olarak bizim bu içerikle özdeşleşmiş olmamız gerekir. Kalbinde doğruluk olan bir insan, ruhla özdeşleşmiş biridir. Aynı şekilde, "kalp dini" tabiri de bireyin kişiliği veya öznelliği ile içeriğin bu özdeşleşmesini ifade eder. İlkelere göre hareket etmenin gereği de, yalnızca o ilkelerden haberdar olmak değil, o ilkeleri kalpte taşımaktır. Ortada diğer eğilimlerin buna karşı kuvvet uygulaması olgusu ile ilişkili açık bir kanaat olabilir de. Fakat kanaat kalpte ise, o zaman fail buna uygun olarak davranır; bu eğilime o sahiptir ve bu eğilim tarzında nasılsa ona uygun olarak davranır. İnsanın kalbinde olan şey, onun şahsiyetinin varlığına, onun en gizli varlığına aittir. Ahlaklı, dürüst ya da dindar olduğum sürece görev, yasa yahut din benimle özdeşleşmiştir; benim gerçekliğim onların içinde, onlar da benim gerçekliğimin içindedirler. Onlar benim varlığımı oluştururlar: bunun için ben bu olduğum haldeyim.

Duyguya gelince; onun iyi ya da iyi olmadığını, bir yandan doğru ve gerçek olup olmadığını yahut öte yandan sahte ya da yanlış olup olmadığını söyleyemeyiz. Duygu bu belirsizliğin kendisidir. Duygunun olduğu yerde, hangi türde olursa olsun, duygunun belirsizliği hemen dikkatimizi çeker: korku ya da kaygı duygusu, temel duygular vs. Bu belirlilik onun içeriği olarak tezahür eden şeydir. Şayet bu belirliliğe ilişkin bir tasavvura ve onun bilincine sahip olursak, öznel biçimde duygunun nesnesi gibi tezahür eden bir nesneye de sahip oluruz. Dışsal duyumsal duyguda onun belirliliği içeriktir –mesela sert bir şey hissettiğimizde duygunun belirliliği bir sertliktir. Fakat biz bu sertliğe ilişkin olarak, orada sert bir nesnenin mevcut olduğunu da söyleriz. Sertlik bu yüzden özneldir ve nesne olarak mevcuttur. Duyguyu ikiye katlarız. Hızla duygudan bilince geçeriz ve bilinç seviyesinde bizim duygu olarak adlandırdığımız bu etkiyi bize uygulayanın sert bir nesne olduğunu söyleriz. Duyguya sahip

olmadan önce, onun sert bir nesne olduğunu bilmeyiz. Onun şu ya da bu nitelikte olduğunu, ancak hissettikten sonra kabul ederiz.

Ama biz başka duygulara da sahibiz: kendilik duygusu, Tanrı duygusu, doğruluk ve haya duygusu. İşte burada duygunun tam belirliliği içeriktir. Keza Tanrı veya doğruluk öznel ve nesnel bir şeydir, –bu durumda dışsal nesne olarak- yani bağımsız kendinde-ve-kendi-için-olan bir şeydir. Tanrıyı ve doğruluğu biliyorsam ve dini duyguysa sahipsem, o zaman bu içeriği de bilirim, bu içeriği içimde ve kendimi bu içerik içinde bilirim. Ben bu içeriğim, zira onunla kendimin birleşmesini biliyorum ve aynı zamanda onun içinde kendi tikel şahsımın bilgisine sahibim. Bu içeriği özümsediğimi ve kendimi özümsettirdiğimi bilirim, buna rağmen içerik kendinde-ve-kendi-içindir –mesela doğruluk, ahlaki alan vb. Tanrıyı ve doğruluğu biliyorsam, o zaman bilinç henüz duygu içinde olmayan bir ayrılma ya da bölünmeyle dahil olmuştur. Görürken sadece kendimizden haberdar olmayız, nesneyi kendi dışımıza yerleştirip geri çekiliriz. Bilinç içeriğin duygudan tahliye edilmesidir, bir nevi serbest kalmadır.

Duygudaki bu içeriğin bizimle özdeş olması gerçeği üzerinde duracak olursak, ortaya çıkan şey bu içeriğin kaynağı olarak duygunun tasavvuruna sahip olmamızdır. Tanrı bilgisinin ve imanın, doğruluk ve etik hayatın kaynağı dini, samimi duygudur. Aynı zamanda, onun hakiki içerik olduğu iddiasının gerekçesi ve tasdiki olarak içeriğin bizim kalbimizde bulunduğuna dair tasavvura da sahibiz. "Biz onu kalbimizde bulduk" –bu dikkate alınması gereken bir noktadır, çünkü son zamanlarda doğru ve ahlaki olanı öğrenmek için kalbimize danışmamız gerektiği iddia edilmektedir. Tanrının ne olduğunu kendi kalbimizde keşfedeceğimiz varsayılmaktadır. Kalp bu içeriğin doğrulama faktörü, kök ve kaynak olarak ilan edilmektedir. Bu görüşü nasıl değerlendirebiliriz? Bu duygu dini hakiki din midir? Duygu şöyle ya da böyle davranmamızda yetki sahibi midir?

Kalbin kök, tohum ve benim için bu içeriğin kaynağı olduğunu itiraf edebilirim; ama bununla çok şey söylemiş

olmam. Kaynağı nitelendirmek, kalbin bu içeriğin öznede tezahür ettiği ilk biçim olduğunu söylemek demektir. İnsan belki her şeyden önce dini duyguya sahiptir, belki de değildir. Bu bakımdan kalp şüphesiz tohum anlamına sahiptir. Ama tıpkı bir bitkinin ilk varoluş tarzı olan bitkisel tohum durumunda olduğu gibi, duygu da bu sarıp sarmalanmış tarzdır. Tohum, ki bitkinin hayatı onunla başlar, sadece ampirik tarzda ya da sadece tezahürde ilk evredir; zira aynı şekilde ürün ya da sonuçtur, son evredir. Dolayısıyla asıl başlangıç noktasının tamamen göreceli bir uğrağıdır –daha önce dolayımsız bilgi durumunda gördüğümüz gibi. Ağacın doğasının sarıp sarmalanmış olması, bu basit tohum, bu ağacın gelişen tüm hayatının neticesi veya semeresidir. Duyguda da tüm hakiki içerik, o sarıp sarmalanmış tarzda bizim öznel gerçekliğimizdedir. Fakat bunun gibi bir içeriğin bunun gibi bir duyguya ait olması gerektiğini söylemek tamamen başka bir şeydir –mesela Tanrı, doğruluk ve ödev gibi içeriklerin. Tanrı kendinde-ve-kendi-için evrensel bir içeriktir, aynı şekilde doğruluk ve ödeve ilişkin tanımlar da rasyonel iradenin bir belirlenimidir. Ben irade olarak kendi özgürlüğümde, bizzat kendi evrenselliğimde, öz-belirlenimimin evrenselliğinde varım; ve benim iradem rasyonel ise, o zaman öz-belirlenim genel anlamda bir belirlemedir, evrensel bir şeydir, saf kavrama uygun bir belirlemedir. Rasyonel irade olumsal dilekten ya da olumsal dürtülere ve eğilimlere uygun dilekten bütünüyle farklıdır; zira o kendi kavramına uygun olarak belirlenir ve kavram ya da iradenin tözü saf özgürlüktür. İradenin tüm rasyonel belirlenimleri özgürlüğün gelişmeleridir ve bundan doğan gelişmeler ödevlerdir, dolayısıyla rasyoneldir. Böyle bir içerik rasyonelliğe ait kurucu bir unsurdur, kavram sayesinde ve saf kavrama göre belirlenimdir. Bu sebeple içerik özü itibarıyla düşünceye aittir. Hatta Tanrıya ilişkin olarak, bunun düşünceye ait bir içerik olduğuna daha önce dikkat çekmiştik; zira bu içeriğin doğduğu ve kavrandığı zemin benzer şekilde düşüncedir.

Şimdi, içeriğin doğası yalnızca düşüncede, kendi hakiki tarzında olmak olduğu sürece, bunun sonucu içeriğin duy-

gudaki gibi yetersiz bir tarzda olmasıdır. Duygunun temel belirlenimi benim öznelliğimin özgüllüğü ya da tikelliğidir. Ben özne olarak, akıllı ve isteyen özne olarak şu karara ikna olabilirim: diğer, tikel sebepler benim kanaatimin bu kararına karşı işe yaramazlar ya da daha ziyade onlar hiç mevcut değildir. Eğer ben ahlaki irade isem, o zaman bu salt belirlenim benim içimdedir; ben oyum, benim kanaatim olmasa iradem şahsımın tikelliğine ait bilinçle ilintili olmuş olurdu. Ama bu içerik yine de benim gerçekliğime aittir, ve o zaman deriz ki: "Ben ona kalbimde sahibim", çünkü o "benim kalbimdir." Başka türlü ifade edersek, içerik benim kendi kesinliğimde, benim zihnimdedir. Bu irade ya da şahsımın tikelliğinin bilinci bununla ilintilidir. Bu ikinci durumda o, duygudadır.

Öyleyse bir şey benim duygumda olduğu için mi doğrudur ya da meşrudur? Duygu doğrulama mıdır, ya da içerik kendiliğinden doğru, hakiki, ahlaki olmak zorunda mıdır? Bu günlerde, ilk bahsi geçen iddiayı sıkça ortaya atılmış olarak buluyoruz. Kendi bilincimizde bu iddiayı değerlendirecek yeterli araçlara sahibiz. Kendi bilincimizde, bir içeriğin doğru türde olduğunu bilmek için, duygu haricinde başka hüküm sebepleri aramak zorunda olduğumuzu gayet iyi biliyoruz. Zira her içeriğin duyguda var olabileceği doğrudur: din, doğruluk, ahlak, cürüm, ihtiraslar. Duyguda her içeriğin yeri vardır.

Eğer duygu doğrulayan unsursa, iyi ve kötü arasındaki ayrım yok olur; zira kötü, bütün nüansları ve değişimleriyle beraber İyinin mevcudiyeti kadar duyguda da mevcuttur. Her kötü şey, her cürüm, her aşağılık ihtiras, nefret ve öfke duyguda kök salmıştır. Katil yapması gerekeni hisseder; her iğrenç şey bir duygunun ifadesidir. İncil'de, dini kötülemeye yönelik art niyetli düşüncelerin ve benzerlerinin kalpten geldiği söylenir. Şüphesiz, İlahi ya da dini olan da duygudadır ama kötülüğün belirgin ikametgâhı kalptir. Kalp, bu doğal tikellik, onun yuvasıdır. Ancak insanın meşrulaştırılması gereken kendi tikelliği, benciliği ve kişiselliği iyi ya da ahlaki olanı değildir; aksine kötü olandır. Eğer duygu hakiki sayılacaksa, içeriğin kendinde ve kendisi için hakiki olması

gerekir. Bundan dolayı, duygunun ya da kalbin arınması ve terbiye edilmesi gerektiği söylenir; doğal duygular uygun davranış dürtüleri olamazlar. Bu da kesin olarak şunu ifade eder ki, kalbin böylesi bir içeriği hakiki değildir, daha ziyade kalbin amacı ve ilgisi olması gereken şeydir –bu içerik ve belirlenimler, gerçekten hakiki hale gelmeli ve hakiki olmalıdır. Ancak neyin hakiki olduğunu ilk olarak düşünce ve tasavvur yoluyla öğreniriz.

3. Tasavvur

Duygunun biçimi öznel veçhedir, Tanrıya ilişkin kesinliktir; tasavvur biçimi ise nesnel veçheyle, kesinliğin içeriğiyle ilgilidir. Ortadaki soru şudur: "Bu içerik nedir?" Bu içerik Tanrıdır. İnsan için Tanrı her şeyden evvel tasavvur biçimindedir. Tasavvur, insanın kendi karşısında nesnel bir şey olarak sahip olduğu bir şeyin bilincidir. Dini içeriğin her şeyden önce tasavvur biçiminde mevcut olduğu gerçeği, bizim daha önce söylediklerimizle bağlantılıdır; yani din mutlak hakikatin bilincidir, dolayısıyla o bütün insanlar içindir. Demek ki ilk önce tasavvur biçimindedir. Felsefe aynı içeriğe, hakikate sahiptir; o aslında dünyanın ruhudur ve tikel ruh değildir. Felsefe bizim tasavvurumuzu kavramlara dönüştürmekten başka bir şey yapmaz; içerik daima aynı kalır. Hakikat tekil Ruh için değil, dünyevi Ruh içindir; bu ikincisi için tasavvur ve kavram Birdir. Herhangi bir içerikte neyin sadece tasavvura ait olduğunu ayırt etmek zor bir şeydir. Felsefeye yapılan suçlamalar, onun tasavvura ait olanı sildiği ve böylece içeriği de söküp attığı yönündedir. Yani bu dönüşüm bir yıkım gibi görülmektedir. Bunlar daha yakından incelememiz gereken uğraklardır. Fakat öncelikle tasavvurların hangi niteliklere sahip olduğunu dikkate almalıyız.

İlk olarak, duyusal biçimler ya da oluşumlar tasavvura aittirler. Biz bunları imge olarak adlandırmak suretiyle ayırt edebiliriz. Duyusal biçimler, ki burada asıl içerik ya da tasavvurun asıl tarzı doğrudan doğruya sezgiden alınmıştır, imge olarak adlandırılabilirler. Biz onların sadece imge olduklarının, ama öncelikle böyle bir imgenin ifade ettiği

şeyden farklı bir anlama sahip olduklarının tam anlamıyla farkındayızdır –imgenin sembolik ya da alegorik bir şey olduğunun ve karşımızda öncelikle iki misli bir şeye sahip olduğumuzun, ilkin dolayımsız olan ve daha sonra bununla kast edilenin, onun iç manasının farkındayızdır. İkincisini dışsal veçhe olan ilkinden ayırt etmek gerekir. Dolayısıyla dinde birçok biçim mevcuttur ve biz onların salt metafor olduklarının farkındayızdır. Mesela Tanrının bir oğul vücuda getirdiğini söylediğimizde, bunun bir imge olduğunu gayet iyi biliriz. "Oğul" ve "vücuda getiren", bilinen bir ilişkiye dair bir tasavvur sunar bize. Bu, gayet iyi bildiğimiz gibi, kendi dolayımsızlığında kast edilen bir ilişki olmayıp, başka bir anlama gelmesi gereken ilişkidir. Bu duyusal ilişki, aslında kendi içinde çoğunlukla Tanrıya dair kast edilene tekabül eden şeye sahiptir.

Demek ki iç sezgiden olduğu gibi, dolayımsız duyusal sezgiden de kaynaklanan birçok tasavvur mevcuttur. Tanrının öfkesinden bahsedildiğinde, biz bunun asıl anlamda alınmadığını, onun bir analoji, bir teşbih, bir imge olduğunu hemen biliriz. Aynı şey Tanrı nezdinde tövbe duygusu, intikam vs. için de geçerlidir. Bunun yanı sıra gelişmiş alegoriler de buluruz, mesela insanı eğiten Prometheus ve Pandora'nın Kutusu hikayelerini –bunlar da mecazi anlama sahip imgelerdir. Nitekim iyi ve kötüye ilişkin bir bilgi ağacından bahsedildiğini duyarız. Hikaye ağacın meyvesinden yemeye geldiğinde; bu ağacı tarihi bir şey gibi, tam anlamıyla tarihi bir ağaç gibi, ve yemeyi de aynı şekilde ele alıp almamak gerektiği şüpheli hale gelmeye başlar. Ama bir bilgi ağacına dair her konuşma öylesine tezattır ki, bir süre sonra bunun hissedilir bir meyvenin konusu olmadığını ve ağacın da gerçek anlamda alınmaması gerektiğini anlamaya sebep olur.

Halbuki duyusal veçhe açısından tasavvur biçimine yalnızca apaçık mecazi şeyler değil, tarihsel olarak alınması gereken şeyler de aittir. Bir şey tarihsel bir biçimde nakledilmiş olabilir, ama biz bunu ciddi anlamda almayız; gerçi tasavvurumuzla beraber o hikâyenin peşine düşeriz, ancak onun ciddi olup olmadığını sormayız. Jüpiter ve diğer Tan-

rılara ilişkin anlatılardan zevk alırız, ancak onlara dair Homeros'un bize bildirdiği şeyi başta sorup soruşturmayız, onu diğer tarihsel rivayetleri aldığımız gibi almayız. Buna rağmen tarihsel bir şey de vardır ve o da kutsal bir tarihtir – üstelik asıl anlamda tarih olması gereken bir hikâye: İsa'nın hikâyesi. Bu hikâye imgelerin biçimine uygun olarak salt mit addedilmez, daha ziyade makul olayları içerir; İsa'nın doğumu, çilesi ve ölümü düpedüz tarihsel bir şey olarak kabul edilir. O elbette tasavvur için ve tasavvur tarzında mevcuttur, ancak bir başka asıl veçheye de sahiptir. İsa'nın hikâyesi çift yönlüdür, kutsal bir tarihtir. Bu, bir insanın sıradan bir hikâyesi gibi alınacak dışsal bir tarih değildir sadece, kendi içeriği olarak kutsala da sahiptir: kutsal bir olay, kutsal bir fiil, mutlak kutsal eylem. Bu mutlak kutsal eylem içsel, hakiki olandır, bu hikâyenin tözel boyutudur ve bu da aklın nesnesi olan şeydir. Bir mit bir anlama ya da bir alegoriye kendi içinde sahipse, o zaman çoğunlukla her hikâyede bu çift yönlü karakter mevcuttur. Öyle mitler vardır ki, bunların içinde dışsal tezahür ağırlıktadır; ama bir mit, Platon'un durumunda olduğu gibi, genellikle bir alegoriyi barındırır.

Genel olarak söylersek, her tarih olayların ve eylemlerin bu dışsal sıralamasını içerir; ancak bunlar bir insanla, bir ruhla ilgili olaylardır. Dahası bir devletin tarihi eylemidir, fiildir, ve bir evrensel ruhun kaderidir, bir halkın ruhudur. Bu tür tarihler, zımnen ve alenen, kendi içlerinde evrensel bir özelliğe çoktan sahiptirler. Biz bunu yüzeysel olarak alırsak, her hikâyeden bir ders çıkartılabilir, diyebiliriz. Bu ders, en azından eylemde pay sahibi olan ve bu hadiseyi meydana getiren başlıca ahlaki güçleri kapsar ve bunlar da içsel veya tözel unsurlardır. Tarih böylece doğal olarak bölünüp parçalanmanın, tekilliğin, aşırı dışsal bireyleşmenin bu veçhesine sahip olur; ne var ki evrensel yasalar, ahlaki hayatın güçleri onun içinde de teşhis edilebilir niteliktedirler. Fakat bu evrensel güçler böyle bir tasavvur için mevcut değildirler; bu tasavvur için tarih ya kendini hikâye gibi gösterdiği şekilde ya da tezahürde olduğu şekliyle mevcuttur. Ama yine de düşünceleri ve kavramları henüz belirli bir

yapısallık kazanmamış insanlar için, o manevi güç bu tür bir tarih içinde de yer alır. Onlar bunu hissederler ve o güçlere ilişkin karanlık bir bilince sahiptirler. Dolayısıyla bunun gibi tarihsel olan, tasavvur için var olan şeydir ve öte yandan bunlar imgelerdir. Sıradan bilinç için, kendi sıradan yapısallığı içindeki bilinç için din, esasen, öncelikle kendini duyusal bir biçimde sunan bir içerik olarak, eylemlerin ve zaman içinde art arda ve daha sonra mekânda yan yana birbirini izleyen duyusal belirlenimlerin silsilesi olarak bu tarzlarda mevcuttur. İçerik ampirik, somut ve çeşitlidir; onun kombinasyonu kısmen mekânda yan yana ve kısmen zamanda art arda yer alır. Ama bu içerik aynı zamanda içsel bir veçheye sahiptir –onda ruh bulunur. Öznel ruh, öncelikle içerikte bulunan bu ruhun bilinci için gelişmeden yoksun sönük bir kabul yoluyla içerikte bulunan ruha şahitlik eder.

Ama ikinci olarak tasavvur, akla yatkın olmayan oluşumlarla da ilgilidir. Manevi içerik, kendi basit biçiminde tasavvur edildiği üzere –bir eylem, faaliyet, basit bir biçimdeki ilişki-, bu türdendir. Dünyanın yaratılışı bir tasavvurdur mesela. Tanrının kendisi de bir tür tasavvurdur. Tanrı nihai olarak çeşitli tarzlarda kendi içinde belirlenmiş bu evrenseldir. Ama tasavvur biçiminde bir yanda Tanrıya ve öte yanda dünyaya sahip olduğumuz bu basit tarzdadır. Yine de dünya kendi içinde bu sonsuz çeşitlilikte bütündür, ya da bu sonsuz çeşitlilikte sonlunun bütünüdür. Ama "dünya" dediğimizde ona basit bir tasavvur tarzında sahip oluruz. Şimdi, "dünya yaratılmıştır" dediğimizde, ampirik faaliyetten tamamen farklı bir faaliyet türünü vasıflandırmış oluruz.

Her manevi içerik ve genel anlamda her ilişki tasavvurdur; ruhun kendisi bir tasavvurdur. Düşünceden ileri gelmelerine ve ikametleri ve zeminleri düşüncede olmalarına rağmen, bütün tasavvurlar kendi biçimleri sebebiyle tasavvurdurlar. Zira tasavvurlar, bağımsızlık biçiminde basitçe kendi kendilerine ilişkin belirlenimlerdir. Eğer "Tanrı bilgedir, kerimdir, adildir" dersek, içeriğin sabit belirlenimlerine sahip oluruz; her biri diğerinin yanında basit ve bağımsız-

dır. Tasavvurların kombinasyon araçları "ve" ve "veya" gibi sözcüklerdir. Öte yandan "bilge" vs. belirlenimler de kavramdırlar. Fakat henüz kendi içlerinde analiz edilmedikleri ve ayrımları henüz bir birleriyle ilişkilerinin olduğu bir şekilde yerleşmediği ölçüde, tasavvur alanına aittirler. Söylediğimiz şey şudur: "bir şey vuku bulur", "değişir" ya da "eğer o buysa, aynı zamanda şudur, ve o zaman böyledir." Yani bu belirlenimler öncelikle olumsallığa sahiptir ve o da onlardan ancak kavramın biçiminde ayrılır.

Duygu biçimi tasavvur biçiminin karşısında durduğundan ve duygu öznel imanın biçimiyle ilgiliyken, tasavvur bunun aksine nesnel veçheyle ya da içerikle ilgiliyse, o zaman burada da tasavvurun duyguyla bir ilişkisi ortaya çıkar. Tasavvur içeriğin nesnel yönüyle ilgilidir, oysa duygu bizim özgül varlığımızla ya da bilincimizin özgüllüğüyle var olan araçlarla ilgilidir. Dinin duygu meselesi olduğu doğrudur, ama bir o kadar da tasavvurun meselesidir. O zaman hemen şu soru doğabilir: "Tasavvurdan mı başlamamız gerekir, ve dini duygular bu tasavvur sayesinde mi fark edilir ve belirlenir, yoksa dini duygulardan mı başlamamız gerekir, dini tasavvurlar ondan mı ileri gelmektedir?"

Duygudan başlarsak, onu ilk ve orijinal bir faktör haline getirirsek, o zaman dini tasavvurların duygudan kaynaklandığını söyleriz. Bu görüş açısı bir yandan tamamen doğrudur, zira duygular bu sarıp sarmalanan öznelliği içerirler. Fakat duygu kendi için öylesine belirsizdir ki, onun içinde her şeyin olması mümkündür ve gördüğümüz gibi, duygu içerik için bir doğrulama kriteri olamaz. İçerik kendi nesnelliğinde öncelikle tasavvur olarak tezahür eder; bu, aynen içeriğin bilinçte sunulduğu gibi daha nesnel tarzdır. Bu ilişkide özne ve nesne ilişkisini etraflıca tartışmak zorunda değiliz. Burada sadece gayet iyi bildiğimiz bir şeyi hatırlamak zorundayız: benim doğru bulduğum, benim için geçerli olması icap eden şey, benim duygumda da bulunmalı, varlığıma ve karakterime ait olmalıdır. Öznelliğimin zirvesi bir şey hakkında sahip olduğum kesinliktir. Bu kesinlik başka bir biçimde olabilmesine rağmen duygudadır. Ancak duygu hâlâ doğrulayıcı değildir, zira duyguda her şey müm-

kün olabilir. Eğer duyguda olan şey bu sebeple doğru olmuş olsaydı, o zaman her şeyin doğru olması gerekirdi. Mısırlıların kutsal öküz Apis'e tapımı, Hinduların inek tapımı vb.

Aksine, tasavvur halihazırda duygunun kapsamını ya da belirliliğini oluşturan daha fazla nesneli barındırır. Önemli olan bu içeriktir, zira o kendi adına kendini doğrulamak zorundadır. Onun kendini meşrulaştırması, kendini doğru olarak sunması, dolayısıyla daha çok tasavvurun yönüne aittir.

Tasavvurun zorunluluğu ve tasavvur sayesinde kalbe giden yol bakımından, dini eğitimin tasavvurla başladığını biliyoruz. Duygular, doktrin ve ders vasıtasıyla uyanır ve arınırlar; onlar eğitilirler ve kalbe ulaştırılırlar. Ancak duyguyu kalbe ulaştırmanın, onun esas belirleniminin ruhun kendisinin doğasında yattığı, başka bir veçhesi daha vardır. Ancak yine de belirliliğin birinin özünde bulunup bulunmadığı ya da birinin aslen ne olduğunun onun üzerinden bilinip bilinemeyeceği başka bir sorundur. Onun duyguya ve bilince ulaşması, bilince çıkması ve hissedilmesi için tasavvur zorunludur. Öğrenim ve ders bu tasavvur sürecine aittir ve dini biçimlendirme her yerde bu noktadan başlar.

4. Düşünce

Şimdi bizi daha yakından ilgilendiren şey *düşünme*dir –asıl nesnel olanın dikkate alındığı aşama. Tanrıya ilişkin dolayımsız bir kesinliğimiz var, ona ilişkin imana, duygu ve tasavvura sahibiz. Ama biz bu kesinliğe düşüncede de sahibiz ve onu burada kanaat olarak adlandırıyoruz. Kanaat temelleri ihtiva eder ve bu temeller önemli ölçüde yalnız düşüncededirler.

a) Düşünce ve Tasavvurun İlişkisi

Bu yüzden, yine düşüncenin biçimini tasavvurdan hareketle incelemek ve öncelikle düşüncenin tasavvur biçiminden nasıl ayrıldığını izah etmek zorundayız.

Yukarıda en son olarak, tasavvur etmenin duyusal ve manevi içeriğe, kendi belirliliğinde soyutlanmış olarak alındığı

tarzda sahip olduğunu söyledik. Duyusal içerik açısından yer, gök, yıldızlar, renk ve benzerlerine sahibiz; Tanrı açısından ise bilgelik, hayırseverlik vb. sahibiz. Ama düşüncenin genel biçimi evrenselliktir ve evrensellik de düşüncede bir rol oynar; çünkü onun içinde de bir evrenselliğe sahiptir. Bu bakımdan biz düşünme ifadesini, düşünme mütefekkir ya da hatta daha kavrayıcı olduğu sürece genel anlamda salt düşünce değil, ilkin tefekkür ve sonra kavram olduğu sürece alıyoruz.

Öyleyse ilk nokta, düşüncenin, tasavvurdaki içeriğin bulunduğu bu basit biçimi çözündürmesidir; yani ayrı belirlenimlerin bu basit gerçeklik içinde kavranması ve kendi içinde çeşitli bir şey olarak bilindiğinin gösterilmesidir. Bir şeyin kavramı sorgulandığında, onun kendi içindeki ayrı belirlenimlerin ilişkisi sorgulanmaktadır. Bunun bir örneğine "Bu nedir?" diye sorduğumuzda sahibiz. Mavi, duyusal bir tasavvurdur mesela. "Mavi nedir?" diye sorduğumuzda, o öncelikle gözümüzde canlanır; böylelikle sezgiyi elde ederiz. Sezgi tasavvurda zaten mevcuttur. Ama bu soruyla kavramı da bilmek isteriz, maviyi kendi kendisiyle ilişkisinde, kendi ayrı belirlenimlerinde ve onun birliği içinde bilmek isteriz. O halde mavi, Goethe'nin teorisine göre ışık ve karanlığın birliğidir; üstelik karanlık olan, zemin ve matlığın sebebiyken ışık aydınlatan unsurdur, bizim kendisi sayesinde bu koyuyu gördüğümüz vasıtadır. Gökyüzü karanlık ve loştur, oysa atmosfer parlaktır; karanlığı biz bu parlak vasıtayla mavi görürüz. Mavinin kavramı budur. Mavinin tasavvuru bütünüyle yalın mavidir; mavinin kavramı ilk önce farklı belirlenimlerin bir tasavvuru ve daha sonra onların birliğidir.

Şimdi, "Tanrı nedir?" ya da "Adalet nedir?" diye sorarsak, bu tasavvurlara yine ilk önce yalınlığın biçiminde sahip oluruz. Ama bunları düşündüğümüz zaman, farklı belirlenimlerin ve onların birliğinin beyan edilmesi gerekir; onların toplamı ya da daha doğrusu onların özdeşliği nesneyi oluşturur. Bu birliğin belirlenimleri nesneyi tüketirler. Ancak Tanrının adil, kadir-i mutlak, âlim ve kerim olduğunu söylersek, böylece hiç durmadan sonsuza kadar devam

edebiliriz. Doğulular Tanrının sayısız isme, yani karakteristiklere sahip olduğunu söylerler; Tanrının ne olduğu ayrıntılı biçimde ifade edilemez. Dolayısıyla onun kavramını anlamamız gerekiyorsa, ayrı belirlenimler sunmak ve bu karakteristiklerin çokluğunu da dar bir alana indirgemek zorundayız; öyle ki, nesne ayrı karakteristiklerin ve onların birliğinin bu dar alanı sayesinde tamamen tükensin.

Ama tasavvurda ayrı belirlenimler kendi adlarına yer alırlar; bunlar bir bütüne ait ya da bir birinden ayrı yerleşmiş olabilirler. Yalın karakter düşüncede ayrı belirlenimlere çözünüp parçalanır yahut birbirinden ayrı bulunan belirlenimler karşılaştırılırlar; onun için, bilince çıkan şey aynı zamanda birliği de oluşturması gereken bir sürü faktörün çelişkisidir. Bunlar karşılıklı olarak çeliştiği takdirde, *bir* içeriğe ait olabilecekmiş gibi görünmez. Bu çelişkinin ve bu çözünmenin bilinci düşünceye aittir. Tanrının merhametli ve adil olduğunu söylediğimizde, hayırseverliğin adaletle çeliştiği kanaatine ulaşmak için tefekküre ihtiyaç duymayız. Tanrı kadir-i mutlak ve bilgedir, huzurunda her şeyin ortadan kaybolduğu ya da var olmadığı güçtür; belirli olan her şeyin bu olumsuzlanması, belirli bir şeyi arzu eden bilgeliğin, bir hedefi olan ve kadir-i mutlaklığın belirsizliğinin sınırı olan bilgeliğin bir çelişkisidir, demek aynı şeydir. Birçok şeyde durum aynıdır. Tasavvurda her şey rahatça yan yana bulunur: insan özgürdür ve bağımlıdır da, dünyada iyi olduğu gibi kötü de vardır. Buna karşın, düşüncede bu şeyler birbirleriyle karşılıklı bir ilişki içindedirler ve bundan dolayı çelişki gün yüzüne çıkar.

Düşünceyle birlikte rol oynayan kesin kategori zorunluluktur. Tasavvurda bir alan vardır. Düşünce onun zorunluluğunu bilmeyi gerektirir. "Tanrı vardır", tasavvurdaki içeriktir. Düşünce, Tanrının neden var olduğunu bilme zorunluluğunu gerekli kılar. Bu zorunluluk, düşüncede nesnenin var olan gibi değil, sadece onun basit belirliliğinde, kendiyle bu saf ilişkisinde alınmadığı; aslında daha ziyade ötekiyle ilişki içinde alındığı gerçeğinde yatar ki, bu esasen ayrı unsurların bir ilişkisidir. Bir unsur var olduğunda, biz bunu "zorunlu" bir şey olarak adlandırırız. İkinci var olduğu sü-

rece, yalnız birincinin belirlenimi vardır ve bunun tersi de geçerlidir. Tasavvur için sonlu, "mevcut olan"dır. Oysa düşünce için sonlu, salt kendi için var olmayan, kendi varlığı için başka bir şeyi gerektiren bir şeyin türüdür ki, o da başka bir şeyin aracılığıyla vardır. Genel anlamda düşünce için, daha kesin olarak, kavrayış için dolayımsız hiçbir şey yoktur. Dolayımsızlık tasavvurun temel kategorisidir, orada içerik kendisiyle basit ilişkisi içinde bilinir. Düşünce için dolayımsız bir şey yoktur, sadece içinde dolayımın esas olduğu bir şeyin türü vardır.

b) Dolayımsız ve Dolayımlanmış Bilginin İlişkisi

Bu ayrımı kendi ilgi alanımızla ilişkilendirirsek, şimdiye kadar göz önünde bulundurduğumuz bütün biçimler tasavvurun yönüne aittir. Burada kendi nesnemizi referans alarak soracağımız daha kesin soru, Tanrı bilgisinin, yani dinin, dolayımsız ya da dolayımlanmış bir bilgi olup olmadığıdır. Dolayımlanmış bilgi, ayrıntılı olarak Tanrının varoluşuna ilişkin sözde deliller biçiminde ortaya çıkar.

Tanrı vardır. Dolayımsız bilgiyle bağlantılı olarak bu ifadeden bahsettik. Ama şimdi düşüncenin belirlenimine ve böylece zorunluluğun belirlenimine geçtiğimiz için, zorunluluğun ya da dolayımın bilgisi işe dahil olmaktadır –her halükarda dolayım gerektiren ve onu kapsayan bir bilgi. Bu bilgi dolayımsız bilgiye, imana, duyguya vs. karşıt olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu konuda konuşmamız gerekiyor.

Çok yaygın bir görüşe ya da inanışa göre, Tanrı bilgisi sadece dolayımsız bir biçimde bulunur; bu sorun, çağdaş kültürde en ilginç sorunmuş gibi görünmektedir. Biz bunun böyle olduğunu, onun bilincimizin bir gerçeği olduğunu, dinin ya da Tanrı bilgisinin salt iman olduğunu söyleriz. Dolayımlanmış bilgi dışlanmıştır; güya o hem imanın kesinliğini ve selametini, hem de onun içeriğini yozlaştırmıştır.

Burada peşinen söyleyebiliriz ki düşünce, yani somut düşünce dolayımlanmış bilgidir. Dolayımlanmış bilgi içerik bakımından zorunluluk bilgisidir. Ama bilginin dolayımsızlığı ve dolayımlanmışlığı, her ikisi de tek-yanlı soyutlamalardır. Biz burada bunlardan her birine kendi başlarına doğ-

ruluk ya da hakikat atfedip etmemek gerektiğine ilişkin bir koşula ya da fikre tutunmuyoruz. Hakiki düşüncenin ya da kavramanın, bu ikisinin kendi içlerinde birleştiğini ve birinin diğerini dışlamadığını daha sonra göreceğiz. Bir şeyden diğerine sonuç çıkarmak, bağlılık, bir belirlenimin diğerine bağlılık koşulu yani tefekkürün biçimi, dolayımlanmış bilgiye aittir. Dolayımsız bilgi her ayrımı, bu tutarlılık tarzlarını uzaklaştırır; ve sadece basit bir şeye, sadece bir tutarlılığa, yani öznel biçime ya da bilginin kendisine sahiptir ve o zaman "o, vardır"ın belirliliğidir. Demek ki kendimin tutarlılığı varlıkla beraberdir. Tanrının olduğunu kesinlikle bildiğim sürece bilgi benim kendi varlığımdır, bu içerikle beraber benim tutarlılığımdır. Kendimden ne kadar eminsem, Tanrıdan da o kadar eminimdir.

Dolayımsız bilgiyi daha açık ve daha özgül biçimde dikkate alarak, spekülatif kanaatlerle başlamak istemiyoruz; ama ilk olarak yalnızca meselenin kendisini ampirik biçimde almak istiyoruz. Bu da bizim kendimizi dolayımsız bilginin görüş noktasına yerleştirmemiz gerektiği anlamına gelir. Dolayımsız bilgi ampirik bilgidir. Ben Tanrı tasavvurunu içimde bulurum; bu bir ampirik veridir. Görüş noktası bu ampirik bilginin aşılmamasını gerektirir; zira yalnız bilinçte bulunan şey geçerli olmalıdır. Neden Tanrı bilgisinin benim içimde bulunduğunu, sormamam gerekir. Onu neden bulduğumdan ya da onun nasıl zorunlu olduğundan sual edilmez; zira bu beni bilmeye sevk edecektir. Ve bilmenin uzak durulması gereken bir kötülük olduğu iddia edilir. Dolayımsız bir bilginin mevcut olup olmadığına yönelik ampirik soru, tam da bu yüzden ortaya çıkar.

Biz bunu inkâr ederiz, çünkü daha önce gösterdiğimiz gibi, tecrit olmuş hiçbir dolayımlanmış ve dolayımsız bilgi mevcut değildir. Nesne, zorunluluk bilgisinin kendisine ait olduğu dolayımlanmış bilgidir. Zorunlu olan şeyin bir sebebi yoktur; o olmak zorundadır ve aslında ondan dolayı mevcut olan başka bir şey daha vardır. O, bu öteki olmak suretiyle kendisidir; burada ayrı şeylerin arasındaki bağı elde ederiz. Dolayım şimdi salt sonlu dolayım olabilir ve salt sonlu biçimde kavranabilir. Mesela etki bir yanda duran bir

şey gibi, sebep de diğer yanda duran bir şey gibi alınır. Sonlu olan, ötekine bağımlı bir şeydir. Buna karşın daha yüksek dolayım, kavramın veya aklın dolayımı, kendi kendisiyle bir dolayımdır. Bu iki şeyin tutarlılığı, aklın dolayımına aittir; bu öyle bir tutarlılıktır ki, biri ancak diğeri var olduğu sürece vardır.

Şimdi, bilginin dolayımsızlığını iddia edersek dolayım dışlanır. Dolayımsızlığın neyi içerdiği söz konusu olunca, söylenmesi gereken ilk şey budur. Biz "dolayımsız bir varoluştan" bahsederiz. Ama dünyayla dışsal biçimde ampirik ilişki kursak bile, dolayımsız hiçbir şey mevcut değildir. Salt dolayımsızlığın belirleniminin dolayımın dışlanmasına uygulanmadığı hiçbir şey mevcut değildir; dolayımsız olan aynı şekilde dolayımlanmıştır ve dolayımsızlığın kendisi esasen dolayımlanmıştır. Dolayımlanmış olmak sonlu varlıkların doğasıdır. Her şeyin, her bireyin doğası dolayımlanmış olmaktır. Yıldızlar ya da hayvanlar gibi, her şey yaratılmış ya da meydana gelmiştir, mevcuttur. Bir insanla ilişkili olarak, onun baba olduğunu söylersek, o zaman oğul dolayımlıdır ve baba dolayımsız olarak tezahür eder; ama o vücuda getiren/baba olduğundan, kendisi de aynı zamanda vücuda gelmiştir. Madem bir baba/vücuda getiren var, öyleyse yaşayan her canlı şey yaratıcı ve dolayımsız olarak tanımlanır; ne var ki, o kendisi de vücuda gelmiş bir şeydir ve bu yüzden dolayımlanmıştır.

Dolayımsızlık genellikle varlık anlamına gelir; varlık ya da kendisiyle bu soyut ilişki, ilişkiyi ortadan kaldırdığımız ölçüde dolayımsızdır. Ama biz varlığı ilişkinin bir yönüne yerleştirirsek, o zaman o dolayımlanmış bir şey olur. O halde bir etkiye sahip olduğu sürece sebep yalnızca sebeptir; öyleyse sebep de dolayımlanmıştır. Yani ilişkide yönlerden biri olan böyle bir varoluşu etki olarak tanımlarsak; o zaman ilişkisiz olan yani sebep dolayımlanmış olan bir şeyin türü gibi algılanır. Dolayımsız olan her şey aynı zamanda dolayımlanmıştır; işte bu herkesin sahip olduğu en değersiz ve en abes kavrayıştır: var olan her şey, şüphesiz sadece dolayımlanmış bir şey olarak vardır –her şeyden önce sonlu olan, zira henüz kendisiyle dolayımlanmaktan

bahsetmiyoruz. Ama bu dolayımlanmıştır, izafidir, esasen bir ilişkidir; kendi varlığı, kendi dolayımsızlığı için başka bir şeye muhtaçtır. Bu bakımdan o dolayımlanmıştır. Mantıklı olan diyalektik olandır –varlığın kendi için böyle bir şekilde kendi adına dikkate alındığı yerde, onun sahte olduğu, hatta yokluk olduğu ortaya çıkar; ve bir sonraki belirlenim yani varlığın hakikati, oluştur. Oluş kendi kendisiyle ilişkisi olan basit bir tasavvurdur, tamamen dolayımsız bir şeydir; ama kendi içinde her iki belirlenimi, varlık ve hiçliği barındırır. Olmakta olan şey zaten vardır, fakat başka bir anlamda da yoktur; ancak ilk defa olagelir. Dolayısıyla oluş dolayımlanmıştır, ama basit bir düşünce olduğu sürece dolayımsızdır da. Sadece ezberlenmiş bilgi dolayımsızlıkla boğuşur. Bu, dolayımsızlığın dolayımlanmış bir şey karşısında bağımsız bir şey olduğunu zanneden sefil bir kavrayıştır.

Bu, dolayımsız bilgide, tikel biçimde ya da bir dolayımsızlık türünde de aynıdır: zira hiçbir dolayımsız bilgi yoktur. Biz dolayımsız bilgiyi dolayımlanmış bir bilgiden ayırıyoruz. Dolayımsız bilgi, dolayımın herhangi bir bilincine sahip olmadığımız bilgidir. Duygumuz var ve o dolayımsız görünür; sezgimiz var ve o dolayımsızlığın biçiminde görünür. Sezgiyi dikkate aldığımızda, ben ilk önce bilgi ya da sezgiyim; ikinci olarak bir ötekini, bir nesneyi bilirim –yalnızca nesnenin vasıtasıyla bilgiye sahibim. Ben duyumda yalnız nesne sayesinde, duyumumun belirliliği sayesinde dolayımlanmışım. Bilmek epey basittir; bir şeyi bilmek zorundayım, çünkü ben salt bilme isem, o zaman hiçbir şey bilmem. Keza bir şeyi görmek zorundayım, eğer ben saf görme isem, o zaman hiçbir şey görmem. Dolayısıyla evrensel olan ya da bilgi öznel bir unsurdur; nesneyle, belirlenmiş bir şeyle beraber ikinci basamağa aittirler. Bir öznel unsur ve bir içerik her bilgide mevcuttur. Bu esasen ayrı şeylerin birbirleriyle ilişkisidir ve bu da aslında bir dolayımı içerir. O halde dolayımsız bilgide durum, böyle bir şeyin hiç olmadığıdır. Bize dolayımlanmış bilginin hakiki bilgi olduğu söylenirse, öncelikle bunun neyi akla getirdiğine bakmamız gerekir –ve aşikâr ki dolayımsız bilgi içi boş bir soyutlamadır, saf bilgidir.

Daha ayrıntılı olarak, dini bilgi açısından durum, onun esasen dolayımlanmış bir bilgi olduğudur. Kendimizi herhangi bir dinin içinde bulabiliriz, bu dinde eğitildiğimizi ve ders aldığımızı biliriz. Bu ders ve eğitim, doktrinle dolayımlanmış bir bilgi sağlar bana. Ayrıca pozitif dinden bahsediyorsak, o zaman din ifşa olmuştur; üstelik bireye dışsal bir biçimde ifşa olmuştur. Böylece bu dine iman, esasen ifşa/vahiy ile dolayımlanmıştır. O halde dolayım reddedildiğinde, onunla beraber pozitif bir dinde ifşa olmuş unsur da alenen reddedilir -ders, eğitim vs. Şüphesiz burada bu ayrımı yapabilir ve ifşa ya da derse harici bir durum nazarıyla bakabiliriz. Bu harici durum vasıtasıyla din gerçekten içime aşılanabilir; ama iman sahibiysem onu aşmışımdır. Bu durumda ben eğitimi geride bırakmış olurum ve dolayısıyla vahiy/ifşa bizim için geçip gitmiş bir şey olur. Din yalnızca öz-bilinçtedir, onun dışında hiçbir yerde yaşamaz. Onu böyle bir dolayımdan ayırmaya ne derece hakkımız olduğunu şimdi tartışabiliriz. Hatta onu geçmiş bir şey olarak görsek bile, biraz önce harici durum olarak adlandırdığımız bu belirlenimler yine de hep dinin gerçekliğine aittirler; ve onlar bu yüzden tözeldir ve olumsal değildir.

Ama şimdi geriye dönüp öteki, iç veçheye bakarsak ve imanın ya da kanaatin dolayımlanmış bir şey olduğu gerçeğini bu veçheden soyutlarsak yahut onu unutursak; o zaman iç veçheyi kendi için incelediğimiz pozisyondayızdır. Dolayımsız bilgi iddiası özellikle şu noktaya sürükler: Biz Tanrıyı dolayımsızca biliriz, bu bizim içimizdeki bir vahiydir. Bu, aslında bizim sıkıca sarılmak zorunda olduğumuz önemli bir prensiptir. İma edilen, ne pozitif vahyin ne de eğitimin dini etkileyebileceğidir; bu şekilde din dışardan etkilenmiş, mekanik olarak üretilmiş ve insanda yerleşmiş bir şey olurdu. Din bilgisi kesinlikle zorunludur, zira bu dolayım ona aittir. Ama onu mekanik bir şey gibi değil de bir uyanma gibi görmek gerekir. Platon'un söylediği şey de bununla ilgilidir: biz hiçbir şey öğrenmeyiz, yalnızca içimizde taşıdığımız bir şeyi hatırlarız. Dışsal ve felsefi olmayan bir tarzda aldığımızda, bu, bizim önceki bir durumda, yani bu dünya hayatı başlamadan önce bildiğimiz bir içeriği ha-

tırlamamızdır. Bu onun mitsel bir tasviridir. Ama dinin, doğruluğun, ahlakın ve insandaki her ruhsal şeyin canlanmasını kapsar. Biz örtük biçimde ruhuz, zira hakikat bizim içimizde bulunur; ve içimizdeki manevi içeriğin bilince ulaşması gerekir.

Ruh ruha şahitlik eder. Bu şahitlik ruhun kendine has iç doğasıdır. O, dinin insana mekanik olarak ulaşmayıp, insanın kendi içinde, aklında ve genellikle özgürlüğünde yattığına ilişkin önemli bir belirlenimdir. Bu bilginin ne olduğunu, bu dini duygunun ve bu kendini ifşa etmenin ruhta nasıl oluştuğunu uyanmış olma ilişkisinden soyutlayarak incelersek; o zaman bu her bilgi gibi dolayımsızlıktır kuşkusuz, ancak dolayımı içinde barındıran bir dolayımsızlıktır. Bilginin dolayımsızlığı dolayımı dışlamaz.

Ayrıca, bir şeyin tamamen dolayımsız görünebileceğini, ancak hâlâ dolayımın sonucu olduğu gerçeğini örnek olarak verebiliriz. Bizim gerçekten bildiğimiz şey, doğrudan karşımızdadır –mesela bir matematik sonucu. O birçok arakademeden geçmiştir; nihayet dolayımsızca bilinen bir şey gibi ortaya çıkar. Müzik performansında ya da çizimde de böyledir –her şey sonsuz sayıdaki eylemler vasıtasıyla dolayımlanmış bir şeyin ya da pratiklerin bir sonucudur. Bu her hünerde vb. böyledir. Fakat dini bilgiye daha yakından bakarsak, o gerçekten dolayımsız bilgidir. Tanrıyı tasavvur ettiğim zaman, o doğrudan benim karşımdadır. Ama bu basit, doğrudan ilişki de dolayımı içerir. İlk olarak, ben bilenim ve ikinci olarak o bir nesnedir, o nesne Tanrıdır. Benim Tanrıya ilişkin bu bilgim genel anlamda bir ilişkidir ve dolayısıyla dolayımlanmış bir şeydir. Ben yalnızca bu nesne sayesinde, bu içeriğin dolayımlanmasıyla bilenim, iman edenim. Biz, dolayımın içinde barındırmadığı hiçbir şeyi gösteremeyiz.

c) Tanrıya Yükseliş Olarak Dini Bilgi

Nitekim dini bilgiye daha yakından baktığımızda, o benim nesnemle salt bu basit ilişki gibi görünmez; aksine, içsel olarak çok daha somut bir şey olarak karşıma çıkar. Tüm bu basitlik, Tanrıya dair bu bilgi, kendi içinde bir harekettir;

daha kesin olarak söylersek, Tanrıya bir yükseliştir. Biz aslında dini, bir yükseliş, bir içerikten diğerine geçiş olarak ifade ediyoruz. Bizim kendisinden Tanrıya geçtiğimiz içerik sonlu içeriktir, ondan da mutlak, sonsuz içeriğe geçeriz.

Dolayımın karakteristik doğası geçişte kesin ifade edilen şeydir. Bu geçiş iki türlüdür. İlki sonlu şeylerden, dünyanın şeylerinden ya da bilincin sonluluğundan ve bizim "biz" -ya da bu tikel özne olarak "ben"- dediğimiz şeyden sonsuza, daha açıkça Tanrı olarak tanımlanmış bu sonsuz varlığa geçiştir. Geçişin diğer türü soyut veçhelere sahiptir ki bunlar daha derin, daha soyut antitezlere göre hareket ederler. Burada bir veçhe Tanrı olarak ya da genel itibarıyla sonsuz olarak, bize göre bilinen olarak (dolayısıyla öznel içerik olarak) tanımlanmıştır. Geçtiğimiz diğer veçhe ise prensipte nesnel bir şey olarak ya da fiili var olan olarak belirliliktir. İlk geçişte ortak unsur varlıktır; iki yönün bu içeriği sırasıyla sonlu ve sonsuz olarak konumlanır. Varlığı, bir yönde sonlu olarak belirlenmiş doğru bir çizgi gibi tasavvur edebiliriz; geçiş bir yönden diğerine ya da sonsuz yöne doğru gerçekleşir. Varlık her iki yönde de ortak kalır. Geçiş sadece sonlunun ortadan kaybolduğu gerçeğidir. İkinci geçişte ortak unsur sonsuz olandır ve bu da öznel ve nesnel biçimde konumlanır. İşte bunlar eskiden Tanrının varoluşunun delilleri olarak adlandırılan biçimlerdir.

Tanrıya ilişkin bilgi prensipte dolayımdır; çünkü burada benimle nesne arasında, yani benden başka bir şey olan Tanrı arasında bir ilişki vuku bulur. Nerede ayrı şeylerin bir ilişkisi mevcutsa ve bunlardan biri esasen ötekiyle ilişkiliyse, bu ilişkiye dolayım denir. Biri budur ve diğeri başka bir şeydir; birbirlerinden farklı biçimlerdir, dolayımsız olarak özdeş değildirler, bir ve aynı şey değildirler. Tanrı ve Ben birbirinden ayrı biçimlerdir. Bunlar bir olsaydı, o zaman bu kendi kendisiyle dolayımsız, dolayım olmaksızın ve ilişkisiz yani ayrımsız bir birlik olurdu. İkisi ayrı olduğu için biri diğerinin olduğu şey değildir. Ama bunlar yine de ilişkililerse, ya da kendi ayrımlarında aynı anda özdeşliğe sahiplerse, o zaman bu özdeşliğin kendisi ayrı oluşlarından ayrıdır; bu

onların her ikisinden de farklı bir şeydir, çünkü aksi takdirde onlar ayrı olmazlardı.

Sonuç olarak, dolayım bu iki ayrı taraf karşısında bir üçüncüdedir ve bizzat bu üçüncü terimdir ki dolayımla onları bir araya getirir ve özdeşleştirir. Aşina olduğumuz akıl-yürütme ilişkisine burada sahip oluruz: bunlar iki ayrı terim ve bir birliktir, bu birlik içinde onlardan ikisi, bir üçüncü sayesinde bir gibi yerleşmiştir. Dolayısıyla bu yalnızca aşikar değil aynı zamanda meselenin kendi özünde de mevcuttur; ne zaman ki Tanrıyı bilmekten bahsetsek söylemimiz hemen uslamlama biçimini alır. Bu sebepten dolayı, Tanrıya ilişkin bilginin biçimi Tanrının varoluşuna ilişkin bilginin biçiminde daha net biçimde ortaya çıkar. Yani Tanrıya ilişkin bilgi, dolayımlanmış bir bilgi gibi sunulmuştur; ancak o dolayımsız olan, soyut olarak yalnız Bir olandır. Deliller Tanrıya ilişkin bilgiyi sunarlar, çünkü bu bilgi kendi içinde dolayımı içermektedir ve bu dolayım dinin kendisi yahut Tanrıya ilişkin bilgidir. Bu dolayımlanmış bilgi, Tanrının varoluşuna ilişkin bilginin açıklanması, dinin kendisinin açıklanmasıdır. Ama delillere ilişkin bu biçim, şüphesiz çarpık bir şeyi içerir; ve bu bilginin kendisinin bir deliller silsilesi olarak görülmesi çarpıklığını ortaya koyabilmek için öyledir. Bu çarpıklık felsefi eleştirinin hedefi olmuştur; ama bu bilgideki biçimin tek-yanlı önemi bütün meseleyi hiçe indirmez. Bunun aksine, bizim işimiz Tanrının varoluşuna ilişkin delillerin itibarını, onlardaki çarpıklığı giderek tekrar iade etmektir. "Tanrının varoluşuna ilişkin deliller" ifadesini işittiğimizde, bu hemen onun içinde çarpık bir şey olabileceği ihtimalini beraberinde getirir. Burada Tanrı ve onun varoluşu söz konusudur; ama varoluş belirlenmiş, sonlu varlıktır –ve "Existenz" de belirli bir anlamda kullanılır. Ancak Tanrının varlığı hiçbir suretle sınırlı varlık değildir. "Tanrı ve onun varlığı, onun gerçekliği ya da nesnelliği" demek daha doğru olurdu. İspat etmenin amacı, bize iki belirlenim –Tanrı ve varlık- arasındaki tutarlılığı, dolayımsız olarak bir oldukları için değil, birbirlerinden ayrı oldukları için göstermektir. Her şey kendisiyle ilişkisinde – Tanrı Tanrı olarak, varlık varlık olarak-, dolayımsızdır. İs-

pat edilen şey, bu ayrı şeylerin öncelikle bir tutarlılığa ve özdeşliğe de sahip olduklarıdır –yine de onlar soyut bir özdeşliğe sahip değildirler, yoksa bu aynılık ve bu yüzden de dolayımsızlık olurdu.

Tutarlılığı göstermek bilumum ispat etmek demektir. Tutarlılık farklı türlerde olabilir, delil bu farkı belirlenmemiş olarak bırakır. Mesela tamamen dışsal ya da mekanik bir tutarlılık mevcuttur. Biz duvarlar için bir çatının zorunlu olduğunu görürüz; çünkü ev hava durumuna karşı bu karakteristik korumaya vs. sahiptir. Amaç duvarları çatıya bağlayan şeydir ve bu yüzden diyebiliriz ki, evin bir çatısı olması gerektiği ispatlanmıştır. Bu şüphesiz mantıklı bir tutarlılıktır, fakat aynı zamanda duvarların çatıyla tutarlılığının bu nesnelerin varlığıyla ilgili olmadığına ilişkin farkındalığa da sahibiz. Tahta ve tuğlanın bir çatıyı oluşturduğu gerçeği, onların varlığını hiç ilgilendirmez ve onlar için salt dışsal bir bağlantı noktasıdır. Ayrıca, şeyde ya da içeriğin kendisinde bulunan tutarlılık tipleri de vardır. Mesela geometrik figürlerde durum budur. Bir üçgendeki üç iç açının toplamı iki dik açı anlamına gelir. Bu, şeyin kendisinin zorunluluğudur; oysa kiriş ve taşlar birbirleriyle bağlantıları olmaksızın da mevcutturlar. Üçgendeki bağlantı, tutarlılığın dışsal olduğu türden değildir; daha ziyade biri diğeri olmadan var olmaz, zira biri bir diğeriyle doğrudan birlikte konumlandırılmıştır. Ama bizim bunun için sunduğumuz delil, ya da bu zorunluluğa dair sahip olduğumuz içgörü, şeyin kendi içinde belirlenime sahip olan tutarlılıktan ayrıdır. İspat etmede izlediğimiz metot, şeyin kendisinin süreci değildir –şeyin doğasında bulunandan daha başka bir şeydir. Biz yardımcı çizgiler çekeriz. Fakat iki dik açının toplamına eşit üç iç açıya sahip olmak için, bir üçgenin onun kenarlarından birini uzatacak bir metodu benimsemesi gerektiğini ve ancak böylece bu belirlenime ulaşacağını söylemek hiç kimsenin aklına gelmez. Doğrusu, bizim içgörü yolumuz budur; aştığımız dolayım ve şeyin kendindeki dolayım birbirinden ayrıdır. İnşa ve delil, bizim öznel bilgimize ancak bir yardımcı olarak hizmet ederler; onlar şeyin dolayım sayesinde bu ilişkiye ulaştığı nesnel tarzı içermez-

ler. Bu aslında öznel bir zorunluluktur, ama nesnenin kendisindeki tutarlılık ya da dolayım değildir.

Tanrı bilgisi, Tanrının belirlenimlerinin içsel tutarlılığı ve bizim Tanrıya ve onun belirlenimlerine ilişkin bilgimiz bakımından, bu ispat tarzı kendi için bile doğrudan tatmin edici değildir. Biz bu öznel zorunluluk metodunda, bizim çoktan aşina olduğumuz ilk tanımlardan hareket ediyoruz. Bunlar varsayımlar ya da ilk koşullardır; mesela üçgen ya da dik açı verilidir. Belirlenmiş mantıklı tutarlılıklar önceden varsayılmıştır ve daha sonra bu tür delillerde, eğer bir belirlenim varsa, orada diğerini de gösteririz. Bu da neticeyi önceden verili, zaten mevut olan belirlenimlere bağımlı hale getiriyoruz demektir. Ulaştığımız şey varsayımlara dayalı bir şey gibi tasavvur edilir.

İspata ilişkin bu modeli, Tanrının varoluşunun delillerine ilişkin formülasyona uygularsak; Tanrıya ilişkin bu tür bir tutarlılığı göstermenin isabetsizliği anında ortaya çıkar. Bu isabetsizlik bilhassa bizim sonludan Tanrıya yükselmek diye adlandırdığımız ilk metotta ortaya çıkar; öyle ki, eğer onu delil biçiminin içinde kavrarsak, sonlunun Tanrının varlığının ispatlanmasında temel oluşturduğu bir ilişkiye sahip oluruz. Bu bağlamda Tanrının varlığı sonuç gibi, sonlu varlığa bağımlı gibi tezahür eder. Çarpıklık şu ki, bizim ispatlama diye adlandırdığımız bu aşama, Tanrı adı altında tasavvur ettiğimiz şeye uygun değildir –zira Tanrı türev olmayandır, o bütünüyle kendinde-ve-kendi-için var olandır. Ama şimdi buna işaret etmek suretiyle bu metodun anlamsız olduğunu gösterdiğimizi varsayarsak, o zaman bu da tek-yanlı bir görüş olur –ve insanın evrensel bilinciyle anında çelişkiye düşer. Zira bu bağlam ispat etmenin o biçimini çıkardığımızda Tanrıya yükselmeyi içerir; ve bu deliller Tanrıya yükselmenin bir tasvirinden başka bir şey değildir. Aklın Kantçı eleştirisi nedeniyle Tanrının varoluşuna ilişkin bu deliller reddedilmekte, tabiri caizse hurdaya çıkarılmaktadır. İnsan âlemi seyre dalar ve o düşünen ve rasyonel varlık olduğundan (şeylerin olumsallığında hiçbir tatmin bulmadığı için) sonludan mutlak zorunluya yükselir. Sonlu olumsal bir şey olduğundan, bu olumsallığın sebebi

olan kendinde-ve-kendi-için zorunlu bir şey olması gerektiğini söyler. İnsanlar bir dine sahip oldukları sürece, her zaman bu somut metoda uyarlar ve şu sonucu çıkarırlar: kendi hayatiyetleri uğruna bu şekilde kendi içlerinde örgütlenen ve kendi farklı parçalarının bu tür uyumu olan canlılar dünyada yaşadıkları için; bütün bu canlılar kendilerinden bağımsız olan ve onlar olmaksızın konumlanmış olan hava ve benzeri dış nesnelere ve yeniden onlara uyum sağlamaya ihtiyaç duydukları için –bu yüzden, bu ahengin bir iç sebebi olması gerekir. İşte bu kendinde-ve-kendi-için ahenktir; bu ahengi ortaya çıkarmış olan bir faaliyeti varsayar -amaca göre hareket eden bir varlığı. Bu evrensel metot Tanrının varoluşuna ilişkin mevcut ispatına dahildir; bu metot söz konusu delilin eleştirilmesiyle yıkılmaz, çünkü o zorunludur.

Tanrının varoluşuna ilişkin delillere karşı, bunların daha manevi ve daha güçlü kanaate yol açmadığı da söylenmiştir. Nesnel içerikle ilgilendiğimiz ve eğer durum buysa bunu yeterince görebildiğimiz için, ancak böyle olunca içgörü yalnızca dışsal bir şey olarak kaldığı için, deliller bizi etkilemez. Ortaya çıkan şey delilde dışsal bir şeye ilişkin bir idrake sahip olduğumuz gerçeği olduğundan bu yalnızca öznel biliş için bir eksikliktir. Ancak bu metodun çok nesnel olduğu, yalnız soğuk bir kanaat yarattığı (oysaki kanaat kalpte olmalıdır) söyleniyorsa; o zaman bu eksiklik karşıt tarafça ifade edilmiştir. Daha açık bir şekilde, bu suçlamada söz konusu olan, bu ispat metodunun daha ziyade bizim kendi yükselişimiz olması gerektiği talebidir; bizim ruhumuzun veya kalbimizin yükselmesi gerektiğidir, sanki yalnızca dışsal belirlenimlerin bir bağını hesaba katıyormuşuz gibi davranmamamız gerektiğidir. Yükselmesi icap eden hisseden ve inanan ruhtur, bütünüyle ruhtur. Ruhsal hareketin, bizim kendi hareketimizin ve irademizin de o ispatın içinde olması gerekir –ve işte onun belirlenimlerin dışsal bir bağı olduğunu söylediğimizde gözden kaçırdığımız şey budur. Kusurlu özellik budur.

Burada birleştirilmiş iki belirlenim mevcuttur –yani genel olarak Tanrı ya da Tanrıya ilişkin belirsiz tasavvur ve varlık.

Bu ikisinin birleşmesi gerekir –varlığın Tanrının varlığı olarak ve Tanrının varoluşa sahip olan olarak sergilenmesi gerekir. Burada iki belirlenim olduğundan ve bundan dolayı bir ilerleme gerçekleştiğinden, biz varlıktan başlayıp Tanrıya geçebiliriz ya da Tanrıdan başlayıp varlığa geçebiliriz. Bu metot yükseliş olarak belirlendiği için, dolayımsız başlangıç saf varlıktır ve sonuç Tanrının var olduğu bilgisi olarak bu iki belirlenimin birleşmesidir. Yükseliş olarak adlandırdığımız bu ilk metodu dikkate alırsak, Tanrının varoluşuna ilişkin delilin biçimi şu önermeyi içerir: ortada sonlu bir şey olduğu için, sonsuz bir şey de olmalıdır ve o başka bir şeyden dolayı sınırlanmış olmamalı ya da mutlak zorunlu bir öz olmalıdır. Sonlu olan, kendi temeli kendi içinde olmayandır, olumsal olandır; dolayısıyla ortada ötekinde temellenmemiş olan bir şey olmalıdır. İnsan kendi ruhunda şüphesiz bu metodu izler; daha kesin olarak kendini şu dolayım gibi ortaya koyar: biz sonsuz sayıda olumsal fenomenin bir toplamı olarak dünyanın, kendilerini bizim için sonlu olarak belirleyen birçok tekil nesnenin bir bilincine sahibiz. Bilincimiz ya da düşüncemiz duygu ya da dini teslimiyet biçimiyle sarmalandığında, o zaman ruhumuzun hareketi sonlunun onun için hiçbir hakikate sahip olmadığı ancak olumsal bir şeydir; şüphesiz ki o bir varlıktır, ancak aslında o yalnızca bir var olmayandır. Pozitif biçimde sonlunun bu-var-olmaması kendi içinde olumlayıcıdır; bu olumlayıcı sonlu-olmayan, sonsuz olandır, onun mutlak varlığıdır ve biz Tanrı için ilk önce bu belirlenime sahibiz. Öyleyse sonlu ve sonsuz arasındaki dolayım buradadır. Fakat asıl nokta, onun sonludan ayrılışı sırasında bu sonluyu yükselişte yadsıması, onun varlığını sürdürmesine izin vermemesidir. Sonlu, negatif bir belirlenime sahiptir; olumlayıcı unsur sonsuz, mutlak varlıktır.

Yani bu dolayıma kendi uğraklarında daha yakından bakacak olursak, o halde üzerinden geçilmesi gereken ayrı belirlenimler mevcuttur: dolayımsız varlık, dünyevi şeylerin varlığı ve Tanrı. Çıkış noktası sonlu olandır, en yakın belirlenim bu sonlu olanın hakiki olmaması, hakiki bir varlığa sahip olmaması, negatif olmasıdır.

O halde başta negatif veçheye, sonlunun olumsuzlamasına sahibiz; gerçek şu ki onun kendi iç doğası çelişkilidir, yani olmamak değil bilakis kendini imha etmektir –kendini ortadan kaldırmaktır. Kendi spekülatif anlamında ve biçiminde bu önerme, mantıkta ele alınır. Ama biz onun bizatihiliğinden de eminiz ve dolayısıyla sıradan bilince meydan okuyabiliriz: ki sonlu şeyler yok olmanın karakteristiklerine sahip olsun –onların varlığı bizzat kendini ortadan kaldıran türdendir. Buna göre, başta yalnız sonlunun olumsuzlamasına sahibiz. İkinci belirlenim, sonlunun bu olumsuzlamasının olumlayıcı da olmasıdır. Ama burada sonlunun tekerrüründen ibaret sahte bir olumlama mevcuttur. Nitekim o sadece bir önceki sonluyu tekrar meydana getirir, yani sonuçta sonlu şey diğer sonluyu sahte sonsuza yerleştirir. Herakleitos her şeyin değişken olduğunu, her şeyin aktığını söylemiştir. Burada sadece olumsuzlamadan daimi dönüşüme doğru gidilmektedir; bu olumlama, değişimin nihai özellik olduğu hakiki olmayan varoluşların bir toplamı olacaktır. Mantıkta bu ara-biçim hesaba katılmıştır; burada sonlu olanın onun tarafından hiç değiştirilmeyeceğine dair pek çok şey söylenebilir. Zira sonlu olan değişen, ötekinin içine geçen bir şeyin türüdür; yine de o öteki buna karşılık sonlu bir şeydir. Öteki şey bir öteki şeye dönüşür, öyleyse ikisi de aynıdır. Bir/Tek olan öteki olandır, zira bir sonlu olandır ve öteki sonlu olandır. Böylece öteki kendisiyle çakışır, kendine döner ve olumsuzlama ortadan kalkar. Öteki olanın içine geçme ya da bu sahte olumlama sonlunun sahte sürecidir, bu belirlenimin salt can sıkıcı tekrarıdır; ama hakiki olumlama onun içinde zaten mevcuttur. Sonlu olan değişir, bir öteki gibi görünür ve böylece öteki, ötekiyle yakınlaşır. Buradaki durum bu ikisinin aynı olmasıdır. Öteki kendisiyle çakışır; ötekinin içinde kendi kendisine, kendisiyle beraber kendi denkliğine, kendi ilişkisine döner. İşte bu olumlamadır, varlıktır. Hakiki geçiş değişmeden, kalıcı değişimden ibaret değildir. Sonlunun hakiki ötekisi sonsuz olandır ve bu da sonlunun salt olumsuzlaması olmaktan ziyade olumlayıcıdır, varlıktır. İşte bu tamamen basit gözlemdir. Bu olumlayıcı metot bizim ruhu-

muzun metodudur, o bizim ruhumuzda bilinçsiz hale gelir; ama felsefe ona ilişkin bir bilince sahip olmaktır. Biz de Tanrıya yükseldiğimizde aynı şeyi yaparız. Bu nedenle, sonsuz olanın kendisi, başta sonlu bir şeydir yahut negatiftir. İkinci uğrak, onun olumlayıcı bir şey olmasıdır. Burada süreç farklı belirlenimler sayesinde devam eder ama dışsal araçlar sayesinde değil, çünkü o zorunluluğun kendisidir. Bu zorunluluk ruhumuzun edimidir.

Bu iç dolayımı Tanrının varoluşu için gerekli delillerle karşılaştırırsak, ayrım şu şekildedir. Delillerde, sonlu var olduğu için sonsuzun da var olduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla burada dile getirilen şey, sonlunun var olduğudur ve bu aynı zamanda bölünme noktasıdır, temeldir. Bu delillere yönelik itiraz bundan ortaya çıkar, nitekim sonlunun Tanrının varlığı için temel haline getirildiği söylenir. Sonlu, olduğu yerde çakılıp kalan bir çıkış noktasıdır; ve Tanrının varlığı bu metotta sonlunun varlığıyla dolayımlanmıştır. Bunun aksine, bizim metodumuzda sonuç daha ziyade şudur: ilk olarak, burada gerçekten sonlu vardır. Ancak ikinci olarak, sonlu var olmadığından, aslında gerçek değildir; aksine, ortadan kalkan çelişkinin kendisidir, bu yüzden sonlunun hakikati sonsuz adı verilen bu olumlayıcı unsurdur. Burada, her biri sabit kalan iki unsur arasında bir ilişki ya da dolayım mevcut değildir; daha ziyade, bölünme noktasının kendisi ortadan kalktığı için ortada kendini ortadan kaldıran, dolayımın ortadan kalkması yoluyla bir dolayım vardır. Sonsuz olan salt bir veçheyi oluşturmaz. Burada anlayışta, dolayımda iki fiili varlık mevcuttur. Bu tarafta bir dünya ve öbür tarafta Tanrı vardır ve dünyaya ilişkin bilgi Tanrının varlığının temelidir. Ancak bizim yaklaşımımız yoluyla dünya hakiki bir varlık olarak kalır, bu tarafta baki kalan bir şey gibi görülmez. Bu metodun yegâne anlamı şudur: sonsuz tek başına olandır. Sonlu hakiki bir varlığa sahip değildir, hakiki varlığa sahip olan yalnızca Tanrıdır. Bu, en ince soyutlamalara bağlı olan bir ayrımdır; ancak bunlar bizim ruhumuzdaki en evrensel kategorilerdir. Bu, ayrıma dair yanılgıya düşmemek için onun farkında olmayı önemli kılan şeydir.

Bu metoda karşı temel itiraz, sonlunun var olduğuna ve daima sürüp gittiğine dair o çarpık belirlenime dayanır. Bu eleştiri şöyle de dile getirilir: sonludan sonsuza bir geçit olmadığı gibi, ikisi arasında bir köprü de mevcut değildir. Biz bu sınırlı doğal varlıklarız; bu yüzden bilincimizle uçurumun ötesine aşamayız, sonsuz olanı asla idrak edemeyiz. Sonsuz olan sadece sonsuzdur ve biz sonluyuz; bilgimiz, duygumuz, aklımız ve ruhumuz sınırlıdır ve daima kendi sınırlılığında kalır. Bu boş laf, söylenen şeyin içinde zaten yalanlanmıştır. Bizim sınırlı olduğumuz şüphesiz ki doğrudur. O halde doğanın sınırlılığından değil, aklın bağımlılığından bahsediyoruzdur. Ama bu sonlu unsurun hiçbir hakikate sahip olmadığı da doğrudur ve akıl bu sonlunun yalnızca sınır olduğunu idrak etmektir. Ama biz bir şeyi sınırlı olduğunu biliyorsak, onu zaten aşmışızdır. Hayvan veya taş kendi sınırından bihaberdir. Bunun aksine Ben, bilgi ya da genel anlamda düşünme olarak sınırlı olsa da, sınırından haberdardır ve işte bu bilgide sınır sadece sınırdır, sadece bizim dışımızdaki negatif bir şeydir, ve ben onu aşmışımdır. Sonsuz olanın mevcudiyetinde böyle abes bir yönümüz olmamalı. Sonsuz olan bütünüyle saf soyutlamadır, sınırın dahil edilmediği varlığın ilk soyutlamasıdır – bizzat kendisiyle ilişkisi olan bir varlıktır, her sınırın ideal anlamda ortadan kalktığı evrenseldir. Dolayısıyla sonlu payidar değildir ve o payidar olmadığı sürece, artık sonlu ve sonsuz arasında bir boşluk da mevcut değildir, onlar artık iki de değildir –zira sonlu olan, bir görünüş içinde ya da gölgede kaybolur; bu yüzden sonsuz olana geçiş yapmaya da imkan vermez. Başlangıç noktası kesinlikle sonlu olandır, ama ruh onun varlığını sürdürmesine izin vermez. Tanrıya ilişkin bilgi denen şeyin daha net gelişimi budur. Tanrıya ilişkin bilgi işte bu mutlak yükseliştir.

Burada yine bazı tarihi tespitlerde bulunabiliriz. Tanrının varoluşuna ilişkin bilinen ilk delil kozmolojik delildir; başlangıç noktasının dünyanın olumsallığı olduğu yerdir. Olumlayıcı unsur, bu noktada genel olarak salt sonsuz gibi tanımlanmaz –olumsallık belirleniminc antitez olarak- daha ziyade mutlak zorunluluk gibi belirlenir ya da özne olarak

tasavvur edilir –mutlak zorunlu öz. Dolayısıyla daha özgül belirlenimler dahi dahil olurlar ve prensipte bu delilleri düzinelerce çoğaltmak mümkündür. Mantıklı ideanın her kademesi bu amaca hizmet edebilir, söz gelimi özden mutlak zorunlu öze geçen kademe.

Mutlak zorunlu özü genel ya da soyut anlamda alırsak, dolayımsız olarak değil de öz olarak kendi içine yansımış varlıktır. Biz özü sonlu olmayan olarak, negatifin olumsuzlaması -sonsuz olan diye nitelediğimiz bir olumsuzlanması- olarak belirledik. Öyleyse geçiş soyut, kurak varlığa yapılmaz; geçiş bilakis olumsuzlamanın olumsuzlaması olan varlığa yapılır. Ayrım burada yatar. Bu varlık kendini basitliğe geri götüren bir ayrımdır. Bu öze dahil olan ayrılmış olanın belirlenimidir; ancak bu onun kendi kendisiyle ilişkisi olarak ayrılmış olanın belirlenmesidir, bir kendini belirlemedir. Olumsuzlama belirlenimdir. Belirlenimin olumsuzlamasının kendisi bir belirlenimdir. Olumsuzlamanın olmadığı yerde ayrım da yoktur belirlenim de. Belirlenim ayrımın yerleşmesiyle beraber yerleşir, çünkü o olmasa ortada sadece olumlama olurdu, olumsuzlama olmazdı. O halde belirleme genel itibarıyla mutlak varlıkta ya da özün bu birliğinde bulunur, onun içinde yatar ve bu yüzden kendini belirlemedir. Ayrım içeri dışardan gelmez, çünkü bu huzursuzluk olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak onun kendisinde mevcuttur. Daha doğrusu o kendini faaliyet olarak belirler. Özün kendi içindeki bu kendini belirlemesi, yani ayrımın yerleşmesi ve onun bir eylem şeklinde ortadan kalkması ve bu kendini belirleme kendi kendisiyle basit ilişkisinde kalır, bu kendi içinde zorunluluktur.

Psiko-teolojik ya da teleolojik delil, bu aynı dolayımın temel olduğu, yani delilin kendi yapısal karakteristikleri açısından aynı olduğu başka bir formülasyondur; ancak içerik daha kapsamlıdır. Burada da bir yanda sonlu varlık mevcuttur, ancak o sadece soyut olarak tanımlanmamıştır yahut sadece varlık olarak tanımlanmamıştır; daha ziyade, fiziksel olarak canlı bir şey olmak için kendi içinde daha zengin içerikli belirlenime sahip varlık olarak tanımlanmıştır. Bu delilin izahı çok daha kapsamlı bir şekilde yapılabilir; çünkü

canlının daha detaylı belirlenimi onun şu şekilde kavranması demektir: doğada amaçlar ve genel bir düzen vardır ki, bu düzen söz konusu amaçlar gereğince, aynı zamanda bu amaçlardan bağımsız olarak meydana çıkmıştır; düzen bunun için bağımsız olarak kendi adına ortaya çıkar –başka bir belirlenimde o aynı zamanda amaçtır, ancak canlının önceden bulunmuş şeyle beraber o amaçlarla bağdaştığını göstermesi anlamında.

Psiko-teolojik ele alma şekli, salt dışsal amaca uygunluğun incelenmesini içerir. O, bundan dolayı itibarını kaybetmiştir ve haklı nedenlerden dolayı bu böyledir; zira bu şekilde, araçları gerektiren nihai erekleri düşünürüz ve tanımlama metodu sonsuzca devam eder. Mesela, insan ihtiyaç sahibidir; kendi hayvani yaşamı için sayısız şeye gerek duyar. Farz edelim ki, böylesi erekler temel erekler olsun ve onların tatmini için gerekli araçlar elde hazır bulunsun; ama erekler için gerekli bu araçları var eden Tanrıdır, o zaman bu tür incelemenin Tanrının olduğu şeye uymadığı ve Tanrıya layık olmadığı çabucak anlaşılır. Zira bu amaçlar bölünüp ayrıldığı sürece, bizzat kendileri için anlamsız bir şeye, bizim saygı duymadığımız bir şeye dönüşürler ki, onları Tanrının iradesi ve hikmetinin dolayımsız nesneleri gibi tasavvur edemeyiz. Böylece önemsiz bir şeye dönüşen bu düşünce tarzı, Goethe'nin bir epigramında özetlenir; orada yaratıcı, bir içki şişesi ve tıpaya sahip olma maksadıyla bir mantar ağacı yarattığı için methedilir.

Kantçı felsefe açısından, onun *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde düşünceyi içsel amaca uygunluğun itibarlı kavramına –ki onu kendi ortaya atmıştır-, yani organik hayat kavramına dayandırdığını belirtmemiz gerekir. Aristoteles'in doğaya ilişkin kavramı da budur: içinde zımnen kendi aracına sahip olan her canlı *telos*tur –yani onun organları ve organizasyonudur. Bu organların işleyişi *telos*u ya da maksadı, onun organik hayatını oluşturur. Bu, amaç ve aracın birbirinin dışında olmadığı sonlu olmayan amaçlı oluştur –erek aracı ve araç ereği doğurur. Asıl belirlenim organik hayatın belirlenimidir. Dünya canlıdır, organik hayatı ve bu hayatın zenginliğini barındırır. Canlı olmayan –inorganik doğa, yani

güneş, yıldızlar vs.-, kısmen canlı doğa olması, kısmen de tikel amaçlar tasarlaması bakımından insanla, canlı olanla öze dair bir ilişkide varlığını sürdürür aynı zamanda. Bu sonlu amaca uygunluk, insan tecrübesini kapsar.

Organik hayatın belirlenimi genel olarak budur; ama hâlâ var olan, dünyevi hayatiyet biçiminde. Bu dünyevi organik yaşam kendi içinde canlılığı, içsel amaca uygunluğu hedefler kuşkusuz; ama aynı zamanda her canlının ve canlı türünün çok dar bir alanına, sınırlı doğasına ulaşır. Öyleyse uygun süreç, bu sonlu organik hayattan mutlak organik hayata, evrensel amaca uygunluğa geçiştir –şöyle ki, bu dünya bir kozmostur, yani içinde her şeyin birbiriyle asli bir ilişkiye sahip olduğu ve hiçbir şeyin tecrit olmadığı bir sistemdir. Kozmos her bir şeyin kendi mevkiine sahip olduğu, bütünü kucaklayan, bütün sayesinde varlığını sürdüren, kendi içinde düzenli bir şeydir; aynı şekilde bütünün hayatı ve oluşumu için de faal ve etkilidir. Dolayısıyla asıl mesele sonlu ereklerden evrensel organik hayata, tikel ereklere bölünen bir amaca hareket etmektir –böylece bu tikellik ahenk içinde, karşılıklı tözel ilişkide varlığını sürdürür.

Tanrı her şeyden önce mutlak zorunlu öz olarak tanımlanmıştır. Oysa Kant'ın da belirttiği gibi, bu tanım hiçbir şekilde Tanrının kavramı için yeterli değildir. Tanrı tek başına mutlak zorunluluktur şüphesiz; ama bu tanım Tanrının kavramını tüketmez ve tanım organik hayat ya da evrensel hayat açısından ne çok asil ne de daha derindir. Hayat özünde canlı ve öznel bir şey olduğundan, bu evrensel hayat da öznel bir şeydir, bir ruhtur, akıldır (Νους*). Öyleyse ruh evrensel hayatta muhtevidir; her şeye nizam veren, yöneten ve organize eden bir akıl belirlenimidir. Teleolojik delilin belirlenimi buraya kadar uzanır.

Yapısal veçheyle ilgili olarak, bu delil durumunda aynı noktayı öncekinde olduğu gibi hatırlamamız gerekir. Demek ki geçiş akıl yetisinin zannettiği gibi hakikatte şöyle sonuçlanmamıştır: çünkü ortada benzer düzenler ve amaçlar vardır, bu yüzden her şeyi koordine eden ve düzenleyen

* *Nous* (Yunanca): Akıl -çn.

bir bilgelik vardır. Geçiş aynı zamanda bir yükselmedir ve bu da asıl meseleyi oluşturan şeyi, negatif uğrağı barındırır; yani bu canlı kendi dolayımsızlığında ve bu amaçlar da kendi sonlu organik hayatlarında var oldukları gibi, hakiki değildirler. Onların hakikiliği sahiden organik bir hayattır, bir akıldır (*Nous*) daha çok. Bunlar iki ayrı biçim değildir, zira ilk başlangıç noktası temel ya da koşul olarak varlığını sürdürmez. Bunun yerine, ilk başlangıç noktasının sahteliği ya da olumsuzlaması onun dışındaki geçişte mevcuttur – yani ondaki sonlu veçhenin, negatif olanın ya da hayatın tikelliğinin olumsuzlaması. Bu olumsuzlama yadsınır, bu yükselişte sonlu organik hayat ortadan kaybolur ve hakikat olarak bilincin nesnesi sistemdir, organik hayatın aklıdır (*Nous*), herkese ait candır.

Fakat burada durum yine, elde edilen bu tanımın da Tanrı kavramı için henüz yeterli olmadığıdır: "Tanrı düzenleyen, bir kozmos var eden, her şeyi yerli yerine koyan, hayatın evrensel faaliyetini organize eden bir ruhtur." Tanrı kavramı esasen Tanrının Ruh olduğu belirlenimini kapsar. O halde geçişi öyle yapabiliriz ki, dünyayı yöneten bu varlık [*Wesen*] dünyadan ayrılmış bir sebep, bilge bir varlık olur. Ama "sebep" ve "bilgelik", katiyen bu noktada ortaya çıkmayan daha ileri belirlenimlerdir. Sonlu organik hayatın belirleniminden doğan en yüksek vasıf, sadece organik hayatın tam evrenselliğidir, akıldır. Başlangıç noktasına dahil olan içeriğin gidebileceği en uzak nokta budur.

Bu geçişin üçüncü ve en önemli biçimi, bu görüş açısına göre hâlâ dikkat edilmesi gereken mutlak biçimdir. Yani biraz önce kaydettiğimiz gibi, geçişin içeriği organik hayattır; dolayısıyla bu üçüncü biçimde ona dayanan içerik ruhtur. Eğer geçişi bir çıkarım biçimine nakletmek istemiş olsaydık, şunu söylemek zorunda kalırdık: ortada sonlu ruhlar olduğu için (yani burada başlangıç noktası olan varlık) dolayısıyla mutlak sonsuz Ruh vardır ve burada Tanrının Ruh olarak tanımına ulaşırız. Ancak bu "olduğu için" ya da bu salt olumlayıcı ilişki yine bir noksanlığı ihtiva eder ki, böylece sonlu ruhlar temeli oluştururken Tanrı da sonlu ruhların varoluşlarının sonucu olmuş olur –ve bu da yine

bir çarpıklıktır. Sonlu ruhların negatif veçhesi olumsuzlanmak zorundadır. Bu yüzden hakiki biçim şudur: sonlu ruhlar vardır. Ancak sonlu olan hiçbir hakikate sahip değildir; zira sonlu ruhun hakikati ve onun gerçekliği yalnızca mutlak ruhtur. Sonlu olan hakiki varlık değildir; o örtük olarak kendini ortadan kaldırmanın ya da kendini olumsuzlamanın diyalektiği olup, onun olumsuzlaması sonsuz olarak, kendinde-ve-kendi-için evrensel olarak olumlamadır. Bu geçişin Tanrının delillerinde kullanılmamış olması şaşırtıcıdır.

Panteizm adı verilen şey bu ilişki açısından dikkate alınabilirdi. Ama bir panteizmin hiçbir zaman tam anlamıyla ortaya konmadığını daha önce belirtmiştik. Panteizm "her şey ilahidir" demektir ve bu da her şeyi tikel olarak Tanrı yapmakla eştir –bu enfiye kutusunu ya da enfiye tutamını dahi. Bu abes yaftayla kast edilen şey, töz olarak Tanrının töz olarak düşünülmesi ve sonlu olanın, ilahi tözün arazları açısından düşünülmesidir. Sonlu organik hayatın hakiki olmadığını, bilakis sonlu ruhun hakikatinin mutlak ruh olduğunu ve dolayısıyla bir yanda ruhun bu olumsuzlamasının öte yanda ise mutlak ruhun bulunduğunu beyan etmiştim. Mutlak olan Spinoza için tözdür ve sonlu olana hiçbir varlık atfedilmez; onun pozisyonu bu yüzden monoteizm ve akozmizmdir. Bu durumda sadece Tanrı vardır, dünya yoktur; bu pozisyonda sonlu olan, hiçbir hakiki gerçekliğe sahip değildir. Ama bizim modern gevezelerimiz, sonlu şeylerin de Tanrı gibi gerçek bir varlığa sahip oldukları, onların mutlak bir şey oldukları görüşünden kurtulamazlar. Bizim geçişimiz söz konusu olduğunda ise, biz başlangıç noktası olarak sonluya sahibiz; ve o negatif bir şey haline gelir, onun hakikati sonlu olandır –yani mutlak zorunluluk, daha derin belirlenimde mutlak canlılık veya Ruh. Orada onların bu ilişkisi, gösterdiğim gibi, ister mutlak ruh sonluyla ilişkisinde yalnız töz olarak ya da özne olarak olsun, ister sonlu ruhlar sonsuz olanın etkileri ya da tesadüfleri olsun, henüz herhangi bir belirlenim olmaksızın kendiliğinden doğar. Bu sonuç olarak şüphesiz bir ayrımı barındırmaktadır ama öyle büyük bir yaygara koparmayı hak etmiyor. Asıl mesele mutlak olanın töz olarak ya da

özne ve Ruh olarak tanımlanıp tanımlanmadığıdır. Panteizmden bahsedenler, düşüncenin en basit kategorilerine girmek istiyorlardır.

Biz varlığı ve Tanrıyı karşı karşıya koyduk. Şayet varlıktan başlarsak, o zaman varlık dolayımsız olarak kendi ilk tezahürüne göre sonlu olandır. Fakat ortada bu belirlenimler olduğu sürece, aynı şekilde Tanrıdan başlayıp varlığa geçmemiz de mümkündür. Tanrıdan başlarsak, başlangıç noktası ya da Tanrı elbette sonlu biçimde konumlanmamıştır; çünkü o henüz varlıkla özdeş olarak konumlanmaz ve mutlaka var olan gibi tasavvur edilir; zira olmayan Tanrı sonlu bir şeydir, hakiki Tanrı değildir. Bu ilişkinin sonluluğu onun öznel olmasıdır; Tanrı burada özne olarak değil, öznel bir şey olarak tanımlanmıştır. Tanrı, bu genel olarak evrensel olan, gerçekten varoluşa [*existenz*] sahiptir; ama yalnızca bizim tasavvurumuzdaki bu sonlu varoluş açısından. Bu tek-yanlıdır. Biz Tanrıya veya bu içeriğe bu tek-yanlılığa tutunmuş olarak, Tanrı tasavvuru adı verilen sonlulukla sahibiz. Bizim ilgimiz, tasavvurun salt tasavvur edilmiş ve öznel bir şey olmaya yönelik bu kusurunu gidermesi ve tanımın bu içerik için varlığa dönüşmesi gerektiğidir.

Dolayımın bu ikinci veçhesi, onu ontolojik bir delil olarak sonlu anlama biçiminde ortaya çıktığı haliyle dikkate almamız gerektiğidir. Bu delil Tanrı kavramından varlık kavramına geçer. Eskiler, yani Yunan felsefesi bu geçişe sahip değildi, Hıristiyanlık döneminde bile uzun bir süre başarılamadı; çünkü o ruhun kendi içine en derin inişini kapsamaktadır. İlk büyük skolastik filozoflardan biri olan Canterburyli Anselmus, bu derin spekülatif düşünür, bu tasavvuru ilkin şöyle kavramıştı: Biz Tanrıya ilişkin tasavvura sahibiz. Hâlbuki o salt tasavvur değildir, bilakis mevcuttur. Peki, bu geçişi nasıl yapabiliriz, Tanrının içimizde salt öznel bir şey olmadığına nasıl vakıf olabiliriz? Ya da varlığın belirlenimi Tanrıyla nasıl dolayımlanabilir? Zira varlık ve Tanrı iki ayrı şeydir.

Kantçı eleştiri de bu sözde ontolojik delile karşı cephe almış ve kendi çağında tabiri caizse muzaffer bir sonuca

ulaşmıştır. Bu değerlendirme, bütün bu Tanrı delillerinin anlama yetisinin boş çabaları olarak çürütüldüğü günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. Ama nasıl ki önceki deliller Tanrıya yükselme, ya da ruhun eylemiyse, yani tam olarak insanların vazgeçmek istemedikleri düşünen ruhun kendine has faaliyeti ise, bu delille de durum aynıdır. Tarihsel veçhe bakımından eskilerin bu geçişe sahip olmadıklarını görmüştük. Ancak ruh kendi en yüksek özgürlüğüne ve öznelliğine ulaştığında, Tanrıya dair bu düşünceyi öznel bir şey olarak kavrar ve özne-nesne çelişkisine ulaşır.

Anselmus dolayımı şu şekilde ifade etmiştir: Tanrının mutlak anlamda mükemmel olduğu, Tanrı tasavvuruna ait bir özelliktir (oldukça muğlak bir ifade). Her şeyi hesaba katarak bunun doğru olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Tanrıya salt tasavvur olarak tutunursak eğer, o zaman salt tasavvur edilmiş olan eksik bir şeydir ve en mükemmel değildir. Zira mükemmel, sadece tasavvur edilmiş olan değildir, aynı zamanda da vardır, gerçektir. Yani Tanrı mükemmel olduğu için, salt tasavvur değildir; aynı zamanda gerçek ve gerçeklik de ona atfedilir. Kantçı eleştiri en başta soyut evrenselliğe karşı çıkar, yani Tanrı kavramının önceden varsayılmasına, onun çıkış noktası olarak alınmasına ve gerçeğin (yani varlık ve düşüncenin) bizzat kavramdan türetilmesi yahut "kopmuş" olması gerektiğine karşı çıkar.

Anselmusçu düşüncenin daha geç, daha kapsamlı ve daha makul gelişiminde; Tanrı kavramının var olduğu, Tanrının tüm gerçekliğin en mükemmel örneği olduğu, en gerçek öz olduğu söylenmiştir. Ancak varlık da bir gerçekliktir; dolayısıyla varlık da Tanrıya aittir. Buna yapılan itiraz, varlığın gerçeklik olmadığı, bir kavramın gerçekliğine ait olmadığıdır. Kavramın gerçekliği kavramın içerik belirlenimi anlamına gelir, varlıktan dolayı kavramın içeriğine hiçbir şey ilave olmaz. Eğer herhangi bir içeriğe sahipsek ve onu tanımlarsak –mesela altının kendine özgü bir ağırlığı vardır– o zaman bu özellik onun gerçekliklerinden biridir. Buna, kavramın diğer gerçeklikleri olarak sarı renk vs. eklenir. Nitekim Kant bunu akla uygun hale getirmiştir: ben kendim için para hayal ederim. İster belirlenimi hayal edeyim

ister paraya cebimde sahip olayım, kavram ya da içeriğin belirlenimi aynıdır. O halde, para örneğini kullanarak argümanın ilk, Anselmusçu biçimine yönelik itirazı makul biçimde yeniden ifade edebiliriz; bu biçime göre varlık genel olarak kavramın sonucu olmalıdır, yani kavram ve varlık birbirinden ayrıdır, her biri kendi içindir ve varlık başka bir yerden ilave edilmek zorundadır, çünkü o kavram dahilinde bulunmaz. O paranın var olup olmaması para kavramını hiç etkilemez. Dolayısıyla ontolojik delile karşı ortaya konan eleştiri budur. Şimdiye kadar geçerli olan da budur. Bu yüzden asıl mesele varlığın kavramda yatıp yatmadığı ya da kavramdan türetilebilip türetilemeyeceğidir.

Bu itirazlara karşı şu karşılık verilebilir: Doğrusu biz olağan hayatta paraya ilişkin bir tasavvuru bir kavram olarak adlandırırız. Oysa bu bir kavram değil, sadece benim bilincimin bir içerik-belirlenimidir; ancak varlık "mavi" gibi soyut bir duyusal tasavvurda ya da kafamda olan bir anlama-belirliliğinde elbette eksik olabilir. Fakat bu ve benzerleri kavram olarak adlandırılamazlar. Bizim almamız gereken, kendi mükemmel biçiminde mutlak kavramdır ya da kendinde-ve-kendi-için kavramdır, Tanrı kavramıdır –ve bu kavram bir belirlilik olarak varlığı içerir.

Kavram canlı olandır, kendini kendisiyle dolayımlayandır; onun belirlenimlerinden biri de varlıktır. Bu kolayca iki türlü gösterilebilir. İlk olarak, kavramın ne olduğuna gelince, o kendini belirleyen ve tikelleştiren dolayımsız evrenseldir –o, bu bölme, kendini belirleme ve tikelleştirme faaliyetidir, bir sonluluğu yerleştirme ve bu sonluluğu olumsuzlama ve bu sonluluğun olumsuzlanmasından dolayı kendisiyle özdeş olma faaliyetidir. Bu büsbütün kavramdır, Tanrının kavramıdır, mutlak kavramdır; Tanrı işte budur. Ruh olarak ya da sevgi olarak Tanrı, bu kendini tikelleştirendir. Tanrı dünyayı ve oğlunu var eder, bir ötekini kendine yerleştirir ve bu ötekinde kendine sahiptir, kendisiyle özdeştir. Kavramda –ve daha fazla ideada– durum şu minvaldedir: tikelleşmenin olumsuzlanması sayesinde -ki tikelleşme için kavramın kendisi aynı zamanda yerleştirme faali-

yetidir-, kavram kendisiyle özdeş olma ya da kendisiyle ilişki kurma faaliyetidir.

Varlığın ne olduğunu soruşturmaya devam edersek –Tanrı ideasıyla birleşmiş olarak bilme zorunluluğu altında bulunduğumuz bu vasfı, bu belirliliği ya da gerçekliği– o zaman şöyle cevap vermek zorundayız: "Varlık, ifade edilemeyenden ya da kavramsız olandan daha fazlası değildir; o gerçekte var değildir, ki kavram öyledir, ancak tamamen ve yalnızca kendilikle ilişkinin soyutlamasıdır." Her neyse odur, o kendi kendisiyle ilişkidedir. Biz bunun dolayımsızlık olduğunu söyleyebiliriz. Varlık bu anlamda dolayımsızlıktır ve bunun tersi de doğrudur; dolayımsız olan varlıktır, o kendi kendisiyle ilişkidedir -ki bu da dolayımın olumsuzlanması anlamına gelir. "Kendisiyle ilişkinin" yahut "dolayımsızlığın" bu tanımı, şimdi genel olarak kavramda, mutlak kavramda ya da Tanrı kavramında tam olarak aşikârdır; onun kendi kendisiyle ilişkili olması tamamen soyut ve en yetersiz tanımdır. Bu kendi kendiyle soyut ilişki doğrudan kavramın kendisinde bulunur ve mantık onunla başlar. Bu bakımdan varlık kavramdan farklıdır, çünkü o tamamen kavram olmayıp onun belirlenimlerinden sadece biridir, kavramın bu basitliğidir sadece –nitekim o kendinden dolayı vardır ya da kendisiyle özdeşliktir, salt kendisiyle ilişkidir. Bu, varlığın kavramda olduğuna dair basit anlayıştır. Varlık hakkındaki düşüncesizlik, varlığın kavramda olmadığının iddia edilmesi noktasında hüküm sürmektedir. O hakikaten kavramdan farklıdır, ama yalnızca kavramın bir belirlenimi olarak. Dolayısıyla bu belirlenim doğrudan kavramdadır. Olağan hayatta olduğu gibi, kavramı tasavvurla birbirine karıştırmamak gerekir.

Tanrı kavramının varlığı içerdiğini ispatlamanın diğer yolu şöyle olurdu. Biz, kavramın bu belirlenimi kendinde barındırdığını söyledik; o, kavramın belirlenimlerinden biridir. Ne var ki varlık da kavramdan farklıdır, çünkü kavram bütünlüktür. Bunlar farklı oldukları sürece, dolayım da onların birleşmesine aittir; onlar doğrudan özdeş değildirler. Dolayım kendi içinde olduğu sürece, her dolayımsızlık yalnızca hakiki ve gerçektir; ve tersi de doğrudur, dolayım-

sızlık kendi içinde olduğu, kendi kendisiyle ilişkiye sahip olduğu sürece her dolayım yalnızca hakikidir. Kavram varlıktan farklıdır ve bu farklılık kavramın bu farklılığı ortadan kaldırdığı türdendir.

Kavram bu bütünlüktür, kendini nesnelleştirme hareketi yahut sürecidir. Varlıktan farklı olarak, salt böyle bir kavram salt öznel bir şeydir ve bu da bir eksikliktir.

Kavramın hareketini bir faaliyet gibi kavramak, düpedüz mantığa ait bir ödevdir. Oysa biz bunu en azından açık hale getirebiliriz. Her şeyden önce, böyle bir kavramın sadece sahip olduğumuz bir şey, ya da içimizdeki biçim olduğunu düşünmekten vazgeçmeliyiz. Kavram nesnenin amacıdır, yaşayan varlığın canıdır. Bizim can adını verdiğimiz şey kavramdır ve böyle bir kavram, özgür kavram olarak ya da kendi öznelliğinde Ruhta ve bilinçte vücuda gelir –kendi içindeki gerçekliğinden ayrı olarak. Güneş ya da bir hayvan sadece kavramdır, ama kavrama sahip değildir. Kavram onlar için nesnel hale gelmez. Burada güneş ve hayvanda, olma ve sahip olmanın bu ayrışması söz konusu değildir. Ancak bilinçte "ben" denilen şey vardır, var olan kavram, kendi öznel gerçekliği içinde kavram, ve ben, yani bu kavram, öznel olanımdır. Ama hiçbir insan kuru bir kendilikten memnun değildir. Ben faaldir ve bu faaliyet kendini nesnelleştirmedir, kendine nesnel gerçeklik ve varoluş kazandırmaktır. Daha ileri ve daha somut belirleniminde kavramın bu faaliyeti -çoktan hayvanda ve daha sonra da Ben'de ya da ruhta olan- bizim dürtü adını verdiğimiz şeydir. "Ben" için bir dürtünün her tatmini, öznelliği ortadan kaldırmaya yönelik bu süreçtir; dolayısıyla öznel ya da içsel olanın tıpkı dışsal, nesnel ve gerçek bir şey olarak yerleşme, yalnızca öznel ve nesnelin birliğini vücuda getirme, bu ikisinin tek-yanlılığını giderme sürecidir. Ben bir dürtüye sahipsem, bu bir eksiklik halidir, öznel bir şeydir. Bu dürtünün tatmini bana benim kendilik duygumu sağlar. Sadece bir özlem ve çaba hali içindeysem, o zaman gerçek bir şey değilimdir. Çaba vücut bulmak zorundadır. Dünyadaki her eylem, öznel olanın ortadan kalkıp nesnel olanın yerleşmesi ve böylece bu ikisinin birliğinin hâsıl olmasıdır. Burada zıt

olanın ortadan kalkması ve öznel ve nesnelin birliğinin hâsıl olması gibi, her şeyin açıklayıcı olduğu hiçbir şey mevcut değildir. Yerleşme hem öznel hem de nesneldir yahut ne öznel ne de nesneldir –kavram denen şey budur. Bu yüzden, kavram başlı başına bir taraftan varlığın bu güçsüz, soyut belirlenimine sahiptir. Ama farklı olduğu sürece –ki canlı olduğu için farklı olması gerekir– kavram, canlı olarak özneli olumsuzlayan ve onu nesnel bir şekilde konumlandıran şeydir.

O halde eleştiri olarak adlandırılan budur. Öyleyse Anselmus'un düşüncesi kendi içeriğine göre zorunlu ve hakiki düşüncedir; ancak türetilen delilin biçimi, hiç şüphesiz dolayımın önceki biçimleri gibi, bir eksikliğe sahiptir. O, saf kavramı, kendinde-ve-kendi-için kavramı, Tanrı kavramını şart koşar; ama aynı zamanda bu kavramın var olmasını, varlığa sahip olmasını da şart koşar. Kavramın ve varlığın birliği şarttır, ve eksiklik de aslında onun sadece şart olmasından, ispatlanmamış olmasından, yalnız doğrudan doğruya kabul edilmiş olmasından ibarettir. Biz bu içeriği iman ya da bilginin ne olduğuyla kıyaslarsak, o zaman iman anlamına gelen şey Tanrının bizim bilincimizin bir gerçeği olduğudur. Benim Tanrıya ilişkin bir tasavvurum vardır ve Tanrının varlığı o tasavvurla ilişkilidir. Varlığın da kopmaz biçimde Tanrı tasavvuruyla yapışık olduğu bu sebeple ifade edilmişti. Kavram durumunda, varlık sadece *esse en idea* (düşüncede varlık) değil, aynı zamanda bir *esse in re* (gerçekte varlık) de olmalıdır. Öyleyse bu tıpkı Anselmus'un önvarsayımıyla aynı içeriktir. Önceden varsaymak demek, birincil ve ispatlanmamış olarak bir şeyi doğrudan doğruya kabul etmek demektir. İmanda da aynısı geçerlidir. Bir deyiş der ki, "biz onu dolayımsız olarak biliriz, ona inanırız." Demek ki Anselmus'tan beri bu konuda hiçbir ilerleme kaydedilmemiş. Ama söylediğimiz gibi, eksik olan özellik bunun bir varsayım ve bu yüzden dolayımsız bir şey olduğu gerçeğidir; dolayısıyla bu birliğin zorunluluğu teşhis edilmez. Bu varsayım şimdi her yerde hazır ve nazırdır, Spinoza'da bile; zira o, Tanrıyı ya da mutlak sebebi başka türlü tanımlamaz. Töz varoluşsuz düşünülmesi mümkün olma-

yandır, ona göre. Varoluş kavramı varoluşu kendi içinde barındırır; yani Tanrı tasavvuru varlıkla dolayımsız olarak birleşmiş durumdadır. Anselmus'un söylediği ve günümüzün imanında söylenen de budur.

Spinoza tözün varlığı bizzat kendi içinde barındırdığını söyler. Varlığın ve kavramın bu ayrılmazlığı, kesinlikle sadece Tanrı nezdindeki durumdur. Şeylerin bu sonluluğu, kavramın -ve kavramın tanımının- ve onun varlığının bu tanıma göre farklı olmaları gerçeğinden ibarettir. Sonlu olan, kendi kavramına ya da daha ziyade kavrama tekabül etmeyendir. Biz insanın ölümlü olduğunu söyleriz. Hatta bunu ruh ve bedenin ayrılma gücü gibi dile getiririz; zira beden sonludur, oysa ruh kavramdır. Bu ayrılmadır, ama saf kavramda yalnızca ayrılmazlık mevcuttur. Her dürtü, söylediğimiz gibi, kendini gerçekleştiren kavramın bir örneğidir. Ruhun veya canlının dürtüsünden yalnız yapısal veçheyi değil, daha ziyade dürtünün içeriğini anlamalıyız. Tatmin olmuş dürtü, kendi biçimine göre illaki sonsuzdur; ancak dürtünün bir içeriği olup bu içeriğe göre sonlu ve sınırlıdır, dolayısıyla kavrama, saf kavrama tekabül etmez.

C. KÜLT

Ele aldığımız ikinci konuda, Tanrıya ilişkin bilgide, kendi nesnem olarak Tanrıya sahibim ve onun içine dalmış durumdayım; nesne tek başına karşımdadır ve o benim için bir kesinliktir, bu noktada yalnız ondan haberdarım. Elbet kendisinden yola çıktığım sonludan da haberdarım; fakat onun olumsuzlanmasından hakikatin bilgisine, Tanrı bilgisine geçtim. Tanrının ya da tanrısallığın bulunduğu bu ruhani alana yükseldim, bu ruhani zemine yerleştim. Öyleyse bu ilişki teoriktir; hâlâ eksik olan pratik unsurdur ve bu da kültte dile getirilecektir.

Teorik ilişkide ben kendi nesnemin içine gark olmuşumdur ve kendime dair hiçbir şey bilmem. Ancak bu bilgi, bu ilişkisiz bağıntı, fiiliyatta mevcut olanın bütünü değildir. Ben, kendisiyle dolu olduğum nesnenin tam karşısında dururum. Olmam ve bir nesneye sahip olmam bilince yan-

sımadır; nesneye ilişkin bilgimi düşünürüm: demek ki Ben varım ve nesne var. Bu tefekküre sahip olduğum sürece – Ben ve nesne–, iki unsur vardır ve bu ikisi de farklıdır. Sezgide ya da teorik ilişkide yalnızca bir nesne vardır ki, ben onunla doluyumdur; kendime dair hiçbir şey bilmem. Ama hakiki olan, benimle bu nesne arasındaki ilişkidir.

İçinde kendim için var olduğum, nesnenin karşısında durduğum ve şimdi onunla kendi birliğimi meydana getirmem gereken pratik ilişki bu noktada başlar. Bilmem gereken sadece nesne ya da dolmuş olmak değildir; aksine, nesne tarafından dolmuş olarak kendimi bilmemdir; onu kendi içimde ve kendimi hakikat olan bu nesne içinde bilmem ve böylece kendimi hakikat içinde bilmemdir. Bu birliği meydana getirmek kültün veçhesi ya da eylemidir. Aslında öznelliğin ve nesnelliğin bu ayrılışı önce pratik ilişkide, iradede başlar; zira ben teorik alanda nesneyle doluyumdur. Ben ancak burada, iradede ya da pratik alanda kendim için varım, özgürüm ve özne olarak kendimle ilişkiliyim; sadece şimdi nesneyle karşı karşıya bulunuyorum. Bu bakımdan sınırlı olma durumu ilk önce pratik alanda başlar, teorik ilişkide değil. Sınırsızlığın iradede olduğu, benim sadece bilgide sınırlı olduğum söylenir; oysa bu, irade hakkında söylenebilirdi. İradede ben kendim içinim; diğer nesneler benim karşımdadır ve bu durumda onlar benim sınırımdır. İradenin bir ereği vardır ve bu ereğe doğru hareket eder; bu sonluluğu, bu çelişkiyi, o nesnenin benim için bir limit olduğu gerçeğini ortadan kaldırma faaliyettir. Pratik belirlenimde sonluluk söz konusudur; çünkü ben irade ya da özne olarak kendim için varım ve orada yöneldiğim başka bir nesne var. Ben davranışta bulunduğun sürece bu nesneyi özümseme, sonluluğumu onunla ilişkide ortadan kaldırma, kendilik duygumu yeniden tesis etme ihtiyacı hissederim. Ben ihtiyaç halinde sınırlıyımdır ve eksiklik nesnenin benim için dışsal bir şey olarak tezahür etmesi olarak görünür.

Bu yüzden, insan pratik alanda nesne olarak ötekine sahiptir. Dinde bu nesne malumumuz olan Tanrıdır. İnsanlar dönüp kendilerine baktığında bu nesne onlar için bir öteki, onların ötesinde bir şeydir. Onlar teorik alanda bu antitez

üzerine düşünmezler, ki bu da dolayımsız birliktir, dolayımsız bilgidir, imandır. İnsanlar teorik alanda kendilerini bu nesneye dahil ederler; dolayısıyla bu teorik bilinci onun ürününe ya da sonucuna göre nasıl ifade ettiğimizdir. Buna karşılık kültte, bir yanda Tanrı, diğer yanda ise ben bulunurum; ve belirlenim Tanrıyla bizzat kendi içimde birleşmeyi, kendimi Tanrıda ve Tanrıyı kendi içimde bilmeyi kapsar.

Kült bu yüce, mutlak hazza kendini adamayı içerir. Duygu onun içindedir; kendi tikel, öznel kişiliğimle ben ona katılırım, kendimi Tanrıyla birleşmiş bu birey olarak bilirim, kendimi hakikat içinde bilirim –ve benim hakikatim yalnız Tanrıdadır-, yani kendimi kendim olarak Tanrıda kendimle birleşmiş bilirim.

Kültteki varsayım şudur: Tanrının insanla uzlaşımı içsel ve dışsal olarak tamamlanmıştır; mesele öncelikle bu uzlaşmanın mutlaka başarılması değil de onun yalnız benim için tikel şahsı vücuda getirmeye ihtiyaç duymasıdır, çünkü pratik alanda ben bu tekil birey olarak nesnel gerçekliğim. İçsel ve dışsal olarak tamamlanmış olan bu uzlaşmaya katılmak, kültün eylemidir. Bu uzlaşma her durumda tamama ermiştir; o her dini bilincin temelidir.

Dinin zeminiyle, bu tözellikle işe koyulmuştuk. Bunun içinde ima edilen, Tanrının tek başına hakikat olduğuna dair farkındalıktır, ya da daha gelişmiş bir biçimde, Tanrının lütufkar olduğu, insanı yarattığıdır. Tanrının tek başına hakiki gerçeklik olduğuna ilişkin varsayım budur; gerçekliğe sahip olduğum sürece, ona yalnız Tanrıda sahip olmamdır; Tanrı tek başına gerçeklik olduğundan, benim kendi hakikatime, gerçekliğime Tanrıda sahip olmam gerektiğidir. İşte kültün temelini oluşturan budur.

Günümüzde kültün bu veçhesi az ya da çok bir kenara itilmiş durumdadır ve artık kendi önemi içinde gözükmemektedir; bahsedilen yalnızca insandaki Tanrıya imanı ortaya çıkartmaktır. Ama onun başta ortaya çıkarılmak istenmesi, tamamen dinin dışında bir şeydir. Daha sonra bu kültün farklı biçimlerini detaylandırma fırsatımız olacak. Dogmatik teolojideki geleneksel bölüm *de unione mystica* bu kültle alakalıdır. Mistik olan bütünüyle spekülatif bir şeydir

ya da her neyse anlama yetisinden gizlenmiştir. Duygu – Tanrıyla beraber onun inayetinde olmamın ve Tanrının ruhunun içimde capcanlı olmasının bu memnuniyeti, benim Tanrıyla birliğimin ve uzlaşmamın bilinci– kültün en içteki özelliğidir.

Kültün ilk biçimi genel anlamda dini teslimiyet adı verilen şeydir. Dini teslimiyet salt Tanrının var olduğuna dair bir iman değildir; dini teslimiyet, iman daha canlı olduğunda, özne dua ettiğinde ve bu içerikle salt nesnel biçimde meşgul olmadığında, kendinden geçme halinde mevcuttur. Burada asli olan şey dini teslimiyetin ateşi ve sıcaklığıdır. Özne bu suretle iştirak eder; orada kendine hâkim olan, dua eden, konuşan, tasavvurların ötesine geçen, kendinden ve nesnenin kendisinden haberdar olan, kendi yükselişiyle meşgul olan öznellik işte budur. Dini teslimiyet kendi hareket eden ruhtur; bu nesnede, bu harekette kendi varlığını sürdürmedir. Bu maneviyat genel anlamda dini teslimiyettir.

İkinci olarak, dışsal biçimler külte aittirler; zira uzlaşma duygusu dışsal, duyusal tarzda ortaya çıkar –mesela dini ayinlerde olduğu gibi. Uzlaşma nesneye, burada ve şimdi mevcut bilince ve duyusal bilince çıkar ve fedakârlık başlığı altındaki her türlü eylemi kucaklar. İç yüzünü kavradığımız teorik bilinçte olduğu gibi, aynı olumsuzlama yani öznenin sonluyu ve sonlunun bilincini aşarak yükselmesi, şimdi bilinçle beraber kültte tamamlanır; zira burada özne ilk önce kendisiyle meşguldür.

Dini teslimiyetin canlılığında ve coşkusunda gerçekten de tasavvurların, önceki ilgileriyle birlikte bilincin aksine kendini sebatla ve hakikatin içinde aktif bir tarzda tutmanın bu enerjisi ve güçlülüğünün ortadan kaldırılması vardır. Olumsuzlama dini teslimiyette mevcuttur ve fedakârlık sayesinde dışsal şekli dahi muhafaza eder. Özne bir şeyden feragat eder ve kendisiyle ilişkide bir şeyi olumsuzlar. O mülk sahibidir ve ona ciddi olduğunu göstermek için kendini o mülklerden mahrum bırakır. Bir yandan bu olumsuzlama daha yoğun biçimde, sadece bir şeyin feda edilmesiyle ya da yanıp kül olmasıyla, hatta insanın kurban edilmesiyle başa-

rılı olur; öte yandan fedakârlığın duyusal hazzının kendisi, mesela yemek ve içmek, dışsal şeylerin olumsuzlanmasıdır. Böylece bu olumsuzlamadan ya da fedakârlıktan hazza, onun vasıtasıyla Tanrıyla birlik içinde yerleşmiş olmak için bilince ilerlenir. Duyusal haz derhal daha ulvi olanla, Tanrıyla bağlanımın bilinciyle bağlı hale gelir.

Kültte üçüncü ve en yüksek biçim insanın öznelliğini bir kenara bırakmasıdır –yalnızca mülk gibi dışsal şeylerden pratik vazgeçiş değil, kişinin kalbini yahut en derin özünü Tanrıya sunması ve o en derin özde tövbe ve pişmanlığı hissetmesidir; tikelliğin tutkularından ve niyetlerinden ibaret olan kendi dolayımsız doğal halinin bilincine varmasıdır; bu şeylerden cayması, kalbini arındırması ve kalbinin bu arınmasıyla saf ruhani âleme yükselmesidir. Bu hiçlik deneyimi sade bir hal ya da tekil bir deneyim olabilir, ya da birinin hayatında en ince ayrıntısına kadar uygulanabilir. Kalp ve irade ciddiyetle ve hakkıyla evrensel ve hakiki olan için işlenmişse, o zaman etik hayat olarak tezahür eden şey mevcuttur. Etik hayat bu bakımdan en hakiki külttür. Ama hakiki olanın, ilahi olanın, Tanrının bilinci onunla doğrudan bağlı olmak zorundadır.

Bu bakımdan felsefe de daimi bir külttür; o kendi nesnesi olarak hakiki olana sahiptir ve mutlak ruh olarak, Tanrı olarak onun en yüksek şeklinde hakiki olana sahiptir. Felsefe bu hakiki olanı sadece basit biçimde Tanrı olarak bilmek değil, daha ziyade Tanrının eserlerinde de –akılla donatılmış ve Tanrı tarafından var edilmiş olarak- rasyonel olanı bilmektir. Hakiki olanı bilmenin parçası, insanın kendi öznelliğinden, şahsi kibrinin öznel fantezilerinden cayması ve saf düşüncede hakiki olanla iştigal edip yalnızca nesnel düşünceye göre hareket etmesidir. Tikel öznelliğin bu olumsuzlanması asli ve zorunlu bir uğraktır.

Yüzeysel biçimde ifade edersek, din bizim Tanrıyla ilişkimizdir. Biz bu ilişkinin düşüncede bulunduğunu belirtmiştik. Tanrı düşünce içindir, çünkü o kendinde-ve-kendi-için evrenseldir. Bu içsel ve dışsal evrenselin yargısı yahut yaratımı kendini tikelleştirmedir; tikel ruhun mutlak ruhun karşısında farklılaşmasıdır. Dikkate aldığımız ilk ilişki bilginin

ilişkisiydi, teorik ilişkiydi. İkincisi pratik ilişki ya da bu yükselmenin bilgisidir ve yükselmenin kendisi bilgidir. Üçüncü uğrak bu bilmeyi bilmedir. Bu da gerçek dindir.

EKLER

Dinin Devletle İlişkisi

(1831 Dersleri)

Öznelliğin bu işlenişi ve kalbin kendi dolayımsız doğallığı tarafından arınışı, en ince ayrıntısına kadar uygulanıp kendi evrensel amacına uygun, kalıcı bir durum yarattığında; o zaman süreç etik alandaki gibi tamamlanır ve din bu güzergâh yoluyla örf ve âdete, devlete ulaşır.

Böylece dinin devletle ilişkisi anlamına da gelen o bağ ortaya çıkar. Bu konuyu daha ayrıntılı biçimde konuşmalıyız.

1- Devlet gerçekliğin hakiki biçimidir; hakiki etik irade onun içinde gerçekliğin bir tarzı haline gelir ve ruh kendi hakikati içinde yaşar. Din ilahi bilgidir, insanın Tanrıya ilişkin bilgisi ve Tanrıda kendinin bilgisidir. Bu, ilahi bilgeliktir ve mutlak hakikatin alanıdır. Ancak bir ikinci bilgelik daha vardır ki, o da dünyanın bilgeliğidir ve burada onun bu ilahi bilgelikle olan ilişkisine dair bir sorun ortaya çıkar.

Evrensel anlamda söylersek, din ve devletin temeli bir ve aynı şeydir; onlar içsel ve dışsal olarak özdeştirler. Ataerkil ilişkide ve Yahudi teokrasisinde bu ikisi henüz ayrışmamış olup, görünüşte hâlâ özdeştirler. Bununla beraber, ikisi de farklıdır ve dolayısıyla zamanı gelince birbirlerinden sert biçimde koparlar; ama daha sonra tekrar hakikaten özdeş olarak yerleşirler. İçsel ve dışsal birlik, zaten bu söylenenlerden anlaşılmaktadır; din en yüce hakikatin bilgisidir ve bu hakikat --daha keskin biçimde tanımlandığında- özgür Ruhtur. Dinde insan Tanrının huzurunda özgürdür. İnsan kendi iradesini ilahi iradeye uyumlu hale getirirse, o zaman o en yüce iradeye karşıt olmaz; tam aksine, kendine o irade içinde sahip olur. O, bölünmenin ortadan kalkmasına kültte ulaştığı için özgürdür. Devlet sadece dünyada, fiiliyatta özgürlüktür. Burada asıl mesele, bir halkın kendi özbilincinde taşıdığı özgürlük kavramıdır; zira özgürlük kavramı devlette gerçekleşir ve içsel olarak var olan özgürlü-

ğün bilinci, aslen bu gerçekleşmeye aittir. İnsanın kendinde-ve-kendi-için özgür olduğunu bilmeyen halklar, hem dinleri hem de anayasaları bakımından cehalet içinde yaşarlar. Bu, din ve devletteki *bir* özgürlük kavramıdır. Bu *bir* kavram, insanın sahip olduğu en yüce kavramdır ve insan tarafından gerçekleştirilir. Tanrıya ilişkin kötü bir kavrama sahip olan halkın devleti, yönetimi ve yasaları da kötüdür.

Onun ayrıntılı biçimde uygulanışında, din ve devlet arasındaki bu bağın incelenmesi haklı olarak dünya tarihi felsefesine aittir. Burada onu yalnızca belirlenmiş biçimde dikkate almak gerekir, ki bu bağ tasavvura o biçimde görünür ve onun içinde çelişkilerle iç içe geçer; nihayet modern zamanın ilgisini oluşturan bu ikisinin antitezi gün yüzüne çıkar. Bu yüzden, incelememiz gereken öncelikle bu bağdır.

2- Bu bağın nasıl tasavvur edildiğine gelince: İnsanlar onun hakkında bir bilince sahip olsalar da bu, mutlak bağda olduğu gibi ve felsefede bilindiği gibi değildir. Aksine, insanlar onu genel olarak bilirler ve onu tasavvur ederler. Burada bağın tasavvuru; yasalar, devlet otoritesi ve resmi anayasa, Tanrıdan kaynaklanıyormuş gibi ifade edilir: böylece bu biçimler yetkili kılınmıştır –ve nitekim tasavvur edilebilir en yüksek otorite tarafından yetkilendirilmişlerdir. Yasalar özgürlük kavramının gelişimidir ve bu kavram böylece varoluşa yansıyarak, dinde kavrandığı gibi, kendi temeli ve hakikati olarak özgürlük kavramına sahip olur. Bunun ifade ettiği şey, etik hayata ve hukuka ait bu yasaların insan davranışı için ebedi ve değişmez kurallar oldukları, keyfi olmayıp din yaşadığı sürece baki kalacaklarıdır. Bu bağa ilişkin tasavvuru bütün halklarda buluruz. Hatta bu şu şekilde de ifade edilebilir: insan yasalara ve devlet otoritesine, yani devleti bir arada tutan iktidarlara riayet ederek Tanrıya itaat eder. Bu prensip bir yandan doğrudur, ancak yasaların nasıl açıklandığı ve anayasa için hangi yasaların amaca uygun olduğu belirlenmediği için, tamamen soyut olarak anlaşılma tehlikesine de açıktır. Bu prensip yapısal olarak ifade edildiğinde şu anlama gelir: nasıl olursa olsunlar yasalara itaat etmek gerekir. Böylece yönetmek ve yasa koymak yönetimin keyfiliğine kalmıştır. Bu ilişki Protestan devlet-

lerde öne çıkmıştır ve yalnız bu gibi devletlerde meydana gelebilir; zira din ve devletin birliği onlarda mevcuttur. Devlet yasaları, bu varsayılan asli ahenkten dolayı rasyonel ve ilahi sayılmaktadır; din de devlette geçerli olan o yasalarla çelişecek kendine has prensiplere sahip değildir. Ama yapısal prensiplere çakılıp kalındığında; keyfiliğe, tiranlığa ve baskıya geniş bir hareket alanı sunulur. Bu, pasif bir itaat talep edildiği ve egemenin kendi eylemlerinde sadece Tanrıya karşı sorumlu olduğuna dair akide kabul edildiği zaman, bilhassa İngiltere'de görünür hale gelmiştir –Stuart Hanedanının son kralları döneminde. Buradaki koşul, devlet için önemli ve zorunlu olanın ne olduğunu ancak egemenin bilmesidir; bunun daha kesin tanımı egemenin iradesinde bulunmaktadır, çünkü egemenin iradesi Tanrının iradesinin dolayımsız ifşasıdır. Ama daha ileriki sonuçlarından dolayı bu prensip zıddına dönüşecek kadar gelişmiştir; zira rahipler ve ruhbandan olmayanlar (laikler) arasındaki ayrım Protestanlarda mevcut değildir ve rahipler ilahi vahye sahip olma imtiyazına sahip değildirler, ruhbandan olmayan birinin payına düşen böyle bir imtiyaz çok daha azdır. Bu yüzden, egemenin ilahi yetki prensibine karşı, genelde ruhbandan olmayanın da payına düşen aynı yetki prensibi koyulmuştur. Mesela, İngiltere'de hükümetin nasıl yönetmesi gerektiğinin kendilerine vahiy yoluyla telkin edildiğini iddia eden bir mezhep ortaya çıktı; onlar Rabbin bu telkinine göre bir devrimi teşvik ettiler ve krallarının başını uçurdular. Yasaların ilahi irade sayesinde var olduğu genel anlamda kesin olsa bile, bu ilahi iradenin bilinmesi de aynı şekilde önemli bir veçhedir; ve bu da özgül bir bireyin ya da grubun değil, herkesin işidir.

Rasyonel olanın ne olduğu ve onun bilinmesi, düşünce eğitiminin ve bilhassa felsefenin meselesidir ki, bu anlamda onu rahatça dünyevi bilgelik olarak adlandırabiliriz. Hakiki yasaların kendilerini hangi dışsal tezahürde geçerli kıldıkları tamamen önemsiz bir konudur –yani onların egemenleri zorlayıp zorlamadıkları. İnsanlar arasında özgürlük, hukuk ve insanlık sevgisi kavramının olgunlaşması, kendi için zorunludur. Dolayısıyla yasaların ilahi irade olduğu hakikatin-

de önemli olan, özellikle bu yasaların ne olduğunun belirlenmesidir. Bu tür prensipler sadece soyut düşünceler olup, kendi hakikatlerine ancak kendi gelişimlerinde sahiptirler; kendi soyut biçimlerinde kavrandıklarında tamamen yanlıştırlar.

3- Sonuç olarak devlet ve din de ayrılıp farklı yasalara sahip olabilirler. Dini ve dünyevi olanın alanı farklıdır, ve dolayısıyla prensip açısından da bir ayrım ortaya çıkabilir. Din salt kendine münhasır alanda kalmayıp özneyi de etkiler, dinselliği ve faaliyeti açısından ona kurallar koyar. Dinin birey için koyduğu bu kurallar, devlette hükmü olan etik hayatın ve hukukun temel ilkelerinden farklı olabilir. Bu antitez şu şekilde ifade edilir: dinin talebi kutsallığı ilgilendirir, devletin talebi ise hukuku ve etik hayatı. Bir yanda ahiret için, diğer yanda dünyevilik ve ebedi kurtuluş uğruna feda edilmesi gereken dünyevi esenlik için belirlenim mevcuttur. Böylece dini bir ideal, bir yeryüzü cenneti, yani gerçekliğin maddi dünyasına karşı ruhun soyutlaması ortaya atılır; gerçeklikten feragat, mücadele ve kaçışla beraber su yüzüne çıkan temel belirlenimdir. Daha yüksek olması geren bir şey, esas temele, hakiki olana karşıdır.

Tözel gerçeklikte ilk ahlaki alan izdivaç akdidir. Sevgi, ki Tanrıdır, gerçeklikte izdivaca aittir. Mevcut gerçeklikte tözel iradenin ilk tezahürü olarak bu sevgi doğal bir veçheye sahiptir; ama o aynı zamanda ahlaki bir ödevdir. Bu ödev feragat ya da kutsal bir şey olarak bakirliğin karşısına konulur.

İkinci husus, insanlar tekil bireyler olarak doğal zorunlulukla mücadele etmeye mecburdurlar; bu onlar için kendi faaliyetleri ve akıl yetileri sayesinde kendilerini o zorunluluktan bağımsız kılmaya yönelik etik bir yasadır; zira insanlar birçok açıdan bağımlıdırlar. Kendi ruhumuz ve hakseverliğimiz sayesinde geçimimizi temin etmeye zorlanırız ve böylece kendimizi o doğal zorunluluktan kurtarırız; insanın ahlaklılığını oluşturan budur. Bu dünyevi yükümlülüğün karşısına konan dini bir yükümlülük, insanların bu şekilde faal olmamaları, böyle sıkıntılarla uğraşmamalarını talep eder. Ticaretin bütün alanı, yani kazanca dayalı her faaliyet,

endüstri vs. bunun sonucu olarak reddedilir; insanlar bu amaçlarla uğraşmamalıdır, ancak bu aşamada zorunluluğun kendisi bu dini görüşlerden daha rasyoneldir. İnsan faaliyeti bir yandan kutsal dışı bir şeymiş gibi düşünülür, ama öte yandan servete sahiplerse insanlardan talep edilen servet biriktirmekten kaçınmaları, onu yoksullara ve bilhassa kiliseye –yani hiçbir şey yapmayanlara, çalışmayanlara- bağışlamaları gerektiğidir. Böylece hayatta ahlaklılık diye el üstünde tutulan şey, kutsal dışı diye reddedilir.

Üçüncü olarak, devlette en yüksek ahlaki hayat rasyonel, evrensel iradenin faaliyete geçmesine dayanır; özne kendi özgürlüğüne devlette sahiptir, bu özgürlük devlette gerçekleşir. Diğer taraftan dini bir yükümlülük ortaya atılır ki, buna göre özgürlük insan için nihai amaç olmamalıdır; bunun yerine o, daha sert bir otoriteye boyun eğmeli, iradesizlikte sebat göstermelidir. Dahası, insan vicdanında, inancında bile özverili olmalı, en derin manevi halde kendinden feragat edip nefsini alçaltmalıdır.

Din bu şekilde insan faaliyetini men ettiği zaman ona, dünyevi rasyonellikle tezat teşkil eden kendine has kurallar empoze edebilir. Hakiki olanı gerçeklik içinde teşhis eden dünyevi bilgelik buna karşı ortaya çıkmıştır. Onun kendi özgürlük prensipleri ruhun bilincinde uyanmış ve burada özgürlük iddiaları, özveri gerektiren dini prensiplerle çatışmaya girmiştir. Bu yüzden, öznel özgürlük insanlarda oluştuğunda Katolik devletlerde din ve devlet birbirine karşı bir hal alır.

Bu antitezde din, kendini yalnız negatif biçimde ifade eder ve insanların bütün özgürlüklerinden vazgeçmelerini gerektirir. Daha kesin bir dille, bu antitez insanın kendi gerçek bilincinde aslen haklarından yoksun olduğu ve dinin gerçek ahlaki alanda mutlak hakları tanımadığı gerçeğidir. Bu korkunç ayrım böylece modern dünyada yükselip yerini almıştır; o kadar ki, insan özgürlüğünün kendinde-ve-kendi-için hakiki bir şey olarak kabul edilip edilmemesi gerektiği yahut bu özgürlüğün din tarafından reddedilip edilemeyeceği, prensip meselesidir.

Din ve devletin ahenk içinde bir arada olabileceği, daha önce kaydedilmişti. Bu, genelde prensip itibarıyla böyledir, ama Protestan devletlerde durum sadece soyut biçimde böyledir; zira Protestanlık insanın sadece bildiğine inanmasını talep eder –yani vicdanının kutsal bir şey gibi dokunulmaz olması gerektiğini. İnsanlar ilahi inayette pasif olmayıp, ona esasen öznel özgürlükleriyle iştirak ederler; kendi bilgilerinde, istek ve inançlarında öznel özgürlüğün uğrağı bilhassa gerekli görülmüştür. Farklı dine sahip devletlerde durum bunun tersi olabilir, yani iki taraf birbiriyle bağdaşmaz, din devlet prensibinden ayrıdır. Biz bunu çok geniş bir bölgede gözlemliyoruz -bir yanda özgürlük prensibini kabul etmeyen bir devlet, öte yanda özgürlük prensibini kendi temeli haline getiren resmi bir anayasa. İnsanın doğası gereği özgür olduğu söylenirse, o zaman bu sonsuz değere sahip bir prensiptir; ama sadece o soyutlamaya saplanıp kalırsak hiçbir organik resmi anayasa ortaya çıkamaz, çünkü bu hak ve ödevlerin sınırlandırıldığı bir tasnifi gerektirir. Bir sosyal organizmanın ve onunla beraber hakiki sosyal canlılığın meydana gelmesi gerekiyorsa, bu soyutlama ortaya çıkacak hiçbir dengesizliğe izin vermez.

Bu tür prensipler doğru olsa da, kendi soyut biçimleri içinde benimsenemezler; insanın doğuştan, yani kavrama göre özgür olduğu bilgisi modern çağa aittir. Ama soyutlamaya bağlı kalalım ya da kalmayalım, dinin reddetmekle kalmayıp haksız gördüğü ve yalnız keyfiliği meşru sayan bu prensiplere muhalif olması mümkün olabilir. O halde hakiki biçimde karara varılamayacak bir mücadele zaruri olarak ortaya çıkar. Din iradenin ortadan kalkmasını gerektirir, oysa dünyevi prensip bunun aksine iradeyi temel haline getirir. O dini prensipler uygulandığı zaman ortaya çıkacak muhtemel sonuç; yönetimlerin zor kullanması, muhalif dini baskı altına alması yahut o dinin mensuplarına mezhepçi muamelesi yapmasıdır. Kilise olarak din, gerçekten ihtiyatlı ve görünüşte mülayim olabilir; ama o zaman Ruhun üyelerinde bir tutarsızlık peyda olur. Dünya belirli bir dine tutunur ve aynı zamanda politik prensipleri onun karşısına koyar. Biz bu prensipleri uygulayıp hâlâ o dine ait olmak ister-

sek, o zaman bu büyük bir tutarsızlık olur. Söz gelimi dünyevi özgürlük prensibine bağlanan Fransızlar, Katolik dinine mensup olmaya fiiliyatta son verdiler; zira bu din hiçbir noktada teslim olmaz, ama her şeyde sebatla kiliseye kayıtsız şartsız itaati talep eder. Böylece din ve devlet birbirleriyle çelişirler. Daha sonra din bir yana bırakılır, o kendi başının çaresine bakmalıdır; sadece devleti huzursuz etmeyecek bireysel bir mesele olarak dikkate alınır –ve buna ilaveten, dinin resmi anayasaya karışmaması gerektiği söylenir. Bu özgürlük prensiplerini yerleştirme, o prensiplerin hakiki olduğunu, çünkü onların insanın içsel öz-bilinciyle tutarlılık arz ettiğini ileri sürer. Ama gerçekte bu prensipleri keşfeden akılsa eğer, o zaman o prensipler hakiki olup yapısal kalmadıkları sürece, yalnızca mutlak hakikatin bilgisine dayanmalarından dolayı akıl onların onayına sahiptir –ve bu bilgi sadece felsefenin nesnesidir. Fakat bu bilgiyi tamamen ve nihai analize dek götürmek gerekir; zira bilgi kendi içinde tamamlanmamışsa biçimciliğin tek-yanlılığına maruz kalır; ama nihai sebebe kadar giderse, o zaman en yüce yahut Tanrı olarak kabul edilene ulaşır. Dolayısıyla bir yanda resmi anayasanın, diğer yanda ise dinin çakılıp kalması gerektiğini rahatlıkla söyleyebiliriz; ancak burada şu tehlike mevcuttur ki, bizim siyasi prensiplerimiz tek-yanlılıkla maruz kalırlar. Nitekim günümüz dünyasının özgürlük prensibiyle dolu olduğunu görüyoruz ve bu aynı prensip özellikle resmi anayasaya atıfta bulunmaktadır. Bu prensipler doğrudur ama onlar biçimciliğe maruz kalmış önyargıdırlar; çünkü bilgi nihai sebebe kadar inmemiştir, orada tek başına onların tözel olanla uzlaşmaları bulunur.

Şimdi bu ayrımda dikkate alınması gereken diğer nokta şudur: fiili özgürlüğün prensipleri temel haline gelmişse ve bir adalet sistemine doğru gelişiyorsa; o zaman bundan verili, pozitif yasalar doğar ve bunlar hukuki yasaların genel biçimini bireylere atıfla korurlar. Yürürlükteki yasaları koruma görevi mahkemelere emanet edilmiştir; yasayı ihlal eden mahkeme huzuruna çağırılır ve bütünün varoluşu genel anlamda bu hukuki biçime yerleştirilir. Onun karşısında düşünce tarzı yahut tam da dinin zemini olan mane-

viyat durmaktadır. Haliyle bunlar gerçekliğe ait olan karşılıklı iki veçheyi oluştururlar –pozitif yasama ve bu yasama açısından düşünce tarzı.

Burada anayasaya atıfla iki sistem mevcuttur: Biri, özgürlük koşullarının tanımı ve onun bütün yapısını, halkın kanaatini dikkate almaksızın yapısal biçimde muhafaza eden modern sistemdir. Diğer sistem düşünce tarzınındır –genel itibarıyla, bilhassa Platon'un *Devlet*'inde gelişmiş olarak bulduğumuz Yunan prensibi. Burada temeli oluşturan birkaç sosyal sınıftır; aksi takdirde bütün, bilim ve felsefeye öncülük etmesi gereken eğitime ve kültüre dayanır. Felsefe hâkim prensip olmalı ve insanlar onun sayesinde etik hayata yönlendirilmelidir: bütün sosyal sınıfların iştirak etmesi gereken ihtiyatlı biçimde kendini kontrol etmektir (σωφροσύνη).

Bu iki unsur, düşünce tarzı ve yapısal anayasa, ayrılmaz ve karşılıklı olarak zaruridirler. Ancak modern zamanlarda bir tek-yanlılık öne çıkmıştır ki, buna göre anayasa bir yandan kendini idame ettirmelidir, ama diğer yandan düşünce tarzı, din ve vicdanın kayıtsızca bir kenara itilmesi gerekmektedir; çünkü bireylerin hangi düşünce tarzına ya da dine sahip oldukları resmi anayasayı ilgilendirmez. Ancak bunun ne kadar tek-yanlı olduğu, yargıçların yasaları uygulamalarından anlaşılmaktadır; ve her şey onların dürüstlüğüne ve doğruluklarına bağlıdır, zira hükmeden yasa değildir, aksine onu hâkim kılan insanlardır. Yasayı etkin hale getirmek somut bir şeydir ve insan iradesi ve dürüstlüğü bu amaç bakımından üzerine düşeni yapmalıdır. Bu yüzden de, öznenin zekâsı sık sık karar vermek zorundadır; çünkü sivil yasalar gerekli olanı ayrıntılarıyla belirlerler ve henüz tikel vakaya dokunamayabilirler. Ama kendi için düşünce tarzı da aynı şekilde tek-yanlıdır –bu Platon'un *Devlet*'inin mustarip olduğu bir kusurdur. Günümüzde hiç iç görüye itimat etmek istemiyoruz, bunun yerine her şeyin pozitif yasalarla uyumlu olmasını istiyoruz. Bu tek-yanlılığın çarpıcı bir örneğini çağdaş tarihte yaşadık. Fransız yönetiminin tepesinde, prensipte devletin haklardan yoksun bir şey sayıldığı türden, ve gerçekliğe, adalete ve etik hayata karşı düşmanca

bir tavırla ortaya çıkan dini bir düşünce tarzı gördük. Son devrim, resmi anayasasının prensipleriyle çelişen dini bir vicdanın ürünüydü; oysa şimdi aynı anayasaya göre mesele bireyin hangi dine inanacağının önemli olmaması gerektiğidir. Bu ihtilaf hâlâ çözülmüş olmaktan çok uzaktadır.

Düşünce tarzı ille de dinin biçimini almaz, tanımlanmamış bir durumda da kalabilir. Fakat bizim halk olarak adlandırdığımız şeyde nihai hakikat düşüncelerin ve prensiplerin biçiminde değildir; bilakis halk için doğru sayılması gereken, sadece tanımlanmış ve tikel bir şey olması açısından değerli olabilir. Halk için doğruluğun ve ahlaki hayatın bu belirlenmiş karakteri, onun yalnız mevcut din biçiminde nihai doğrulanışıdır. Eğer bu özgürlüğün prensipleriyle uyuşmuyorsa, o zaman daima bir yarılma ve kararsız bir bölünme mevcuttur –tam da devlette vuku bulmaması gereken düşmanca bir ilişki. Robespierre yönetimi altındaki Fransa'da terör egemen olmuş ve elbette özgürlük zihniyetinde payı olmayanlara karşı yönelmişti; çünkü onlar zan altındaydı, yani onların siyasi zihniyeti şüpheliydi. Böylece X. Karl'ın nezareti de zan altına girdi. Anayasanın biçimsel yapısına göre kral hiç kimseye karşı sorumlu değildi; ancak bu yapısal prensip galip gelmedi ve hanedan tahttan indirildi. Bu da göstermektedir ki, yapısal olarak geliştirilen anayasada son umut yine, anayasada bir kenara itilen ve şimdi bütün biçimlerin aşağılanmasıyla kendini geçerli kılan zihniyetti. Çağımız bu çelişki ve onun hüküm süren gafletinden mustariptir.

1831 Derslerinin Bir Kopyasından Özetler

David Friedrich Strauss aracılığıyla

GİRİŞ

Bu giriş, felsefenin dinin prensipleriyle bağıntısını ele alacaktır. Bizim dine ilişkin tasavvurumuz, dinde zamana bağlılıktan uzaklaşmamızdır; dinin en yüksek tatmin ve bizatihi amaç olmasıdır. Din hakikatin bilinci, uhrevi mutluluğun hazzıdır; faaliyet olarak Tanrıyı yüceltmektir.

Bu bölgeyi felsefenin nesnesi yaptığımızda, ebedi hakikatle meşgul oluruz. Felsefe tıpkı dinin kendisi gibi bir ibadettir, öznel ruhun mutlak ruha gark olması olarak –ama kendine has bir biçimde. Şimdi iman ve bilgi, teoloji ve felsefe arasında bir çelişki hüküm sürmektedir. Teolojide iki akım mevcuttur; aydınlanmış, akılcı teoloji ve doğaüstücü, vahye dayalı teoloji. Dinin içeriğine gelince, Mesih'in şahsı hariç olmak üzere, bu iki akım temel dogmaların, mesela teslisin arka plana atılmasında birleşirler. Sonuç olarak felsefe burada serbest bir alana sahiptir; o şimdi gerçekten kilise öğretisin dogmalarını teologlara karşı koruyup kollayan felsefedir. Biçim açısından iman ve dindarlık, Tanrı bilincinin ruhtaki öz-bilinçle doğrudan birleşmesi gerektiğinde ısrar eder. Felsefe için en elverişlisi budur –yani talep edilen, hakikat olarak geçerli olmak isteyen ne varsa, hepsinin bizzat ruhta ispatlanması gerektiğidir. Bu ispatın yalnızca duygunun doğrudan ispatı olması gerektiği ve felsefenin dolayımlı ispatına salt sonlu diye tenezzül edilmemesi, yalnızca hatadır.

Hıristiyan dininde dinin içeriği genişlemiştir, ama tasavvur biçiminde genişlemiştir; oysa felsefe bu biçimi bilginin biçimine çevirir.

Meselenin bölünmesi şöyledir. Bu tamamen yapısal biçimde kavranabilir: bizim dikkate aldığımız, 1) din kavramı,

2) onun ilk bölünüşü, yani kendini ayıran ve böylece sınırlı biçimde yerleştiren kavram, 3) çıkarım, yani kavramın kendi sınırlılığından çıkıp kendine geri dönüşü. Ancak bu aynı zamanda kavramın nesnel gelişimidir. Yani 1) din kavramı, ruh için var olan ruh kavramıdır. 2) Ama ruh ayrıca ilk bölünmedir; kavram nesne olarak kendinden farklılaşmıştır, henüz kendine yeterli değildir. Sınırlılık, sonluluk ve ilişki burada mevcuttur ve sonlu dinler buraya aittirler. 3) Nihayet çıkarım, ruhun kendi nesnesiyle kendi içinde birleştiği, kavramın kendine yeterli hale geldiği yerdedir –işte bu apaçık dindir.

I. Dolayısıyla *Din Kavramı* bakımından:

1) Onun soyut kavramının tanımlanması gerekir; yani din ruhun kendisinin bilgisidir, ama sonlu ve sonsuz ruh arasındaki ayrım açısından.

2) Ruhun bu kendi bilgisinin din olarak tezahür ettiği biçimler duygu ve tasavvurdur.

3) Dinde kendi sonluluğundan cayan bireysel bilinç, cemaat içinde herkesin bilinci olarak da mevcuttur ve kültte tezahür eder.

4) Dinin insanın dünyevi hayatıyla ilişkisi hakkında bir araştırma da buna ilave edilebilir.

II. *Belirlenmiş Din*: Kavram, kendinde olandır, kendini gerçekleştirmek zorundadır; onun belirlenimleri bu süreçte birbirinden ayrılır, ancak din kavramının örtük biçimde kapsamadığı hiçbir şey de ortaya çıkmaz. Fakat bu gelişimin akışında, gelişme henüz hedefe ulaşmadığı sürece, sadece kavramın ayrı uğrakları sahneye çıkar; kavram henüz kendi için nesne değildir –bu etnik dinlerin alanıdır.

1) Asli din, ruhun kendini önceden öz olarak bildiği dolayımsız dindir; ama ampirik olarak kendini evrensel ruhtan henüz ayrıştırmamıştır.

2) Bireysel bilinç ve öz-birbirinden ayrılır ve öz sonlu ruh üzerindeki güç olarak bilinir. Bu güç ilk başta a) tözdür, sonluluklar o töz içinde kaybolur. Burada sonlu şeyler olumsallıktan Tanrıya yükseldikleri için, bu kozmolojik delile tekabül eden aşamadır. b) Fakat töz, sonlulukların ortadan kaybolmadığı, töz tarafından yerleştirilmiş ve ona

hizmet eden olarak var olan nedenselliğin belirlenimini elde eder. Öyleyse töz Rabdir –Bu iki biçim Doğu dinleriyle ilgilidir.

3) Üçüncü olarak, güzelliğin ve amaca uygunluğun dininde Tanrı amaçlara uygun, ahenkle tesir eden varlık olarak bilinir. Bu, teleolojik delilin görüş açısıdır. Tanrı, tamamen kavram ya da amaçtan dolayı belirlenmiş bir gerçekliğe sahiptir. Güzelliğe, Ruhun dolayımsız, doğal uzlaşmasına sahip olduğumuz yer burasıdır.

III. *Açığa Vurulan Din* Ruhun kendisinde tamamlanmış uzlaşmadır; içinde belirsiz ya da eksik hiçbir şey bulunmayan ruhun tam ve tam gelişmiş kavramının bilincidir.

BİRİNCİ KISIM. DİN KAVRAMI

Birinci Bölüm: Genel Kavram

Biz din felsefesinde Tanrının varoluşunu önceden varsayarız; ama felsefenin hiçbir salt varsayımı geçerli kabul etmemesi gerekir. Bu yüzden, Doğal Teoloji Tanrının varoluşunun delillerini kendi başlangıç noktası olarak alır; ve bizim başlangıç noktamız da bu olacakmış gibi görünüyor. Burada Doğal Teoloji gibi, kendi için Tanrıyı incelemiyoruz sadece; daha ziyade, dinde Tanrı bilgisiyle bağlantılı olarak inceliyoruz ve dolayısıyla ispat etmemiz gereken yalnızca dinin var olduğudur. Fakat bu ispat din felsefesinde yapılmamış, dini zorunlu sonuç olarak sunan felsefenin ilerleyen branşlarında gösterilmiştir. İnsan ruhundaki tözel unsur olarak Tanrı ve din bu açıdan sonuç olmayıp her şeyden öncedirler. Ama sonuç olmaları, onların sadece dolayımlanmış oldukları ve kendilerini dolayımladıkları anlamına gelir; öyle ki dolayım kendini mutlak dolayımda ortadan kaldırır. Dolayım ve dolayımsızlık soyut biçimler olup, hakikate yalnız kendi birlikleri içinde sahiptirler. Doğanın hakikati Ruhtur ve Ruhun hakikati kendi doğal varoluşundan kurtulmak, mutlak Ruh içinde olmak ve kendini bilmektir –ki din budur. Öyleyse din kavramı zorunlu bir kavramdır.

Peki, ama bu kavram neye dayanır? Dinin zemini, her şeyden önce odağı bakımından düşüncedir. Tanrıya sadece düşünce yoluyla ulaşılabileceğini, ayrıca hayvanların dine sahip olmadığını, çünkü düşünmediklerini herkes itiraf eder. Bununla beraber, dinin zemininin düşünce olduğu burada kısmen inkâr edilmektedir. Düşünce evrenselin faaliyetidir ve kendi içeriği olarak salt evrensele sahiptir; bu açıdan o yalnızca dinin soyut zeminidir, zira Tanrı salt evrensel değil, bilakis somut olandır. Bu, din kavramını verecektir. Tanrı genel anlamda salt töz olmayıp, kendini bilen töz yahut öznedir. Kendini bilen iki unsuru, bilen ve bilineni ihtiva eder ve bu biçim hem birliktir hem de birbirinden ayrıdır. Eğer kendini bileni, olduğu kişiden ayrı olarak yerleştirirsek, o zaman töz salt bilmedir, aynı zamanda varlık değildir– ve bu sonlu bilinçtir. Mutlak öz-bilinç yalnızca, sonlu bilincin de mevcut olması bakımından bulunur; böylece o ikiye ayrılır ki, biri tamamen kendisiyle kalan öznedir, diğeri de öznedir ama sonlu olarak farklılaşır. Dolayısıyla Tanrı kendini insanda bilir ve insan, kendini ruh olarak ve kendi hakikatinde bildiği sürece, kendini Tanrıda bilir. İşte din kavramı budur: Tanrının kendini ruhta bilmesi ve ruhun kendini Tanrıda bilmesi. Din aslında Tanrı kavramında bulunur, bu bakımdan Tanrı doğası gereği kendi içindir. Tanrının sevgi olduğu –yani bir ötekinde kendini bilmek- ifadesinin anlamı da budur. O, kendinin kendi-için-olma yalnızlığında kendini muhtaç hisseder ve olumsuzlar ve bu eksiklik ancak onun ötekinde bizzat kendini bilmesiyle tamamlanmış olur. Dinin ve Tanrının bu kavramı, evvela vahyi dinde elde edilmiştir.

İkinci Bölüm: Dinin Tekil Biçimleri

1) Dinin ilk biçimi duygudur. Her sezgi, tasavvur vs. duygudan kaynaklanır; duygu, hisseden öznede ve duygu uyandıran nesnede, çoğaltmanın henüz gerçekleşmediği tesirlerdir. Ben sertliği hissederim; ama "bu nesne serttir" dersem, o artık duygu değil tasavvurdur. Bu çoğaltma ancak bilinçle beraber oluşur. Duygudan bahsettiğimizde, bir içeriğin içimizde bu şahsi tikel özne olarak olduğunu söyleriz. Tekil

duygular geçicidir; hissetmenin bileşeni ve onun değişmez hali kalp olarak adlandırılır.

Bu yüzden biz dinin bir duygu işi, daha doğrusu kalp işi olduğunu söyleriz. Tasavvur ettiğim ya da vakıf olduğum ne varsa, hiç şüphesiz benim için yabancı bir şey olarak kalabilir; fakat ben bu dini doktrinlere kalbimde sahipsem, o zaman onlar benimle özdeştir, o zaman ben daimi olarak bu şekilde belirlenmişimdir. Bu bakımdan dinin elbette duyguda, kalpte olması gerekir.

Ama sonsuz sayıda duygu mevcuttur; bu yüzden duygunun belirliliğinin ya da içeriğinin duygudan ayrıştırılması gerekir. Ancak hissetmenin salt biçiminin ya da duyguda bir şeye sahip olmanın bir içeriği haklı kıldığına yahut da dinin hakikatinin kalpte olduğuna, geleneksel biçimde inanılır. Hâlbuki kalp her çeşit şeyin, her şeyin kaynağıdır; kötülük, kıskançlık, nefret de duyguda bulunur. Duygu köpeklere, ineklere ve kedilere tapınılan dini hassasiyet türünü de kapsar. Duygu biçiminden dolayı henüz bir şey doğrulanmış değildir; bu, içeriğe bağlıdır.

2) İnsanlar hayvan olmadıkları için, duyguya yapışıp kalmaktan ziyade duygunun içeriğini nesnel hale getirirler. Dinin ikinci biçimi bu yüzden tasavvurdur. Duygu benim içimdeki belirliliğin yoğunlaşmasıdır. Bundan bölmeye, ilk bölmeye, bu içeriğin çoğalmasına geçerim. Gözüm hisseder, tikel bir biçimde etkilenen olur; ben bu tesiri kendi dışıma yansıtırım ve o an karşımda bir kâğıt görürüm. Duygu da aynı şekilde dinde bilinçli tasavvura dönüşür. Tasavvur, dini içeriğin evrensel bilinç haline gelme biçimidir. Ama o henüz içeriğin hakiki biçimi değildir; hakiki biçim sadece kavramda bulunur. Tasavvurda tuzağa düşenler, bir yandan onun kavrama dönüşümü sırasında içeriği yitirdiğinden yakınırlar; öte yandan, Aydınlanma tasavvur biçimiyle beraber dogmayı da reddeder. İki taraf da içeriği biçimden ayırma becerisine sahip değildir.

(a) Temsili olan her şeyden önce tasavvurla ilgilidir ki, burada biz onu görünür değer olarak almayıp anlamı tasavvurdan ayırmak gerektiğini biliriz; mesela "Tanrı bir oğul yarattı."

(b) Ama salt temsili olan tasavvura ait değildir; belirsiz, basit, henüz analiz edilmemiş olan da onun özüdür. Mesela, "Tanrı dünyayı yarattı."- burada "yaratmak", mutlak vücuda getirme adına belirsiz ifadedir.

(c) Tasavvur, tarihsel biçim tarafından da nitelendirilmiştir. "Tanrı dünyayı yaratmış, oğlunu göndermiştir"- işte bu olup biten şeydir. Kavramın zorunlu iç bağlantısı, tasavvurda olayın dışsal bağlantısına dönüşür.

3) Dinin üçüncü biçimi imandır. Dinde duygu tasavvurlara dağılır ve bu tasavvurlar tekrar duyguda bir araya gelirler ve işte bu duygu dini teslimiyettir. Dini duyguyu belirlenmiş -mesela İsevi– duyguya dönüştürmesi gereken bu dolambaçlı yol basitçe gözden kaçırılır. Oysa kesindir ki, bu dini tasavvurlar bize Hıristiyan dersleri sayesinde verilmemiş olsaydı, bu Hıristiyan din duygusuna sahip olmazdık. Bu tasavvurlara kesin ve bir doğru şeymiş gibi sahipsek, bu imandır. İmana en başta otorite sayesinde ulaşırız; daha sonra da mantıklı düşünceye bağlı olduğumuz sürece, sebepler sayesinde ulaşırız. Ancak bu sebepler başka bir otoriteye, Tanrı otoritesine bağlanırlar. Ama eğer bu ilahi otorite -Tanrının Musa'ya yasaları vermesinde olduğu gibi– bizim yokluğumuzda vahiy göndermişse, o zaman bu ilahi otoritenin kendisi yine vakanüvislerin otoritesine dayanmaktadır. Fakat imanın doğması için sebeplerin, düşüncelerin ve otoritenin bu bulanık karışımına önemli bir unsurun, bizim kendi ruhumuzun şahitliğinin de eklenmesi gerekir. İlahi ya da ruhani olan, aynı zamanda tarihsel göründüğü sürece bize bir aracı sayesinde ulaşır ve her şey bu aracının karakterine bağlıdır; sorun, nakledenlerin irade ve kabiliyete ve doğru bilince sahip olup olmadıklarıdır. Bu hiçbir suretle kendiliğinden anlaşılmaz; aksine yavan bir anlayışın işlenmesini gerekli kılar ve bu da ancak bir halkın gelişimindeki bir aşamada ortaya çıkar. Hâlbuki kadim medeniyetlerde şiir ve nesir, anlama ve fantezi arasında bu kopuş henüz yerini almamıştı. Bu yüzden ilahi olanı sadece tarihten türetmeye çalışırsak, tüm tarihin özelliği olan bocalama ve istikrarsızlığa düşeriz. Tarihsel temellendirme dini içeriğe de uygun düşmez, özellikle belgeler imanın esası olarak

yeterli değildir. Özne, tarihin gerçekten manevi ve dini içeriğiyle sadece Ruhun şahitliği sayesinde bir araya gelir. Ruhun özerkliği iman halinde de ruhun bu şahitliğinde ikamet eder. Bu şahitlik çeşitli biçimlerde meydana çıkar – mesela Platon'daki hatırlama olarak, yani dışardan aldığım şeyin gerçekte çoktan benim içimde olması. O halde imanda üç ilişkiyi ayırt etmek gerekir:

(a) Ruhun ruhla ilişkisi, ya da inançta asıl olan şeyin inananın iç özüyle birleşip kavuşması.

(b) Hakikatin Ruhla tikel olarak -bu halk, bu çağ vs.- ilişkisi de tikeldir; Ruh için o yalnızca belirlenmiş biçimde vardır. İman bu nedenle Ruhun farklı olgunluk aşamalarında değişir. Tekil ruh kendi tözüne ve otoritesine halk ruhunda sahiptir; bireyler atalarının imanı içinde doğar ve eğitilirler.

(c) Bir halkın kendi tözel ruhunun bilincine varması, kendi dininin teşekkülü anlamına gelir ve bu da tarihsel bir şeydir. O, önemsiz başlangıçlardan hareket eder; Yunanlılarda Homeros sayesinde olduğu gibi, daha sonra bütünlüğe ulaşır ve bazı durumlarda da onun korunması için ayrı bir rahip kastına emanet edilir. Bireyler bu Ruhun atmosferinde yetiştirilirler ve sonraki nesiller imanı daha öncekilerin doğal otoritesiyle kazanırlar. Bu Ruhtan kurtulmak hiçbir birey için mümkün değildir, çünkü bu Ruh onun tözel unsurudur. Ama gerçekte ihtilafa düşen böyle birçok farklı din vardır ve bundan da din savaşları meydana gelmiştir ki halklar bu suretle kendi inançlarını ileri sürmek ve onu yaymak istemişlerdir. Fakat böyle bir baskı inanç özgürlüğü talebinden dolayı reddedilmiştir. Burada amaç, tamamen inancın içeriğinden bağımsız olarak, öznenin şuna ya da buna inanmasına engel olmaktır; talep edilen yapısal özgürlüktür. Bu asli bir taleptir ve insanın özgürlük bilinci ona dayanır. Fakat inanç özgürlüğü tam anlamıyla bu olduğundan, benim için doğru olan aynı şekilde benim tarafımdan meydana getirilmiştir; böylece düşünce imandan bağımsız bir şey gibi ortaya çıkar ve düşünce ve iman arasında bir kopuş meydana gelir. Ancak düşünce de kendi çağının oto-

ritesini izler ve kendi prensiplerini varsayar; öne konan tüm prensipleri iptal eden sadece felsefedir.

Üçüncü Bölüm: Kültün Biçimleri

Duyarlılık seviyesindeki imanın kesinliği dini teslimiyettir ve dini teslimiyet kültün genel karakteridir. Ben Tanrı bilincine kültte yükselirim, oysa diğer zamanlarda dünyevi amaçlarla ilgilenirim. Kült Tanrının tikel bilincini çağrıştırmaktan ibaret değildir; daha ziyade benim Tanrıda kabul edilmiş olma bilincim ve bu kabul edilmiş olmanın hazzıdır.

Kült, uzlaşmanın içsel olarak tamamlanmış olduğuna dair kesinliği varsayar; yani Tanrı insanlar için en iyisini diler ve onu insanlara haz duymaları için ihsan eder. Farklı koşullara göre bu uzlaşma, ya başta vuku bulan bir birliği ya da bölünmeden dolayı yeniden tesis edilmiş ve yeniden tesis eden bir birliği üstlenir. Halkların milli ruhu onların koruyucu tanrısıdır; onlar bu Tanrıyla asli birlik içinde olduklarını bilirler.

Şimdi kültün görevi –salt tasavvuru değil, bilakis gerçek hazzı- bu birliğin bilincini meydana getirmektir. Kült bu bakımdan şölendir; yenir, içilir ve dans edilir –ve haz en önemli şeydir, çünkü kült özünde hazdır.

Bu haz fedakârlıklarla bağlantılıdır. Bu bir olumsuzlamayı içinde barındırır; bir şeyden vazgeçilir ve o şey başka birine, ona sadakat göstermek için feda edilir. Fakat Tanrıya sunulanın çoğunun tüketildiği kadim zamanlarda kurban –bu vazgeçmenin öznenin kendine faydalı olduğu durumların dışında- bir feragat değildir. Ancak onların kendi kurbanlarını tüketmeleri Tanrıyı onurlandırmaya, onun kudretini kabule yönelik bir eylemdi. Bu şölende onlar kendilerine Tanrıyla bir olma duygusunu armağan ederler ve bu duygu en yüce duygu olduğu gibi en yüce ödevdir de.

Fakat bu bilinç, bir halkın evrensel Ruhu olarak mutlak Ruhla birliğin bilincidir; özne böylece halkla kendi birliğinin farkına varır. Birey kendini yurttaşlarıyla bir gönül birliği içinde olduğunu bilir ve kendi şahsi hazzını tözün hazzında bulur. Dolayısıyla kült bireylerin kendi aralarındaki en

üst garantidir, halkların mutluluğunun temelidir; onu ihmal ederlerse ardından bir musibet gelir, birey kendi tikel bilincine kapanır ve bütün yapı çöker.

Ama kült ilahi ve beşeri olanın ayrılışından hareket eder ve birliği yeniden tesis etmeye çalışır. Oysa burada da yine, kendinde-ve-kendi-için uzlaşmış olma durumu varsayılır, yani Tanrı lütfunu insandan esirgemez. Ortadan kaldırılan ayrılma iki veçheye sahiptir. İlki doğal ayrılmadır –harici felaket, hatalı gelişme, veba vs.-, burada tözel ruh hem doğal güç hem de ruhani güç olarak uzlaşır. Felaketin işlenmiş bir kötülüğün ilahi cezası olduğu varsayımı, burada da kabul edilmektedir. O zaman cezalar ve kefaretler günahkârın ciddiyetle kendi tikelliğinden vazgeçeceğini ispatlamak için ifa edilir. Felaketin kötülüğün cezalandırılması olarak kabul edilmesi, doğanın gücünün salt doğal olmayıp kendi içinde iyinin amaçlarına da sahip olduğu varsayımına dayanır. Genel düşünce doğru ve dini düşünce olup, insanların saadeti ve felaketi kendi iyi ve kötü davranışlarına bağlıdır; ama özel alana uygulama yanlış anlamalara sebebiyet verir. Ancak ikincisi öznel iradenin ilahi irradeden saf ruhani ayrılışıdır, hayır ve şerrin ayrılışıdır. Burada saf ruhani bir düzlemdeyiz; kötülük ruhani bir şeydir ve onun felaketi, insanın Tanrının amacında, onunla birlik içinde olma bilincine ulaşmasıyla Ruhta ortadan kalkabilir sadece. Ve bu da insanın kefaret ödemesiyle, kötü iradeyi bir kenara atıp reddetmesiyle başarılır. Burada başlangıç noktası, bizzat insanın doğasında bulunan kötülüktür. İradenin özgür olması gerekir, ama o doğaldır; bu doğal irade kötülük olarak tasavvur edilir: insan doğuştan kötüdür. Eğer bu doğal arzuyu aşamıyorsa, suçlu olan insandır. Şimdi, düşüncenin bu evrensel kötülüğü ortadan kaldırması gerekmektedir. Biz onun eğitimle ortadan kaldırılabileceğini biliyoruz. Ama eğitim sayesinde bilinçsizce olup biten şey, bu kültte bilinç ve irade biçiminde ortaya çıkmalıdır. İnsan kendi şahsı adına, içsel olarak Tanrıda tamamlanacak uzlaşmanın farkına varması için, kötülüğü olumsuzlamak zorundadır. O, doğal dürtülerin, temayüllerin vs. de ait olduğu iradenin tikelliğinden vazgeçmeye mecburdur. Burada hakiki unsur, bu

dürtülerin içeriğinin rasyonel iradeye uygun olması gerektiğidir. Ama soyut olarak baktığımızda, talep edilen bu dürtülerin kökünün kazınması ve böylece iradenin canlılığının yok edilmesidir. İnsanların dürtüleri sayesinde arzuladıkları şey mülkiyetle ilgilidir: insan ondan vazgeçebilmelidir; keza onun özgür iradesi kendi özgüllüğünün parçasıdır ve o kendini kusursuz bir irade haline getirmek zorundadır. Ayrıca ben kefaret ve pişmanlık sayesinde yaptığım kötü davranışları, keza tövbe sayesinde uğursuz düşünceleri de hiç olmamış kabul etmek zorundayımdır. Eğer insan bölünmesinden feragat ederse o zaman uzlaşma bir teminattır, onlar Tanrıyla uzlaşmışladır.

Dördüncü Bölüm: Dinin Devletle İlişkisi

Ruhun gerçekliğinin en yüce ve hakiki biçimi devlettir. Din, ataerkil halklar arasında görünüşte devletle özdeş gibi görünür; oysa ikisi de, biri diğerinden farklı olacak şekilde ayrı olmak durumundadır. Gerçek durum, dinin devletin temeli olduğudur. Dinde insanlar Tanrıda ve Tanrı sayesinde özgürdür; çeşitli dinler bir evreye göre farklılık arz ederler ki, Ruhun bu özgürlük kavramı o evrede bu dinlerde bilince ulaşmıştır. Ama onun özgürlüğünün bu bilinci, bir halkın kendi devletinde gerçekleştirdiği şeydir. Ruhun özgürlüğüne dair hiçbir bilince sahip olmayan bir halk, dini ve resmi anayasası açısından köledir. Dini ve etik –ya da siyasi- özgürlük arasındaki bağ, yasaların Tanrıdan geldiği tasavvurunda insanlığın bilincine ulaşır –bu bütün halklarda bulunan bir tasavvurdur. Gerçek şu ki, yasalar kendi hakikatine dinde sahip olan özgürlük kavramının gelişimleridir.

Fakat dinle ilgili olarak, Tanrı bizden devlette geçerli olan ödevlerden ve yasalardan daha başka ödevler talep eder; ve bu durum çelişki ve karşıtlığa sebebiyet verir. Bir yandan Tanrıya, öte yandan otoritelere ve yasaya itaat ederiz. Başlangıçta bu tamamen yapısaldır; bunun için yasaların ve otoritenin ne olacağı mühim değildir ve her şey, söylendiği gibi, Tanrı huzurunda hesap vermesi gereken egemenin keyfiliğine bağlıdır. Buradaki varsayım, yetkisini Tanrıdan aldığı sürece devlette neyin zaruri olduğunu egemenin de

bilmesidir. Bu görüş bilhassa Protestan İngiltere'de öne çıkmıştır; ama kendi zıddına yani yönetmeye dair ilahi yetki prensibinin halka dayanmasına dönüşmüştür. Ülkenin nasıl yönetilmesi gerektiğinin kendilerine Tanrı tarafından vahyedildiğini iddia eden bir tarikat ortaya çıkmış ve bu telkin sonucunda I. Karl'ın başı uçurulmuştur. Gerçek şu ki, ilahi irade aslında yasadır, ama onun bilgisi özel bir mesele olmayıp evrensel bir şeydir. Hangi yasaların gerçekte ilahi iradeyi oluşturduğunun belirlenmesi gerekir.

Ama söylendiği gibi, din ve devlet farklı yasalara sahip olabilirler; çünkü ikisinin zemini de farklıdır, buna rağmen yine de ikisinin zemini aynıdır –yani özne-, dolayısıyla onlar çelişkiye bile düşebilirler. Din kutsiyeti gerekli kılar, devlet ise etik hayatı. Nitekim evlilik karşısında, ahlaki bir kurum karşısında kilise, kutsal bakirliği talep eder; dürüst kazanç yerine miskince yoksulluk, rasyonel özgürlük yerine kör itaat. Bu nedenle, din insanlardan devletteki rasyonel unsura aykırı şeyler beklerse, o zaman rasyonel bilinç onlara karşı mücadeleye girişir; üstelik bunu dünyevi bilgeliğin asıl anlamında yapar, yani fiiliyatta ve şimdiki rasyonel unsurun bilgisi olarak. Böyle bir din gerçek olana salt negatif bir tutumla yaklaşır ve o zaman etik alana ait tüm pozitif kurumlar haktan mahrum kalırlar; insan iradesi de özgür ve reşit olarak kabul edilmez.

Bu bakımdan Katolik devletlerle Protestan devletleri arasında devasa bir fark mevcuttur. Protestan dininde insan özgür olarak kabul edilmiştir ve hakikate bizzat kendi ikna olması gerekir. Dolayısıyla bu din biçimi liberal bir devletle örtüşür. Ancak Katolik devletlerde dinin prensibi esarettir ve bu da liberal kurumlarla çelişir.

İnsanları özgür kılan insanlık kavramıdır –bu olağanüstü değerli bir prensiptir. Ama bu soyut biçimde kalırsa hiçbir devlet organizasyonuna izin vermez; zira bu eşitsizliği beraberinde getirir, oysa soyut özgürlük eşitliği gerekli kılar. Dolayısıyla bu tür temeller somut biçimde gelişmek zorundadır. Ancak bu prensibe göre kurulmuş bir devlet, kendi kurumlarını tanımayan bir esaret diniyle çatışmaya düşecektir. Bir çatışma ortaya çıkar, ama din pes ettiği takdirde bu

çatışma dahili bir yalanla sonuçlanır –tıpkı Fransa'daki gibi. O zaman resmi anayasanın dinle uğraşmaması gerektiği ve devlet prensiplerinin akıldan dolayı aşikâr olduğu rahatça iddia edilebilir. Fakat bu prensiplerin hakikati için aklın onları nihai, mutlak hakikate yani Tanrıya dayandırmaktan başka bir garantisi yoktur. Devleti ve dini, birini bir yanda diğerini öbür yanda bırakırsak, bu durumda devletin temel prensipleri çarpık olacaktır; çünkü onlar kendi nihai sebebine atıfta bulunulmayan bir düşünme tarzından doğmuşlardır.

Din ve devlet arasındaki diğer bir antitez şudur. Devlet bir yasalar sistemidir ki, bu yasalar hukuki olarak, yani yapısal, dışsal tarzda ifa edilirler. Bu dışsal tarzın karşısında, dinin de zemini olan içsel tarz yer alır. Modern sistem artık devlette özgürlüğün çeşitli karakteristiklerinin tüm yapısını, her şeyin düşünce tarzı, eğitim ve felsefeye dayandığı Yunan ve bilhassa Platoncu sistemden farklı olarak, yapısal hukuki biçimde muhafaza etmek istemektedir. Anayasanın kendi kendine yeterli olması gerektiği, buna karşın dinin, düşünce tarzının ve vicdanın önemsiz olduğu görüşü zamanımıza hükmetmektedir. Bize yasanın hükmetmesi gerektiği söylenir; ancak yasa insan eliyle hükmeder ve insanlar salt tatbik makineleri değildir, mesele daha çok onların doğruluğu ve dürüstlüğüdür. Öte yandan, düşünce tarzını da sırf kendi hatırına almak aynı şekilde tek-yanlıdır; zira bu da yasa gibi elimize evrensel bir hüküm verme ölçüsü sunmamaktadır.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Din Felsefesi Dersleri

Bu eser Hegel'in din felsefesi üzerine verdiği derslerin bir derlemesidir. Bilindiği gibi, Hegel gençliğinde bilhassa teolojiyle meşgul olmuştur. Hayatının son on yılında da bu konuyu değişik versiyonlarıyla beraber ele almıştır. Bu dersler, Hegel'in sadece din hakkındaki görüşlerini değil aynı zamanda kendi felsefi sisteminin nihai unsurlarını içerir. Diyalektik ve tarihsel metotlar kullanarak yeniden yorumladığı dini kavramlar modern teoloji için hâlâ derin ve güçlü anlamlar taşır.

ISBN : 978-605-5302-77-1



20 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap