# İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN ÖZÜ ÜZERİNE

F.W.J. von Schelling



Almancadan Çeviren: Mehmet Barış Albayrak

AYRINTI

FELSEFE

## FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING (1775-1854)

Alman İdealizminin Fichte ve Hegel'le birlikte en önemli filozoflarından biridir. Württemberg, Leonberg'de aydın bir Lutherci papazın oğlu olarak dünyaya geldi. Çok küçük yaşlarda zekâsıyla ayırt ediliyordu ve 15 yaşında Tübingen Teoloji Vakfı'na kabul edildi. Her ikisi de kendisinden beş yaş büyük olan Hölderlin ve Hegel'le orada tanıştı ve yakın arkadaş oldular.

Erken döneminde Fichte'nin düşüncelerinin izleri olsa da kısa sürede kendine özgü bir düşünce yolu izlemiştir. Özellikle doğa felsefesi üzerine çalışmalarla özgünlüğünü kanıtlamıştır. 1797 yılında *Bir Doğa Felsefesi İçin Düşünceler*, 1798 yılında *Dünya-Ruhu Üzerine*, 1799 yılındaysa *Bir Doğa Felsefesi Sistemi Üzerine İlk Taslak* ve *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Giriş ya da Spekülatif Fizik Kavramı* başlıklı çalışmalarını yayımladı. 1800 yılında yayımladığı *Transendental İdealizm Sistemi* en önemli eserlerinden biridir ve Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin izlerini taşır. Bu eseri 1801 yılındaki *Felsefi Sistemimin Sunuluşu* izler.

1798 yılında akademik ve yazınsal yaşamın büyük çekim merkezi olan Jena Üniversitesi'nde bir kürsüye atandı ve burada 1802-1803 yılları arasında eski yakın arkadaşı Hegel'le birlikte *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni yayımladı. Schlegel kardeşler ve Novalis gibi devrin büyük romantik düşünürleriyle yakın ilişkiler kurdu. 1802 yılında *Bruno ya da Şeylerin Tanrısal ve Doğal İlkesi Üzerine* ve *Akademik Çalışmanın Yöntemi Üzerine Dersler* başlıklı iki çalışma yayımladı. Jena'daki son döneminde sanat felsefesi üzerine yoğunlaştı; bunu Würzburg'da din felsefesi izledi, 1804 yılında *Felsefe ve Din*'i yayımladı. Çevirisi yapılan *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* başlıklı çalışması Münih'te, 1809 yılında yayımlanırken, bu eserde insan özgürlüğü ile Mutlak arasındaki ilişki konusunu ele aldı. Erlangen ve tekrar Münih'te dersler veren Schelling, *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1807) kendisini eleştiren Hegel'in 1831'deki ölümüyle birlikte, onun etkisini dağıtmak için Berlin'de felsefe profesörlüğüne atandı ama beklenen etkiyi yaratamadı. Derslerini dinleyenler arasında Friedrich Engels, Bakunin, Kierkegaard ve Jakob Burckhardt da vardı. 1854'te İsviçre'de, Riga'da öldü. Ölümünden sonra *Vahiy Felsefesi* ve *Mitoloji Felsefesi* başlıklı eserleri yayımlanmıştır.

Ayrıntı: *1065*
*Felsefe Dizisi: 11*

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
*F.W.J. von Schelling*

Kitabın Özgün Adı
*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*

Dizi Editörü
*Güçlü Ateşoğlu*

Yayıma Hazırlayan
*Güçlü Ateşoğlu*

Almancadan Çeviren
*Mehmet Barış Albayrak*

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
*DEA PICTURE LIBRARY / De Agostini / Getty Images Turkey*

Kapak Tasarımı
*Gökçe Alper*

Dizgi
*Esin Tapan Yetiş*

Baskı ve Cilt
*Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.*
*Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul*
*Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66*
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Mayıs 2017*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-184-6
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

# İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine

F.W.J. von Schelling



Felsefe Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
*Prof. Dr. Nejat Bozkurt*

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
*Herbert Marcuse*

Felsefeye Davet 1
*Veysel Atayman*

Kaygı Kavramı
*Yasemin Akış*

Mitostan Felsefeye
*H. Attilla Erdemli*

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
*Kurtul Gülenç*

Spinoza ile Karşılaşmalar
*Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan*

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
*Wolfram Eilenberger*

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
*Roger Scruton*

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
*Çetin Balanuye*

# Önsöz

Martin Heidegger'in "Schelling'in en büyük eseri ve aynı zamanda Alman, dolayısıyla da Batı felsefesinin en derin çalışmalarından biri"[1] olarak nitelediği *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı incelemesi, 20. yüzyılın ortalarına kadar pek dikkat çekmemiştir. Bu durumun nedeni, incelemenin Schelling'in düşüncesinde ayrıksı bir yerde durması, metinde karmaşık metaforların, alışılmadık felsefi önermelerin, deşifre edilmesi zor kavramların ve kendini kolaylıkla açık etmeyen argümanların kullanılması olabilir. Ancak başta Heidegger'in *Schelling* kitabı olmak üzere, Walter Schulz'un, Dieter Henrich'in, Manfred Frank'ın ve elbette günümüzün popüler filozofu *Žižek'in*, Schelling'in Alman İdealizmindeki özgün yeri-

1. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, 1971, s. 2.

ni vurgulayan çalışmaları, *İnsan Özgürlüğü* metnini *de yeniden gündeme getirmiştir.*[2]

***Her büyük felsefe metni gibi, bu incelemenin de büyük bir iddiası vardır: Batı felsefesi ve teolojisinde, özgürlük kavramı ve buna bağlı olarak iyilik-kötülük ilişkisi sürekli yanlış ifade edilmiştir. Schelling bu bağlamda başta panteizm olmak üzere birçok felsefi görüşü ele alarak, özgürlük kavramının, özellikle felsefe tarihinde nasıl yanlış kurgulandığının bir tarihçesini verir. Biz de "Önsöz"e, Schelling'in hangi tarihsel-düşünsel süreçle hesaplaştığını gösteren bir açıklamayla başlamayı uygun gördük.***

## ÖZGÜRLÜK KAVRAMI TEMELİNDE İYİLİK VE KÖTÜLÜK SORUNU

Tek tanrılı dinlerin kutsal metinlerinde insanın özgürlüğü konusu, insanın Tanrı'nın buyruğundan saparak kötüyü isteyebilme yetisi bağlamında tartışılmıştır. Bu yeti, özgür irade olarak ifade edilen ve ruhun içinde bağımsız (bu anlamıyla özgür) bir güç olarak ilk defa Aziz Augustinus tarafından *voluntas* kavramı çerçevesinde Batı felsefesi tarihine girer. İnsan, özgür iradesiyle yasak meyveyi yediği için cennetten kovulmuştur. Tanrı insanı özgür bir iradeyle yarattığı için insan kötülük yapabilir. Peki ama, eğer Tanrı mutlak iyi, mutlak kudretli ve mutlak iradeye sahipse neden insanın kötü olmasına izin vermiştir? Eğer Tanrı kötülüğe yalnızca *izin veriyorsa* ve aslında her şey Tanrı'nın öngörüsüyle gerçekleşiyorsa, burada gerçek anlamıyla bir özgürlükten bahsedebilir miyiz? Bu sorulara Schelling'in verdiği radikal alternatife

2. Bkz. Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1986; Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982 ve *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, 1992; Manfred Frank, *Mangel am Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxchen Dialektik*, Frankfurt, 1975; *Unendliche Annäherung*, Frankfurt, 1997 ve *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt, 2007; Slavoj Žižek, *Abyss of Freedom: Ages of the World*, University of Michigan, 1997 ve *The Indivisible Remainder*, New York, 2007.

geçmeden önce, kötülük kavramının ve onun özgürlükle ilişkisinin felsefi-teolojik yorumlanışına biraz daha yakından bakmamız gerek.

Felsefi ve teolojik tartışmalarda ya da genel olarak Hıristiyan ve İslam geleneğinde, kötülüğün doğası genel olarak üçe ayrılarak incelenir: Metafizik kötülük, ahlaki kötülük ve doğal kötülük.

*Metafizik kötülük*, genel olarak iki düzlemde açıklanabilir: İlki, iyiliğin ve kötülüğün, ışığın ve karanlığın ebedi kozmolojik ilkeler olarak sürekli birbiriyle çatıştığını öne süren maniheist görüştür. İkincisi ise, kötü olarak adlandırdığımız şeyin, maddi dünyanın sonluluğu ve sınırlılığı nedeniyle maddi varlıkların Tanrı'nın iyiliklerinden ya da mükemmelliklerinden tam olarak pay alamaması sonucu oluşan bir eksiklik ya da yoksunluktan kaynaklandığını ifade eden, kökenini Platon'da bulabileceğimiz Hıristiyan teolojisine özgü emanasyon öğretisidir. İlk örneğini Plotinus'ta gördüğümüz emanasyon öğretisi (İslam geleneğinde sudûr), Tanrı'dan (Birlik'ten) taşan varlıkların ondan uzaklaştıkça onun iyiliğinden daha az pay aldığını, deyim yerindeyse iyilik ve mükemmellikten uzaklaştıklarını öne sürer. Madde oluş ve yok oluş evrenine aittir, insan da maddeden pay aldığı ölçüde bu evrene tabidir. Sonsuzluğa ya da ölümsüzlüğe kıyasla sonluluk ve ölümlülük daha az iyi ve mükemmel niteliklerdir. Emanasyon görüşüne göre bu nedenle kötülüğün kaynağı Tanrı olamaz; Aziz Augustinus'a göre de maddi evrendeki sonlu şeylerin birbirlerini sınırlandırması, onların mükemmelleşmesine ya da yetkinleşmesine engel olmaktadır. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, Schelling'e göre ne iyiliği ve kötülüğü mutlak karşıtlıklar olarak gören maniheizm ne de kötülüğü yalnızca iyiliğin bir eksikliği olarak gören ve ona gerçek bir nitelik vermeyen emanasyon öğretisi, insanın özgürlüğüne gerçek hakkını verebilir.

*Doğal kötülük*, doğa felaketleri, hastalık gibi insandan görece bağımsız nedenlerle meydana gelen kötülüklerdir.

Felsefi ya da teolojik tartışmalarda üzerinde daha az yer tutan doğal kötülük, rastlantısallık, zorunluluk, kader gibi kavramları düşündürtmesi bakımından önemlidir. Örneğin 1755 yılındaki Lizbon depremi ve sonuçları, Avrupa'da bir dönem büyük bir felsefi-teolojik tartışmaya yol açmış, başta Kant olmak üzere pek çok Aydınlanma düşünürünü derinden etkilemiştir.[3]

*Ahlaki kötülük*, Kant'a kadar, tıpkı metafizik kötülüğün Hıristiyan teolojisindeki yorumu gibi, bir eksiklik ya da yoksunluk olarak açıklanır. Ancak burada eksik olan, kavrayıştaki bir eksiklik ya da iradedeki bir zayıflıktır. Örneğin Platon, ahlaki kötülüğü bir bilgi sorunu olarak ele alır. *Protagoras* (352c) *ve Sofist* (228c) diyaloglarında, insanın bile isteye kötülük yapamayacağı vurgulanır. Platon'a göre insan her zaman iyi olanı ister ve o şekilde eyler, fakat iyinin ne olduğu konusunda yanılabilir. Dolayısıyla, Platon'da insanın kötülüğü istediği için kötülük yaptığı fikri yoktur. Denilebilir ki bağımsız bir irade kavramının Platon ve takipçilerinde olmayışı, aynı zamanda özgürlüğün de bir felsefi sorun olarak ele alınmasını engeller. Kötülüğün bilerek yapılabilen bir şey olması için, düşünce ile eylem arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve bu ikisinden de bağımsız olan bir yetiden bahsetmek gerekir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu yeti ilk defa Augustinus tarafından teorik çerçevede ele alınan irade yetisidir (*voluntas*). Augustinus'a göre ahlaki kötülük, insanın yasak elmayı yediği için cennetten kovulması örneğinde olduğu gibi, insan iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Ahlaki kötülüğün kaynağının iradenin özgür seçimi olduğunu dile getiren Augustinus, *De Libero Arbitrium* adlı metninde doğal ve ahlaki kötülük ayrımı yaparak, yalnızca doğal felaketlerin sonucu olan ıstırabın Tanrı'nın yarattığı düzenin bir parçası ve Tanrı'nın isradesi dahilinde olduğunu, fakat ahlaki alana dair olan tüm kötülüklerin insanın iradesiyle ortaya çıktığını ifade eder.

3. Bu konuda detaylı bir tartışma için bkz. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought* (Princeton University Press, Princeton, 2004).

Bu açıklama, Schelling'in özgürlüğü insanın iyilik ve kötülük iradesiyle bağlantılandırdığı bu incelemesine yakın gözükmektedir. Ancak önemli bir fark vardır: Augustinus'ta insanın kötülüğü iyilikten bir sapmadır, bir eksiklik ve yoksunluk ifadesidir, kendi gerçekliği yoktur. Schelling'e göreyse, kötülüğe iyilik gibi pozitif bir varlık atfetmediğimiz ölçüde, insan özgürlüğünü de hiçbir zaman gerçek anlamda temellendirme olanağımız olmaz. Bunun yanında, Schelling, son derece radikal bir adım atarak, iyilik ile kötülük ya da aydınlık ve karanlık ilkeler arasındaki ilişkiyi salt insana özgü bir seçim ya da irade sorunu olmaktan çıkarıp, onu bizzat Tanrı'nın kendini açınlama, tecelli etme sürecinin bir parçası yapacaktır.

Schelling bu incelemede, Tanrı'nın ilahi adaletinin ya da tanrısal öngörüsünün kötülüğe "izin verdiği"ni ya da insanı "sınadığı"nı savunan görüşlerle de hesaplaşır. İnsan aklının kavrayamayacağı, ancak tanrısal planda ya da öngörüde bir anlamı olan kötülüğün tanrısal adaletle ilişkisini *teodise* kavramıyla sistematik bir biçimde ele alan ilk filozof Leibniz olmuştur. Eski Yunanca *theos* (Tanrı) ve *dike* (adalet) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşan teodise, dünyada kötülüğün varlığının gerekçelendirilmesi (haklı çıkarılması), Tanrı'nın adaletinin ve iyiliğinin temellendirilmesi amacını taşır. Leibniz'e göre Tanrı, mümkün olan en iyi dünyayı yaratmıştır ve bu dünyada zorunlu olarak kötülüğe de yer vardır. Leibniz'in *optimist* felsefesi, Tanrı'nın yarattığı mükemmel dünyanın, her şeyin sürekli iyi ve güzel olduğu bir dünya değil, mükemmel bir denge içindeki en optimum dünya olduğunu söyler; optimizmin gerçek anlamı bu optimumluk ya da mükemmel dengedir. İyiliğin kendini gerçek ve tam anlamıyla gösterebilmesi için kötülük belirli oranda gereklidir. İnsanın bakış açısı ya da yetersiz analitik yetisi nedeniyle kötü olarak gözüken şeyin, bu optimum yaratılmış dünyada, Tanrı'nın bakış açısına göre mutlaka bir yeri vardır. Schelling'e göre bu denge sisteminde gerçek anlamda özgürlüğe yer yoktur. Türkçede "her işte bir hayır vardır" deyişiyle açıklana-

bilecek, tanrısal bakış açısından her kötülükte bir iyilik bulma çabası, Schelling'e göre kötülüğü görmemezlikten gelme, iyiliği ve kötülüğü tanrısal bir yazgıya hapsetme demek olduğundan, burada aslında iyiliğin de bir anlamı kalmamaktadır.

Schelling'in kötülük anlayışına en yakın olanın Kant'ın *radikal kötülük* kavramı olduğu söylenebilir. Kant'ın insanın kötülüğünü radikal olarak tanımlamasının nedeni, filozofa göre kötülüğün bir eksiklik ya da zayıflıktan değil, bizzat insan doğasına özgü temel bir yönelimden (*propensio*) kaynaklanmasıdır. İnsanda kötülüğe doğru olan yönelimin, aklın ahlaki ilkelerine karşı kendini dayatma gücü vardır. Radikal kötülük yalnızca insanın duyusal ya da duygusal bir zayıflığı sonucu düştüğü bir durumu değil, aklın ilkelerinin yozlaşmasını, tersyüz olmasını, tıpkı Schelling'in öne süreceği gibi, bireysel ilkenin evrensel ilke üzerinde egemenlik kurmasını ifade eder. Örneğin, öznel bir ahlaki ilke olarak kabul edilebilecek olan kendini sevme ilkesi, uç noktaya taşındığında, evrensel bir kategorik ilke olan, başka insanların bir araç olarak görülmemesi gerektiği ilkesini alaşağı edebilir ve böylece öznel bir ilke, evrensel bir ilkeyi kendine tabi kılarak radikal kötülüğü gerçekleştirebilir. Rousseau'yu andıran biçimde Kant, öznenin rasyonel ilkelerinin, kurumsal ya da genel olarak toplumsal bir yozlaşma içinde tersyüz olabileceğini savunur, yani aklın evrensel ve bireysel ilkelerinin tersyüz olması mümkündür.[4] Kötülüğün akıl yoluyla seçilebilmesinin nedeni, bizzat aklın kendisi değil, akla dayalı evrensel ilkelerin yozlaşmasıdır. İnsana özgü olan ve kendi aklının yasalarını bile yozlaştırmaya götürebilen bu eğilim insanın köklerinde yer aldığından, aklı, gücünü kötüye kullanmaya (kendi ilkelerini tersyüz etmeye) zorlayabilir. Yine de Kant'ın radikal kötülük kavramı, insan doğasının kötü olduğunu ya da bir ilk günah anlayışını savunmaz; Kant, *Saf Aklın Sınırları*

4. Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 286.

*Dahilinde Din* adlı metninde kötülüğün verili bir olgu ya da olay üzerinden değil (örneğin Adem ve Havva'nın cennetten kovulması), akıl aracılığıyla temellendirilmesi gerektiğini açık bir biçimde belirtir. Kant'ın kötülüğü insan doğasına ait pozitif (salt bir şeyin görece eksikliği olarak da değil, kendine özgü nitelikleri ve güçleriyle var olan) bir gerçeklik olarak görmesi, insanın kötülüğü temel bir tutum ve ilke olarak seçme özgürlüğü, Schelling'in düşüncesine oldukça yakın olsa da, Schelling insan iradesinin özgürlüğü ve kötülüğün gerçekliğini, Kant gibi insan öznesinde sınırlamayacak, onu tüm kozmolojik sürecin bir parçası haline getirecektir. Bu amaçla filozof, hem özgürlüğü hem de iyilik-kötülük ilişkisini yalnızca insan bağlamında değil, tüm var olanların ve doğanın ilkeleri temelinde inceleyecektir.

## SCHELLING'İN *İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ* İNCELEMESİ

Schelling, incelemesine, özgürlük kavramının felsefi bir sistemle uzlaşıp uzlaşamayacağı sorusuyla başlar. Her kavramın başka bir kavramla ilişkisi çerçevesinde yerinin belli olduğu bir öğretide ya da sistemde, hiçbir koşula bağlı olmaması gereken özgürlük kavramının bir anlamı olabilir mi? Schelling bu soruyu, o dönem ateşli felsefi tartışmalara neden olan Spinoza ve onun panteizm öğretisinin farklı yorumları çerçevesinde ele alır. Almanya'da "panteizm tartışması" olarak bilinen bu süreç, Jacobi'nin 1785 yılında yayımlanan Spinoza üzerine kitabıyla başlamıştır.[5] Jacobi, Spinozacılığın ve panteizmin, zorunlu olarak ya kaderciliğe (özgür iradenin ortadan kalkması nedeniyle) ya da ateizme (Tanrı'nın doğaya içkin ve onunla özdeş olması nedeniyle) yol açacağını öne sürer. Bu süreçte "Spinozacılık ateizmdir!" bir slogan olarak herkesin dilindedir. İddiaya göre, "her şey birdir" ilkesinden yola çıkan panteizm, Tanrı ve şeyleri birbirine karıştırarak hem tekil şeylerin

5. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn.*

varlığını hem de Tanrı'nın tanrısallığını yok eden bir akıl sistemidir. Panteizm, iyi ile kötü arasındaki ayrımı da yok etmektedir; çünkü her şeyin Tanrı'yla bir olması demek, Tanrı kötü olamayacağına göre, hiçbir şeyin de aslında kötü olamayacağı demektir. O halde yaşamda tanık olduğumuz bütün kötülükler aslında bir yanılsamadan ibarettir. Panteizmi kurtarmaya çalışan her çaba, sonuçta insan özgürlüğü açısından bir tür nihilizme dönüşecektir; çünkü Tanrı ile tüm var olanların birliğini savunan panteist bir sistemde, eğer her yerde mevcut olan Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı (her şeye gücü yeterliği) ya da âlim-i mutlaklığı (her şeyi bilirliği) reddedilmeyecekse, her koşulun ve neden-sonuç ilişkisinin önceden belirlenmiş olması zorunludur.

Schelling, panteizmin, Jacobi'nin iddia ettiği üzere özgürlüğü yadsımak zorunda olan bir kadercilik olması gerektiği önermesine karşı çıkar; filozofa göre panteizm, özgürlüğü merkezine alacak bir akıl sistemi olarak yeniden inşa edilebilir. Panteizm için kullanılan genel geçer bir tanım olan "şeylerin Tanrı'daki içkinliği" doğru bir ifade olsa da eksiktir ve panteizmin yanlış yorumlanışının temelinde bu önermedeki özdeşliğin yanlış anlaşılması yatmaktadır. Panteizmin temel tanımındaki (her şey bir-dir) içkinliğin nasıl yanlış anlaşıldığını gösteren üç temel önerme vardır:[6]

a) Tanrı, şeylerle özdeştir; Tanrı *her şey*dir.

Bu önermede, kadir-i mutlaklığı ve âlim-i mutlaklığı nedeniyle tekil şeylerin kendi başlarına bir özelliği ya da özgünlüğü ortadan kalkar. Deyim yerindeyse, Tanrı, tüm tekil şeyleri yutar, var olanlar Tanrı'nın içinde yok olur. Diğer yandan, eğer Tanrı'nın nitelikleri reddedilecekse, bu sefer Tanrı şeylerin içinde kaybolur, böylece "panteizm ateizmdir" iddiası geçerlilik kazanır. Schelling bu noktada Spinoza'nın da yanlış anlaşıldığını söyler; çünkü Spinoza,

6. Bkz. Hans Michael Baumgartner, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. O. Höffe ve Annemarie Pieper, Berlin, 1995, s. 46-47.

Tanrı'yı ve şeyleri, töz ve onun nitelikleri olarak tezahürlerini açık bir biçimde birbirinden ayırmıştır.

b) Her tekil *şey* Tanrı'dır.

Schelling'e göre bu önerme, her tekil şeyin "türetilmiş bir Tanrı" olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu, Spinoza'nın *causa sui*, yani Tanrı'nın ancak kendi kendisinin nedeni olabileceği önermesiyle çelişmektedir. Burada ve bir önceki önermede, özdeşlik kavramının yanlış anlaşıldığı açık bir biçimde görülmektedir: Panteizmin, şeylerin Tanrı'da içkin olduğuna ilişkin önermesi doğrudur, ama içkinlik, "aynılık" ya da "eşitlik" demek değildir. Gerçek özdeşlik, dolaysız bir aynılıktan çok, her zaman özdeş olmayan bir unsuru barındırmak zorundadır. Dolayısıyla gerçek özdeşlik, Schelling'in ilk metinlerinden beri vurguladığı gibi, özdeş olanla özdeş olmayanın özdeşliğinden oluşmak zorundadır.[7]

Basit bir özdeşlik ifadesi olan, "bu cisim mavidir" cümlesi, cisim ve mavinin aynı şey olduğunu söylemez. Özdeşlik, farklı şeyler olan özne ve yüklemin, bildirici ya da bağlayıcı bir fiille (Türkçede "-dir, -dır"; Almancada "ist"; İngilizcede "is" vs) "birleşmesi" durumudur. Schelling'e göre özdeşlik belirten cümleler, bir neden-sonuç ilişkisine işaret eder. "Cisim mavidir" dediğimizde özne (cisim), yüklemin (mavidir) öncülü, onun nedeni, yüklem de öznenin sonucudur.[8] Ancak buradaki "neden" kavramı, basit bir determinist ilişki değildir: Mavi bir cismin maviliğinin koşulu, her şeyden önce bir cismin varlığına bağlıdır. Burada apaçık gibi görünen ilişki, daha kavramsal özdeşlik önermelerinde çetrefilli bir hal alacaktır. Örneğin, "kusursuz kusurludur" önermesi bize ne

7. Bu ilke, *İnsan Özgürlüğü* incelemesi boyunca, Tanrı ve onun içinde Tanrı olmayan unsur, varoluş ve varoluşun zemini, bireysel ve evrensel irade gibi örneklerle karşımıza çıkacaktır.

8. Bu cümleyi, Kant'ın ünlü "her cisim uzayda yer kaplar" yargısıyla beraber düşünebiliriz. Kant, cisim sözcüğünün zorunlu olarak cismin içinde yer alacağı bir uzaya (saf görü formuna) ihtiyacı olduğunu söyler; yani burada uzay, bir anlamda tüm cisimlerin öncülü, *zemin*idir.

ifade etmektedir? Schelling'in bu kışkırtıcı örneği vermesinin nedeni, onun bir "aynılık" olarak düşünülmesinin olanaksız oluşudur. Bu ifade şunu demek istemektedir: Kusursuzluk, herhangi bir kusurlu varoluşun nedeni, zeminidir. Kusurluluğun varoluşu bizzat kusursuzluk tanımına bağlıdır. Buradaki "neden" sonsuza giden bir neden-sonuç zincirinin bir parçası değil, kendinden sonraki tüm sonuçların ya da bizzat neden-sonuç zincirinin ontolojik *zemini*dir.[9]

a) ve b) önermelerinin yanlışlığından çıkan üçüncü yanlış önermeye göre, c) şeyler Tanrı'nın içindedir, Tanrı'nın dışında hiçbir şey olmadığı için, o halde şeyler aslında hiçbir şeydir. Panteizm, bu yanlış anlaşılan son versiyonunda, tekil ve sonlu şeylerin, sonsuz Tanrı'nın içinde yok olduğu bir öğreti olarak anlaşılmaktadır. Schelling, sonsuz töz olarak Tanrı (A) ile sonlu tekil varlıkların (A/a) aynı şey olamayacağını ($A \neq A/a$) formülüyle gösterir. Tekil şeylerin, sonsuz tözde hiçleştiği yargısı, yine özdeşlik ilişkisinin yanlış anlaşılmasının, onun "aynılık" sanılmasının bir sonucudur.

Bu üçüncü noktadan devam eden Schelling'in panteizmin nasıl yanlış anlaşıldığını göstermek dışında özel bir amacı vardır: Özdeşlik, yüklemin özneye, sonucun nedene bağımlılığını göstermektedir, ancak bu yalnızca *görece* bir bağımlılıktır. Dahası bu bağımlılık, her zaman bir sonuç, bir yüklem olarak ortaya çıkan bağımlı olanın, bağımsızlığını şart koşmaktadır. Mavi cisim, cismin ve cismin maviliğinin bir sonucudur ve bir cisim olsa da, cisim kavramından bağımsız, tekil bir şeydir; kusurlu olan, kusursuzluğun altındadır, ama tam da kusursuz olmadığı için kusursuzluktan bağımsız bir varoluşa sahiptir. İlerleyen sayfalarda Schelling, buradan hareketle, bir özne olarak Tanrı'dan meydana gelen şeylerin nasıl bağımsızlık kazanacağını gösterecektir.

9. Schelling'in metninde merkezî bir öneme sahip olan *Existenz* ile *Grund der Existenz* ayrımını "varoluş ve varoluşun nedeni" olarak değil de, "varoluş ve varoluşun zemini" olarak çevirmek bu bakımdan daha uygundur.

Spinozacılığı, yukarıda örnekleri verilen yanlış anlaşılmalara karşı savunan Schelling'e göre Spinoza'nın asıl hatası, şeylerin Tanrı'daki içkinliği tezi değil, töz (Tanrı) ile onun tezahürü (şeyler) arasındaki ilişkinin mekanik ve cansız bir sistem olarak kurulmasıdır. Spinoza'nın determinist sistemi sahici bir özgürlük kavramına yer vermemektedir. Sahici bir özgürlük kavramı, Schelling'e göre aslında tüm teolojik ve felsefi öğretilerde eksik kalmıştır; bunun temel nedeni, özgürlük kavramının gerçek bir olgu olarak değil, daha çok düşünsel-zihinsel bir çerçevede ele alınmış olmasıdır. Özgürlüğü, kendi kendini belirleyebilme, kendi yasasını koyabilme (otonomi) olarak tanımlayan Kant doğru bir yolda olsa da, bu otonominin gerçek yaşamla ilişkisini göz ardı etmiş, onun yalnızca bir tarafını, yani ideal tarafını ele almış, reel yanını, kendinden önceki tüm filozoflar gibi görmezden gelmiştir. Schelling'e göre canlılık, organik yaşam, bize özgürlüğün en yalın örneğini vermektedir: Tekil organizma, kendi türünün bir ürünüdür, bizzat kendi türünü temsil eder. Ancak bu tekilliği belirli bir bağımsızlığa sahiptir, bireysel bir organizma, *oluş* ya da gelişim olarak türüne bağlı olsa da, kendi *varoluş*u türünden bağımsızdır. O halde yukarıdaki formülü tekrarlarsak, A≠A/a ifadesinin en temel örneği organik yaşamda, birey ile tür arasındaki ilişkide bulunabilir.[10]

Eğer özgürlük sorunu artık yalnızca soyut bir düşünsellikte değil, yaşamın tüm gerçekliğini de kapsayacak ontolojik bir temelde tartışılacaksa, yalnızca insan bilinci değil, bütünüyle kozmolojik yapı bir irade metafiziği çerçevesinde düşünülmelidir. İrade kavramı, teorik ve pratik felsefeyi, zihinselliği ve eylemselliği birleştirir. Özgürlük kavramını dış dünyanın mekanik neden-sonuç zincirinin dışında, transendental bir nedensellikle

10. Elbette özgürlük burada en yüksek aşamasında, yani insanın tinselliğinde değildir; ancak Schelling'de özgürlüğün tüm doğaya özgü olduğu, tüm kozmolojik tarihe içkin bir sürecin temel unsuru olduğunu burada yeniden hatırlayabiliriz.

ilişkilendiren Kant, Schelling'e göre özgürlüğü gerçek anlamıyla düşünen ilk filozoftur. Ancak Kant'ın ahlaki ya da iyi iradesinin tek edimi, öznenin kendini ahlak yasasına uygun olarak belirlemesidir. Kant'ın ortaya koyduğu özgürlük tanımı, bu bakımdan özgürlüğü gerçek anlamıyla kavrayamayacak sınırlandırılmış bir tanımdır. Fichte, Kant'ın yalnızca pratik akıl kapsamında düşündüğü iradeyi ve onun edimselliğini, teorik akla, öz-bilince, kısacası Fichteci mutlak *Ben* kavramına genişletir. Fichte, Kantçı dualizmi -duyulur ve düşünülür dünya ayrımını- aşmak için, Ben'in iradesini her şeyi temellendiren kurucu bir edim olarak düşünür. Doğa ile tinin, varlık ile düşüncenin birliğini bu mutlak Ben'in kurucu ediminde bulan Fichte'nin formülü, Schelling'in formülüyle Ben = Her şey'dir. Doğa ile tinin, varlık ile düşüncenin birliği bu şekilde sağlanmış olur; ancak bu birlik, özne tarafından sağlanan bir birliktir. Schelling'e göre bu tek taraflı bir çözümdür; özgürlüğün ideal yanı dışında reel yanının da tanınması gerekmektedir.

Eğer doğru bir panteizm öğretisinin öne sürdüğü gibi, her şey Tanrı'da içkinse, o halde Fichte'nin formülünde özne ile yüklem yer değiştirmeli, Her şey = Ben olmalıdır. Schelling'in Tanrı'nın özneleşmesi, kişileşmesi zorunluluğuna ilişkin ifadeleri bu çerçevede değerlendirilmelidir. Artık özgürlük, gerçekliği açık seçik gösterilmesi gereken, salt zihinsel olarak değil, gerçek biçimde tanımlanması, deyim yerindeyse kanıtlanması gereken bir şey haline gelir. Aynı şekilde, kötülük de, salt insan zihinselliğinden arındırılmalı, kozmolojik bir gerçekliğe kavuşmalıdır. Bu noktada Schelling, metnin ana fikrini ilan eder: "Özgürlüğün gerçek ve canlı kavramı, onun iyiliğe ve kötülüğe yetkinliğidir." Özgürlüğü gerçek anlamda ele alacaksak, kötülüğü de bir gerçeklik olarak tercih edilebilir, istenebilir bir şey olarak ele almamız gerekmektedir. Bunun için, kötülüğü de, bir eksiklik-yoksunluk olarak değil, bizzat kozmolojik gerçekliğin bir parçası olarak düşünmemiz zorunludur. Şimdi ortaya çıkan sorun, Tanrı'nın varlığının

kötülükle nasıl bağdaştırılacağıdır. Kadir-i mutlak ya da âlim-i mutlak Tanrı'nın mükemmelliğini, bizzat evrenin gerçekliğine içkin bir kötülükle nasıl uzlaştıracağız?

Bu soruna tarih boyunca cevap vermeye çalışan teolojik ve felsefi görüşler, Schelling'e göre doğadan kopuk, cansız ve soyut olarak kavranan bir Tanrı anlayışının ürünüdür. Özgürlüğün özünü, iyiliği ve kötülüğü yetkinlik olarak düşünen ve her şeyin Tanrı'daki içkinliğini canlı bir bağ olarak tasavvur eden Schelling'e göre, hem özgürlüğü hem de kötülüğü canlı bir sürecin içinde aramamız gerekmektedir. Bu ise bizi, Tanrı-insan ilişkisini düşünce tarihinde daha önce görülmemiş bir biçimde ele alan, Schelling'in son derece özgün bir buluşuna götürecektir: *Varoluş ile varoluşun zemini ayrımı* (*Existenz und Grund der Existenz*). Schelling'e göre bu ayrım, Tanrı dahil her şey için geçerli, temel bir ontolojik ayrımdır.

Schelling, zemin ile varoluş arasında yaptığı ayrımla, var olan her şeyin Tanrı'nın içinde yok olduğuna ilişkin panteizmin yanlış yorumlanışına karşı bir tez geliştirir. Buna göre Tanrı'da, Tanrı'nın varoluşunun zemini olan, Tanrı'nın içinde olsa da yine de ondan ayrı olan ve tüm var olanların içinde de olacak olan bir zemin vardır. Diğer varlıklardan farklı olarak Tanrı, her şeyi kapsadığı için, varoluşunun zemini de kendi içinde olmalıdır. Burada varoluş ve zemin, birbirinden iki ayrı varlık değil, tek bir tanrısal tözün, mutlak özdeşliğin, birbiriyle çelişkili olmasa da, birbiriyle uyumlu olmayan iki varlık türünün açılımıdır.

*Grund* sözcüğünün "neden" olarak çevrilemeyeceği burada daha açıkça anlaşılabilir. Tanrı'nın varoluşu ve zemini arasındaki ilişki, bir neden-sonuç ilişkisinin ötesindedir. Tanrı'nın kendini var etme, doğurma iradesinin bir sonucu olan varoluş ile varoluşun zemini ayrımı, Spinoza'da "kendi kendinin nedeni" (*causa sui*) olan Tanrı görüşüne bir alternatif getirir. Spinoza'nın cansız bir neden-sonuç ilişkisine yol açan *causa sui* kavramına karşı olarak Schelling, Tanrı'yı kendini doğurma iradesi olarak

bir yaşam ve süreç olarak düşünmediğimizde, her zaman ölü ve cansız bir Tanrı kavramına düşeceğimizi, buradan da hiçbir zaman içinde özgürlüğü gerçek anlamda temellendirebileceğimiz evrensel bir dünya görüşü ortaya koyamayacağımızı öne sürer. Schelling'in Tanrı'yı zemin ile varoluş ayrımı üzerinden düşünmesinin, Spinoza'nın kendi kendinin nedeni olan (*causa sui*) Tanrı'sından farkı şudur: Spinozacı Tanrı'da, nedenden doğan sonuçlar yine Tanrı'nın kendisidir, oysa Schelling'e göre, "Tanrı'nın varoluşunun zemini, bu varoluş temel alındığında, Tanrı'nın kendisi değildir." Zemin, "Tanrı'daki *doğa*dır; ondan koparılamaz, ama yine Tanrı'dan ayrıdır." Kısacası Tanrı'da, Tanrı olmayan bir unsur bulunur. Schelling'in *causa sui* yerine koyduğu kavram *communicativum sui*dir. Hıristiyan geleneğinde bu kavram, Tanrı'nın kendisiyle ve başka her şeyle, buna karşılık da insanın Tanrı'yla, en başta hissetme olmak üzere, *iletişim* halinde olması anlamına gelir. Örneğin Tanrı'nın merhameti kavramı, eğer böyle hissetme durumu olmazsa anlamsızlaşır. Bu iletişimin en yüksek ifadesi, Schelling'e göre sevgidir. Schelling'in bir diğer radikal teolojik-felsefi görüşü tam bu noktada bulunur: Sevgi, yalnızca Tanrı'nın insanlarla bağını kurmaz, Tanrı'nın kendini doğurmadan önce içinde bulunduğu kaotik yapıyı kendini zamansal bir düzen-süreç olarak tecelli ederek düzene sokması bakımından da temel bir öneme sahiptir.

Başlangıçtaki "ebedi Bir" olanda hâkim olan düzensizlik ve kuralsızlık, Tanrı'nın kendini tecellisiyle, belirli bir düzen ve yasalar temelinde ortaya çıkan gerçekliğe dönüşür. Özlem ya da henüz neye yöneleceğini bilmeyen sevgi, başlangıçtaki düzensizliğin kendini doğurma, kendini tecelli etme iradesidir. Tecelliden sonra, yani Tanrı'nın zemini ve varoluşu ayrımıyla birlikte, bu irade –yönelimsiz bir arzu olarak– zeminde kalır. Bu irade, kendini meydana getirme dışında yöneleceği herhangi bir şeyi olmayan saf arzu olduğundan, bilinçsiz, kavrayışsız bir iradedir. Arzunun, sezginin ve duygunun iradesi, ken-

dini de kapsayacak olan bilinçli ve kavrayış sahibi iradeyi "sezer." İrade, özü gereği bir şeyin iradesi olmak zorunda olduğundan, bu iradeden varoluşun bilinçli iradesi doğar. Bu kavrayış dolu irade, kuralsızlığa, kaosa düzen getirir, bizim "gerçeklik" dediğimiz yapıyı oluşturur. Ancak zemin, varoluşun zemini olarak nasıl hiçbir zaman ortadan kalkamazsa, bu gerçekliğin zemini olan düzensizlik ve kaos da her zaman gerçekliğin derinlerinde saklı durmaya devam eder. Varoluşun evrensel yasalarından oluşan gerçekliğinin zeminindeki kuralsızlık, varoluşun iradesinden ayrı bir biçimde salt arzu olarak iradesini koruyan bu düzensizlik, gerçekliğin kavranılamayan temeli, çözülemeyen kalıntıdır,[11] yani aklın en gayretli çabasıyla bile çözülemeyen, ebedi olarak zeminde kalandır. Bu iki varlık tarzı, aynı zamanda iyiliğin ve kötülüğün ontolojik anlamını da içinde taşır. İyilik ve kötülük, bu iki varlık tarzının mücadele tarihinde bir gerçeklik kazanmaktadır.

Schelling, canlı ve bu nedenle sürekli mücadele halinde olan bir kozmolojik süreç tasarlar. İlk varlık iradedir. Bu ilk irade, yaradılışla beraber ortaya çıkan zemin ve varoluş ayrımıyla ikiye ayrılır. 1. Zeminin iradesi, karanlığın ilkesi. İlk ilke olarak sonlu şeylerin iradesi, bu şeylerin varlığının ilkesi zeminden geldiği ölçüde tekil iradedir, zeminin iradesidir. Ancak bu irade, tıpkı zemin gibi, kavrayıştan yoksun, nereye yöneleceğini bilmeyen kör bir arzudur. 2. Varoluşun iradesi, ışığın iradesi. İkinci ilke, varoluşla birlikte ortaya çıkan anlama yetisinin evrensel iradesidir.

Doğal durumda tekil irade evrensel iradenin aracıdır. Bunun apaçık örneği, daha önce sözü edildiği gibi, organik yaşamdır; tüm organik canlıların tekil ihtiyaçları her zaman türün devamına hizmet etmektedir. Ancak Schelling, yalnızca organik bir evrim sürecini değil, iradenin kavrayış ve tin olarak açımlanacak olan kozmolojik evrimini düşünmektedir: Varlık ilk başlangıçtan beri yeni aşamalarla açılmaktadır. Zeminin iradesi ya da karanlık ilke, ışığın ve kütle çekiminin doğuşundan, güneş ve galak-

11. Bu kavramın açıklaması, çevirideki dipnotta bulunabilir.

si sistemlerinin oluşumuna ve sonunda organik yaşamın ve bilincin ortaya çıktığı sürece dek yok olmaz, tersine yoğunlaşır, çünkü kendini var etme arzusu şiddetlenir. İnsanda, zeminin iradesi ve varoluşun iradesi (karanlık ve aydınlık ilke) en yoğun biçimde tin olarak bir araya gelmektedir. İnsanda, evren ile doğanın, kozmolojik tarihin tüm karşıtlıkları bilinçli hale gelir:[12] "İnsanda karanlık ilkenin tüm kudreti ve aynı zamanda ışığın tüm gücü mevcuttur. Onda en derin uçurum ve en yüksek gökyüzü ya da her iki merkez birden vardır." Zemin ile varoluş ayrımı nedeniyle insan içinde, Tanrı'nın varoluşundan bağımsız bir ilke taşır; ancak bu ilke diğer var olanlar gibi karanlıkta kalmaz, kendinin farkında olan öz-bilincin ışığıyla açığa kavuşur. Böylece insanın tinselliği, zemini ve varoluşu, arzuyu ve kavrayışı, duyguyu ve aklı ilk kez her biri kendi niteliklerini koruyacak biçimde birleştirir. Tanrı da böylece ilk defa *gerçek* anlamıyla, yani kendi özüne göre tecelli etmiş, tanrısal söz ya da kelâm ilk defa dile gelmiş olur; deyim yerindeyse, Tanrı ilk defa kendisini, tüm nitelikleriyle anlayacak ve duyumsayacak bir varlık bulmuş olur. Ancak insan bir yaratılan olarak, mutlak özdeşliğin kendisi olamaz; gerçek birlik yalnızca Tanrı'da birbirinden ayrılmaz biçimdedir, yoksa insan bizzat Tanrı olur. Diğer yandan Tanrı'nın dışında ilkelerin hiç ayrılmaması, ortada hiçbir ayrımın da olmaması demektir, bu şekilde de ne canlı bir süreç oluşur ne de tinsellik ya da öznellik. Bu nedenle, ilkeler ilk defa insanda bilinçli bir şekilde ayrılır ve tersyüz edilebilir hale gelir; Schelling'e göre iyiliğin ve kötülüğün olanağı ya da kökeni insanın bu olanağında yatar.

12. Burada Schelling'e antropomorfizme düştüğü, yani insani özellikleri doğaya, evrene ve hatta Tanrı'ya atfettiği suçlaması getirilebilir. Bu, bizzat Schelling'e kendi zamanında yöneltilmiştir ve Schelling bu "suçlama"yı üstlenmiş, hatta sınırsız bir antropomorfizm yaptığını söylemiştir. Schelling'e göre ya "antropomorfizmden kaçacağız ve böylece bilinç ya da niyet sahibi bir Tanrı kavramından vazgeçeceğiz ya da sınırsız bir antropomorfizmle, Tanrı'yı tamamen insanlaştıracağız." Schelling ikinci yolu seçmektedir. Ayrıca bkz. Jochem Henningfeld, *Schellings Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Darmstadt, 2001, s. 62-64.

İnsanın özü, bizzat Tanrı'da değil, Tanrı'nın zemininde bulunur ve insandaki esas etkin irade, zeminin iradesi olan tekil iradedir. Ancak insanda anlama yetisi ve kavrayış da bulunduğundan, bu tekil irade ya da benlik, evrensel iradeyle birleşir ve bu birlikten tin doğar. İnsanın benliği tinseldir. Birbiriyle karşıt gibi gözüken tekil ve evrensel irade insanda tinsellikle beraber kişiliği meydana getirir. İnsanın özgürlüğünün özü tam da bu noktada bulunur; çünkü kişilik olarak tinsellik, doğanın nedenselliğinin ve onun yasalarının üstündedir. Bu üstünlük, insanda var olan iki temel ilkeyi, yani iki iradeyi birbirine karşı seçme özgürlüğünden kaynaklanır. Tekil irade, evrensel iradenin bir aracı olmaktan çıkıp, kendisi için tercih edilebilme olanağına sahiptir. Doğal durumda evrensel iradenin aracı olan tekil irade, insanda evrensel iradeden tamamen ayrılmaya, hatta onu kendisine tabi kılmaya, böylece evrensel iradenin yerine geçmeye çabalayabilir. Bu tersyüz olma, kötülüğü meydana getiren temel nedendir. İlkeleri birbirinin yerine tercih edebilme özgürlüğü, hem özgürlüğe hem de kötülüğe gerçek, kanlı-canlı bir karakter verir. Tekil iradeyi ya da benliği evrensel olanın yerine koymak, tanrısal düzenin bağlarını koparıp, düzenin ilkelerini tersine çevirerek yeni bir düzen talep eder. Tüm kozmolojik yapının düzeninin tehlikeye düşmesi demektir bu; kötülük, en yetkin varlık olan insanla beraber ilk defa tinsel bir temelde gerçek anlamda ortaya çıkar. Gerçek kötülük, akılsızlık ya da cehaletle değil, zekâ, planlama ve güçlü bir iradeyle gerçekleşir. Kötülük, iyilikle aynı güçlere sahiptir, tikel ve evrensel irade, bu güçler aracılığıyla birbirini belirler. Kötülüğün, iyiliğin eksikliği ya da herhangi bir zayıflık olmadığı besbellidir. İnsan ilkelerin ve onların güçlerinin uyumunu tersine çevirme ve böylece yalnızca kendisini değil, bizzat bu güçlerin kaynağı olan doğadaki uyumu bozma onu yıkıma sürükleme olanağına sahiptir. Zeminin kör arzusu olarak kötülük ilkesi insandan önce de varoluşun karanlık zemininde etkindir; ama evrensel irade bunu her zaman baskılayabilir, ta ki insanla beraber

zeminin iradesi, bilinçli, tinsel bir kimliğe bürünene ve evrenseli tekile tabi etme gücüne kavuşana dek.

"Tanrı neden kötülüğe izin vermektedir?" sorusuna şöyle cevap verilebilir: Tanrı'nın bütünüyle tecelli olması için, kendi içindeki farklı ilkelerin de gerçekleşmesi gerekmektedir. İnsan, farklı ilkeleri seçmekte özgür olduğundan, Tanrı'daki karşıtlıklar ilk defa insan aracılığıyla gerçekleşir. Zemin ve varoluş olarak iki ayrı varlık tarzının, tekil ve evrensel iradenin birbirlerine karşıt biçimde cereyan eden ilişkisiyle ilerleyen süreç, Tanrı'nın sürekli canlı bir şekilde tecelli olması, Tanrı'nın bir yaşam olarak var olması için zorunludur. Schelling buradan, özgürlüğün en yüksek biçimde somutlaşması olan insanın tinselliğinde, iyi ile kötü arasındaki seçimin doğasının ne olduğunu açıklamaya geçer.

Özgür seçim, özgürlük kavramının doğasına bağlı olmalıdır, yani seçilen şey, salt kendisi için seçilmelidir. Bu seçim, eşit uzaklıktaki iki saman yığını arasında seçim yapamadığı için açlıktan ölen eşek örneğinde olduğu gibi, seçilecek şeyler arasındaki bir eşitliğe ya da dengeye dayanamaz. Özgürlük, insanın yalnızca kendi doğasına göre hareket ettiği, dış etkilerden tamamen bağımsız olarak kendi zihinsel etkinliğiyle yaptığı koşulsuz bir seçim olmalıdır. Özgürlük, insanın kendi özgür doğasını açığa çıkardığından aslında insan olmanın zorunlu bir koşuludur. İnsan, insan gibi olmak istiyorsa, kendi özünü kavramak, ona sahip çıkmak zorundadır. Burada "öz" sözcüğü üzerinde durmak gerekir. Eğer insanın özü, Tanrı tarafından belirlenmiş bir şey olarak görülürse, burada gerçek bir özgürlükten söz edilemez. Kötülük insanın özüne aitse, insanın eylemlerinden sorumlu tutulması mümkün olmaz. İnsanın özü, belirlenmemiş bir şeydir. İnsan, verdiği kararlarla kendi özünü biçimlendirir, kendini oluşturur. Schelling'in bu kısımlarda kullandığı ifadeler bugün bize tuhaf ve mistik gelebilir. Örneğin o, "insanın yaşamını belirleyen karar, zamanın içinde değil, sonsuzlukta alınır" der. Öyle ki, bu "sonsuz karar

eylemi" nedeniyle insan, kendisinin "sanki ebediyen böyle olduğunu, zaman içinde bu hale gelmediğini" hisseder. Sanki her bir insan, yaradılışla beraber kendisinin ne olacağını seçmiştir. İlkin Schelling burada, Kant'ın ifade ettiği gibi, seçimin koşulsuz ve dış etkilerin nedenselliğinden bağımsız olması gerektiğini vurgulamaktadır. Zamansallık sonluluk demektir ve her şeyin birbirine bağımlı olduğu bir nedenselliği varsayar. Bu bağlamda gerçekten özgür bir seçim olanaksızdır. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi Schelling'de de özgürlüğün zamansallıktan bağımsız kendine özgü bir nedenselliği vardır. İkinci olarak, insanın "kendinin hep böyle olduğunu" düşünmesi, aslında kendisinin nasıl böyle bir insan olduğunu zamanın içinde, geçmişine göre tam olarak belirleyememesiyle ilgilidir. İnsan kendini ve eylemlerini seçer, ancak kendi özünü de belirleyen seçimler, ebedi gibi görünen seçimler ve eylemlerdir; çünkü insan bir şekilde bu ya da şu insan haline gelmiştir, geçmişi tek tek inceleyerek nasıl bu ya da şu insana dönüştüğünü belirleyemez. Schelling böylece özgürlüğü, tanrısal öngörüden kurtarır. Her şeyin daha önceden Tanrı tarafından öngörüldüğü ve belirlendiği bir yapıda özgürlüğe yer olamayacağından, denilebilir ki, insanın kendi özünü seçmesi ve belirleyişi, ilk yaradılış gibi ebedidir, hatta her özgür seçim, ilk yaradılışın özgür doğumunu tekrar etmektedir. Schelling bu noktada, varoluşçu felsefede, özellikle de Sartre'da merkezî bir öneme sahip olan otantik edim ve seçim kavramlarının öncüsü sayılabilir.[13] İnsan varoluşunun özü, bizzat kendi varoluşunu, kim olduğunu seçme ve belirleme özgürlüğüdür. Bu bakımdan insan kendisinden tamamen sorumludur, başka bir deyişle *kendi* özgürlüğünden kaçamaz. İnsanın özünü, iyilik ve kötülüğe ilişkin özgür seçimi belirlese de, bu öz belirlendikten sonra değişmez değildir: İyiliğin ve kötülüğün ilkeleri (evrensel ve tekil irade) birbirlerinin

13. Sartre'ın "Bir Hümanizm Olarak Varoluşçuluk" makalesi, özgür seçim ile sorumluluk ilişkisini tarif etme biçimiyle Schelling'in argümanını anımsatır.

özlerinde mevcuttur. İnsan nasıl tekil-bireysel iradesini bencilliğe yükseltip, ilkeleri tersyüz ediyorsa, bunun tersini de yapabilir. İnsan ne iyiliğe ne de kötülüğe yazgılıdır.

İnsanın ne olduğunu seçebilme, *kendini* gerçekleştirebilme gücü, Schelling'e göre kötülüğü de seçme olanağını beraberinde getirir; çünkü insan varoluşu, özü gereği bizzat Tanrı'nın varoluşuna değil, bir yaratılan olarak Tanrı'nın zeminine ait olduğundan, evrensel ilkenin karşısında tekil ilkenin, bireyselliğin ve bencilliğin ağır bastığı bir doğaya sahiptir. İnsanın bunu kötüye kullanıp kullanmayacağı, yani evrensel ilkeyi, kendi bireyselliğinin bir aracı yapıp yapmayacağı yine kendisine bağlıdır. Diğer yandan, burada hatırlamamız gereken, Schelling'in iyilik ve kötülük anlayışının yalnızca ahlaki bir temele dayanmadığıdır. Yalnızca ahlaki bir temelde yapılan iyilik-kötülük ayrımı, sanki iyiliğin ve kötülüğün mutlak karşıtlıklar olduğunu varsayacaktır. Oysa her ikisi, başlangıçtaki mutlak özdeşlikte, zemin ile varoluşun, tekil ve evrensel iradenin birliğinde birbirinin içindedir. Daha doğrusu, karşıtlık olarak iyilik ile kötülük ayrımı, bu birliğin ayrışmasından doğmaktadır.

Her şeyin tohumu aslında zeminin iradesindedir; ancak bu irade özgür değildir, çünkü bilincin ve kavrayışın ışığı henüz doğmamıştır. Tanrı'nın kendini tecelli edişiyle anlama yetisi ve kavrayış olarak doğan evrensel irade, sevginin iradesi olarak zeminin iradesiyle bağ kurar ve böylece Tanrı en yüksek kişilik olur. Kişiliğin koşulu, bireysel ve evrensel iradenin birleşmesi, böylece canlı bir tinselliğin meydana gelmesidir.

Schelling'e göre Tanrı'nın sürekli bir yaratma içinde olduğunun ve kendini böyle bir süreç içinde tecelli edişinin özgür bir eylem olduğunun kanıtı, doğada yalnızca düzenin değil, düzensizliğin ve bizim rastlantısallık dediğimiz şeyin bulunmasıdır. Kozmolojik süreç, olmuş bitmiş bir düzen değil, düzen ve düzensizliğin yarattığı canlı ve henüz tamamlanmamış bir yapıya işaret eder. Bu bakımdan doğanın işleyişi mutlak zorunlu bir nedensel-

liğe indirgenemez. Doğa yasaları zorunlu bir nedensellik içeriyor gibi görünseler de, doğa ve onun evrimi, mutlak bir determinizm içermez. Doğada ve örneğin organik yaşamda, kusurlar, bozukluklar, düzensizlikler apaçık meydandır. Doğaya mutlak bir amaçsallık da atfedilemez, çünkü doğanın görünüşteki düzeninin zemininde, başlangıçtaki kaotik, düzensiz yapı her zaman mevcuttur ve hatta tıpkı tikel iradenin evrensel iradenin aracı olmaktan çıkıp onu kendine tabi etme olanağı olduğu gibi, düzensizlik ve kaos da her zaman gerçekliğin doğa yasalarına dayanan düzenli yapısını zorlayıp onu kırma olanağını taşır.

Yaradılış anlamında Leibniz ile Schelling arasındaki fark, gerçeklik ve onun zemini ilişkisinde belirginleşir. Leibniz'e göre, Tanrı'nın mükemmelliği ve kadir-i mutlaklığı düşünüldüğünde, onun yaratacağı dünya mümkün dünyaların en mükemmeli olmalıdır. Ancak düşünüp taşınmayla yapılan bu seçim, Tanrı'nın eğer isterse daha kötü ve belki de daha iyi bir dünya seçebileceğini göstermektedir; nitekim Leibniz'in dünyadaki kötülüğü açıklamaya çalışırken düştüğü zorluk, Tanrı'nın neden bu en mükemmel dünyaya kötülüğü de yerleştirmiş olduğuyla ilgilidir. Dahası, Tanrı'nın başlangıçta farklı olasılıklar arasından bir seçim yaptığı düşüncesi, zorunluluğun ve özgürlüğün birleştiği Tanrı'nın mutlaklığıyla çelişmektedir. Tanrı'nın tecellisi olarak yaradılış, mutlak zorunlu bir eylem olmalıdır; fakat aynı zamanda Tanrı'nın mutlak edimi olarak, yine mutlak biçimde özgür bir eylem olmalıdır. Bu bağlamda Schelling ile Leibniz arasındaki bir başka fark da, Leibniz'de varlığın ilk tecellisinin "düşünülüp taşınılan" bir edim olmasıdır. Oysa Schelling'de, ilk başlangıçtaki mutlak özdeşlik, kaotik, kuralsız bir bütünlüktür; deyim yerindeyse, kendini doğurmak, kendi imgesini görmek dışında bir arzu nesnesi yoktur, henüz kavrayışın eksik olduğu, ama kendini açarak kendini kavramak isteyen bir iradedir. Schelling, tecelli eden Tanrı'yı *yaşam* olarak tanımlar. Yaşam olarak Tanrı, salt düzenin

ve zorunluluğun dünyasının öznesi değildir, tekil ve evrensel irade temelinde karşıtların mücadelesini temsil eder. Kötülük o halde Leibniz'deki gibi, mükemmel yapının tesisi için gerekli bir denge unsuru değildir. İnsanın özgür edimiyle tekil iradenin evrensel iradeyi alaşağı etmesi, Tanrı'nın yaşamına dahil bir süreçtir. Ancak burada tekrar vurgulamak gerekirse, kötülük Tanrı'dan değil, Tanrı'nın içinde bulunan ama kendisi Tanrı olmayan bir unsur olan zeminin etkisinden kaynaklanmakta ve zemine bağlı olan insan aracılığıyla gerçekleşmektedir. Benliği ve tekil iradeyi uyaran zeminin etkisi aslında bizzat kötülüğü değil, yaşamı meydana getirmektedir. Yaşam, durağan bir şey değil, sürekli bir devinim ve mücadeledir; Schelling, "mücadelenin olmadığı yerde yaşam olmaz" der. O halde, ne zemin ne benliğin ne de tikel iradenin ortaya çıkışı kötülüktür; kötü olan, tikel iradenin evrensel iradeye ve sevgiye tabi olmaktan kurtulup bunları boyunduruğu altına almasıdır.

Metnin son bölümünde can alıcı bir soru sorulur: Yaşam bir mücadeleler tarihi olsa da, kötülüklerin ve çekilen ıstırapların bir sonu olacak mı? Tarihin kötülük ve ıstırapla dolu olmasının bir amacı var mı? Cevap yine yaşam kavramında yatmaktadır Schelling'e göre. Başlangıçtaki kendi içine kapalı kaotik yapı aslında Tanrı'nın *kendisi* değildir. Tanrı, tüm nitelikleriyle ve unsurlarıyla özünü gerçekleştirmek, kendisini bütünüyle kavrayabilmek, özgür bir tin ve özne olabilmek için kendini sürekli açtığı bir oluş halinde olmalıdır. Bu oluş sürecinde, içindeki tüm güçleri serbest bırakmalıdır; çünkü iyiliğin ya da sevginin sonunda gerçek bir zafer kazanması için, zeminin karanlık ilkesinin ve insanın tinsel bir güce sahip tikel iradesinin tüm gücü ve özgürlüğüyle bu sürece dahil olması gerekir, sonuçta kötülük meydana gelse bile. Yaradılış ancak, iyiliğin kötülüğe karşı nihai zafer kazanmasıyla tamamlanır. Schelling'e göre böylece tüm karşıtlıklar sona erer, iyilik bile ortadan kalkar ve karşıtlıkların birliği olan tinden bile üstün olan, en yüce şey gerçekleşir: Sevgi. En yüce

varlığın, yani sevginin ilkesi aslında en baştan beri vardır. "O, zeminden de, var olandan da önce orada olandır, fakat ilk haliyle henüz sevgi olarak mevcut değildir." Peki, ne olarak mevcuttur?

Schelling, en başta Tanrı'nın zemini ve varoluşu olmak üzere, tüm ayrımlardan önce olan şeyi, sevginin bu henüz gerçekleşmemiş halini *zeminsizlik* olarak ifade eder. Bu kavram, Schelling'e göre araştırmasının en yüksek noktasıdır. Zeminsizlik, Schelling'in iki aşırı uçtan birine, yani mutlak ikiliğe ya da monizme düşmemek için ürettiği bir kavramdır.[14] Ne iyiliği ve kötülüğü mutlak karşıtlıklar olarak gören öğretiler ne de kötülük problemini kapalı bir sistemde eritmeye çalışan monist öğretiler, iyilik ve kötülüğe yetkinlik olarak özgürlüğe hakkını teslim edebilir. İyilik-kötülük, tekil-evrensel gibi ilkeler, her türlü zemin ile varoluş ayrımının ya da her türlü ikiliğin öncesindeki zeminsizliğin içinde, birer karşıtlık ilişkisi içinde olmadan bulunurlar. Zemin ile varoluş ayrımını önceleyen (zamansal bir öncelik değildir bu) zeminsizlik, "her şeyin içindeki her şeydir." Zeminsizlik ya da mutlak ayrımsızlık, tüm özne-yüklem ilişkilerinin ortadan kalktığı bir varlık durumunu ifade eder. Schelling, tüm karşıtlıkların aşama aşama açıldığı diyalektik süreci, deyim yerindeyse tüm ilkelerin dualizminin kaynağını, kendisi hiçbir şekilde bir ayrım içinde olmayan böyle bir kaynaksal varlığa dayandırır. Bu, filozofun okul arkadaşı Hölderlin'in *Varlık ve Yargı* denemesinde, her türlü bilinç edimini önceleyen varlık kavramını çağrıştırmaktadır. Her tür zihinsel süreç, özne ile nesne ayrımını varsaymak zorunda olduğundan, tüm zihinsel ve bilişsel süreçlerdeki bu yarılmayı önceleyen bir bütünlük, mutlak bir ayrımsızlık noktası varsayılmalıdır. Schelling spekülatif felsefeyi zirveye taşıdığı bu satırlarda, incelemesi boyunca bize eşlik eden Hıristiyan teolojisinden olabildiğince uzaklaşarak, düşünmenin ve bilincin her türlü etkinliğinden ve yöneliminden önceki

14. Bkz. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin, Varlık Yay., İstanbul, 2010, s. 110-111.

varlığı betimler ve belki de kendinden sonra gelecek yeni materyalizmin ilk işaretlerini verir.[15]

Schelling'in metin boyunca yoğun biçimde kullandığı metaforlar ve benzetmelerle oluşturduğu kendine özgü kavramsal yapı, her okurun kendi düşünsel emeği ve imgelem gücüyle mutlaka yeni yorumlara kapı açacaktır. Bunun dışında Schelling'in ele aldığı kötülük kavramının, günümüzde hem politik hem ekolojik açıdan yeniden değerlendirilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Schelling'de kötülüğü gerçekleştiren bir koşul olarak, tek bir bireysel iradenin (örneğin tekil bir politik figür, dinî ya da siyasi bir ideoloji temelinde) diğer tüm iradeleri temsil etmesi, böylece kendinde tekil ve evrensel değerleri tersyüz etme hakkını bulması, tarih boyunca olduğu gibi, bugün de insan haysiyetini ve hatta hayatını tehdit eden bir durum olarak karşımızda durmakta. Bunun yanında, insanın doğaya verdiği tahribatın geri döndürülemez boyutlara ulaştığı ve bu yüzden Antroposen Çağı olarak adlandırılmaya başlanan günümüzde, insanın doğada ve evrendeki konumunu ve sorumluluğunu derinlemesine tartışan bu incelemenin güncel bir önemi var. Schelling, uç noktada antropomorfist ya da insanmerkezci gibi gözüktüğü yerde aslında aynı oranda uç olan anti-insanmerkezci bir uyarı yapmaktadır:[16] İnsanı doğanın üstüne yükselten tinselliği, hem koruyucu hem yok edici bir özellik taşımaktadır. Eğer insan kendi bireysel iradesini evrensel iradenin yerine koyarsa, doğayı sömürme, hayvanları ve hatta insanları soykırıma uğratma kendisine bir çılgınlıktan ziyade, varoluşunun refahı için meşru yol haline gelebilir. Ancak bu "meşru yol" yalnızca insanın varoluşunu borçlu olduğu doğayı değil, kendisini de yok etmesiyle sonuçlanabilir. İşte Schelling'in bu incelemesi, radikal bir biçimde ele aldığı insan özgürlüğünü, hem kozmolojik sürecin zirvesine taşımakta hem de bu özgür-

15. Bkz. Manfred Frank, *Mangel am Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxchen Dialektik*, Frankfurt, 1975.
16. Bkz. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 120.

lüğün aslında insanın da bir parçası olduğu tüm doğaya ait olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bakımdan Schelling'in metni, yarı doğal, yarı tinsel yaşamında bulunduğu zirvede başı dönen insana bir uyarı niteliğinde de okunabilir.

Mehmet Barış Albayrak ve İmge Oranlı

İnsan özgürlüğünün özü üzerine felsefi incelemeler kısmen özgürlüğün doğru kavramına işaret edebilir; çünkü özgürlük olgusu, his olarak her bireyde dolaysız bir iz bırakmıştır, ama onu söze dökebilmek için, özgürlüğün anlamının bildik açıklığı ve derinliğinden fazlası gerekli olmasa da, özgürlük kavramı aslında hiç de yüzeyde bulunmaz. Bu incelemeler, kısmen de bu kavramın, bilimsel bir dünya görüşünün bütünüyle olan ilişkisiyle ilgilidir. Ancak hiçbir kavram tek başına ele alınamaz ve bir kavramın bütünle olan ilişkisi, onun bilimsel yetkinliğinin de kanıtıdır; bu en başta özgürlük kavramı için geçerlidir. Özgürlük kavramı, eğer bir gerçeklik taşıyorsa, kesinlikle ikincil ya da başka bir şeye tabi bir kavram değil, felsefi sistemin merkez noktalarından biri olmalıdır, böylece özgürlük üzerine felsefi bir incelemenin sözünü ettiğimiz her iki kısmı birden yapılabilir. Eski ama hâlâ pek unutulmamış bir söylence şunu iddia eder: Özgürlük

kavramı, herhangi bir sistemle uyuşamaz, bu uyuşmayı ya da birliği sağlamaya çalışan her felsefi çaba, özgürlüğün yadsınmasıyla sona erecektir. Bu tür kendinden emin ifadeleri hemen çürütmek kolay değildir, çünkü sistem sözcüğünün çağrıştırdığı kısıtlamaları düşünen birisi, çok genel geçer olsa da bu yargının doğru olduğuna kanaat getirecektir. Eğer sistem kavramının genel olarak ve kendi içinde özgürlük kavramına karşıt olduğu düşünülüyorsa –bireysel özgürlük kesinlikle bir biçimde dünyayla ilişkili olduğundan (özgürlüğün realist ya da idealist ele alınışından bağımsız)– özgürlükle uzlaşan bir sistemin ancak tanrısal bir akılda bulunacağını iddia etmek tuhaftır. Böyle bir sistemi insanın kavrayamayacağı iddiası aslında hiçbir şey iddia etmemek demektir, çünkü böyle bir yargı, nasıl anlaşılmak isteniyorsa ona göre ancak doğrulanabilir ve yanlışlanabilir. Oysa insan, doğru ilkelerden yola çıkarak her türlü bilgiye erişebilir. Sextus Empiricus'un Empedokles'le ilgili söylediği şey burada tekrar edilebilir: Eğitimlisi de cahili de, böyle bir iddianın, birazcık da olsa felsefe pratiğinin içinde olanlar için son derece uzak şeyler olan kibirden ya da kendini beğenmişlikten kaynaklandığını söyleyecektir. Ancak doğa bilimleriyle uğraşan ve antik dönemin ünlü "bir şey, ancak onun benzeri tarafından bilinebilir" deyişini (muhtemelen Pythagoras'tan gelen, Platon'dan bilinen ancak daha önce Empedokles tarafından sözü edilen yargıyı) hatırlayan biri, filozofun tanrısal bir kavrayışı iddia edebileceğini, çünkü kendi kavrayışını berrak ve kötülükten uzak tutan filozofun, dışarıdaki Tanrı'yı kendi içindeki Tanrı aracılığıyla kavrayabilecek tek kişi olduğunu bilir. Bilimi yanlış anlayanlar, bu kavrayışın bilgisinin sıradan bir geometrik bilgi gibi, soyut ve cansız olduğunu zannederler. İlk varlığın iradesinde ya da aklında bile bir sistem olduğunu inkâr etmek, bu kişilere her zaman daha kolay ve uygun gelmiştir. Bu kişilere göre, yalnızca her biri kendi merkezini belirleyen ve Fichte'nin ifadesiyle her biri Ben'in mutlak tözü olan bireysel iradeler vardır.

Ancak birliği arzulayan akıl, tıpkı özgürlük ve kişilikte ısrar eden duygu gibi, ancak zorla bir süreliğine baskı altında tutulabilir. Fichte'nin öğretisi, kuru bir ahlaki dünya düzeni çerçevesinde birliği tanımak zorunda kalsa da, kısa süre içinde çelişkilere düşmüş ve kabul edilemez fikirlerle dolmuştur. Yukarıda sözünü ettiğimiz iddia, tarihsel olarak, daha önceki sistemlerin yardımıyla (gerçi aklın ve bilginin özünden gelen argümanlarla henüz karşılaşmadık) desteklenmeye çalışılsa da, özgürlük ile felsefi sistem arasında bağ kurmak hâlâ zorunlu bir görevdir ve bu gerçekleşmeden özgürlük kavramı havada kalacak, felsefe de tamamen değersiz bir şey olacaktır. Bu büyük görev, en düşüğünden en yükseğine bilgiye yönelik tüm çabaların saklı, bilinçdışı dürtüsüdür. Zorunluluk ile özgürlüğün çelişkisinin içinde yer almadığı bir sistem, yalnızca felsefenin değil, tinin diğer tüm yüksek heveslerinin, bu çelişkiye yer bırakmayan diğer bilimler gibi ölmesi anlamına gelir. Akıldan vazgeçerek bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmak, kaçmak demektir. Aynı şekilde özgürlüğe sırtını çevirerek kendini yalnızca aklın ve zorunluluğun kollarına bırakmak da ne akla ne bize bir zafer kazandırır.

Bu düşünce, daha açık bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Aklın tek olanaklı sistemi panteizmdir; ama bu kaçınılmaz olarak kaderciliktir.[1] Bu tür sloganlarla tüm bir felsefi görüşü betimlemeye çalışmak gerçekten müthiş bir buluştur. Eğer bir felsefi sistem için uygun bir etiket bulunduysa, diğer her şey kendiliğinden bu etiketin etrafında toplanır ve insanlar içeriği derinlemesine araştırma zahmetinden kurtulur. Bu tür bir etiket verilir verilmez, konunun en cahili bile en derinlemesine düşünülmüş şeyler hakkında şöyle ya da böyle yargılarda bulunabilir. Oysa böyle büyük bir iddia ortaya atıldığında, kavramın çok daha yakından

1. Bu tür iddialar eskiden beri yaygındır. Friedrich Schlegel'in *Hint Halkının Dili ve Bilgeliği* adlı eserinde dile getirdiği, "Panteizm, saf aklın sistemidir" iddiasının başka bir anlama gelip gelmediği sorusunun cevabını burada açık bırakıyoruz. (ç.n.)

incelenmesi zorunludur. Örneğin, eğer panteizm, şeylerin Tanrı'ya içkin olduğu öğretisinden başka bir şey demek değilse, aklı temel alan her görüş, şu ya da bu bakış açısından yola çıkarak bu öğretiyle ilgilenmelidir. Burada farkı yaratan, hangi bakış açısından yola çıkıldığıdır. Kaderci bir bakış açısının panteizmle ilişkisi inkâr edilemez; ama bu bakış açısının panteizmle gerçek anlamda bir bağı olmadığı da açıktır, çünkü pek çok insan bu öğretiye, en canlı özgürlük duygusundan kalkıp gelir. Çoğu, eğer dürüstlerse, bireysel özgürlüğün yüce bir varlığın nitelikleriyle, örneğin kadir-i mutlaklıkla (her şeye gücü yeterlikle) çeliştiğini itiraf edeceklerdir. Özgürlük kavramıyla beraber, ilahi gücün yanında ve hatta onun dışında, ilahi kavramlarla birlikte düşünülemeyecek olan, ilkesel olarak koşulsuz bir güç varsaymış oluruz. Gökteki güneş nasıl diğer bütün ışıkları örtüyorsa, aynı şekilde sonsuz güç bütün sonlu güçleri bastırır. Tek bir varlığa atfedilen mutlak nedensellik, diğer tüm şeylere ancak koşulsuz bir pasiflik bahşeder. Bu, evrendeki her şeyin Tanrı'ya bağımlı olduğunu söylemek demektir; yani tüm sonlu şeylerin varoluşunun, ilahi ve sürekli bir yeniden yaratma sürecinde, şu ya da bu düşünceler, çabalar ve eylemler olarak belirlenmesi demektir. Özgürlüğü kurtarmak için, Tanrı'nın, insanın eylemde bulunabilmesi adına kadir-i mutlaklığını geri çektiğini ya da insanın iradesinin özgür olması için ona izin verdiğini söylemek, hiçbir şeyi açıklamaz: Tanrı gücünü bir an bile geri çekse, insanın insan olarak varlığı son bulur. Kadir-i mutlaklıkla çeliştiği için, insan özgürlüğünü ilahi varlığın içinde kurtarmaktan, insanı Tanrı'nın dışında değil içinde aramaktan, insan eylemini bizzat Tanrı'nın yaşamına dahil etmekten başka bir alternatif olabilir mi? Böyle bir bakış açısından yola çıkan mistik ve dinî görüşler, insanın Tanrı'yla bir olduğu inancına varmıştır ki, bu inanç, aklın ve spekülasyonun en derin duygularıyla bir uyum içindedir, ama fazlası değildir. Kutsal metinler de, bizlerin Tanrı'nın içinde yaşadığımızı ve Tanrı olduğumuzun izini ve teminatını

özgürlük bilincinde bulur. Peki ama, özgürlüğü kurtarmak için pek çok kişinin insani bir bakış açısıyla öne sürdüğü bu öğreti (panteizm), nasıl oluyor da özgürlükle çelişiyor?

Panteizmin çoğunlukla uygun bulunan genel bir açıklaması, bu öğretinin, Tanrı'nın şeylerle tam bir özdeşliğinden, yaratıcı ile yaratılanların karışmasından oluştuğunu öne sürmektedir; ancak buradan bir dizi başka sorunlu ve savunulamaz sonuçlar türer. Şeylerin ve Tanrı'nın, bu öğretinin kurucularından Spinoza'nın düşüncesinde olduğundan daha kesin bir biçimde ayrıştığına ilişkin görüş pek akla uygun değildir. Tanrı, kendi içinde neyse odur ve yalnızca kendi içinden kavranılabilir; sonlu olan ise, zorunlu olarak başka bir şeyin içindedir ve bu başka şeyin içinden kavranılmak zorundadır. Buna göre, şeyler, tezahür etme fikrinin yüzeysel yorumunda olduğu gibi, Tanrı'dan, derece aşağıda ya da sonlu oluşları nedeniyle değil, büsbütün ayrıdırlar. Tanrı'yla olan ilişkileri ne olursa olsun, yalnızca başkası aracılığıyla ve başkası içinde (yani Tanrı) olabildiklerinden, Tanrı kavramı olmadan var olamayacak dolaylı bir kavramları olduğundan ondan tamamıyla ayrıdırlar. Yine bu görüşe göre, yalnızca Tanrı kavramı bağımsız ve özgün olduğundan, kendi kendini olumlayan ve diğer her şeyin –nedene bağlı sonuçlar olarak– kendisine göre olumlanması gerektiği bir kavramdır. Şeylerin diğer özellikleri, örneğin sonsuz oluşları bile, ancak bu koşul altında geçerlidir; Tanrı, doğası gereği sonsuzdur, şeyler ise ancak onunla ve onun varlığının sonucu olarak, yani dolaylı bir biçimde sonsuzdur. Tam da bu ayrım nedeniyle, çoğunlukla dile getirilenin aksine, tüm tekil şeylerin toplamı Tanrı'yı meydana getirmez, çünkü hiçbir açıklama tarzı, özü gereği türetilmiş olanı, özü gereği sahici olana çeviremez, tıpkı ancak birleştirildiğinde bir çember oluşturan tekil noktaları, kavramı gereği çemberin her zaman zorunlu olarak öncelemesi gibi. Bundan da yavan olan bir başka görüş, güya Spinoza'da tekil şeylerin bizzat Tanrı'yla özdeş olduğudur. Her şeyin Tanrı'nın tezahürü olduğuna dair güçlü bir vurgu Spinoza'nın öğ-

retisinde bulunsa bile, bu kavramın içeriğindeki unsurlar o kadar çelişkilidir ki, bir araya doğru getirildiklerinde kavramın kendisi çöker. Tezahür olan şey, yani aslında türetilmiş bir Tanrı, sahici ve gerçek anlamıyla Tanrı olamaz; böyle bir eklemeyle her şey, aslında Tanrı'dan sonsuza dek ayrılır. Başka sistemler hakkında da yapılan böyle yanlış yorumların nedeni, özdeşlik yasasının ya da yargı yüklemlerindeki bağlacın anlamının genel olarak yanlış anlaşılmasıdır. Öne sürülen açıklamaya göre özne ile yüklemin özdeşliğinin varsayıldığı tüm önermelerde bir aynılık, hatta özneyle yüklemin dolaysız bir bağının bile olmadığı çocuklara bile kolaylıkla gösterilebilir. Örneğin "bu cisim mavidir" önermesi, cismi cisim yapan şeyin aynı zamanda mavi olduğunu değil, yalnızca şu cismin aynı zamanda mavi de olduğunu söylemektedir. Bağlacın[2] ağırlığını arka plana atan bu yöntem yüksek özdeşlik yasalarında sıklıkla uygulanmaktadır. Örneğin "kusursuz olan kusurludur" önermesinin anlamı şudur: Kusurlu olan, kusurluluğundan dolayı değil, kusursuzluktan dolayı kusurludur. Ancak günümüzde özdeşliğin yanlış anlaşılmasıyla bu önerme şu anlama gelir: Kusursuz ve kusurlu olan aynı şeydir, her şey aynıdır, bozuk ve düzgün, ahmaklık ve bilgelik. Başka bir örnek: İyi kötüdür. Burada söylenmek istenen şudur: Kötü, kendi kendine var olma gücüne sahip değildir; kötünün içinde var olan (kendinde ve kendisi için olarak düşünüldüğünde) iyidir. Bu önerme şöyle yorumlanmıştır: Adalet ile adaletsizlik, erdem ile erdemsizlik arasındaki ebedi ayrım ortadan kalkmış, hepsi mantıksal olarak aynı şey olmuştur. Ya da başka bir deyişle, zorunlu ve özgür olan tek ve aynı şey olarak açıklanmıştır; bu da, ahlaki dünyanın özü olan şeyin (son tahlilde) aynı zamanda doğanın özü olduğunu söylemektir. Buradan da şu noktaya gelinir: Özgür olan şey, doğa güçlerinden başka bir şey değildir, diğer her şey gibi bir düzeneğe tabi olan zemberekler gibilerdir. Aynı şey, ruhun bedenle bir olduğu önermesi için de geçerlidir.

2. Türkçede bağlayıcı fiil: -dir, -dır. (ç.n.)

Bu önerme, ruhun maddi olduğu, hava, eter, omurilik sıvısından oluştuğu şeklinde yorumlanmış, ancak tersi, bedenin de ruh olduğu ya da tıpkı önceki önermede olduğu gibi, zorunlu gibi gözükenin aslında özgür olduğu fikri, neyse ki artık bir kenara bırakılmıştır. Bu tür yanlış anlaşılmalar, eğer kasıtlı yapılmıyorlarsa, Yunan düşüncesinin daha ilk adımlarında aştığı bir diyalektik toyluk içermektedir ve bu kişilerin temel mantık çalışmalarına acil olarak başlaması tavsiyesinde bulunmak bir görevdir. Antik dönemin derin görüşlü mantığı, özne ile yüklemi öncül ve ardıl olarak (*antecedens et consequens*) ayırt etmiş, böylece özdeşlik yasasının gerçek anlamını ifade etmiştir. Bu bağıntı, eğer tamamen anlamsız değilse, totolojik önermeler için bile geçerlidir. "Cisim cisimdir" diyen kişi, elbette önermenin öznesi ve yüklemi hakkında farklı şeyler düşünmektedir; burada, öznede birlik, yüklemde ise, cisim kavramıyla tıpkı öncül ile ardıl ilişkisine sahip olan, cisim kavramının içerdiği tek tek özellikler kastedilmektedir. Antik dönemdeki başka bir öğretide, özne ile yüklemin örtük ve açık olarak karşıt biçimde konumlandırılmasının anlamı tam olarak budur.[3]

3. Felsefeyi baştan sona mantık aracılığıyla yeniden yaratmak isteyen Bay Reinhold, izinden gitmeye çalıştığı Leibniz'in, Wissowatius'un itirazları üzerine bağlacın anlamı hakkında söylediklerini anlamamışa benziyor; bu nedenle özdeşlik ve aynılığı birbirine karıştırdığı bir labirentte dönüp duruyor. Önümüzde kendisinden şöyle bir pasaj var: "Platon ve Leibniz'in talebine göre, felsefenin görevi, sonlunun sonsuza nasıl tabi olduğunu göstermektir; Xenophanes, Bruno, Spinoza ve Schelling'e göreyse, her ikisinin koşulsuz birliğini göstermektir." Buradaki birlik sözcüğü, karşıtlıkların birliği anlamına geldiği ölçüde aynılık kavramını çağrıştırmaktadır. Bay Reinhold'a şunu temin ederim ki, hem karşıtlık hem de aynılık konusunda yanılmaktadır. Sonlunun sonsuza tabi olması en açık biçimde Spinoza'da görülmez mi? Yaşayanlar, artık aramızda olmayanların yermelerine karşı mücadele etmek durumundadır, tıpkı bizden sonra gelenlerin, bize karşı yapacağı gibi. Şimdi Spinoza'yı ele alalım ve şunu soralım: Birinin bir sistem hakkında, onu daha doğru düzgün bilmeden, atıp tutması, sanki o sistemin içine girmek kolaymış gibi bir gün içinde ona bayılması ya da onu reddetmesine ne ad verilir? Ahlak sahibi toplumlarda buna *vicdansızlık* denir! Aynı makaledeki bir başka pasajda, Bay R., geçmiş felsefelerde olduğu gibi, günümüz felsefesinde yapılan temel bir hatanın, ne birlik (özdeşlik) ile bağ (bağıntı), ne

Yukarıda sözü edilen iddianın savunucuları, panteizmin, Tanrı'nın her şey olduğunu değil (gerçi panteizmin özellikleri üzerine genel geçer bilgilerden bu sonuca varmayı engellemek kolay değildir), şeylerin hiçbir şeye dönüştüğünü, bu sistemin tüm tekilliği yok ettiğini söyleyeceklerdir. Bu yeni tanım sanki öncekiyle çelişiyor gibidir; çünkü eğer şeyler hiçbir şeyse, onlar Tanrı'yla nasıl karışmaktadır? Ne de olsa ortada saf, kusursuz ilahilik dışında bir şey yoktur. Başka bir deyişle, eğer Tanrı'nın dışında (yalnızca *eklenti* olarak değil Tanrı'nın ötesi anlamında) bir şey yoksa, Tanrı nasıl yalnızca sözde değil gerçekte de her şey olabilir? Ne olursa olsun, kendi sapkın dönemlerinde onurlandırılmış olsa da, bazı tespitlerin –hassas doğa olaylarında olduğu gibi– temel değişikliklere yol açtığı zihinsel süreçler için oldukça kaba olan bu tip genel etiketleri yeniden hortlatmakla ne kazanıldığı sorgulanmalıdır. Ayrıca sözünü ettiğimiz son önermenin Spinoza'ya bile uygulanabilirliği şüphelidir; çünkü eğer Spinoza, tözün dışında, tözün tezahürleri (şeyler) olduğunu kabul ediyorsa, panteizm kavramı sahici ya da pozitif[4] hiçbir şey öne sürmeyen, tamamen negatif bir

---

de çeşitlilik (başkalık) ile farklılığın arasında bir ayrım yapılması (birbirlerine karıştırılmaları) olduğunu söylüyor. Ancak bu, Bay R.'nin, rakiplerinde bulduğu hatalara düştüğü ilk örnek değil. Sanırız bu, kendisine yaptığı bir tür zihinsel tedavi olmalı; tıpkı heyecanlı bir hayal gücüne sahip olanların, başkalarının kendileri için aldığı ilaçlarla iyileşmesi gibi. Acaba kim birlik dediği şeyle aynılığı ne eski ne de yeni felsefede Bay R. kadar birbirine karıştırabilir ve Spinoza'da Tanrı'da şeylerin kavranışını bir eşitlik olarak yorumlayıp, töze ya da öze göre farksızlığı, biçime ya da mantıksal kavrama göre ayrımsızlık olarak ele alabilir? Spinoza eğer, Bay R.'nin yorumladığı gibi anlaşılırsa, bu, bir şeyle o şeyin kavramını eş tutmaya, örneğin düşmanı bir orduyla değil ordu kavramıyla yenmeye çalışmaya benzer ve biraz aklı çalışan biri bunun o kadar kolay olmayacağını bilir. (Schelling'in notu)

4. Metinde sık sık karşımıza çıkacak pozitif sözcüğünün Schelling'de ontolojik bir statüsü vardır. Pozitiflik, bir başka şeye göre belirlenen, sınırlanan bir şey değil, kendine özgü nitelikleriyle kendi başına var olanı, bir gerçekliği olanı niteler. Örneğin ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, kötülüğün "pozitifliği", kötülüğün, iyiliğin eksikliğine bağlı olarak değil, bizzat kendi gerçekliğiyle var olan bir şey olduğunu ifade eder. (ç.n.)

kavram olur. Böylece panteizm, yalnızca şeylerin Tanrı'yla olan ilişkisini belirleyen, bu şeylerin, kendi içinde düşünüldüklerinde ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemeyen bir kavram olur. Yine de böyle bir ifade eksikliğinde bile, şeylerin herhangi pozitif bir şey (türetilmiş de olsa) taşımadığı sonucuna varılamaz. Spinoza'nın en vurucu ifadesi şudur: Tözün tezahürü, yani ardılı olarak, tekil şeylerin her biri de birer tözdür. Şimdi bu sonsuz töze = A, bu tözün ardılı olarak tikel şeye = A/a dersek, A/a içinde pozitif olan hâlâ A'dır; ancak buradan A/a = A olduğu, yani kendi ardılı içinde bulunan sonsuz tözün, bizzat sonsuz tözle *aynı* olduğu sonucu çıkmaz; ya da başka bir deyişle, A/a'nın (A'nın bir ardılı olsa da) kendi başına tikel bir töz olmadığı sonucu ortaya çıkmaz. Bu son yargı elbette Spinoza'da yoktur; ama işte tam bu son yargıdan yola çıkarak gerçek anlamda bir panteizmden bahsedebiliriz. Şimdi bundan sonraki soru, bunun Spinozacılığa karşıt bir yargı olup olmadığıdır. Bunu öne sürmek zordur, çünkü belirtildiği üzere, yukarıdaki ifadedeki A/a'nın ta kendisi olan Leibniz'in monadları, Spinozacılığa karşı kesin bir çare değildir. Spinoza'nın pek çok ifadesi, bir açıklama getirilmeden gizemli bir şekilde kalmıştır; örneğin, insan ruhunun, Tanrı'nın yaşayan bir kavramı olduğu ve sonsuz olduğu (fani olmadığı) ifadesi gibi. Bu nedenle töz, diğer ardıllarında –A/a, A/b, A/c vs– yalnızca geçici olarak bile ikamet etse, bu ardılda, yani insan ruhunda = a, sonsuza dek ikamet eder ve böylece A/a, kendisinden ebedi ve sonsuza dek A olarak ayrılmış olur.

Buradan ilerleyerek, eğer panteizmin, bireyselliği değil de özgürlüğü yadsıyan gerçek karakteri anlaşıldığında, aslında panteizmden ayrı olan başka birçok sistemin de aynı şekilde özgürlüğü reddettiği görülecektir. İdealizmin keşfine kadar, Leibniz ve Spinoza'nınki de dahil, çağımızın tüm sistemlerinde gerçek özgürlük kavramı eksiktir; özgürlüğün en canlı duygusuna sahip olmakla övünen çevremizdeki insanlarda bile özgürlük, rasyonel bir ilkenin duyulara ve arzulara egemenliği olarak düşünülür ve

bu görüş, Spinoza'da bile, az bir çabayla açık bir biçimde sezilir. Özgürlüğün genel olarak yadsınışı ya da iddia edilişi, panteizmin (şeylerin Tanrı'da içkin oluşunun) kabulü ya da reddiyle ilgili değildir; çünkü gerçekten ilk bakışta kendini Tanrı'ya karşı koruyamayan özgürlük, şeylerin Tanrı'yla özdeşliğinde yok oluyor gibi gözükse de, bu yanılgının nedeni, özdeşlik yasasının eksik ve biçimsel bir tasarımından kaynaklanmaktadır. Özdeşlik yasasının gerçek ilkesi, aynılığın çemberinde dönen, bu nedenle ilerlemeci olmayıp duyarsız ve cansız olan bir birliği ifade etmez. Bu yasanın birliği doğrudan yaratıcıdır. Önceki sayfalarda, özne ile yüklem ilişkisini ele alırken, onun neden ile sonuç ilişkisiyle bağını göstermiştik; bu bağlamda nedensellik yasası, özdeşlik yasası kadar temel bir öneme sahiptir. Ebedi olan, kendi içinde dolaysız olarak kendinin nedeni olmalıdır. Kendi varlığıyla bizzat neden olan ebedi olandan ortaya çıkan, bu çerçevede ebedi olana bağımlıdır ve içkinlik anlamında onun içinde kavranabilen bir şeydir. Ama bağımlılık bağımsızlığı, hatta özgürlüğü ortadan kaldırmaz. Bağımlılık özü belirlemez; bağımlı demek, bağımlı olan ne olursa olsun, onun yalnızca bağımlı olduğu şeyin sonucu olduğu demektir; bağımlılık, bağımlı olan şeyin ne olduğunu ya da olmadığını söylemez. Her organik birey, yalnızca kendi oluşumu anlamında başka bir şeyin aracılığıyla oluşmuştur ve kendi oluş süreci temelinde bağımlıdır, ancak bizzat kendi varlığı temelinde bağımlı değildir. Leibniz, "Tanrı'nın aynı zamanda hem doğuran hem doğurulan bir şey oluşu saçma değildir" der, tıpkı bir insanoğlunun aynı zamanda bir insan olması gibi. Tersi, yani bağımlı olanın ya da sonucun bağımsız bir şey olmaması saçma olurdu. Bu, bağımlı olanın aslında var olmadığı bir bağımlılık, bir ardılın olmadığı bir sonuç anlamına gelir, ki bu durumda gerçek bir sonuç aslında ortaya çıkmaz, kavram kendi kendini yok eder. Aynı şey, başka bir şey içinde kapsanılmışlık için de geçerlidir. Göz gibi, bedenin herhangi bir tekil parçası, ancak organizmanın bütünü içinde olanaklıdır; diğer yandan,

gözün, kendine özgü bir yaşamı, deyim yerindeyse kendi özgürlüğü vardır ve bu, başına gelebilen hastalıkta kendini apaçık belli etmektedir. Başka bir şeyin içinde kapsanan şeyin kendisi canlı olmasa, kapsanmışlıkta, kapsanmış olan eksik olur, böylece hiçbir şey kapsanmamış olurdu. Bu konuyla ilgili çok daha yüksek bir kavrayışı Tanrı düşüncesi verir: Sonucu olduğu şeyin bir doğurma, yani bağımsız varlıklar meydana getirme olmadığı bir Tanrı anlayışı baştan aşağı çelişkilidir. Tanrı, ölülerin değil canlıların Tanrı'sıdır. En mükemmel varlığın, olası en mükemmel makineden zevk alacağını düşünmek, anlaşılır bir şey değildir. Varlıkların Tanrı'dan geliş tarzı düşünüldüğünde, bunun kesinlikle mekanik olamayacağı, kendisi için hiçbir anlamı olmayan ürünün salt bir üretimi ve yerleştirilmesi süreci olamayacağı açıktır. Burada, kendisinden taşan şeylerin, kendisinden taştığı haliyle kaldığı, böylece hiçbir özelliğin ve bağımsızlığın söz konusu olmadığı emanasyon düşüncesi de bir çare değildir.[5] Şeylerin Tanrı'dan oluşu, Tanrı'nın kendini tecelli edişidir.[6] Tanrı, kendisini ancak kendisine benzeyende, kendi başlarına hareket eden özgür varlıklarda açınlayabilir, çünkü bu varlıkların varlığının Tanrı'dan başka bir nedeni yoktur ve Tanrı nasıl var oluyorsa öyle var olurlar. Tanrı sözünü söyler ve onlar var olurlar. Bütün

5. Yeni-Platonculukta (özellikle Plotinus) ve erken dönem İslam felsefesinde (İbn-i Sina, Farabi) karşımıza çıkan emanasyon ya da sudûr, her şeyin ilk varlık, ilk ilke ya da ilk nedenden hiyerarşik bir şekilde taştığını, bu süreçte ilk varlıktan "uzaklaşarak", onun mükemmelliklerinden ve iyiliklerinden gitgide daha az pay aldığını öne süren görüş. Örneğin ilk nedenden (Schelling'de ilk irade) sırasıyla akıl, akıldan nefs ya da ruh, ondan da ilk madde meydana gelir. Ancak her meydana geliş, bir öncekine göre daha az mükemmellik ya da iyilik içerir. (ç.n.)

6. (Alm.) *Selbstoffenbarung*. Burada "kendini açınlama" ya da "vahiy" sözcükleri yerine "tecelli" kavramının tercih edilmesinin nedeni, *Selbstoffenbarung* sözcüğünün metin boyunca panteizmle bağlantılı biçimde en geniş anlamda, örneğin tüm evrenin ya da doğanın, Tanrı'nın bir aracı kullanmadan "bizzat" kendi tecellisi olması anlamında kullanılmasıdır; *Offenbarung* sözcüğüyse, insan ya da özgür varlıklar temelinde kullanıldığında "açınlama" ya da "vahiy" sözcükleriyle karşılanmıştır. (ç.n.)

varlıklar eğer Tanrı'nın zihnindeki düşünceler olsalardı, sadece bundan dolayı bile canlı olmak zorunda olurlardı. Düşünceler ruhtan türüyor olmalı, ama türetilen düşünce bağımsız bir güçtür, kendi başına hareket etmeye devam etmektedir; hatta insan ruhunda öyle büyümektedir ki, kendi doğuranı bile alıkoymakta, onu boyunduruğu altına almaktadır. Diğer yandan, evrendeki varlıkların birbirinden ayrışmasının nedeni olan ilahi tasavvur, yaratılanlara yalnızca ideal bir gerçeklik veren insanın tasavvuruyla aynı değildir. İlahiliğin temsilleri ancak bağımsız varlıklar olabilir; öte yandan bizim tasarımlarımızı sınırlayan, bağımsız olmayan şeylere takılıp kalmamız değil midir? Tanrı, bizzat kendinde şeylere bakar. Yalnızca ebedi olan, kendisi dışında bir şeye dayanmayana kendinde şey denir; bu, irade ve özgürlüktür. Mutlaklığın ya da ilahiliğin türetilmişliği düşüncesi çelişkili değildir, hatta bu düşünce genel olarak felsefenin tam merkezinde bulunur. Böyle bir ilahilik doğaya yakışmaktadır. Tanrı'daki içkinlik ve özgürlük öylesine çelişkisizdir ki, yalnızca özgür olan, özgür olduğu için Tanrı'nın içindeyken, özgür olmayan, özgür olmadığı için zorunlu olarak Tanrı'nın dışındadır.

Böyle genel bir çıkarsama, derin kavrayışa sahip biri için ne kadar yetersiz olsa da, biçimsel özgürlüğün yadsınışının zorunlu olarak panteizmle ilişkili olmadığını açıkça göz önüne sermektedir. Bize Spinozacılıkla itiraz edileceğini sanmıyoruz. Herhangi birinin zihninde bu sistemin, tam anlamıyla bir akıl sistemi, sonsuza dek değişmeyen bir sistem olarak görüldüğünü iddia etmek büyük bir cesaret istemeli. O halde Spinozacılık deyince ne anlıyoruz? Tüm öğretisi, doğrudan yazdığındaki gibi, örneğin mekanik fizik üzerine yazdıklarında olduğu gibi mi anlaşılıyor? Peki, her şeyin son derece olağanüstü ve tekil bir tutarlılıkta olduğu bir düzende insan, şeyleri hangi ilkeye göre ayırt edecek? Şu savın öne sürülmüş olması, Alman tininin gelişim tarihinin çarpıcı bir özelliği olarak kalacaktır: Rasyonel olarak mümkün olan ve saf akıldan gelişen tek sistem, şeyleri Tanrı'yla, yaratılanı yaratanla

karıştıran, her şeyi kör, düşünce fakiri bir zorunluluğa tabi kılan sistemdir! Bu savı anlayabilmek için, daha önceki dönemin hâkim ruhunu hatırlamak gerekmektedir. Bir zamanlar, Fransız ateizminde sefaletinin zirvesine çıkan mekanik düşünme tarzı, neredeyse tüm zihinleri ele geçirmişti; Almanya'da da bu düşünce tarzıyla görmek ve açıklamak, sahici ve biricik felsefe olarak ele alındı. Ancak sahici Alman mizacı bu düşüncenin sonuçlarıyla hiçbir zaman uyuşmayacağı için, günümüz felsefi metinlerinde gördüğümüz kalp ile zihin arasında bir ayrışma başladı. Yine de, yukarıdaki düşünce tarzının zemininden kendilerini ayırmadan ya da daha iyi bir düşünceye yükselmeden gösteriyorlardı bu düşüncenin sonuçlarına karşı nefretlerini. Bu düşüncenin sonuçları açıkça gösterildiğinde, Alman tini mekanik felsefeyi (güya) en yüksek ifadesiyle ele alabildiğinden, sonunda korkunç hakikat şu şekilde dile geldi: Saf bir biçimde rasyonel olan tüm felsefi öğretiler –hem de hepsi– ya Spinozacılıktır ya da ona dönüşecektir! Herkes bu uçurum hakkında uyarılmaktaydı; uçurum, herkesin gözleri önünde açılmıştı; tek olası çare gibi gözüken şey alıkonulmuştu; bu kaba sözcük (Spinozacılık), yalnızca bir krize neden olabilirdi ve bazı düşünürlere göre Almanlar bu yozlaşmış felsefeden kaçmalı, yeniden kalbe, içsel duygulara ve inanca dönmeliydi.[7] Bugün ise, bu düşünce tarzı çoktan gerilerde kaldığından ve idealizmin yüce ışığı üzerimizde parladığından, yukarıda bahsedilen sav ne aynı şekilde anlaşılır ne de aynı sonuçları verir.[8]

7. Burada muhtemelen Jacobi, Schleiermacher ve Reinhold'a gönderme yapılmaktadır. Jacobi'yle başlayan "panteizm ve ateizm" tartışması, Schleirmacher ve Reinhold'la alevlenen, felsefi sistemlerde kalbin ve inancın yeri tartışmaları, sistem, akıl, inanç, özgürlük gibi kavramların etrafında dönen "Alman tini"ni 18. yüzyılın sonunda en çok meşgul eden konulardı. (ç.n.)

8. Fichte'nin *Heidelberg Edebiyat Yıllıkları*'na yazdığı bir yazıyı (Cilt 1, Sayı 6, s. 139) eleştiren Bay Friedrich Schlegel, Fichte'ye felsefi tartışmalarında mümkün olduğu kadar Spinoza'ya yaklaşmasını, çünkü panteizmin tam bir sistem olarak tutarlı bir biçimde yalnızca Spinoza'da bulunabileceğini tavsiye eder (bu da, yukarıdaki ifadeye göre saf aklın siste-

Ve şimdi sıra, Spinozacılıkla ilgili kesin görüşlerimizde! Bu sistem bir kadercilik değildir, çünkü şeylerin Tanrı'da kapsanmasına izin verir; dolayısıyla, daha önce gösterdiğimiz üzere, panteizm en azından biçimsel özgürlüğü olanaksız kılmamaktadır. Bu bakımdan Spinoza'nın kaderci olmasının, panteizmden bağımsız başka bir nedeni olmalıdır. Filozofun sistemindeki hata, şeyleri *Tanrı'nın içine* yerleştirmesinde değil, bu şeyleri, Spinoza için aslında yine bir "şey" olan sonsuz tözün soyut kavramıyla açıklamasıdır. Bu nedenle, Spinoza'nın özgürlükle ilgili argümanları tamamen deterministtir, kesinlikle panteist değildir. Spinoza, iradeyi bir durum olarak ele almaktadır. Doğal olarak iradenin tüm etkinliğinin bir başka durum aracılığıyla, bunun da bir başka durumla belirlenmek zorunda olduğunu, bunun da sonsuza dek böyle sürüp gittiğini gösterir. Böylece sisteminin cansızlığı, modelin ruhsuzluğu, kavramların ve ifadelerin kuruluğu, tanımların boyun eğmeyen katılığı, filozofun soyut düşünme tarzıyla son derece uyumlu hale gelmektedir; mekanik doğa görüşü de burada son derece tutarlıdır. Yoksa Spinozacılığın esaslarının doğanın dinamik kavranışı karşısında tamamen değişmek durumunda olduğundan şüphe duyan var mı? Her şeyin Tanrı'nın içinde kapsandığı öğretisi eğer tüm sistemin temeliyse, o halde bu öğreti, rasyonel bir sistemin ilkesi olmadan önce en azından canlandırılmalı ve soyutluktan kurtarılmalıdır. Sonlu varlıkların Tanrı'nın tezahürleri ya da ardılları olduğunu söyleyen ifadeler fazla geneldir; burada doldurulması gereken bir boşluk, cevaplanması gereken sorular vardır! Spinozacılığın katılığı, sevginin sıcak nefesiyle canlandırılması gereken Pygmalion'un heykeline benzetilebilir; Spinozacılık, canlandırıldığı zaman pek çok eksik ya da tamamlanmamış özelliğinin fark

midir). Bu tavsiye, kimi yararlara sahip olsa da, oldukça tuhaftır; çünkü Bay Fichte, *Bilim Öğretisi*'nde Spinozacılığı (Spinozacılık olarak) çürüttüğünü ısrarla ifade etmektedir ve bu konuda tamamen haklıdır. Yoksa idealizm bir akıl işi değil midir ve akıl sistemi olma onuru ancak panteizmin ve Spinozacılığın mıdır? (Schelling'in notu)

edileceği, henüz tamamen taslak biçiminde tasarlanmış bir çalışma gibidir. Spinozacılığı, tikel ve canlı özellikleri ne kadar az belirgin olursa o kadar gizemli olan antik kutsal imgelere de benzetebiliriz. Tek bir cümleyle söylersek: Spinozacılık tek yönlü realist bir sistemdir; kulağa belki panteizmden daha az lanetli gelen bir ifadedir bu, ama öğretinin temel özelliğini çok doğru bir biçimde vurgular ve ilk defa bizim tarafımızdan kullanılmamıştır. Yazarın daha önceki yazılarında bu konuya ilişkin açıklamalarını burada tekrar etmek usandırıcı olur. Yazarın çabalarının kelimelere dökülen niyeti, realizmin ve idealizmin karşılıklı birbirlerine nüfuz edişini göstermekti. Spinoza'nın temel kavramları, idealizm ilkesinin ruhuyla dolduğunda (ve özsel olarak değiştiğinde), yani doğaya ilişkin daha üstün bir incelemeyle, devinimsel olanın tinsel ve zihinsel olanla birliğinin kavranışıyla canlı bir temel kazanmış ve buradan bir doğa felsefesi çıkmıştır. Bu doğa felsefesi, saf fizik olarak kendi başına durabilse de, felsefi açıdan bir kısmı, yani reel kısmı incelenmiştir; oysa ancak özgürlüğün merkezde olduğu ideallikle tamamlandığında sahici bir rasyonel sisteme yükselme yetkinliğine kavuşacaktır. Biz, özgürlüğün zirveye yerleştirilmesiyle, doğanın duyumsamaya, zekâya ve nihayet iradeye aşama aşama yükselten etkinliklerin bulunacağını öne sürmekteyiz. Son ve en yüksek mercide, irade dışında bir varlık bulunmaz. İrade, kökensel varlıktır ve varlığın tüm yüklemleri kendisine eklenir; yani nedensizlik, ebediyet, zamandan bağımsızlık, kendini olumlama. Tüm felsefenin çabası, yalnızca bu en yüksek ifadeyi bulmaktır.

Günümüzde felsefe bu noktaya idealizm aracılığıyla yükselmiştir. Tek yönlü realist ya da dogmatik sistem tarafından özgürlük kavramına çoktandır getirilmiş olan zorlukları tek tek ele almak niyetinde olmadığımızdan, idealizmin bu noktasından yola çıkarak konumuzu gerçek anlamda araştırmaya başlayabiliriz. Yine de önce şuna dikkat etmemiz gerekir: İdealizm, bu konu çerçevesinde bizi yukarılara taşısa da ve biçimsel özgürlük kavramının

ilk eksiksiz halini ona borçlu olsak da, yalnızca kendi yönünden tamamlanmış bir sistemden başka bir şey değildir; bu nedenle özgürlük öğretisi hakkında daha kesin ve belirli şeyleri öğrenmeye kalktığımızda, bize kılavuzluk edemez. İdealizmle ilk temasta fark ederiz ki, bir sisteme dönüşen idealizm için, "eylemin, yaşamın ve özgürlüğün asıl gerçeklik" olduğunu söylemek, Fichte'nin (kendini yanlış anlayan) öznel idealizmi için bile yeterli değildir; bunun tersini de göstermek gereklidir; diğer bir deyişle, gerçek olan her şeyin (doğa, şeyler dünyası) temelinde, eylemin, yaşamın ve özgürlüğün olduğunu. Ya da Fichte'nin ifadesiyle yalnızca Ben'in her şey olduğunu değil, aynı zamanda her şeyin de Ben olduğunu göstermeliyiz. Özgürlüğü felsefenin her şeyi yapma düşüncesi, insan zihnini, yalnızca felsefeyle ilgili olarak değil genel olarak özgürleştirmiş ve her türlü bilgide, önceki devrimlerin tümüne oranla daha güçlü bir dönüşüme neden olmuştur. Özgürlüğün idealist kavramı, günümüzdeki yüksek felsefeyi ve özellikle de onun yüksek realizmini gerçek anlamda bir kutsamadır. Bu realizmi inceleyecek ya da onu benimseyecek olanlar, özgürlüğün onun en derindeki önkoşulu olduğunu düşünürse, onu ne kadar farklı bir ışıkta değerlendirir ve kavrar! Yalnızca özgürlüğü gerçekten tadan kişi, her şeyi özgürlükle kıyaslamaya, onu tüm evrene yayma özlemi duyar. Felsefeye özgürlük üzerinden gelmeyen biri, başkalarını, onların neden böyle yaptığını hissetmeden takip eder ve yalnızca onların yaptığını taklit eder. Diğer yandan, kendinde şeyleri görünüşlerden yalnızca negatif bir biçimde, yani zamandan bağımsızlık olarak ayıran, daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki metafizik açıklamalarında zamandan bağımsızlığı ve özgürlüğü bağıntılı kavramlar olarak inceleyen Kant'ın, kendinde şeyin bu tek olası pozitif kavramını şeylere aktarma düşüncesine varmaması tuhaf bir durumdur. Oysa böyle yapsa, kendisini daha yüksek bir düşünselliğe yükseltecek ve teorik felsefesinin özelliği olan negatifliğin üzerine çıkacaktı. Başka bir açıdan bakarsak,

eğer özgürlük, Kantçı kendinde şeyin pozitif kavramı olursa, insan özgürlüğüne ilişkin bir inceleme yeniden genel olana dönmüş olur; çünkü Kant'ta özgürlüğün tek dayandığı temel olan düşünülür dünya aynı zamanda kendinde şeylerin de özüdür. Görülüyor ki, tek başına idealizm, temel ayrımı, yani insan özgürlüğünün temel belirleyici anlamını göstermek için yeterli değildir. Aynı şekilde, panteizmin idealizm tarafından aşıldığını ve yok edildiğini söylemek de bir yanılgıdır; bu yanılgı, panteizmin tek yanlı realizmle karıştırılmasından kaynaklanır. Tekil şeylerin mutlak bir tözün içinde olması ya da farklı bireysel iradelerin tek bir kökensel iradede kapsanması, panteizm için tamamen aynı şeydir. İlk durumda, panteizm realisttir, ikincisinde idealist, ancak temel düşünce aynı kalır. Tam da bu nedenlerle, özgürlük kavramındaki en çetin zorlukların, şimdilik yalnızca idealizmle çözülemeyeceği bellidir. Bir yandan idealizm özgürlüğün en genel kavramını bize sunarken, diğer yandan idealizmde özgürlük yalnızca biçimsel bir kavram olarak kalır. Özgürlüğün gerçek ve canlı kavramı ise, onun iyiliğe ve kötülüğe yetkin olmasında yatar.

Bu nokta, özgürlük öğretisinin her zaman hissedilen en büyük zorluğudur ve şu ya da bu sistemi değil, az ya da çok tüm felsefe sistemlerini etkilemiştir.[9] Ancak en çok etkilediği felsefedeki içkinlik kavramıdır; çünkü Tanrı'nın şeylerdeki içkinliğiyle, kötülük gerçek anlamda kabul edilecek ve böylece kötülük kaçınılmaz olarak sonsuz tözün ya da ilk iradenin içinde yer alacak, sonuç olarak kusursuz varlık kavramı ortadan kalkacaktır. Ya da kötülüğün gerçekliği bir şekilde yadsınacak, ancak bu şekilde de özgürlüğün gerçek anlamı ortadan kalkacaktır. Tanrı'yla evrendeki varlıklar arasında yalnızca en uzak türden bir bağ olduğu kabul edilse bile bu

9. Bay Schlegel'in Hindistan üzerine yazdığı kitapta ve pek çok başka yerde bu zorluğu özellikle panteizme yönelik olarak dile getirmesi önemlidir; ancak bu parlak zekânın, kötülüğün kökeni ve onun iyilikle olan ilişkisi üzerine fikirlerini bizlerle paylaşmaması bir o kadar üzücüdür. (Schelling'in notu)

zorluk azalmaz; çünkü bu bağ güya bir tür rastlantıyla ya da Tanrı'nın, yarattığı şeylerin eylemlerine yalnızca uzaktan katkıda bulunuşuyla sınırlandırılsa da, özgürlük söz konusu olduğunda, yaratılanların Tanrı'ya temel bir bağımlılığı varsayılmak zorundadır. Bu varsayıldığında ise Tanrı, kötülüğün sorumluluğunu paylaşmak durumundadır; çünkü kendisine tamamen bağımlı bir varlığın kötülük yapmasına izin vermek, kötülüğe bizzat neden olmaktan daha iyi değildir. Ya da bir şekilde kötülüğün gerçekliği yadsınmalıdır. Yaratılanlardaki olumlu her şeyin Tanrı'dan geldiği fikri de yukarıda sözünü ettiğimiz sistemde öne sürülmektedir. Buna göre, eğer kötülüğün içinde olumlu bir şey varsayılacaksa, bu olumlu şey Tanrı'dan gelmektedir. Buna şöyle itiraz edilebilir: Kötülüğün içindeki olumluluk, olumlu olduğu sürece iyi olarak düşünülür; oysa bu şekilde kötülük kaybolmaz ve açıklanmamış bir şey olarak kalır; çünkü aslında var olan tek şey iyi ise, bu şeyin içindeki kötülük nereden gelmektedir? Bundan tamamen farklı (ama aynı zamanda bununla sık-sık karıştırılan) bir varsayım, kötülüğün içinde olumlu hiçbir şeyin olmadığı ya da farklı bir şekilde ifade edilirse, kötülüğün aslında var olmadığı (herhangi olumlu bir şey ya da bu şeye bağlı olarak), bütün eylemlerin az ya da çok olumlu olduğu ve aralarındaki farkın mükemmelliğe oranla yalnızca bir artı ya da eksi olduğu, böylece bir karşıtlığın oluşmadığı ve kötülüğün tamamen ortadan kalktığı varsayımıdır. Bu varsayım, olumlu her şeyin Tanrı'dan geldiği önermesinin ikinci olası varsayımıdır. Ancak buna göre, kötülüğün içinde kendini gösteren güç, gerçekten de iyinin içindeki güce kıyasla daha eksik olsa da, yine de kendi içinde eksiksiz bir şeydir ve diğer her şey gibi, Tanrı'dan türetilmesi gerekmektedir. Bizim düşünsel karşılaştırmamızda, kötülük, mükemmelliğin düşük bir derecesi gibi ele alınır ve bizim bakış açımızıdan kötülük bir eksikliktir; oysa doğada böyle eksiklik durumu yoktur. Spinoza'nın gerçek görüşünün de bu olduğu yadsınamaz.

Buradaki ikilemden şu cevapla kurtulmaya çalışılabilir: Tanrı'dan gelen olumluluk, kendi içinde kötülüğe ve iyiliğe kayıtsız olan özgürlüktür. Ancak bu kayıtsızlık, olumsuzluk olarak değil de, iyiliğe ve kötülüğe dair canlı, olumlu bir yetkinlik olarak düşünülürse, saf iyilik olarak tasavvur edilen Tanrı'dan nasıl kötülüğe ilişkin bir yetkinlik çıkacağı kavranılmaz olur. Sırası gelmişken şunu da belirtmeliyiz ki, buradan apaçık çıkan sonuç, eğer özgürlük gerçekten de iyiliğe ve kötülüğe yetkinlik ise (ki şüphesiz öyledir), o halde yukarıda sözü edildiği gibi, özgürlüğü doğrudan Tanrı'dan türetme girişimi bir anlam taşımaz; çünkü eğer özgürlük kötülüğe olan yetkinlik ise, o halde kötülüğün Tanrı'dan ayrı bir kökü olmalıdır. Buradan hareketle insan, kendini dualizmin kollarına atma arzusu duyabilir. Ancak bu sistem, eğer birbirinden mutlak olarak ayrı ve bağımsız iki ilkenin öğretisi olarak düşünülüyorsa, bu, olsa olsa kendini yok etmeye mahkûm, aklın çaresizliğinin sistemi olur. Diğer yandan, kötülüğün temel doğası, iyiliğe bağlı bir şey olarak düşünüldüğünde, tek bir varlığa yoğunlaşılmış olsa da, kötülüğün iyilikten kaynaklanmasından çıkan zorluklar yine çözümsüz kalır. Bu ikincil doğanın (kötülüğün) başlangıçta iyi olarak yaratıldığını ve kendi kusuru nedeniyle ilk varlıktan ayrıldığı varsayılsa bile, Tanrı'ya karşı hareket etme yetkinliğinin nereden geldiği, daha önceki tüm öğretilerde açıklanmamış bir şey olarak kalmıştır. Bu bakımdan, eğer evrendeki varlıklarla Tanrı arasındaki özdeşliğin ve tüm diğer bağların kopması sonucu, evrenin ve içindeki varlıkların varoluşu, Tanrı'dan bir uzaklaşma süreci içinde görülürse, yukarıda bahsedilen zorluk çözülmüş olmaz, yalnızca dışarı itilmiş olur; çünkü bu varlıkların, Tanrı'dan taşabilmek için bir şekilde var olması gerekmektedir, bu bakımdan emanasyon öğretisi, panteizme karşı çıkmayı en az başaran öğretidir, çünkü şeylerin asıl varoluşunu Tanrı'da varsayar, yani açıkça bizzat panteizmin kendisini. Diğer yandan, bu uzaklaşmanın bir açıklaması için şu varsayılabilir: Bu, var olan

şeylerin Tanrı'dan istemsiz bir uzaklaşmasıdır, Tanrı onları mutsuzluk ve kötülük durumuna itmektedir, yani bu durumun kaynağı Tanrı'dır. Ya da bu uzaklaşma, her iki tarafta da istemsizce gerçekleşmektedir ve örneğin, bazılarının ifade ettiği gibi bizzat varlığın taşması sonucu meydana gelir, ama bu da kesinlikle savunulamaz bir fikirdir. Son olarak bu, Tanrı'dan kendini koparma biçiminde, var olan şeyler tarafından istemli bir uzaklaşma olarak düşünülebilir, yani sürekli daha alçaklara düşmeye yol açan bir kusurdur ve bu ilk kusur, kötülüğün kendisidir; ama burada yine de kötülüğün kökeni hakkında bir açıklama sunulmuş olmaz. Ayrıca dünyadaki kötülüğü açıklamaya çalışan bu buluşsal düşüncede iyilik tamamen yok olur ve panteizm yerine pandemonizm[10] devreye girer ki, böylece iyilik ile kötülük arasındaki sahici karşıtlık, emanasyon öğretisi için tamamen ortadan kalkar; ilk varlık, sonsuz ara kademelerde, gittikçe zayıflayarak iyiliğe sahip olmayan şeye doğru ilerler, kabaca Plotinus'un[11] ilk iyilikten maddeye ve kötülüğe geçişi zekice ama yetersiz bir biçimde betimleyişinde olduğu gibi. Buna göre, sürekli bir alt kademeye inme ve uzaklaşmayla, sonunda kendisinden hiçbir şey oluşmayan bir son şey meydana gelir ve kendisinden başka bir şey üretemeyen bu şey, kötülüğün kendisidir. Ya da: Eğer ilk şeyden sonra bir şey varsa, son şey, içinde ilk şeye ilişkin hiçbir şey taşımamalıdır; bu şey maddedir ve kötülüğün zorunluluğudur.

Görülüyor ki, bahsettiğimiz zorluğun (kötülüğün açıklanışı) tüm yükünü tek bir öğretiye atmak uygun değildir, özellikle de, bir öğretiden daha üstün olduğunu iddia eden bir diğeri bu kadar az tatminkârken. İdealizmin genelleştirmeleri de bize bu konuda yardım edemez. Eski felsefenin öne sürdüğü, saf etkinlik olarak Tanrı gibi soyut kavramlar ya da Tanrı'yı doğadan bütünüyle uzaklaştırma endişesiyle günümüz felsefesi tarafından tekrar tekrar öne

10. Evrenin genel olarak kötü bir ruhun etkisi altında olduğunu öne süren görüş. (ç.n.)
11. *Enneadlar*, I, L. VIII, c. 8. (Schelling'in notu)

sürülen kavramlar burada yardımcı olmaz. Tanrı, salt bir ahlaki evren anlayışından daha gerçektir ve incelik yoksunu soyut idealistlerin ona atfettiğinden çok daha farklı ve canlı devindirici güçlere sahiptir. Tinsel olana temas etmesiyle onu kirlettiği düşünülen gerçekliğe karşı duyulan tiksinti, elbette kötülüğün kökenine dair kör olacaktır. İdealizm, temelinde canlı bir realizm taşımazsa, tıpkı Leibniz, Spinoza ya da diğer dogmatik sistemlerde olduğu gibi boş ve soyut bir sistem olur. Descartes'la başlayan modern Avrupa felsefesinde doğa bulunmaz, bulunsa da onun canlı bir zemini yoktur. Spinoza'nın realizmi, Leibniz'in idealizmi kadar soyuttur. İdealizm, felsefenin ruhudur; realizm onun bedenidir; yalnızca ikisi birlikte canlı bir bütün oluşturabilir. Realizmin kendisi tek başına bir ilke sunamaz; realizm, idealizmin kendini gerçek kılışının ve ete kemiğe bürünüşünün zemini ve aracı olmalıdır. Eğer bir felsefi öğretide canlı bir zemin olmazsa -ki bu durum ideal ilkenin felsefede zayıf bir şekilde etkin olduğunu gösterir-, o zaman o öğretide, yaşamın gücüne ve onun zengin gerçekliğine karşıt olarak kendiliğindenlik, tezahür gibi soyut kavramlar ortaya çıkar. İdeal ilkenin yüksek derecede etkin olduğu ama dolayımı sağlayacak aracı bir temel bulamadığı yerde, bu ilke, sonunda sistemin kendisine zarar veren umutsuz ve vahşi bir coşku yaratır; bu, felsefenin akıl ve bilimden vazgeçerek Frigli rahipler gibi kendini hadım etmesine benzetilebilir.

Bu incelemeye, özellikle günümüzde yanlış anlaşılan temel kavramların düzeltilmesiyle başlamak zorunluydu. Buraya kadarki açıklamalar, asıl araştırmamıza bir giriş olarak görülmelidir. Daha önce açıklamıştık: Burada üstlendiğimiz görevin tam olarak hakkını verecek olan görüşü, yalnızca gerçek bir doğa felsefesinin ilkelerinden yola çıkarak geliştirebiliriz. Bu doğru görüşün bazı zihinlerde uzun zamandır var olduğunu yadsımıyoruz. Gerçekten de bu zihinler, gerçek felsefeye karşı kullanılan materyalizm, panteizm gibi basmakalıp sözcüklerden korkmayıp

doğanın canlı temelini aramışlardır ve onlar, kendilerini mistik olarak dışlayan dogmatikler ve soyut idealistlerin tersine, doğal filozoflardır (her iki anlamda da).

Bugünün doğa felsefesi, öncelikle bilimsel çerçevede, iki ayrı varlık tarzını ortaya koymuştur: *Varoluş* ve *varoluşun zemini* (Bu ayrım, onun ilk bilimsel sunuluşu kadar eskidir[12]). Bu noktada, doğa felsefesinin yolu Spinoza'dan kesin olarak ayrılır, oysa bugüne kadar Almanya'da, doğa felsefesinin metafizik temellerinin Spinoza'nınkilerle aynı olduğu öne sürülebiliyordu. Bu ayrım, doğayla Tanrı'yı kesin biçimde ayrıştırsa da, onun doğayla Tanrı'yı birbirine karıştırdığına dair suçlamalar önlenememiştir. Buradaki inceleme, bahsedilen bu ayrıma dayandığından, onu daha ayrıntılı açıklamamız gerekmektedir.

Hiçbir şey Tanrı'dan önce ya da onun dışında olamayacağından, Tanrı, varoluşunun zeminini yine kendi içinde taşır. Tüm felsefi öğretiler de aynı şeyi söyler; ancak bu zeminden yalnızca kavramsal bir şey olarak bahsederler, onu reel ve gerçek anlamda ele almazlar. Tanrı'nın varoluşunun zemini, tek başına Tanrı'nın varoluşu düşünüldüğünde, Tanrı değildir; çünkü o, yalnızca Tanrı'nın varoluşunun zeminidir; o daha çok, Tanrı'nın *doğasıdır*; ondan koparılamaz ama yine de ondan ayrıdır. Bu ilişki, doğadaki kütle çekimi ile ışık arasındaki ilişkiyle benzerlik kurularak açıklanabilir. Kütle çekimi, ışığın edimsel olmayan sonsuz karanlık zemini olarak onu önceler ve ışık (var olan) doğarken karanlığa çekilir. Ancak kütle çekiminin içinde gizlendiği mührü, ışık bile tamamen çözemez. Bu bakımdan kütle çekimi ne saf bir özdür ne de mutlak özdeşliğin gerçek varlığıdır; kütle çekimi, mutlak özdeşliğin doğasından türer; ya da mutlak özdeşlik *olarak* bulunur, yani belirli bir güç olarak; çünkü kütle çekimine göre var olan olarak ortaya çıkan,

12. Bu konu hakkında bkz. *Zeitschrift für Spekulative Physik*, Cilt II, Sayı 2, §54, §93'e yapılan yorumun devamı ve s. 114'teki açıklama. (Schelling'in notu). Schelling'in bilimsel sunuluştan kastı, kendisine ait olan 1802 tarihli *Darstellung meines Systems der Philosophie* metnidir. (ç.n.)

kendi içinde zemine bağlıdır, mutlak özdeşliğin mutlak varlığının ötesinde bulunan her şeye ise genel olarak *doğa* denir. Kütle çekiminin bu önceleyişi, ne zamana ne de varlığa göre bir önceliktir. Kendisinden her şeyin oluştuğu bir çemberde, Bir'i doğuran şeyin aynı zamanda Bir tarafından doğurulması bir çelişki değildir. Burada ilk ve son yoktur, çünkü her şey karşılıklı olarak birbirini gerektirir, hiçbir şey bir başka şeyle eş değildir ve yine de hiçbir şey bir başkası olmadan var olamaz. Tanrı, içinde kendi varoluşunun zeminini taşır ve bu bakımdan bu zemin, varoluş olarak Tanrı'yı önceler; ancak tam da bu şekilde, Tanrı filli olarak var olmasa, aslında zemin de olmayacağı için, Tanrı yeniden zeminin öncülü olur.

Bu tür bir ayrıma, doğrudan şeylerden yola çıkan bir incelemeyle de varabiliriz. Öncelikle, şeylerin Tanrı'da ölü bir biçimde kapsanışını ifade eden içkinlik kavramı tamamen bertaraf edilmelidir. Bize göre şeylerin doğasını en iyi karşılayan, oluş kavramıdır. Ancak şeyler, kendi başlarına düşünürsek, Tanrı'nın içinde oluşamazlar, çünkü onlar, Tanrı'dan büsbütün farklıdır. Şeylerin Tanrı'dan ayrı olmaları için, Tanrı'dan ayrı bir zeminde oluşmaları gerekir. Ancak hiçbir şey Tanrı'nın dışında olamayacağı için, bu çelişki ancak, şeylerin zemininin, Tanrı'nın içinde bizzat Tanrı olmayan bir şeyde, yani kendi varoluşunun zemininde bulunmasıyla çözülebilir. Bu varlık tarzını başka bir biçimde anlatmak istersek, şunu diyebiliriz: Ebedi Bir, kendini doğurmaya özlem duyar. Özlem, Bir olanın kendisi değildir, ama onun ebediliğine ortaktır. Özlem, Tanrı'yı, yani akıl sır ermez Bir'liği doğurma özlemidir, ancak özlemin kendisinde bir birlik yoktur. Bu bakımdan özlem, kendi içinde iradedir; ancak bu iradede henüz kavrayış ve anlama yoktur, bu nedenle bağımsız ve eksiksiz bir irade değildir, çünkü akıl aslında iradenin içindeki iradedir. Bu yine de, anlamayı isteyen, ona özlem ve arzu duyan bir iradedir. Bilinçli değil sezgisel bir iradedir, sezdiği de aklın kendisidir. Burada sözünü ettiğimiz, kendinde ve kendisi için özlemdir, bu özlemi

gün ışığına çıkarmalıyız, uzun zamandır kendisinden çıkan yüksek şeyler tarafından bastırılsa da ve duyularımızla değil ancak zihnimizde, düşünceyle kavranabilse de. Ebedi eylem olarak Tanrı'nın kendini tecellisinden sonra, evrendeki her şey, gördüğümüz gibi yasa, düzen ve bir biçim halini almıştır. Ama zeminde hâlâ var olan kuralsızlık her an yeniden ortaya çıkacak gibidir, çünkü kural ve düzen, en baştan beri var olan şeyler değildir; kural ve düzen ondan önce var olan kuralsızlığa ve düzensizliğe getirilmiştir. Düzenin zeminindeki bu düzensizlik, şeylerin gerçekliğinin kavranılamayan temeli, hiçbir şekilde çözülemeyen bir kalıntı[13] gibidir, yani aklın en gayretli çabasıyla bile çözülemeyen, ebedi olarak zeminde kalan bir şeydir. Akıl ve kavrayış, tam olarak içinde anlama ve kavrayış olmayan şeyden doğmuştur. Başlangıçtaki bu karanlık olmadan var olanların bir gerçekliği olmaz; karanlık onların zorunlu içeriğidir. Yalnızca Tanrı saf ışık içinde var olur, çünkü yalnıza o kendisinden doğmuştur. İnsanın kibiri, zeminin bu kökenselliğine karşı çıkar ve hatta ona karşı bir ahlak arayıp durur. Ancak insanın ışığı arayışındaki büyük çabanın kaynağı, kendisini varoluşa yükselten o derin karanlığın bilincinden başka bir şey değildir. Aklın içinde akıl olmayan bir kökü olmasından ya da ışığın karanlık bir zemini olmasından yakınmalarının nedeni, konunun tam anlaşılamamasıdır (çünkü böyle bir bakış açısıyla, aklın ve özün önceliğinin nasıl korunacağını kavrayamamışlardır); bu yanlış anlama ise, günümüzde birçok felsefi görüşte, Fichteci aceleciliğin

13. (Alm.) *Der nie aufgehende Rest*. Žižek'in Schelling'le ilgili bir kitabının adı olan bu ifade (*The Indivisible Remainder*) Türkçeye "Bölünemeyen kalan" olarak da çevrilebilir. Ancak, bilincin ya da anlama yetisinin ayrıştırarak analiz edemeyeceği, ayrıştıramayacağı son noktaya işaret eden bu ifade, Schelling'in metin boyunca yaptığı doğabilimsel metaforlar düşünüldüğünde (temel-baz örneği gibi), burada kimyasal bir analoji daha uygun gibi durmaktadır. Ayrıca burada, anlama yetisinin sınırı olarak, Kant'ın öznesinin sınırı olan "kendinde şeyler"i ya da Fichte'de "Ben"in kendini sınırlandırılmış olarak görmek zorunda olduğu ânı betimleyen *Anstoß* (alıkoyma, ket, darbe, çarpma) kavramını hatırlayabiliriz. (ç.n.)

bile yetişemeyeceği çarpıklıklara neden olmaktadır. Tüm doğumlar, karanlıktan aydınlığa bir doğumdur; tohum toprağa gömülmeli ve karanlıkta ölmelidir ki, böylece güneşte çok daha güzel bir şekil olarak kendini topraktan gün yüzüne çıkarabilsin. İnsan dişi bedende şekillenir ve ancak akla dayanmayanın meçhullüğünden (duygudan, özlemden, bilginin o olağanüstü annesinden) en parlak düşünceler çıkar. Bu nedenle başlangıçtaki o kökensel özlemi, henüz bilmese de akla yönelen bir özlem olarak hayal etmeliyiz, tıpkı bizim bilinmeyen ve adı konulmamış bir iyiliğe duyduğumuz özlem gibi. Bu özlem, sezgisiyle hareket ettikçe dalgalı, kabaran bir denize dönüşür; Platon'un maddesine benzer bir şekilde, karanlık, belirsiz bir yasayı izler, ancak kalıcı olarak var olabilecek bir şeyi kendi başına oluşturamaz. Tıpkı henüz karanlık zemin olan özlemin, ilahi varoluşu ilk harekete geçiren şey oluşu gibi, Tanrı'nın içinde de içsel ve refleksif/düşünümsel[14] bir tasavvur ortaya çıkar; Tanrı bu tasavvurda, kendisi dışında bir nesne olamayacağından, kendisinin bir imgesini görür. Bu tasavvur, Tanrı'nın mutlak biçimde gerçekleştiği ilk tasavvurdur, yalnızca kendi içinde olsa da. Bu tasavvur daha başlangıçta vardır ve Tanrı'nın kendi içinde doğrulan Tanrı'dır. Bu tasavvur aynı zamanda akıldır, özlemin söze dökülüşüdür,[15] içindeki sözü ve aynı zamanda ebedi özlemi duyumsayan sonsuz tindir. Tin, hem içindeki sözü hem de sonsuz özlemi algıla-

14. Alm. *Reflexiv*. *Reflexion* ve onun sıfat hali *reflexiv* (İng. *reflection* ve *reflexive*), Türkçeye zor çevrilen kavramlardan biridir. Genel olarak *reflexiv* düşünümsel, *Reflexion* ise düşünümsellik, düşünüm ya da düşünseme olarak karşılanır. Ancak içinde yansıma anlamı taşıyan *Reflexion*, kimi zaman çok daha genel olarak, insan bilincinin kendi düşünme eylemi üzerine düşünmenin de ötesinde, genel olarak bizzat varlığın ya da kavramın dönüşlü bir hareketi olarak da ele alınabilir. (ç.n.)

15. Bu tek gerçek dualizmdir, yani aynı zamanda birliğe izin veren bir dualizm. Bunun öncesinde, kötülük ilkesinin, iyilik ilkesiyle eşgüdümlü değil ona tabi olduğu, değişikliğe uğratılmış bir dualizmi tartışılmaktaydı. Buradaki ilişkinin, kötülük ilkesinin Tanrı'daki kökeni nedeniyle bilinemez olarak kaldığı bu önceki dualizmle karıştıracağımızdan kimse korkmasın. (Schelling'in notu)

yarak ve aslında kendisi olan sevgi tarafından mecbur edilerek, kendi sözünü söyler; böylece akıl ve özlem, özgürce yaratan, her şeye gücü yeten iradeye dönüşürler, doğanın başlangıçtaki düzensizliğini, sanki bu düzensizlik kendilerine ait bir şeymiş gibi düzene sokarlar. Doğada aklın ortaya çıkışının ilk sonucu, güçlerin ayrışmasıdır; çünkü ancak böylece akıl, doğada bir tohumda olduğu gibi bilinçsiz ama zorunlu olarak bulunan birliği ortaya serebilir, tıpkı insanın içindeki karanlık özleme ışığın girmesi gibi. Böylece karanlık özlemde birbirlerinin içinde olsalar da, kaos ve düzensizlikte birbirlerini engelleyen düşünceler ayrışır, zeminde saklı yatan ve her şeyi kapsayan birlik ortaya çıkar; ya da bitkide, kütle çekiminin karanlık bağının, güçlerin ayrışması ve yayılması sonucu çözülmesi, böylece ayrışan maddenin içindeki saklı birliğin gelişmesi gibi. Bu kökensel doğanın varlığı, Tanrı'nın varoluşu için gerekli olan ebedi zeminden başka bir şey değildir; tam da bu nedenle henüz mühürlü bir şekilde de olsa, Tanrı'nın özü, derinliğin karanlıklarında yaşamın ışıl ışıl bakışı bu zeminde barınmaktadır. Akıl tarafından uyandırılan özlem, kendi içinde gördüğü yaşamın bu bakışını alıkoymaya ve kendini kendi içinde mühürleyerek, her zaman zeminde kalmasına çabalar. Bu nedenle akıl ya da kökensel doğanın içindeki ışık, güçlerin ayrışması (ve karanlığın sona ermesi) için kendi içine kapanmaya çabalayan özlemi uyarıp tahrik ettiğinde ve dağınık unsurların içindeki mühürlü birliği, ışığın saklı bakışını öne çıkardığında, ilk defa hem kavranılan hem de tekil olan bir şey ortaya çıkar; bu şey dışarıdan bir temsille değil, içeriden, gerçek bir imgelemeyle[16] meydana gelir, çünkü doğada ortaya çıkan, daha doğrusu onda uyandırılan her şey doğaya izini bırakmıştır; burada da akıl, dağınık zemindeki saklı birliği ya da ideyi vurgulamaktadır. Bu

16. (Alm.) *Einbilden*. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi, Alman İdealizmi'nde *Einbildungskraft* (İmgelem gücü), temel bir yaratıcı güçtür. İmgelem gücü, yalnızca şeyleri zihinde temsil etme (*repräsentation*) değil, şeyleri bizzat insanın anlama kapasitesine göre üretme-tasarlama (*Vorstellung*) yetisidir. (ç.n.)

ayrışmada birbirinden ayrılan (ama tamamen birbirinden kopmayan) güçler, daha sonra cisimleri oluşturacak olan malzemedir; ayrışmada, güçlerin merkezi olan doğal zeminin derinlerinden ortaya çıkan canlı bağ, ruhtur. Bu kökensel akıl, ruhu, kendisinden bağımsız olan bir zeminden alıp içsel bir şeye dönüştürdüğü için, ruh da, özel ve kendine yeterli bir varlık olarak kökensel akıldan bağımsızlaşır.

Gerçek bir doğumun gerçekleşmesi için zorunlu olan özlemin direncinde, güçlerin en içindeki bağın, aşamayla açılması gerektiğini görürüz. Güçlerin ayrışmasının her bir aşamasında, doğadan yeni bir varlık ortaya çıkar ve bu varlığın ruhu, diğer şeylerde ayrışmamış olarak bulunanı ne kadar ayrışmış olarak barındırıyorsa, o kadar tamamlanmış demektir.[17] Birbirini izleyen her bir aşamanın doğanın özüne nasıl yaklaştığını ve güçlerin en yüksek ayrımında en derindeki merkezin açığa çıkışını göstermek, eksiksiz bir doğa felsefesinin ödevidir. Bizim buradaki incelememiz içinse şunları göstermek gereklidir: Yukarıda gösterildiği gibi, doğada meydana gelen her şeyin içinde iki ilke vardır, ama her iki taraftan birden bakılabildiğinde bu iki ilke, temel olarak bir ve aynıdır. İlk ilke, kendisi aracılığıyla şeylerin Tanrı'dan ayrıldığı ya da yalnızca zeminde kaldığı ilkedir. Zeminde kalan ile aklın tasavvur ettiği şey arasında birlik oluşabilir; yaratılış süreci başlangıçtaki karanlık ilkenin ışığa doğru içsel bir dönüşümü olduğundan (akıl ya da doğadaki ışık, zeminde kendisine benzeyen ve içe dönmüş ışığı arar), doğası gereği karanlık ilke, tam olarak ışıkta dönüşen şeydir; bundan dolayı her ikisi de, belirli bir dereceye kadar olsa da, doğal varlıkların içinde tek bir öz olarak yer alır. İlke, zeminden geldiği ve karanlık olduğu ölçüde yaratılan-

17. Bu metinde sıkça karşımıza çıkan *ayrışma* (*birleşme* gibi), Eski Yunan felsefesinde, özellikle Platon'un diyalektiğinde sıkça kullanılan mantıksal akıl yürütme ve sınıflandırma araçlarından biridir. Genel olarak ayrışma ya da ayrıştırma (Yun. *diairesis*), bir kavramın alt kavramlara ayrılarak, o kavramın gerçek tanımını ya da sınırını bulma sürecini ifade eder. (ç.n.)

ların öz-iradesidir ve ışıkla (aklın ilkesi) gerçek birliğe yükseltilmediği (birliği kavrayamadığı) ölçüde saf tutku ve arzudur, yani kör iradedir. Yaratılanların iradesinin karşısında, bu iradeyi salt bir araç olarak kullanan ve kendine tabi kılan evrensel irade olarak akıl vardır. Güçlerin ayrışması ve farklılaşmasıyla, varlığın en derininde ve merkezinde bulunan karanlık sonunda tamamen ışığa dönüşürse; bu bireysel varlığın iradesi tekillikten tikelliğe yükselir, hatta diğer tüm tikel iradelerin merkezi olarak zeminin ve aklın iradesiyle birleşir, böylece her ikisinden tek bir bütün meydana getirir.

En derindeki merkezin ışığa doğru yükselişi, biz insanlar dışında hiçbir yaratıkta meydana gelmez. İnsanda karanlık ilkenin tüm kudreti ve aynı zamanda ışığın tüm gücü mevcuttur. Onda en derin uçurum ve en yüksek gökyüzü ya da her iki merkez birden vardır. İnsanın iradesi, Tanrı'nın, artık yalnızca zeminde bulunan ebedi özleminde saklı tohumudur; Tanrı'nın doğayı iradeyle şekillendirirken ayrımına vardığı, yaşamın derinlerde saklı ilahi ışığıdır. Yalnızca onda (insanda) sevmiştir Tanrı dünyayı; merkezdeki özlem, ışıkla karşı karşıya geldiğinde işte Tanrı'nın bu suretini görmüştür. İnsan –zeminden çıktığı için (yaratık olduğu için)– kendi içinde görece olarak Tanrı'dan bağımsız bir ilke taşır; ama –zemininden dolayı karanlık olmayı bırakmayan– bu ilke ışığa dönüştüğü için, içinde daha yüksek bir şey ortaya çıkar: Tin. Ebedi tin, doğaya birliği ya da sözü bildirir. İlan edilen (gerçek) söz, ışıkla karanlığın, ünlü ve ünsüz harfin birliğidir. Her şeyin içinde iki ilke bulunsa da, zeminden yükselen şeyin kusurluluğu dolayısıyla birbirleriyle tam bir ses uyumu içinde değildirler. Diğer her şeyde arka planda kalan ve eksik olan söz, yalnızca insanda tamamlanarak telaffuz edilir. Tin, yani fiili olarak var olan Tanrı, telaffuz edilen sözde kendini tecelli eder. Ruh, her iki ilkenin canlı özdeşliği olduğu ölçüde, aynı zamanda tindir; ve tin, Tanrı'dadır. Eğer bu iki ilkenin özdeşliği, insan ruhunda, Tanrı'da olduğu gibi birbirinden koparılamaz olsaydı,

ortada herhangi bir ayrım da olmazdı, yani tin olarak Tanrı ortaya çıkmazdı. Tanrı'da ayrılamaz olan bu birlik, insanda ayrılır ve bu, iyiliğin ve kötülüğün olanağıdır.

Şunu açıkça ifade ediyoruz: Kötülük mümkündür! Ve kötülüğü öncelikle, yalnızca ilkelerin ayrılabilirliği çerçevesinde araştırıyoruz. Kötülüğün gerçekliği, tamamen başka bir incelemenin konusu. Doğanın zemininden yükselen ve insanı Tanrı'dan ayıran ilke, insandaki benliktir; bu benlik, ideal ilkeyle birleştiğinde *tin* olur. Bu şekilde benlik tindir ya da insan, bencil ve tikel (Tanrı'dan ayrılmış) varlık olarak tindir, kişiliği tam da bu bağ kurar. Diğer yandan, benlik tin olduğuna göre, o artık yaratılmışlığın dışına çıkmıştır; doğadaki doğurgan evrensel iradenin aracı olmaktan kurtulmuş, doğanın üzerine ve dışına çıkarak, kendini tamamen özgür gören bir irade haline gelmiştir. Tin, doğada kendini ışığın ve karanlığın ilkelerinin birliği üzerine yükselttiğinden ışığın üzerindedir. Benlik tin olduğundan, her iki ilkeden de bağımsızdır. Diğer yandan benlik ya da bireysel irade,[18] yalnızca ilk iradede ışığa dönüştüğü için tindir, dolayısıyla özgür ve doğanın üstündedir. Ancak tam bu nedenle, benlik hâlâ (bireysel irade olarak) aslında zemindedir (çünkü her zaman bir zemin olmalıdır); tıpkı şeffaf bir kütlede ışıkla özdeşliğe yükseltilen maddenin, yine de madde (karanlık ilke) olarak kalması, ama ışığın daha yüksek ilkesinin bir taşıyıcısı ya da deyim yerindeyse onu muhafaza eden şey olması gibi. Benlik ancak tine sahip olduğunda (tin, ışığa ve karanlığa üstün geldiğinden ve eğer tin ebedi sevginin tini değilse) kendini ışıktan ayırabilir; benliğin iradesi, yalnızca evrensel iradeyle özdeşliğiyle sahip olabildiği tikel irade olarak, merkezde (tıpkı doğanın sessiz zemindeki hareketsiz iradenin tam da zeminde bulunduğu için evrensel irade olması gibi) ya da çevrede olduğu şey

18. (Alm.) *Eigenwille.* Aynı zamanda başına buyrukluk, dikkafalılık gibi anlamları da vardır. Bire bir çeviride "kendilik iradesi" belki daha doğru gibi gözükse de, bireysel irade kavramıyla hem evrensel iradeye karşıtlığı hem de bencilliğe dönüşme eğilimi daha anlaşılır olarak ifade edilmekte. (ç.n.)

olarak ya da bir yaratık olarak buna çabalar (yaratıkların iradesi elbette zeminin dışındadır, ancak bu şekilde özgür değildirler, salt tikel irade olarak bağımlıdırlar). Bu nedenle insanın iradesinde benlik, tinle canlanarak ışıktan ayrılabilir (çünkü tin ışığın üzerindedir), yani Tanrı'da ayrışmaz olan ilkeler ayrışabilir. Eğer tersine, insanın bireysel iradesi merkezî irade olarak zeminde kalırsa, böylece ilkelerin ilahi birliği sürdürülürse (doğanın merkezindeki iradenin hiçbir zaman ışığın üzerine çıkmaması ve zemindeki temel olarak onun altında kalması gibi) ve eğer içinde, bireysel ilkenin evrensel ilkeden ayrılmasını isteyen çekişmenin tini yerine sevginin tini hüküm sürerse, irade tanrısal bir biçim ve düzen alır. Diğer yandan kötülük dediğimiz şey, şimdi açıklanacağı gibi tam da bireysel iradesinin bu yükselişidir. Kendini aynı anda hem tikel hem de yaratılanların yapısına uygun kılmak için, doğanın üstünde olan varlığının dışına çıkan irade, böylece ilkelerin arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeye, zemini salt bir neden olmaktan çıkarmaya, yalnızca merkezdeki tini, merkezin dışında ve diğer yaratıklara karşı kullanmaya çabalar; bu çaba sonucunda da merkezin içinde ve dışında bir çöküş başlar. İnsanın iradesi, canlı güçler arasındaki bağ olarak değerlendirilebilir; ve bu irade, evrensel iradeyle uyumlu olduğu sürece, canlı güçler ilahi bir ölçüde ve dengede var olurlar. Ama bireysel irade, asıl mekânı olan merkezden kendini ayırır ayırmaz, güçler arasındaki bağ da ayrışır; bu bağın yerine, tikel irade kendi başına hüküm sürmeye başlar. Ancak bu irade, ilk iradenin yaptığı gibi güçleri bir araya getiremez ve bu nedenle birbirinden ayrılan güçlerden, arzu ve isteklerin hiddetli yoğunluğunda (her bir tekil güç aynı zamanda arzu ve istektir) kendine özgü ve yeni bir yaşam formu oluşturmak zorundadır. Bu ise, güçlerin ilk bağının, yani doğanın ilk zemininin, kötülüğün bile içinde devam etmesiyle mümkün olabilir. Ama yaşam, ilk koşullardaki gibi sahici olamayacağından, tekil bir şekilde oluşan yaşam, yanlıştır, yalanların yaşamıdır, huzursuzluğun ve yoz-

laşmanın arttığı bir yaşamdır. Bununla ilgili en iyi örnek hastalıktır; özgürlüğün kötüye kullanılmasıyla doğada meydana gelen düzensizlik olarak hastalık, kötülüğün ya da günahın tam olarak karşılığıdır. Evrensel hastalık, ancak ve ancak zeminin gizli güçleri aracılığıyla ortaya çıkar: Bu hastalık, diplerin sessizliğindeki güçlerin en derinindeki bağ olarak hüküm süren uyarılabilirlik ilkesi kendini etkinleştirdiğinde; ya da tahrik edilen Archeus merkezdeki dingin mekânını terk edip merkezin dışına, çevreye adım attığında ortaya çıkar. Bunun tersine gerçek iyileşme, çevrenin merkezle olan doğru ilişkisinin yeniden kurulmasında yatar ve hastalıktan sağlığa geçiş süreci, ayrık ve tekil yaşamın, varlığın en derinindeki ışığa geri alınışıyla gerçekleşir; gerçi bu iyileşme sonrasında ayrışma (kriz) yeniden başlar. Tek tek hastalıklar bile, özgürlüğe ve yaşama sahip olma nedeni yalnızca bütünün içinde yer almak olan şeyin salt kendi başına var olma çabası sonucunda meydana gelir. Hastalığın elbette özsel bir varlığı olmamasına, yaşamın yalnızca yapay bir sureti, onun anlık bir görünüşü –var olmak ve olmamak arasındaki bir salınım– olmasına rağmen, duyulara kendisini son derece gerçek bir şey olarak haber verir, aynı şey kötülük için de geçerlidir.

Kötülüğün gerçek tanımı, ilkelerin tersyüz edilmesidir; buna yakın zamanda Franz Baader dikkat çekmiş, hastalık gibi fiziksel analojilerle bu kavramı açıklamıştır.[19] Kötülük

19. Bkz. *Morgenblatt*, 1807, Sayı 197'deki *Aklın Kötü Kullanımının Olanaksızlığı Üzerine* ve *Tıp Bilimi Yıllığı*, Cilt III, Sayı 2'deki *Katılar ve Sıvılar Üzerine* adlı incelemeleri. İkinci incelemedeki konuyla ilgili yorumu burada alıntılayalım: "Burada, genel anlamıyla ateş (vahşi, yok edici, acı veren ateş), yaşamın organik ve faydalı olarak kabul edilen ateşi karşısında bize önemli bir şey öğretir: Yaşamın ateşinde, ateş ve su, gelişen bir zeminde bir araya gelir, birbirine bağlanır, genel olarak ateşte ise bu ikisi uyuşmaz. Ne ateş ne de su, organik süreçte birbirlerinden ayrı tek başına bulunur; ateş bir merkez (bir giz) olarak, su ise aleni bir şekilde, bu merkezin çevresinde bulunur. Ateşin gizinin açılması, yükseltilmesi ve tutuşturulmasıyla beraber suyun kapanması, hastalığı ve ölümü getirir. Bu bakımdan, benlik, bireysellik, her türlü yaratığın yaşamının temeli, esası ya da doğal merkezidir. Ancak eğer hizmet eden bir merkez olmayı bırakıp, bu merkezden çevreye girer ve egemen güç olmaya çalı-

hakkındaki başka her türlü açıklama, hem anlama yetisini hem de ahlaki bilinci tatmin etmez. Tüm bu açıklamalar, ancak yararlı bir karşıtlık olarak gördükleri kötülüğün elenmesine ve kötülüğün metafizik kötülüğe [*malum metaphysicum*] ya da varlıkların kusurlarına ilişkin eksik bir kavrama indirgenmesine dayanır. Leibniz, Tanrı'nın insanı tanrılaştırmadan, ona bütün mükemmellikleri veremeyeceğini söyler; aynı şey, genel olarak yaratılan varlıklar için de geçerlidir. Bu nedenle varlıklara, farklı derecede mükemmellikler ve buna benzer türlü sınırlandırmalar getirilmiştir. Eğer birisi, kötülüğün nereden geldiğini sorarsa, Leibniz şöyle cevaplar: İlahi kavrayışta kapsanan ebedi hakikatlere bağlı olduğu ölçüde yaratılanların kendi doğasından, Tanrı'nın iradesinden değil. İlahi hakikatlerin alanı, iyilik ve kötülük için ideal bir nedendir ve eskilerin kötülüğün nedeni olarak suçladığı maddenin yerine konulmuştur. Yine Leibniz, başka bir yerde, iki ilkenin olduğunu, ama her ikisinin de Tanrı'da olduğunu söyler; bunlar anlama yetisi ve iradedir. Anlama yetisi kötülüğe yol açabilir, ancak bu yol açma kendisini kötü yapmaz; çünkü anlama yetisinin tasavvur ettiği doğa, ebedi hakikatlere uygundur: Bu doğada kötülüğe izin veren bir zemin vardır, ancak irade yalnızca iyiye doğru yönelmiştir. Bu olanağı Tanrı yaratmamıştır, çünkü anlama yetisi kendi kendisinin nedeni olamaz. Tanrı'da iki ilke olarak anlama yetisi ve iradeden oluşan bu ayrımla beraber, kötülüğün ilk olanağının tanrısal iradeden bağımsız bir şey yapılması, Leibniz'in düşünce zenginliğine uygun olsa da ve eğer Tanrı'nın pasif olduğu bir anlama yetisi fikri (tanrısal bilgelik) daha derin bir şeyi ima edi-

şırsa, bencilliğin ve egoizmin (kendini yakan benlik) boşa kürek çeken öfkesinde kül olup gider. O şeklinden O şekline bir dönüşüm olur; yani Güneş sisteminin bir yerinde, doğanın karanlık merkezi vardır, bu merkez kapalı ve gizlidir, bu nedenle daha yüksek sistemler giriş için (ışıma ya da idealin tecellisi için) ışığın taşıyıcısı olarak hizmet etmektedir. Tam da bu nedenle bu yer sistemin açık yeridir (güneş-kalp-göz) ve eğer doğanın karanlık merkezi de orada kendini açarsa, ışık noktası kendini sırf bunun için kapar, sistemdeki ışık kararır ve güneş söner!" (Schelling'in notu)

yorsa da, burada kötülük kavramı (herhangi bir saf ideal zeminden türetilebilen bir şey olarak) yine yalnızca pasif bir şeye, bir sınırlandırmaya, eksikliğe, yoksunluğa, yani kötülüğün gerçek doğasına ters düşen kavramlara denk düşer. Kötülüğe yalnızca, bütün görülebilir yaratıkların en mükemmeli olan insanın muktedir olduğunu kısaca hatırlamamız, kötülüğün nedeninin bir eksiklik ya da mahrumiyetten kaynaklanmadığını kavramamızı sağlar. Hıristiyan bakış açısına göre şeytan, sınırlı değil, tersine en az sınırlandırılmış yaratıktır.[20] Metafizik anlamıyla kusur, tüm kötülüklerin ortak özelliği değildir, çünkü kötülük kendini sık sık, iyiye çok ender eşlik eden bazı yetkin tekil güçlerle ittifak halinde gösterir. Bu nedenle kötülüğün kökeni, yalnızca pozitif olanda değil, doğada en pozitif biçimde var olanda yatmalıdır; bizim görüşümüze göre gerçekten de bu böyledir, çünkü kötülük, ilk zeminin tecelli olan *merkezinde* ya da ilk iradesinde bulunur. Leibniz her türlü yolu deneyerek, kötülüğün nasıl doğal bir eksiklikten meydana gelebileceğini açıklamaya çalışmıştır. Leibniz'e göre irade, genel olarak iyinin peşindedir ve en yüksek ölçüsü Tanrı olan mükemelliği istemelidir; ancak irade eğer duyusal hazların kapanında yüksek iyiliklerden mahrum kalırsa, daha yükseğe doğru olmayan bu çabanın yarattığı mahrumiyette kötülük meydana gelmektedir. Bunun dışında Leibniz, kötülüğün kendine özgü ilkesinin soğukluğun ya da karanlığın ilkesi gibi düşük bir ilke olduğunu düşünmektedir. Kendisine göre kötülükte pozitif olan şey, ancak soğukluğun gücü ve etkinliği gibi dışarıdan

20. Bunu ilk dile getirenlerin, skolastik düşünceden değil de, aralarında, başta Aziz Augustinus olmak üzere kilisenin ilk babalarının olması dikkate değerdir. Özellikle Contra Julianum'daki şu pasaj ilgi çekicidir: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tali dari repugnat. –Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, *eumque semper defectum aliquem involvere attenderit*, perfectionem autem omnimodum incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile | esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum. (Schelling'in notu)

etki eden bir şey olabilir: Donmuş su, en güçlü muhafaza kazanını patlatabilir ama soğukluk aslında devinimin azalmasıyla oluşmaktadır. Nitekim mahrumiyet kendi içinde hiçbir şeydir ve farkına varılabilmesi için, kendi içinde pozitif bir şeyin bulunması gerekir; burada ortaya çıkan zorluk, kötülüğün içinde olduğunun varsayılması gereken pozitif şeyi açıklamaktır. Leibniz bu pozitif olanı yalnızca Tanrı'dan türetebildiğinden, günahın maddi yönünün kaynağı olarak Tanrı'yı göstermek zorunda kalmış ve günahın yalnızca biçimsel yönünü varlıkların temel sınırlanışına atfetmiştir. Leibniz bu ilişkiyi, Kepler tarafından bulunan maddenin doğal eylemsizliği kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Leibniz bunun, varlıkların her türlü eylemi önceleyen temel sınırlandırılışının tam bir ifadesi olduğunu söyler. Eşit olmayan kütlelere sahip iki farklı nesne, farklı hızlarda aynı güçle hareket ettirilirse, bir nesnedeki hareketin yavaşlığının nedeni güçte değil, maddeye içkin ve maddenin özelliği olan eylemsizliğe olan eğilimdedir, bu da maddenin içsel sınırlanmışlığı ya da kusurluluğudur. Ancak burada, eylemsizlik, kendisini bir kusur olarak değil, tersine pozitif bir şey olarak, yani cismin içsel bir kendiliğe, bağımsızlığını arayan bir güce sahip olduğunu göstermektedir. Metafizik sonluluğun kendisini bu şekilde kavranılır kıldığını inkâr etmiyoruz, ancak sonluluğun kendisinin kötülük olduğunu inkâr ediyoruz.[21]

Bu tür açıklamalar, genel olarak, var olanın cansız bir yorumlanışına ve buna bağlı olarak yalnızca bir yoksunluk ya da eksiklik mefhumuyla karşı çıkmaya çalışan bir anlayışa dayanmaktadır. Oysa var olanın olumsuzlanması dışında, ona kendini reel bir karşıtlık olarak sunan bir ara kavram daha vardır. Bu kavram, bütünün bireyle, birliğin çoklukla olan ilişkisinden ya da bunlara benzer ilişkiler-

21. Aynı nedenle, örneğin bağıntı kavramı gibi açıklamalardan yola çıkarak, kötülüğü sonluluk çerçevesinde açıklamak olanaksızdır. Kötülük, sonluluğun kendisinden değil, sonluluğun benliğe yükseltilmesinden gelmektedir. (Schelling'in notu)

den doğar. Pozitif olarak var olan her zaman bütün ya da bir birlik içinde olandır; pozitifin karşıtı ise bütünün ayrışması, güçlerin uyumsuzluğu ve düzensizliğidir. Bütünde ve bütünün ayrışmasında temel öğeler aslında aynı kalır; madde her ikisinde de aynıdır (bu açıdan, kötülük, iyilikten daha sınırlı ya da aşağı değildir), diğer yandan biçimsel olarak ikisi de birbirinden farklıdır, bu biçimsellik sonuçta özden, yani pozitif olandan kaynaklansa da. Bu nedenle kötülüğün ve iyiliğin birer özü olmalı, ancak kötülükteki, iyiliktekinin karşıtı, iyilikteki ölçülülüğü ölçüsüzlüğe çeviren bir öz olmalıdır. Bu özü dogmatik felsefenin görmesi olanaksızdır, çünkü onda kişisellik, yani tine yükselmiş benlik kavramı yoktur, bunun yerine yalnızca sonluluk ve sonsuzluk gibi soyut kavramlar vardır. Eğer bu nedenle düzensizliğin bir kusur olduğu, yani birliğin yoksunluğu olduğu söylenirse, genel olarak yoksunluk kavramı birliğin ortadan kalkması ya da ayrışması demek olsa bile, bu kavramın kendi içinde yetersiz kaldığı cevabı verilmelidir; çünkü düzensizlik, güçlerin ayrışması değil, bu güçlerin yanlış kurulmuş birliğidir ve bu, ancak gerçek birlikle ilişkisi içinde bir düzensizlik olarak olarak adlandırılabilir. Eğer birlik tamamen ortadan kalksa, çatışma da onunla beraber ortadan kalkar. Hastalık ölüm aracılığıyla sonlandırılır; tek bir müzik notası hiçbir zaman bir uyumsuzluk anlamına gelemez.[22] Diğer yandan bu yanlış birliği açıklamak için, kötülükte zorunlu olarak varsayılması gereken ama doğanın bağımsız zemininde özgürlüğün kökleri bulunmadan anlaşılamaz olarak kalacak olan pozitif bir şeye gereksinim vardır.

Kötülüğün gerçekliği konusuyla ilgili olarak, geçmişe giderek, Platoncu bakış açısından yola çıkmak faydalı olacaktır. Bizim dönemin görüşü, bu konuyu hafif bir

22. Schelling burada yeniden karşıtların birbiriyle diyalektik ilişkisini ele almaktadır: Düzen ve düzensizliğin diyalektik özdeşliği; düzen ve düzensizliği meydana getiren karşıt unsurlar ve bu karşıt unsurların zorunluluğu, Schelling'in gerçek özdeşlik ilkesi olarak öne sürdüğü "özdeş olan ile özdeş olmayanın özdeşliği" konusu için bu kitaptaki "Önsöz"e bkz. (ç.n.)

biçimde ele alır; kötülüğü toptan reddetmeye kadar varan insanseverlik/filantropizm, yukarıda ele aldığımız fikirlerle hiçbir şekilde uyuşmaz. Günümüzdeki görüşlere göre, kötülüğün nedenleri duyusallık, hayvani özellikler ya da bizzat dünyalılıktır; çünkü bu görüşler, cennetin karşısına, olması gerektiği gibi cehennemi değil, dünyayı koyarlar. Bu görüşlerin temel kaynağı, özgürlüğün yalnızca rasyonel ilkenin duyusal hazlar ve eğilimler üzerinde hâkimiyetiyle oluşabildiğini ve iyiliğin saf akıldan geldiğini öne süren öğretidir. Bu öğretide kötülüğün bir özgürlük olarak görülmemesi (duyusal eğilimler baskın olduğu ölçüde) anlaşılırdır, ancak işin aslı, bu öğretide kötülük tamamen ortadan kaldırılmıştır; çünkü rasyonel ilkenin zayıflığı ya da etkisizliği gerçekten de iyi ya da erdemli davranışların eksikliğine neden olabilir ama tam olarak kötü ya da erdem karşıtı davranışların nedeni olarak açıklanamaz. Diğer yandan, duyusallığın ya da dış etkilere karşı pasif bir tutumun zorunlu olarak kötü eylemlere yol açtığı varsayılırsa, insan bu kötü eylemlerde de pasif olarak görülmelidir; yani kendi eylemlerinden çıkan kötülük, öznel olarak hiçbir ağırlık taşımaz, doğanın belirleniminden çıkan bir şey de nesnel olarak kötü olamayacağı için, kötülüğün genel olarak hiçbir anlamı kalmaz. Bununla beraber, kötülükte rasyonel ilkenin etkin olmadığını öne sürmenin de bir temeli yoktur. Neden rasyonel ilke gücünü kötülük için kullanmasın? Eğer akıl pasif olmayı isterse, o halde kötülüğün nedeni duyusallıkta değil, bu istektedir. Ya da eğer duyusallığın gücüne hiçbir şekilde karşı koyamıyorsa, burada yalnızca zayıflık ve yetersizlik vardır, kötülük değil. Buna göre, iki değil tek bir irade (eğer ona irade denilebilirse) vardır; Aryanlıların adı artık felsefi eleştiride anıldığına göre, bu akımın taraftarlarını, başka bir anlamda da olsa, Monotelitistler olarak adlandırabiliriz.[23] Buna ek olarak, rasyonel ilke ya da ışığın ilkesi,

23. Monotelitizm: İsa'da insani bir doğanın mı, ilahi bir doğanın mı, yoksa her ikisinin mi birden olduğuna ilişkin tartışmalar sonucunda, onda her iki doğanın birden olabileceğini, ancak tek bir ilahi iradenin olduğunu savunan görüş. (ç.n.)

iyiliğin içinde tek başına değil, ancak benlikle birleşip tine yükselmiş bir biçimde etkindir. Aynı şekilde kötülük, tek başına sonluluk ilkesinden değil, *merkezle* yakın ilişkideki bencil ve karanlık ilkeden çıkar. Nasıl iyiliğe yönelik bir gayret varsa, kötülüğe yönelik de bir heves vardır. Gerçi hayvanlarda da, diğer tüm doğa varlıklarında olduğu gibi, karanlık ilke etkindir. Ama onlarda bu ilke, insanda olduğu gibi ışığın içinde doğmamıştır. Hayvanlardaki karanlık ilke tin ya da akıl değil, kör bir istek ve arzudur; burada mutlak ya da kişileşmiş bir birlik olmadığından, ilkelerin herhangi bir ayrışması da söz konusu değildir. Bilinçli ve bilinçsiz olan, hayvan içgüdüsünde yalnızca tek ve kesin bir biçimde birleşmiştir ve bu nedenle değiştirilemez. Hayvan davranışları birliğin ancak göreli ifadeleri olduğu için, aslında birliğe tabidirler ve zeminde etkin olan güç, bu davranışlara uygun ilkelerin birliğini hep aynı seviyede tutar. Hayvanlar hiçbir zaman birliğin dışına çıkamaz, insan ise güçlerin ebedi bağını kendi isteğiyle parçalayabilir. Franz Baader, "insandaki yozlaşma, yalnızca insanın hayvanlaşması olsa ne iyi olurdu" derken haklıdır, ne yazık ki insan hayvanın ya üstünde ya da altındadır.

Kötülük kavramını ve kötülüğün olanağını ilk ilkelerden türetmeye, var olan ile var olanın zemini arasındaki ayrıma dayanan bu öğretinin genel kaynağını bulmaya çalışıyoruz.[24] Olanak dediğimiz şey henüz bir gerçekliğe

24. Aziz Augustinus, emanasyon düşüncesine karşı çıkar: Tanrı'nın tözünden, Tanrı dışında bir gelemez. Yaratıklar hiçlikte yaratılmıştır, onların bozulabilirliği ve yoksunluğu bu yüzdendir (*de lib. Arb.* L. I, C. 2). Bu hiçlik düşüncesi, aklı uzun zamandır çarmıha germiştir. Oysa Kutsal Kitap'taki bir ifade bize bir ipucu vermektedir: İnsan, var olmayan şeyden yaratılmıştır, εκ των μη οντων, bu, antik dönemin ünlü μη ον [var olmayan] ifadesine benzer. Yukarıdaki ayrımla beraber bu ifade de artık "hiçlikten yaratılma" gibi pozitif bir anlama kavuşmalıdır. (Schelling'in notu)
Schelling burada, hiçlikten (*ex nihilo*) ve var olmayandan var olma arasında bir ayrım yapıyor. *Hiçlikten* yaratmanın akıldışılığını vurgulayan Schelling, bunun yerine *var olmayandan* yaratmayı öne çıkarmaktadır. Bu şu demektir: Örneğin Tanrı'nın varoluşunun zemini, kendisi bizzat var olan bir şey değil, Tanrı'nın varoluşunu mümkün

sahip değildir; bunun anlaşılması bizim için önemlidir. Gerçekten de, açıklanması gereken, kötülüğün bireylerde nasıl gerçekleştiği değil, kötülüğün evrensel etkinliği ya da iyilikle her yerde mücadele halinde olan apaçık bir evrensel ilke olarak nasıl yaratılışla beraber ortaya çıktığıdır. Kötülük, genel bir karşıtlık olarak yadsınamayacak biçimde gerçek olduğundan, onun Tanrı'nın tecellisi için zorunlu olduğu şüphe götürmemektedir; daha önce dediğimizden tam da bu çıkmaktadır. Tin olarak Tanrı, her iki ilkenin birliği olduğundan ve bu birlik yalnızca insan tininde bir gerçekliğe kavuştuğundan, eğer insandaki bu birlik Tanrı'daki gibi ayrılmaz olarak kalsa, insan Tanrı'dan ayırt edilemezdi; insan Tanrı'da kaybolur, sevginin tecellisi ve devinimi olmazdı. Bütün özler, ancak kendi karşıtında kendini tecelli eder, sevgi yalnızca nefrette, birlik ise çatışmada. İlkeler ayrılmadığında, birlik mutlak gücünü gösteremez; uyuşmazlık olmazsa, sevgi gerçek biçimde kendini gösteremez. İnsan, öyle bir zirvededir ki, orada iyiliğe ve kötülüğe doğru eşit oranda hareket etme kaynağına sahiptir; insanın içindeki ilkelerin bağı zorunlu değil, özgürdür. İnsan bir eşik çizgisindedir; seçtiği şey onun eylemi olur; insan kararsız kalamaz, çünkü Tanrı zorunlu olarak kendini tecelli etmelidir ve yaratılışta hiçbir şey muğlakta kalamaz. Ancak insan yine de bazen kararsızlıktan çıkamaz, çünkü kararsızlık tam da böyle bir takılıp kalma halidir. Bu nedenle, insanın yalnızca içindeki iki ilkenin de canlanması, bu ilkelerin farkına varması için olsa bile, onu kötülüğe cezbeden kışkırtıcı bir zemin olmalıdır. Burada açıkça ortaya çıkıyor ki, kötülüğe kışkırtmanın kaynağı, ancak aslen kötü bir öz olabilir, böyle bir özden şüphe edilemez. Maddeyi, Tanrı'ya direnen ve bu nedenle kendi içinde kötü bir öz olarak tanımlayan Platoncu yorum

kılan zemindir. Ya da, "cisim uzayda yer kaplar" önermesinde, her türlü cisim kavramı, nesnel anlamda var olması zorunlu olmasa da bir uzayı varsaymak zorundadır; o halde uzay kavramı, her türlü cisim kavramının zeminidir. (ç.n.)

doğrudur. Platoncu öğretinin bu kısmı, bugüne kadar olduğu gibi karanlıkta kaldığı sürece, bu konu üzerinde kesin bir hüküm vermek mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda yer alan daha önceki incelemeler, irrasyonel ilkeyi, kötü bir öz olarak ele almadan, onu yalnızca akla, birliğe ya da düzene direnç gösteren bir şey olarak yorumluyordu. Kötülüğün "kadim bir doğası" olduğunu söyleyen Platoncu ifadeyi de bu çerçevede anlamalıyız. Her tür kötülük kaosu geri getirmek, yani başlangıçta *merkez*in henüz ışığa tabi olmadığı duruma geri dönmek ister; her tür kötülük, henüz bir kavrayış barındırmayan özlemin merkezden fokurdayarak taşmasıdır. Kötülük, daha önce kanıtladığımız gibi, iki ilkenin, yani ışığın ve karanlığın tüm yaratılanlarda ayrılabilir biçimde birleştiği için olanaklıdır. Başlangıçtaki ilk varlık, kendi içinde kötü olamaz, çünkü onda ilkelerin bir ikiliği yoktur. Aynı şekilde, kendisi yoldan sapmış olan ve insanı yoldan çıkaran yaratılmış bir tinden de söz edemeyiz; çünkü en başta kötülüğün yaratılanlarda nasıl ortaya çıktığı sorusu burada da cevapsız kalır. Bu nedenle, kötülüğün açıklanması için elimizde, Tanrı'daki iki ilke dışında bir şey yoktur. Tin olarak Tanrı (her iki ilkenin ebedi bağı) en saf sevgidir, sevgide, tıpkı ideal ilkede olduğu gibi, bir kötülük iradesi bulunamaz. Diğer yandan, Tanrı'nın, var olması için bir zemine ihtiyacı vardır; bu zemin, onun dışında değil içindedir ve bu bakımdan Tanrı'nın içinde olsa da, yine de ondan farklı bir *doğa* vardır. Sevginin ve zeminin iradesi, kendi başına var olan iki farklı iradedir; sevginin iradesi zeminin iradesine ne karşı koyabilir ne de onu ortadan kaldırabilir, çünkü böyle yaparsa kendi doğasına karşı gelmiş olur. Zemin, sevginin var olabilmesi için etkin olmalıdır ve sevgiden bağımsız bir şekilde etkin olmalıdır ki sevgi gerçekten var olabilsin. Eğer sevgi, zeminin iradesini kırmak isterse, kendine karşı mücadele etmiş olur, kendisiyle çelişkiye düşer ve artık sevgi olmaz. Zeminin etkin olmasına bu şekilde izin vermek, insan için düşünülemez bir izin vermedir. Zaten zeminin ira-

desi sevgiyi ortadan kaldırmaya çalışmaz, çoğu kez tersi gibi gözükse de, bunu talep bile etmez; çünkü sevgiden ayrı bir yöne dönmüş, kendi başına ayrı bir irade olmayı seçmiştir; böylece sevgi, ışığın karanlığın içinden çıkması gibi, zeminin iradesinden çıkabilir, tüm mutlak gücüyle kendini gösterebilir. Zemin aslında yalnızca tecelli olma iradesidir, ama tecelli olmanın geçekleşmesi için, tikelliği ve karşıtlığı da ortaya çıkarmalıdır. Sevginin ve zeminin iradesi, tam da ayrı oldukları ve başından beri kendi kendilerine hareket ettikleri için birleşebilirler. Zeminin iradesinin daha ilk yaratılışta bile yaratılanlarda bireysel irade uyandırmasının nedeni, sevginin iradesinde tin ortaya çıktığında, bu iradenin, içinde kendini gerçekleştirebileceği bir karşıtını bulabilmesi içindir.

Bir bütün olarak doğaya baktığımızda, tüm yaşamın ayırt ediciliğini ve belirginliğini en yüksek aşamaya getiren bireysel iradenin uyanmış olduğundan emin oluruz. Varlıkların, özellikle de organik varlıkların oluşumundaki zorunlu aşamalarda kendini gösteren irrasyonellik ve rastlantısallık, bu oluşumda etkin olanın yalnızca geometrik bir zorunluluk olmadığını, özgürlüğün, tinin ve bireysel iradenin de işin içinde olduğunun kanıtıdır. Gerçekten de, iştah ve arzunun olduğu her yerde, bir tür özgürlük vardır. Nedense kimse, her tür tikel doğal yaşamın özünü belirleyen arzunun ve genel olarak değil de tam da bu özel canlıda bulunan kendini koruma dürtüsünün, daha önce yaratılmış bir varlığa sonradan eklenmediğine, bizzat arzunun ve dürtünün onun yaratıcısı olduğuna inanmaz. Empirik olarak keşfedilen ve tüm doğabilimleri için önemli bir rol oynayan *baz* kavramı, bilimsel çerçevede bizi zorunlu olarak benlik ve kendilik kavramlarına götürecektir.[25] Doğadaki rastlantısal belirlenimler, yalnızca ilk yaratılışta gerçekleşen bir uyanışın, irrasyonel

25. Schelling burada kimyadaki *Basis* kavramına gönderme yaparak, bileşiklerin çözülmesi sonucu elde edilen temel element sürecini çağrıştırıyor. Her ne kadar kimyada "baz" tam olarak bu anlama gelmese de, Türkçede "baz almak" deyimi bir temel almaya ve dolayısıyla *zemine* vurgu yaptığından, burada "baz" sözcüğü kullanıldı. (ç.n.)

ya da karanlık ilkenin yaratıklarda uyanışıyla –benliğin etkinleştirilmesiyle– açıklanabilir. Eğer kötülüğün gücü yalnızca insana özgüyse, daha önceden oluşturulmuş bir etiğe rağmen, neden doğada bariz bir şekilde kötülük vardır? Neden bazı görüntüler, tehlikeli olmasa da insanda bir dehşet uyandırır?[26] Organik varlıkların her zaman sonunda çözülmesi, temel bir zorunluluk gibi görünmemektedir; yaşamı belirleyen güçlerin bağı, doğası gereği çözülemez olabilir; kendi kendine kusurlu hale gelmiş olan şeyi yine kendi gücüyle düzelten yaratılmış bir varlık *perpetuum mobile*dir.[27] Kötülük, kendini doğada yalnızca etkileri aracılığıyla gösterir; dolaysız görünüşü ise, ancak doğanın son aşamasında açığa çıkar. Işığın doğumundan başka bir şey olmayan ilk yaratılışta, karanlık ilke, ışığın kendisinden çıkabileceği zemin olmuştur (tıpkı aktüel olanın potansiyelden çıkması gibi); buna bağlı olarak, tinin doğumu için başka bir zemin, dolayısıyla ikinci bir karanlık ilke olmalıdır ve bu ikinci ilke, tin ışıktan daha yüksek olduğu için, ilk ilkeden daha yüksek olmalıdır. Bu ilke, doğanın karanlık zemininin canlanmasıyla uyanan kötülüğün tinidir, yani ışığın ve karanlığın birbirinden kopuşudur. Sevginin tini, bu kopuşa karşı, kötülüğün tininden daha yüksek bir ideal çıkarmıştır, tıpkı ışığın ilk doğanın kaotik oluşumuna karşı, daha yüksek bir ideali, düzeni yaratması gibi. Nasıl kötülükteki benlik, ışığı ya da sözü kendisinin kılıyor ve tam da bu nedenle karanlığın daha yüksek bir zemini olarak ortaya çıkıyorsa, dünyada kötülüğe karşı söylenen söz de, insanlığı ya da benliği

26. Tüm insanların zihninde, özellikle de doğunun fabları ve dinlerinde, yılan ile kötülük arasında bağ kurulması boşuna değildir. En üst noktasına insanda ulaşan organların kusursuz gelişimi, iradenin arzulardan bağımsızlığını ya da merkez ve çevrenin tek sağlıklı ilişkisini, yani merkezin özgürlüğüne kavuştuğu ve araçsal (çevresel) olmaktan kendini kurtardığı durumu işaret etmektedir. Bunun tersine, organların tam gelişmediği ya da eksik olduğu yerde, merkez çevrenin içine girer; bu, yukarıda Baader'le ilişkili notta ifade ettiğim merkez noktası olmayan bir çemberdir. (Schelling'in notu)

27. *Perpetuum mobile*: Herhangi bir dış enerjiye gereksinimi olmadan sonsuza kadar hareket edebilen şey. (ç.n.)

üstlenmeli, kişileşmelidir. Bu ise yalnızca, sözcüğün en açık anlamıyla tecelli yoluyla olabilir, tecellinin de, tıpkı doğanın meydana gelişinde olduğu gibi, aşamaları olmalıdır; bu tecellilerin zirvesinde insan vardır, ancak bu insan, başlangıçta Tanrı'yla beraber olan ve içinde diğer her şeyle beraber insanın da yaratıldığı ilkörnek/arketip ve ilahi insandır.

Tinin doğumu tarihin krallığını, ışığın doğumu doğanın krallığını meydana getirir. Yaratılışın dönemleri, doğada da tarihte de aynıdır; biri öbürünün sureti ve açıklamasıdır. İlk yaratılıştaki zemin, ikincide daha yüksek bir biçimdedir ve yine ilkinde olduğu gibi kendisinden daha yüksek bir dünyanın meydana gelip gelişeceği bir çekirdek, bir tohumdur. Kötülük, varoluşun ilk zemininden başka bir şey değildir ve bu zemin yaratılan varlıklarda kendini gerçekleştirmeye çabaladığından, doğada etkin olan zeminin daha yüksek bir durumudur. Ama bu ikincisi yine de her zaman zemin olarak kaldığı ve kendisi bir varlık olamadığı için, kötülük hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşemez ve yalnızca zemin olarak etkin olabilir. Kötülüğün zeminde kalmasıyla, iyilik kendi gücüyle bu zeminden çıkarak gelişir, içinden çıktığı zemin sayesinde Tanrı'dan bağımsızlaşır ve ondan ayrılır, bunun sonucunda, aslında hâlâ Tanrı'nın içinde –ama ondan bağımsız olarak– var olan bu iyilikte, Tanrı da kendisini görür ve tanır. Ancak ilk zeminin ayrışmamış kuvveti nasıl yalnızca insanda bir bireyin içsel durumu (temeli ya da *merkezi*) olarak fark edilebiliyorsa, tarihte de kötülük başta zeminde saklı kalır; suç ve günah döneminin öncesinde bir masumiyet çağı ya da günahın farkında olunmadığı bir dönem vardır. Aynı şekilde, doğanın ilk zemini de belki uzun bir zaman boyunca tek başına etkin olmuş ve içindeki ilahi güçlerle kendisi yeni bir yaratılışa yol açmayı denemiştir; ancak bu yaratılış denemeleri, sevginin bağı eksik olduğu için, tekrar tekrar kaosa geri dönmüştür (belki de daha önce yok olan ve artık geri dönmeyen bir dizi canlı türü buna işaret ediyor olabilir),

ta ki sevginin sözü ortaya çıkana ve onunla beraber kalıcı bir yaratılış başlayana kadar. Aynı şekilde sevginin tini de kendini tarihte hemen göstermez; Tanrı, zeminin iradesini kendi tecellisinin iradesi olarak gördüğünden ve kendi ilahi takdirine göre, tin olarak Tanrı oluşundan bağımsız bir zemin, bizzat kendi varoluşunun zemini olmak zorunda olduğu için, zemine bağımsız bir etkinlik vermiştir; başka bir deyişle, Tanrı kendini yalnız kendi doğasına göre harekete geçirir, kalbine ya da sevgiye göre değil. Zemin, tüm ilahi varlığı, birlik halinde olmasa da, artık içinde taşıdığından, ancak tekil ilahi varlıklar, zeminin bu kendi kendine etkinliği üzerinde hâkimiyet kurabilir. Böylece kadim zaman, günümüz insanına ancak efsanelerde belli belirsiz anılarının kaldığı Altın Çağ ile başlar. İyiliğin ve kötülüğün olmadığı, kutsanmış bir karar verilmemişlik dönemidir bu. Ardından, tanrıların ve kahramanların ya da doğanın mutlak gücünün zamanı gelir ve zemin neler yapabileceğini göstermeye başlar. O dönemde, anlama yetisi ve bilgelik insana derinlerden gelmektedir; insanların yaşamını kâhinler yönlendirmiş ve şekillendirmiştir; zeminin tüm ilahi güçleri dünyaya hükmetmiş ve kudretli prensler gibi sarsılmaz tahtlarda oturmuştur. Bu, tanrıların görülebilir güzelliğiyle, sanatın ihtişamı ve bilimin hüneriyle doğanın yüceltildiği bir dönemdir, ta ki zemindeki etkin ilke, her şeyi kendine tabi kılan ve dünyayı fetheden ilke olarak ortaya çıkana, böylece kalıcı ve sürekli bir dünya hâkimiyeti kurana dek. Ancak zeminin varlığı kendisi için hiçbir zaman gerçek ve tam bir birlik kuramadığından, bütün bu görkem sonunda dağılmıştır; önceki dönemlere ait dünyanın güzel halinin, tıpkı korkunç bir hastalığın sonucu gibi çöktüğü bir dönem gelmiş ve sonunda yeniden kaos hüküm sürmeye başlamıştır. Çöküş henüz bütünüyle gerçekleşmeden önce, hâkim güçler, kötü ruhları, tıpkı sağlıklı zamanlarda yaşamı koruyan, ama hastalık başlayınca kötü huylu ve zehirli bir doğaya bürünen güçler olarak görürler. Bu dönemde tanrılara olan inanç kay-

bolur, efsunlar ve sihirli formüllerden oluşan sahte bir büyüyle, giden döndürülmeye, kötü ruhlar yatıştırılmaya çalışılır. Zeminin uyarılan gücü kendini gittikçe daha da kararlı bir şekilde göstermeye başlar ve gelmekte olan ışığı bekleyen zemin, askıda olan tüm güçlerini büyük bir mücadeleye girmek üzere hazır tutar. Bir yıldırım nasıl dolaylı olarak Güneşte, dolaysız olarak Dünyada etkin olan karşıt güçler sonucu meydana geliyorsa, kötülüğün tini iyilik yaklaşırken, güçlerin birleşmeyip dağılmasıyla uyanır. Böylece, iyiliğin kesin olarak ortaya çıkışıyla, kötülük de aynı kesinlikte ve salt kendisi olarak (birisi diğerinden önce ortaya çıktığı için değil, karşıtı ortaya çıktığı ve ancak bu şekilde tam olarak kendisi de ortaya çıkabildiği için) ortaya çıkmış olur. Bunun sonucunda, yeryüzünün ikinci kez ıssız ve boş olduğu an, dünyada başından beri var olsa da, henüz kendi içine kapalı ve kısıtlı bir tecelli sürecinde olan, kendi başına etkin olan karanlık tarafından fark edilmeyen ışığın daha yüksek tininin doğduğu andır. Kişileşen ve tinselleşen kötülüğe karşı koymak için, tinin ışığı insan kişiliğinde, Tanrı ile yaratılış arasındaki uyumu en yüksek düzeyde yeniden kurmak için bir aracı olarak ortaya çıkar. Kişisel olan yine yalnızca kişisel olan tarafından iyileştirilebileceğinden, Tanrı insanlaşmalıdır ki böylece insan Tanrı'ya dönebilsin. İyileşme (kurtuluş), ancak zemin ile Tanrı arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasıyla mümkündür. Bu iyileşme, ilahi yükümlülükle tekil insanlara (amaç için seçilmiş araçlar olarak) bir durugörünün gelmesiyle başlar. Bu, ilahi güçlerin her yerde ortaya çıkan şeytani güçlerle mücadele ettiği, teskin edici birliğin, güçlerin ayrımına karşı koyduğu, işaretler ve mucizeler dönemidir. Sonunda kalabalıkların içinde bir kriz meydana gelir ve antik dünyanın temelleri sular altında kalır, tıpkı bir zamanlar ilk başlangıçta, suların kadim zamandakileri örterek yeni bir başlangıcı olanaklı kılması gibi; yeni bir başlangıç, yani insanlar ile diller arasında yeni bir ayrışma, yaşayan sözün kararlı ve dengeli bir *merkez* olarak

kaosa karşı mücadelede ortaya çıktığı yeni bir krallık; bu başlangıçla beraber, Tanrı'nın kendini bir tin, yani etkin bir gerçeklik olarak tecelli ettiği ve iyilikle kötülüğün günümüze kadar sürmekte olan mücadelesinin ilan edildiği bir dönem başlamıştır.

İlk yaratılışta bulunmayan, Tanrı'nın tecellisinde zeminin tepkisiyle uyandırılan evrensel bir kötülük vardır; bu kötülük hiçbir zaman gerçek bir varlığa kavuşmasa da, sürekli bu amaç için çabalar. Ancak bu evrensel kötülüğü tanıdıktan sonra, insandaki iyilik ve kötülük sorunu anlaşılır olur. Eğer kötülük ilk yaratılışta uyandırılmış olsaydı ve zeminin kendi kendine olan etkinliğinde genel bir ilkeye dönüşseydi, insanın kötülüğe yönelik doğal eğilimi bu şekilde açıklanabilirdi; çünkü bireysel iradenin yaratılanlarda uyanmasıyla birlikte başlayan güçlerin ayrışması insanda daha doğuştan meydana gelmiş olurdu. Ancak zemin bireyde sürekli olarak etkindir, bireyselliği ve tikel iradeyi öyle uyarır ki, tam karşıtı olarak sevginin iradesi de ortaya çıkar. Tanrı'nın iradesi her şeyi evrenselleştirmek, her şeyi yükselterek ışıkla birleştirmek ya da bu birlikte tutmaktır; diğer yandan zeminin iradesi her şeyi tikelleştirmek, yaratılana özgü hale getirmek ister. Zeminin iradesi, özdeşliğin kendinde ve iradede duyumsanması için bir ayrışma ister. Bu irade, yaratılanların niteliğini[28] aşan bir şey olan özgürlüğe tepki verir ve özgürlüğün içinde, onu yaratılanlara çekecek bir arzu uyandırır, tıpkı dik ve sarp bir yamaçta başı dönen birini gizemli bir sesin aşağıya düşmeye çağırması gibi; ya da eski bir söylenceye göre, Sirenler'in derinlerden yankılanan karşı konulamaz şarkısının, oradan geçmekte olan denizcileri girdaba sürüklemesi gibi. İnsanda evrensel iradenin ve tikel iradenin bir bağı olması bir çelişki gibi görünebilir, zira bu ikisinin

28. Yaratılanların nitelikleri, sonlulukla sınırlandırılmıştır. Sonluluk her zaman bir koşulluluk içerir. Oysa özgürlük her zaman koşulsuz olanla ilgili olmalıdır. Bu nedenle başta Kant olmak üzere, Alman idealistleri genel olarak özgürlüğü, empirik bağlamın dışında "doğaüstü" bir şey olarak düşünür (Doğaüstü burada mistik bir anlamda değil, transendental, rasyonel ya da genel olarak zihinsel bir anlamdadır). (ç.n.)

birleşmesi olanaksız olmasa da zordur. Yaşamın korkusu, insanı, aslında içinde yaratıldığı merkezden dışarı atar; çünkü bütün iradelerin en saf özü olan bu merkez, tikel irade için yok edici bir ateştir; onun içinde yaşayabilmek için, insanın tüm tikellikleri son bulmalıdır; bu nedenle insanın, merkezden onun çevresine geçme çabası bir zorunluluktur, ki böylece merkezin çevresinde benliği için bir sükûnet arayabilsin. Günah ve ölüm, tikel olanın gerçek anlamda yok olması için gerekli evrensel zorunluluklardır; bu yok oluş, insanın tüm iradesinin bir ateş gibi arınmak üzere içinden geçmesi gereken bir eşiktir. Bu evrensel zorunluluğa rağmen, kötülük bireyin kendi seçimi olarak kalır; kötülüğü zeminin kendisi yapamaz, her yaratık kendi suçuyla kötülüğe düşer. Ama bireyin iyilik ile kötülük arasında nasıl karar verdiği henüz karanlıktadır ve bu konu özel bir inceleme istemektedir.

Buraya kadar özgürlüğün biçimsel özüne daha az odaklandık ki, onu kavramak da, en az özgürlüğün gerçek kavramını açıklamaya çalışmak kadar çetrefillidir.

Bunun nedeni, gündelik özgürlük kavramının, tamamen belirsiz bir şekilde konumlandırılması, iki şeyden birini herhangi bir gerekçe olmadan, yalnızca isteğe göre seçme özgürlüğü şeklinde anlaşılmasıdır. Burada, insanın özünde yer alan belirlenilmemişlik fikri olsa da, bu tanım somut insan eylemlerine uygulandığında ortaya çok büyük tutarsızlıklar ortaya çıkar. A ya da ¬A arasında motive edici bir neden olmadan seçim yapabilmek, gerçeği söylemek gerekirse, ancak ve ancak irrasyonel hareket etme imtiyazına sahip olmak demektir. Böyle bir görüşün taraftarları, insanı, en iyi ihtimalle, aynı uzaklıktaki iki saman arasında seçim yapamadığı için açlıktan ölen Buridan'ın eşeğiyle[29] aynı seviyeye indirmektedirler. Özgürlüğün bu tanımı için kanıt olarak, insanın nedensizce kolunu uzatması ya da çekmesi de gösterilebilir; çünkü birisi

29. Fransız filozof Jean Buridan'ın öyküsüne göre, hem aç hem susuz olan bir eşek, her ikisi arasında tercih yapamadığından açlıktan ölür. Bu terim, felsefede özgür irade sorununa işaret eder. (ç.n.)

eğer kolunu, özgür iradesini kanıtlamak için uzattığını söylerse, aynı şeyi kolunu çekerken de söyleyebilir; bunu kanıtlaması istenirse, bu iki hareketten birisini yapması yeterli olacaktır; buradaki kararlılık durumu apaçık ortada dengededir. Ancak bu genel olarak kötü bir kanıtlama tarzıdır, çünkü belirleyici nedenin bilinmeyişi henüz var olmayan bir eyleme bağlanmaktadır; aynı zamanda bu argüman tam tersi bir şekilde de uygulanabilir, çünkü tam da bilinmemezliğin ortaya çıktığı yerde, belirlenim daha kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buradaki mesele, bu özgürlük kavramının, bireysel eylemlere tam anlamıyla bir rastlantısallık getirmesidir ve bu bakımdan doğru bir biçimde, Epikuros'un kader düşüncesinden kaçmak için ortaya attığı atomların rastlantısal hareketi fikriyle karşılaştırılmıştır. Ancak rastlantısallık olanaksızdır, hem akılla hem de bütünün zorunlu birliğiyle çelişir. Eğer özgürlük rastlantısal eylemlerle kurtarılacaksa, kurtarılmasın daha iyi. Determinizm (ya da Kant'a göre predeterminizm), özgür iradenin şunun ya da bunun seçilmesine dayanan bir denge sisteminden oluştuğuna ilişkin görüşe, her eylemin empirik bir zorunluluğu olduğu önermesiyle karşı çıkar, hem de gayet haklı olarak, çünkü bu görüşe göre her eylem başka bir eylemin temsili ya da geçmişe ait olan ve eylem sırasında artık elimizde olmayan bir neden tarafından belirlenir. Gerçi her iki sistem de aynı bakış açısına aittir, ama daha iyi bir sistem yoksa, ikincisi, yani determinizm daha sağlıklıdır. Her iki sistem de, hem rastlantısallıktan hem de zorlama ya da dış belirlenimden aynı derecede uzak olan daha yüksek zorunluluğu tanımaz. Bu daha yüksek zorunluluk, eylemde bulunan bireyden kaynaklanan içsel zorunluluktur. Determinizme getirilmeye çalışılan türlü yenilikler, örneğin nedenlerin iradeyi yalnızca yönlendirdiği ama belirlemediğini öner süren Leibnizci görüş, bizim esas meselemize hiçbir katkıda bulunmaz.

Özgürlük öğretisini, onun gerçekten anlaşılabilir olabileceği yere ilk yükselten idealizm olmuştur. İdealizme

göre, her şeyin, özellikle de insanın düşünülebilir özü, bütün nedensel bağların, dolayısıyla da zamanın tümüyle dışında ve üzerindedir. Bu nedenle daha önceki şeyler tarafından belirlenemez, tersine, olan ve olacak olan her şeyi önceler; bu önceleme zamansal değil, kavramsaldır; tikel eylemin ve onun belirleniminin mümkün olması için, mutlak bir birlik her zaman var olmak zorundadır. Burada sözünü ettiğimiz, tamamen kendi sözcükleriyle anlatmasak da, Kant'ın görüşüdür.[30] Eğer Kantçı özgürlük kavramını kabul edersek, şunu da doğru olarak kabul etmek gerekecektir: Özgür eylem, dolaysız olarak insanın düşünülür yanından gelmektedir. Ancak bu eylem, yine de zorunlu olarak belirlenmiş bir eylemdir, iyi ya da kötü, hemen bir sonraki eylemi de belirleyecek çoktan belirlenmiş bir eylem. Mutlak olarak belirlenmemişten belirlenmişe geçiş olamaz. Anlama yetisine sahip bir varlığın kendisini saf bir belirlenmemişlikten, bir neden olmaksızın belirlemesi fikri, bizi, yukarıda bahsettiğimiz, özgür iradenin gelişigüzel seçimi fikrine götürür. İnsanın kendi eylemini belirleyebilmesi için kendi içinde belirlenmiş olması gerekir; bu belirlenim dışarıdan olamaz, çünkü bu insanın kendi özgür doğasıyla çelişir; belirlenim insanın kendi içindeki herhangi bir rastlantısal ya da empirik zorunluluğa da dayanmamalıdır (psikolojik ya da fiziksel); bu, kendi özüne, yani kendi doğasına göre bir belirlenim olmalıdır. Bu ise elbette belirsiz bir genellik değil, bireyin düşünülür varlığının belirlenimidir; ünlü *determinatio est negatio* [belirleme olumsuzlamadır][31] de-

30. Schelling burada Kant'ın *Copernicus Devrimi*'nden, yani öznenin a priori kavramları ve öznel uzay ve zaman görü formlarıyla nesnel dünyayı inşa ediciliğinden, kuruculuğundan söz ediyor. Tıpkı bilmenin koşullarının öznel ve transendental yasalara bağlı olması gibi, özgürlük de dışsal izlenim ya da deneyime bağlı olamaz; insanın duyulur (dış dünya izlenimlerine bağlı) değil, düşünülür (öznel yasalara bağlı) kısmıyla ilgili olmalıdır. Özgürlüğün bu öznel koşulsuzluğunu takdirle karşılayan Schelling, ilerleyen satırlarda Kant'ın özgürlüğü yine de sınırlandırdığını, çünkü onun sonuçta aklın ilkeleriyle belirlenmek zorunda olacağını öne sürecektir. (ç.n.)

31. Spinoza'nın ünlü deyişi, *omnis determinatio est negatio* (her belirleme bir olumsuzlamadır) hiçbir yargının kendi içinde mutlak bir ifade

yişi kesinlikle böyle bir belirlenimden söz etmemektedir, çünkü bizim bahsettiğimiz belirlenim, varlığın konumu ve kavramıyla birdir, yani varlığının içindeki öze aittir. Bu bakımdan düşünebilir varlık, ancak kendi içsel doğasına uygun olarak eylemde bulunduğunda özgürce ve mutlak anlamda bir eylemde bulunmuş olur; bu eylem, bireyin içinden ancak özdeşlik yasasına bağlı olarak koşulsuz anlamda zorunlu, yani mutlak olarak özgür biçimde çıkabilir; çünkü yalnızca kendi özünün yasalarına bağlı olarak eylemde bulunan ve ne içeriden ne dışarıdan başka hiçbir şey tarafından belirlenmeyen şey özgürdür.

Buraya kadarki incelemede en azından şu aşamaya geldik: Rastlantısallığın tutarsızlığı bireysel eylemde bulunmaz. Bu kazanımı ilerideki bütün açıklamalarda aklımızda tutmalıyız: Tekil eylem, özgür varlığın içsel zorunluluğundan kaynaklanır ve bu zorunluluk, sık sık yapıldığı gibi, mecburiyete dayalı empirik zorunlulukla (ki bu da aslında yalnızca kılık değiştirmiş rastlantısallıktır) karıştırılmamalıdır. Peki ama, özdeki bu içsel zorunluluk nedir? Burada söz konusu olan, zorunluluğun ve özgürlüğün birleşmesidir, elbette eğer böyle bir birleşmeye olanak varsa. Bu öz, cansız bir şey olsa ve insanda yalnızca verili bir şekilde bulunsa, bu özden meydana gelecek olan her eylem yalnızca zorunluluktan meydana gelmiş, böylece hesap verilebilirlik ve özgürlük ortadan kalkmış olurdu. Bu sözünü ettiğimiz içsel zorunluluk bizzat özgürlüktür; insanın özü bizzat insanın kendi eylemidir; zorunluluk ve özgürlük, tek bir öz olarak birbirinin içindedir, yalnızca farklı açılardan bakıldığında farklı görünürler, örneğin kendi içinde ele alındığında özgürlük olan, biçimsel olarak ele alındığında zorunluluk gibi görünür. Fichte şöyle der: Ben, kendi eyleminin sonucudur. Bilinç, kendini koymadır,[32] "Ben" dediğimiz şey, bu kendini koymadan farklı değildir, hatta bizzat bu kendini koyma eyleminin

olamayacağını, bir kavramın mutlaka başka bir kavramın olumsuzlanması ya da dışlanması olacağını ifade eder. (ç.n.)

32. (Alm.) *Sich setzen*. Fichte'nin felsefesinde Ben'in mutlak edimi. (ç.n.)

kendisidir. Öte yandan bu bilinç, Ben'i algılama ya da onu bilme olarak anlaşıldığı ölçüde, birincil değildir ve tüm saf bilme edimleri gibi gerçek bir varlığı önkoşul olarak almak durumundadır. Bilincin bir edimi olarak her türlü bilmeden önce varsayılan bu varlık, aslında ne varlıktır ne de bilgidir; o, kendini öne koymadır, kendini bir şeye dönüştüren ve bütün varlık türlerinin zemini olan ilk ve temel iradedir.

İnsanla dolaysız bir ilişki içinde olan hakikatlerin geçerliliği genel değil, çok daha belirlidir. İnsan, daha önce bahsedildiği gibi, ilk yaratılışta henüz kararsız bir varlıktır (bunu mitsel bağlamda, bu yaşamdan önceki bir masumiyet dönemi ve başlangıçtaki kutsanmışlık olarak adlandırabiliriz); kararı verecek olan ise yine insanın kendisidir. Ancak bu karar zamanın içinde değil, her tür zamanın dışında gerçekleşmiştir, yani ilk yaratılışta (ancak yaratılıştan ayrı bir eylem olarak). İnsan zamanda doğmuş olsa bile, yaratılışın başında (*merkezde*) yaratılmıştır. Kendi yaşamını zamanın içinde belirleyen eylemi, zamana değil, sonsuzluğa aittir: Bu eylem, yaşamı zamansal olarak öncelemez, doğası gereği sonsuz bir eylem olarak zamanın içinden geçerek (zaman tarafından etkilenmeden) gerçekleşir. Bu eylemle, insanın yaşamı yaratılışın başlangıcına gider; bu eylemle insan, yaratılanların dışına çıkar, özgürleşir ve kendisi sonsuz bir başlangıç olur. Bu her ne kadar gündelik düşünme tarzına yabancı gelse de, her insanda, kendisinin bu kişi haline zaman içinde gelmeyip, kendisinin ne ise hep o olduğuna ilişkin bir his vardır. Bu nedenle, tüm eylemlerin inkâr edilemez zorunluluğuyla beraber, kendinin farkında olan her birey, kazayla ya da rastlantısal olarak iyi ya da kötü biri olmadığını kendisine itiraf etmek zorundadır; örneğin kötü bir birey, kendisini kesinlikle zorla bu duruma getirilmiş hissetmez (çünkü zorlama, varlığın kendisinde değil, oluşta duyumsanabilir), tersine eylemleri kendi iradesine uygun biçimde gerçekleşir, iradesine karşı değil. Yehuda'nın İsa'yı ele veren hain oluşunu ne

kendisi ne da başka bir canlı değiştirebilirdi; ancak yine de İsa'ya zorla, bir baskı altında değil, tamamen isteyerek ve özgürce ihanet etmiştir. Aynı şey iyi bir birey için de geçerlidir; bir kişi kaza ya da rastlantı sonucu iyi olmaz, ayrıca herhangi bir zorlama ya da baskı, hatta cehennemin kapıları bile onun temel tutumunu sarsamaz. Ortaya çıktığında zorunlu hale gelen bu özgür eylem, yalnızca öz farkındalık ve ideal bir şey olarak bilinçte oluşmaz; çünkü özgür eylem, yalnızca bilinci değil, özü de önceler, hatta bizzat her türlü özü ve bilinci *meydana getirir*. Ancak bu eylem, insanın tamamen bilinçsiz olduğu bir eylem değildir; örneğin yanlış bir davranışını mazur gösteren ve "ne yapalım ben böyleyim" diyen birisi, bizzat bu kişi olmasının kendi suçu sonucunda gerçekleştiğinin farkındadır, tıpkı başka türlü davranamayacağı konusunda haklı olduğu gibi. Şu sık sık gelmemiz mi başımıza: Bir insanın daha çocukluğunda, yani empirik açıdan kendisine bir özgürlük ya da içgörü atfedemeyeceğimiz bir dönemde, onun kötülüğe eğilimli olduğuna kanaat getirebiliriz; buradan yola çıkarak o çocuk hakkında onun herhangi bir şekilde eğitilemeyeceğini düşünürüz ve gerçekten de ileride kendisindeki bu kötü tohumun nasıl olgunlaştığına tanık olabiliriz. Hiç kimse bu kişinin düşünme yeteneğinden şüphe etmese de, herkes bu kişinin suçlu olduğundan, dolayısıyla bütün eylemlerinin onun kendi sorumluluğu olduğundan emindir. Özgür bir eylem olarak düşünülen kötülüğe eğilim, kaynağını ele alırsak bilinçdışı ve hatta karşı konulamaz bir eğilimdir. Bu durum, yaşamdan önceki bir yaşama işaret eder, ama bu zamansal bir öncelik değildir, çünkü salt düşünülür olan tamamen zamanın dışındadır.[33] Yaratılışta her şey bir uyum içindedir ve bizim tasavvur ettiğimiz gibi bir ayrışma ya da ardışıklık yoktur, daha önce olanın içinde sonra olacak olan

33. Burada yine Kant'ı hatırlayabiliriz: Zaman, tıpkı uzay gibi saf bir öznel görü biçimidir ve düşünülür dünyanın (anlama yetisinin) a priori kavramlarından ayrıdır. Schelling'in buradaki üstü kapalı ifadelerini, örneğin "yaşam öncesi yaşam" ifadesini, duyulur ve düşünülür dünya ayrımından yola çıkarak kısmen açımlayabiliriz. (ç.n.)

çoktan etkindir, her şey tek bir sihirli vuruşla aynı anda gerçekleşir. Bu nedenle burada kendi kararını kendi veren, kararlı insan, ilk yaratılışta kendini çoktan belirli bir şekilde kavramış olarak bulur; böylece ebediyetten gelen biri olarak doğmuştur ve bu ilk eylemiyle onun cisimsel türü ve tarzı bile belirlenmiştir. Tanrısal aklın tasarladığı bir bütün olarak evrenin birliğinde insanın eylemlerini rastlantısal olarak düşünmek, özgürlük öğretisi için her zaman en büyük zorluk ve aynı zamanda motivasyon kaynağı olmuştur. Bu nedenle, ne Tanrı'nın önsezisi ne de takdir-i ilahiden vazgeçilemeyeceği için, kader düşüncesi kabul edilmiştir. Kader düşüncesini varsayanlar, insan eylemlerinin ebediyetten belirlendiğini öne sürmüşlerdir; ancak bu belirlenimi, yaratılışla eşzamanlı olan ve insanın varlığını oluşturan ebedi bir eyleme değil, Tanrı'nın hiçbir temeli olmayan mutlak bir kararına bağlamışlardır. Bu temelsiz karara göre, bir insan lanetlenirken diğeri kutsanmış, böylece özgürlüğün kökeni kurutulmuştur. Biz de bir kader fikrini öne sürüyoruz, ama tamamen farklı bir anlamda: İnsan burada nasıl bir eylemde bulunduysa, bu eylemi yaradılışın başlangıcında, ebediyette gerçekleştirmiştir. Kişinin eylemi, tıpkı kişinin kendisi gibi ahlaki olana *dönüşmez*, o, doğası gereği ebedidir. Böylece şu sık sorulan can sıkıcı soru ortadan kalkar: Neden tam da bu insan kötü ve tiksindirici, öbürü ise saygılı ve adaletli davranmaktadır? Bu soru, insanın başlangıçta bir edim ve eylem olmadığını, iradesinden önce ve iradesinden bağımsız ruhsal bir varlığa sahip olduğunu varsayar, ancak yukarıda gösterdiğimiz gibi, bu olanaksızdır.

Kötülük, yaratılışla ortaya çıkan tecelliye karşı zeminin tepkisiyle uyandıktan sonra, insan kendini ebedi biçimde bireyselliği ve bencilliği içinde kavrar, bu nedenle herkes kötülüğün karanlık ilkesiyle doğar, bu ilke ancak karşıtının ortaya çıkmasıyla öz-bilince yükselse bile. Bugünün insanı söz konusu olduğunda, ışık olarak iyilik, ancak ilahi bir dönüşümle karanlık ilkeden çıkıp gelişebilir. İnsanın temelinde bulunan, ancak kendini ve başkalarını yüzeysel

olarak tanıyanların inkâr edebileceği bu kötülük, gündelik empirik yaşamdaki özgürlükten tamamen bağımsız olsa da, esasında insanın kendi eylemidir ve tam da bu nedenle onun ilk günahıdır. Bu ilk eylem, çöküşten sonra güçlerin düzensiz bir şekilde dağılması ve bunun bir salgın gibi yayılmasıyla açıklanamaz. Örneğin tutkular kendi içinde kötü değildir, mücadele ettiğimiz şey etten kemikten bir şey de değildir, içimizde ve dışımızdaki kötülük bizzat tinin kendisidir. Radikal kötülük[34] dediğimiz şey, tam da bizim doğarken kendi eylemimizle başlattığımız kötülüktür; teorisinde insan varlığını belirleyen transendental bir eylemi göz ardı eden Kant'ın, ahlaki yargı olgusunu titizce irdelediği daha sonraki çalışmalarında, insan eylemlerinin, duyularla gözlemlenen tüm eylemlerden önce öznel bir zemini olması ve bunun özgürlük edimi olduğunu söylemesi çarpıcıdır. Diğer yandan, böyle bir eylemin kavramını spekülatif bir biçimde ele alan Fichte, ahlak teorisinde insanseverlik/filantropizm tuzağına düşmüş ve tüm empirik eylemleri önceleyen kötülüğü, insan doğasının ataletinde bulmaya çalışmıştır.

Öne sürdüğümüz görüşe karşı öne sürülebilecek argüman şudur: Bu görüş, en azından bu yaşamda, insanın kötüden iyiye ve iyiden kötüye dönüşümünü yok saymaktadır. Ama insani ya da ilahi bir yardım (insan her zaman bir yardıma ihtiyaç duyar), bir insanın iyiye dönüşmesine neden olabiliyorsa, kişinin bu etkiye kendini kapatmaması, sözünü ettiğimiz o ilk eylem nedeniyledir, yani bu kişinin o ya da şu değil de, tam da bu bireye dönüşmesini sağlayan eylem. Kendisinde henüz bir dönüşüm gerçekleşmemiş ama içindeki iyilik ilkesi de henüz tamamen sönmemiş bir insanın içindeki iyi tabiatın sesi, onu bu dönüşüme çağırmaktan yorulmaz; bu çağrıya kulak verdiğinde, sonunda gerçek ve kararlı bir dönüşümle iç huzura erişebilir, böylece başlangıçtaki niyet artık gerçekleşmişcesine, kişi koruyucu meleğiyle

34. Kant'ın radikal kötülük kavramını "Önsöz"de ele almaya çalıştık. (ç.n.)

barışabilir. İnsanın nasıl yaratıldığını en katı anlamıyla ele alırsak, eylemde bulunanın kişi değil, içindeki kötü ya da iyi tin olduğu doğrudur; ancak yine de bu düşünce özgürlüğe zarar vermez; çünkü tam da insanın, iyi ve kötü ilkenin kendi içinde eylemde bulunmasına izin vermesi, insanın kendi varlığının ve yaşamını belirleyen zihinsel bir eylemin sonucudur.

Bu şekilde kötülüğün başlangıcını ve ortaya çıkışını bireyde gerçekleşene kadar özetledikten sonra, geriye kötülüğün insanda ortaya çıkışını betimlemek kalıyor.

Kötülüğün genel olanağı, gösterildiği gibi, insanın kendi benliğini özel bir araç olarak görmek yerine, onu her şeye hükmetmek isteyen bir evrensel iradeye yükseltmesinde ve içindeki tinselliği bir araca dönüştürme çabasında yatar. Benliğin ve bireysel iradenin karanlık ilkesi, bunun yerine ışıkla dolar ve onunla bir olursa, Tanrı, ebedi sevgi ya da gerçek bir mevcudiyet olarak, insanın içindeki güçleri birleştiren bağ olur. Ama iki ilke birbiriyle uyuşmazsa, başka bir tin Tanrı'nın yerini alır ve deyim yerindeyse tersine çevrilmiş Tanrı olur. Tanrı'nın tecellisiyle birlikte kendini gerçekleştirmek üzere uyarılan ama potansiyelden gerçekliğe geçemese de hep bunun için çabalayan bu öz, tıpkı antik dönemde maddenin yanlış anlaşılması gibi, gerçekten değil (çünkü gerçek değildir), ancak yanlış bir yargıyla (λογισμω νόθω)[35] -ki günah dediğimiz şey budur- kavranılabilir. Bu nedenle kendi varlığına sahip olmayan kötülük, tıpkı yılanın ışıktan rengi ödünç alması gibi, gerçek varlıktan varlığın görünümünü ödünç alır ve aldatıcı imgelerle insanın duyularıyla oynayarak kendini anlaşılır ve kabul edilir kılmaya çabalar. Bu bağlamda kötülükten, yalnızca insan başta olmak üzere tüm yaratıkların düşmanı olarak değil (çünkü yaratıklar yalnızca sevginin bağıyla var olur), insanı yanlış zevklere yönelten ve varlığı olmadığı halde hayal gücüyle kendisini kabul ettiren bir baştan çıkarıcı olarak söz edilmesi yerindedir. Kötülüğün bu becerisini,

35. Platon'un *Timaeus*'taki ifadesi gibi. (Schelling'in notu)

insanın kötülüğe eğilimi olması ve gözünün, tanrısal olanın ve hakikatin parlaklığına sürekli bakmak yerine var olmayan şeylere kayması da beslemektedir. Günah işte böyle başlar; insanın gerçek anlamda var olandan var olmayana, doğrudan yalana, ışıktan karanlığa geçişiyle. İnsan, kendini yaratan bir zemin olmak ve içindeki *merkez*in gücüyle her şeye hükmetmek için yapar bunu. Merkezden uzaklaşanda, eskiden her şeyle bir olduğu, yani Tanrı'nın içinde Tanrı'yla olduğu hissi kalır yine de; bu nedenle insan, yeniden oraya dönmeye çabalar, ama bu kez yalnızca kendisi için, Tanrı'nın içinde, her şeyle bir olmak için değil. Bu arzuyla yükselen bencilliğin açlığı, bütünlükten ve birlikten vazgeçecek dereceye gelir, gittikçe daha muhtaç ve yoksun ama tam da bu nedenle daha hırslı, aç ve zehirli olur. Kötülükte, kendini yiyip bitiren ve yok eden bir çelişki vardır; kötülük canlı bir şey olmaya çalışırken canlıların arasındaki bağı yok eder, her şey olmaya çalışan o kibriyle yine bir hiç olur. Şunu da eklemek gerekir ki, apaçık bir günaha eşlik eden bu duygu, zayıflık ya da yetersizlikte olduğu gibi üzüntü değil, korku ve dehşettir; bu duygu, günahın, ahdi bozarak yaratılışın zeminine dokunma ve gizemi dünyevileştirme çabasının temelinde açıklanabilir yalnızca. Ancak tüm bunlar da tecelli olmalıdır, çünkü her şeyin birbiriyle olan bağı ve her tür varoluşun *öncesinde* (bu nedenle varoluş tarafından henüz yatıştırılmamış) dehşet verici olan Tanrı'nın varlığı ancak günaha karşıtlık olarak bir düzen içinde ortaya çıkıp tecelli eder. Tanrı, yaratılanlardaki karanlık ilkeyi gizler, onu sevgiyle örterek zeminde saklar ve var olanların taşıyıcısı yapar. Eğer bu ilke, benliğe yükselmiş bireysel irade, kötüye kullanılarak tahrik edilirse, o kişi için ya da o kişiye karşı etkin hale gelir. Tanrı'nın varoluşu rahatsız edilemeyeceğinden, Tanrı ile zemini arasındaki zorunlu etkileşim, her bireyin karanlık derinliklerinde parlayan yaşamın ışığını, günahkâr kişide yok edici bir ateşe dönüştürebilir, tıpkı canlı bir organizmada tekil bir organın ya da sistemin, organizmanın bütünlüğünden

ayrı düşer düşmez, karşısındaki birliği ve ortak çabayı ateş olarak duyumsaması ve içten içe yanması gibi.

Böylece insan tininin nasıl yanlış bir imgelem ve idrakle varlığı olmayan şeyin peşine düşerek, yalanların ve yanlışlıkların tinine düştüğünü, bu tinden etkilendiğini ve başlangıçtaki özgürlüğünü nasıl kaybettiğini görmüş olduk. Buradan şu çıkar ki, gerçek iyilik, yalnızca ilahi bir sihirle, yani bilinçte ve idrakte dolaysız olarak şimdi ve burada var olanla etkinleşebilir. Rastlantısal iyilik, tıpkı rastlantısal kötülük gibi olanaksızdır. Gerçek özgürlük, gerçek bilgide duyumsadığımız gibi kutsal bir zorunlulukla uyum içindedir; çünkü yalnızca kendi yasalarına bağlı olan tin ve kalp, zorunlu olanı özgürce kabul eder. Eğer kötülük, iki ilkenin çatışmasından oluşuyorsa, iyilik bu iki ilkenin tam bir uyum içinde olmasıdır; her iki ilkeyi birleştiren bağ tanrısal bir bağ olmalıdır, çünkü her ikisi koşullu olarak değil, tamamen koşulsuz biçimde birleşmelidir. Bu nedenle, ikisinin birbiriyle ilişkisini rastlantısal ya da öznel belirlenimden çıkan bir ahlak olarak sunmak mümkün değildir. Öznel bir belirlenim, iki ilkenin kendi içlerinde bir olmadığını varsayar; ama eğer esasında bir değillerse nasıl olur da birleşebilirler? Ayrıca bu anlayış, tutarsız bir sisteme dayanan, yukarıda sözünü ettiğimiz özgür iradenin dengesi düşüncesine geri gitmektedir. İki ilkenin birbiriyle ilişkisi, karanlık ilkenin (benliğin, kendiliğin) ışığa bağlanmasından meydana gelir. Bunu, dinsellik sözcüğünün orijinal anlamını düşünerek ifade edebiliriz. Ancak burada dinsellik derken, hastalıklı bir çağın boş düşünme, kendini bilmez bir kehanet ya da tanrısal olanı hissetme çabası olarak adlandırdığı şeyi kastetmiyoruz. Tanrı içimizdeki apaçık kavrayış ya da her şeyi ilk kez apaçık gösteren tinsel ışıktır, bu nedenle onun anlaşılamaz olduğunu düşünmek akla uygun değildir; ayrıca bu kavrayışa sahip birisinin, ne bu kavrayışı gereksiz yere kullanma ne de kendini göklere çıkarma izni vardır. Doğru anlaşıldığında, bu kavrayışın, bizim duy-

gu filozoflarının[36] sandığından çok daha önemli olduğu ortaya çıkacaktır. Biz dinsellik sözcüğünü, gerçek pratik anlamıyla kullanıyoruz. Bu dürüstlüktür, yani insanın bildiği şeye göre, bilginin ışığıyla çelişmeyecek şekilde eylemde bulunmasıdır. Kendisinde bu çelişkinin mümkün olmadığı bireye, insani, fiziksel ya da psikolojik anlamda değil, tam olarak ilahi anlamda dindar denir; bu kişi, sözcüğün en yüksek anlamıyla dürüst ve bilinçlidir. Herhangi bir durumda ödevin buyruğunu öne alan ve yalnızca bu buyruğa saygısından doğru hareket etmeye çalışan ise dürüst değildir. Zaten sözcük anlamına göre dinsellik, iki karşıt arasında seçim yapmaya, tüm ahlakın vebası olan gelişigüzel bir dengeye izin vermez; bunun yerine, herhangi bir seçim olmaksızın doğru olana karşı en yüksek kararlığı içerir. Dürüstlük her zaman zorunlu olarak bir coşku ya da esrime taşımaz, bunlar, gelişigüzel ahlakın burnu büyüklüğünün ya da onun yerine geçebilecek daha kötü bir kibirle dolu başka bir ruhun isteyeceği şeylerdir. Dürüstlük, ödevin katı bir şekilde yerine getirilmesi olarak son derece biçimsel olabilir, sert ve zalim bir karakteri olabilir, tıpkı Romalı Cato'da[37] olduğu gibi. Eski bir yazar, Cato'ya içsel ve neredeyse ilahi bir zorunlu eylemsellik atfetmiş, Cato'nun erdemliliğe en yakın kişi olduğunu, çünkü onun adaletli olmak için adaletli davranmadığını (yani buyruğa saygıdan), başka türlü davranamadığı için adaletli davrandığını söylemiştir. Bu katı tutum, doğadaki yaşamın katılığı gibi, ilk kez gerçek zarafetin ve ilahiliğin yeşereceği tohumdur; öte yandan sözde daha soylu olan ve bu tohumu küçümseme hakkını kendinde bulan ahlak, hiç meyve üretmeyen cansız bir filize benzer. En yüksek olan, yalnızca en yüksek olduğu için her zaman evrensel olarak geçerli olmaz; en yüksek bilimi ve sezgiyi, tinin en sapkın uygunsuzluklarına ve benliği de genel ödev ahlakının

36. Schelling burada muhtemelen duyguları bir bilgi aracı olarak görmemizi öneren Jacobi'yi kastetmektedir. (ç.n.)
37. Marcus Porcius Cato (MÖ 234-MÖ 149), Romalı devlet adamı ve hukukçu. (ç.n.)

üzerine çıkarmaya alet eden tinsel taşkınlığın insanları, elbette buna karşı çıkacaktır. Herkesin rasyonellik yerine güzel ruhu, adalet yerine soyluluğu tercih ettiği yerde, ahlak öğretisi de eski *beğeni* kavramına geri dönecek, kötü olarak nitelediğimiz şeyler yalnızca fenalıktan ya da yanlış beğeniden oluşacaktır.[38] Eğer sözünü ettiğimiz öğretinin kutsal ilkesi ciddi bir tutum olarak ortaya çıkarsa, erdem kendini bir coşku olarak, kahramanlık olarak (kötülüğe karşı savaşta), Tanrı'sı kendisine yol gösterirken kavradığı şeyi eyleminde aksatmayan güzel ve cesur insan olarak gösterecektir. Bu da gerçek anlamıyla inancın ortaya çıkması demektir (Bu inanç, çok taraftarı olan ve kesinliği bir kenara bırakan "doğru olarak farz etme" anlamında değildir; bu anlam, inanç sözcüğü sıradan şeyler için kullanıldığından bu kavrama yapışmıştır). Gerçek anlamıyla inanç, ilahi olana tam güven ve itimat olarak tüm seçimleri dışlar. Her zaman şart koşulan sarsılmaz ciddi tutuma sonunda ilahi sevginin ışığı düştüğünde, ahlaki yaşam tüm zarafeti ve ilahi güzelliğiyle kendini en yüce biçimde açacaktır.

İyilik ile kötülüğün karşıtlığının kökenini ve bu ikisinin yaratılışta nasıl birbirleri aracılığıyla etkin olduklarını olabildiğince araştırdık. Ancak şimdi bu araştırmanın asıl büyük sorusu karşımıza çıkıyor: Tanrı şimdiye kadar kendini tecelli eden varlık olarak düşünüldü. Peki ama, ahlaki bir varlık olarak Tanrı kendinin tecellisiyle nasıl bir ilişki içindedir? Tecelli, kör ve bilinçsiz bir zorunluluk sonucu mudur, yoksa özgür ve bilinçli bir eylem midir? Eğer ikincisiyse, olanağı ve gerçekliği Tanrı'nın tecellisine bağlı olan kötülükle ahlaki bir varlık olarak Tanrı nasıl bir ilişki içindedir? Eğer Tanrı bu tecelliyi istediyse, kötülüğü de istemiş midir? Ve istediyse, bu istek Tanrı'nın kutsallığı ve mükemmelliğiyle nasıl uyuşmaktadır ya da

38. Bugün birçokları gibi, Kant'ın dürüst yolunu takip etmek için fazla kibirli olan ama daha iyisini de başaramayan genç bir adam, estetik üzerine saçmalayarak ahlakı estetik üzerinden temellendirdiğini ilan etmiş. Böyle giderse, Eukleides'in çizim sanatına sıkıcı bir giriş olduğunu söyleyen Kantçı şaka da ciddiye binecek. (Schelling'in notu)

daha yaygın ifade edildiği gibi, kötülük varken Tanrı nasıl gerekçelendirilebilir?

Tanrı'nın kendini tecellisinin zorunlu mu özgür mü olduğu sorusu, aslında bir önceki soru tarafından cevaplanmaktadır. Şöyle ki: Tanrı bizim için yalnızca mantıksal bir soyutlama olsaydı, her şey ondan mantıksal bir zorunluluk içinde türemek durumunda olurdu; Tanrı, deyim yerindeyse, kendisinden her şeyin çıktığı en yüksek yasa olur, ama bir kişiliği ya da kişilik bilinci olmazdı. Oysa Tanrı'nın, güçlerin canlı birliği olduğunu daha önce açıkladık. Ayrıca yine daha önceki açıklamamıza göre, kişilik, kendini belirleyebilen varlık ile bu varlıktan bağımsız bir zemin arasındaki bağ sonucu oluştuğuna ve her ikisi de tamamen birbirinin içine işleyip, tek bir varlık meydana getirdiklerine göre, Tanrı, içindeki ideal ilkeyle ondan (göreli olarak) bağımsız olan zeminin bağı nedeniyle en yüce kişiliktir; çünkü zemin ve Tanrı'da var olan her şey zorunlu olarak tek bir mutlak varoluşu meydana getirir. Ayrıca zemin ile varoluşun canlı birliği tindir; bu nedenle her ikisinin mutlak bağı olarak Tanrı, en yüksek ve eksiksiz anlamda tindir. Tanrı'da kişilik, onun doğayla kurduğu bağla oluşur; saf idealizmin ya da saf realizmin Tanrı'sı ise zorunlu olarak kişiliği olmayan bir varlıktır; Fichte'nin ve Spinoza'nın Tanrı kavramları bunun apaçık kanıtıdır. Ancak Tanrı'nın içinde gerçekliğin bağımsız bir zemini olduğundan ve bu nedenle kendini tecelli edişinin iki sonsuz başlangıcı olduğundan, Tanrı'nın özgürlüğü bu iki başlangıçla olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Yaratılışın ilk başlangıcı, başlangıçta Bir olanın kendini doğurmak için duyduğu özlem, zeminin iradesidir. İkinci başlangıç sevginin iradesidir. Ve bu iradeyle beraber söz doğaya söylenmiş, böylece Tanrı kendisini ilk kez kişileştirmiştir. Zeminin iradesinin, hiçbir zaman sevginin iradesi gibi özgür olamayacağının nedeni budur. Zeminin iradesi bilinçli ya da refleksif/düşünümsel bir irade değildir. Gerçi kör ve mekanik bir zorunlulukla hareket eden tamamen bilinçsiz bir irade de değildir.

Daha çok, arzu ya da iştah gibi ikisinin arasındadır; en çok da, doğanın herhangi bir zorlanma içinde olmayan istemsiz içsel hareketlerinin, kendini ortaya serme çabasındaki harikulade dürtüsüne benzer. Tamamen özgür ve bilinçli olan irade, sevginin iradesidir; çünkü o tam olarak ne ise odur, onun tecellisinin sonucu devinim ve eylemdir. Doğaya bir bütün olarak baktığımızda, onun geometrik bir zorunluluk içinde var olmadığını görürüz. Doğada saf akıl değil, kişilik ve tin vardır (bunu, mantıklı bir yazar ile nükteli ya da esprili bir yazar arasında yaptığımız ayrıma benzetebiliriz); tersi olsa, bilimde onca zamandır hüküm süren geometrik zorunluluk anlayışı, doğayı bütünüyle açıklayabilir, kendi evrensel ve ebedi doğa yasaları saplantısını, bugün olduğundan daha yüksek bir hakikate çıkarırdı; ancak bunun yerine, doğanın sahip olduğu irrasyonel bağları her geçen gün daha fazla kabul etmek zorunda kalıyorlar. Yaratılış bir olay değil, bir eylemdir. Evrensel yasalardan çıkan bir sonuç yoktur; daha ziyade Tanrı, yani kişi olarak Tanrı evrensel bir yasadır ve olan her şey, bırakalım Tanrı'yı bizim bile içinde bulmaya katlanamayacağımız soyut bir zorunluluk aracılığıyla değil, Tanrı'nın kişiliği sayesinde olmaktadır. Soyutlama ruhunun çok baskın olduğu Leibnizci felsefede, doğanın yasaları geometrik değil ahlaki olarak zorunlu ve zorunlu olduğu kadar da rastlantısaldır; bu, Leibnizci felsefenin en memnun edici yönlerinden biridir. Leibniz şöyle der: "Doğada ispatlanan yasalar, mutlak olarak kanıtlanmış değildir, zaten böyle kesin bir kanıtlamaya da gerek yoktur. Bu yasalar farklı yollardan ispatlansa bile, onlar hakkında her zaman geometrik olarak zorunlu olmayan bir şey varsayılmalıdır. Bu nedenle doğa yasaları, mutlak zorunluluk sisteminin karşısında, akıllı ve özgür olan yüce bir varlığın ispatıdır. Bu yasalar ne tamamen zorunlu (bu soyut kavrayışta) ne de tamamen rastlantısaldır; her şeyin üzerindeki mükemmel bilgelikten gelen bu yasalar, zorunluluk ile rastlantısallığın ortasındadır." Dinamik bir açıklamanın en büyük amacı, tam da bura-

da görüldüğü gibi doğa yasalarını zihne, tine ve iradeye indirgeyebilmektir.

Yine de, ahlaki bir varlık olarak Tanrı'nın dünyayla ilişkisini tanımlamak için, yaratılıştaki özgürlüğe dair genel bir kavrayış yeterli değildir; tüm sonuçlarının Tanrı tarafından öngörüldüğü düşünüldüğünde, kendini tecelli etmenin özgür olup olmadığı sorusu sorulabilir. Ama bu soru zorunlu olarak olumlanmalıdır; çünkü eğer tecelli iradesine karşıt olarak, varlığın merkezine doğru geri giden başka bir irade olmasaydı, tecelli iradesi canlı olmazdı. Diğer yandan her şeyi kapsıyor olmanın sonucu olarak, özde saklı duran her şeyin bir imgesi ortaya çıkar ve üzerine düşünebildiği bu imgede Tanrı kendini ideal biçimde gerçekleştirebilir, yani kendisi henüz tecelli etmeden kendini tanıyabilir. Tanrı'da, tecelli iradesine karşı bir eğilim olduğundan, sevgi ve iyilik ya da *communicativum sui*[39] baskın çıkmalıdır ki, tecelli gerçekleşsin; sonuç olarak bu karar, tecelli kavramını tamamen bilinçli ve ahlaki bir özgür eyleme dönüştürür.

Tecelli kavramının yanında, eyleminin de zorunlu olarak ahlaki olması, sevgi ve iyilik bağlamında düşünülmesi gerekliliği şunu gösterir: Tanrı'nın düşünüp taşınarak olası dünyalar arasında bir seçim yaptığı fikri temelsizdir ve savunulamaz. Tersine, ahlaki bir zorunluluk düşüncesi daha yakından incelendiğinde, şu önerme yadsınamaz bir biçimde ortaya çıkar: Her şey ilahi doğadan mutlak zorunlulukla meydana gelir, bu doğanın gücüyle olanaklı olan gerçek olmak zorundadır, gerçek olmayan ise ahlaki olarak olanaksız olmak zorundadır. Spinozacılığın hatası Tanrı'da sarsılmaz bir zorunluluk olduğunu iddia etmek değil, bu zorunluluğun cansız ve kişiliksiz (gayrişahsi) olduğunu iddia etmektir; çünkü onun sistemi mutlağın yalnızca bir yüzünü –yani reel olanı, Tanrı'nın zemindeki etkinliğini– ele aldığından, Spinozacı önermeler bizi kör ve kavrayış yoksunu bir zorunluluğa götürür. Ama eğer

39. *Causa sui* ile *communicativum sui* arasındaki ayrım için "Önsöz"e bkz. (ç.n.)

Tanrı, özü olarak sevgi ve iyilikse, onun içinde ahlaki olarak zorunluluk, sahici bir metafizik zorunlulukla beraberdir. Tanrı'nın tam anlamıyla özgür olması için gerçek anlamda bir seçim gerekliyse, daha da ileri gitmemiz ve şunu öne sürmemiz gerekir: Gerçek bir seçme özgürlüğü, ancak Tanrı bütün koşullar göz önüne alındığında daha az mükemmel bir dünya yaratabiliyor olsaydı mümkün olurdu. Ancak bu durum, bazılarının ciddi ciddi iddia ettiği gibi –ünlü itirazı yalnızca o dönem Ptolemaiosçu modelin taraftarlarını ilgilendiren Kastilyalı Kral X. Alfonso dışında[40]– Tanrı'nın, eğer istese, bundan daha iyi bir dünya yaratacağını söylemek kadar tutarsızdır. Olanağın ve gerçekliğin Tanrı'daki birliğine karşı çıkan bu argümanlar, olanağın tamamen biçimsel kavramından, yani kendiyle çelişmeyen her şeyin olanaklı olduğu düşüncesinden yola çıkmışlardır; tutarlı yazılmış her romanın gerçek hayatta bir karşılığı olması gerektiği bunların ünlü itirazlarından biridir. Ama Spinoza'da bile böyle salt biçimsel bir olanak kavramı yoktur; Spinoza'ya göre tüm olanaklar yalnızca tanrısal mükemmelliğe ilişkin olarak geçerlidir. Leibniz de bu kavramı yalnızca Tanrı'da bir seçim olduğunu vurgulamak ve böylece kendini Spinoza'dan mümkün olduğunca uzaklaştırmak için kabul etmektedir. "Tanrı" der Leibniz, "olanaklar arasından seçer ve bu bakımdan herhangi bir zorunluluk olmadan, özgürce seçer; çünkü yalnızca tek bir şey olanaklı olsa seçim olmaz, özgürlük olmaz." Eğer özgürlük için böyle boş bir olanak kavramı dışında bir şeye ihtiyaç yoksa, biçimsel olarak ve tanrısal bir varlık tarzını göz önünde bulundurmadan, sonsuz varlıkların geçmişten beri var olduğunu ve olabileceğini iddia edebiliriz; ancak bu, tanrısal özgürlüğü yanlış bir kavramla iddia etmektir ve bu yanlış anlaşılan kavram yalnızca bizim aklımızda vardır, Tanrı'da değil, çünkü Tanrı'dan kendi özünü ya da mükemmelliğini göz ardı

40. Kastilya Kralı X. Alfonso'nun (1221-1284) lakabı "bilgin"di ve başta, Güneşin dünya çevresinde döndüğünü iddia eden Ptolemaiosçu öğreti olmak üzere pek çok dogmayı sorgulamasıyla ünlüydü. (ç.n.)

etmesi beklenemez. Olanaklı dünyaların çokluğunu düşündüğümüzde, zeminin içinde kuralsızlık ve kaos, sonsuz olanak sunmaktadır, tıpkı henüz kendisine bir şekil verilmemiş ama sayısız şekle bürünebilecek bir madde gibi. Ancak çoklu dünyaların olanağını gelişigüzel bir form alacak maddeye dayandıramayız, çünkü zemin bizzat Tanrı değildir ve mükemmelliği gereği Tanrı, tek bir şey ister. Ama zemindeki bu kuralsızlıkta, Tanrı'nın özüne uygun olarak olanaklı tek dünyanın ilkörneğinin/arketipinin olmadığı kesinlikle söylenemez; bu olanak, yaratılışla beraber yaşanan ayrışmayla ve güçlerin düzenlenişiyle, bulanık ve engelleyici kuralsızlığın dışlanmasıyla potansiyelden gerçekliğe yükseltilmiştir. Tanrısal kavrayışta da, Tanrı'nın kendini ideal ve ilkörneğe-dayalı/arketipsel olarak gerçekleştirdiği ilk kadim bilgelikte de tek bir olanaklı dünya vardır, tıpkı tek bir Tanrı'nın olması gibi.

Tanrısal kavrayışta bir sistem vardır; ama Tanrı'nın kendisi bir sistem değil, yaşamdır. Ve Tanrı'ya rağmen kötülüğün olanağı ve öngörülebilirliği üzerine sorunun cevabı tam bu noktada bulunmaktadır. Tüm varoluş, gerçek yani kişisel bir varoluş olabilmek için bir koşula ihtiyaç duyar. Tanrı'nın varoluşu bile, böyle bir koşul olmadan kişisel olamaz, ama Tanrı'nın koşulu elbette dışarıda değil, kendi *içindedir*. O, bu koşulu ortadan kaldıramaz, yoksa kendini ortadan kaldırmış olur. Bu koşulun üstesinden ise ancak sevgi aracılığıyla gelir ve koşulu kendi yüceliği altında kendine tabi kılar. Eğer Tanrı bu koşulu kendinin kılmasa, bir ve mutlak kişilik altında onunla bağlanmasa, Tanrı'nın da karanlık bir zemini olmak zorunda olurdu. İnsan, kötülükle bu koşula hâkim olmaya çalışır, ama bunu başaramaz; bu koşul, insana ödünç verilmiştir ve ondan bağımsızdır; bu nedenle onun kişiliği ve benliği hiçbir zaman tam olarak gerçekliğe yükselemez. Tüm sonlu yaşamı saran keder bu yüzdendir. Tanrı'nın içinde de en azından göreceli olsa da Tanrı'dan bağımsız bir koşul ve bunun sonucu olarak bir keder vardır, ancak bu keder Tanrı'da hiçbir zaman yüzeye çıkmaz ve yalnızca sürekli

üstesinden gelinmenin ebedi sevincine hizmet eder. İşte tüm doğaya bir örtü gibi yayılan hüzün, tüm yaşamın derin, bitmeyen melankolisi bu yüzdendir.[41] Sevinç acı çekmelidir, acı sevince dönüştürülmelidir. Koşul ya da zemin, Tanrı'nın varoluşu için zorunlu olsa da, koşuldan ya da zeminden gelen her ne ise, bizzat Tanrı'dan kaynaklanmaz. Ama kötülüğün zeminden geldiği ya da zeminin iradesinin kötülüğün yaratıcısı olduğu da söylenemez; çünkü kötülük ancak ve ancak kendi yüreğimizin iradesinde oluşur ve hiçbir zaman bizim eylemimiz olmadan gerçekleşemez. Zeminin ısrarı ya da yaratıkların dünyasının ötesine gösterilen tepki, yaratılanların var olma arzusunu ya da bireysel iradeyi uyandırır,[42] ama bu uyanma yalnızca iyiliğin bağımsız bir zemini olması ve iyiliğin bu zeminin üstesinden gelerek ona nüfuz etmesi içindir; çünkü kötü olan şey uyandırılan benlik değil, bu benliğin kendini karşıtından, yani ışıktan ya da evrensel iradeden tamamen koparmasıdır. Günah dediğimiz şey, tam da iyilikten bu el çekmedir. Benliğin etkinleşmesi, yaşamın güçlenmesi için zorunludur; o olmasa, yalnızca ölüm olur, iyilik uyuklar halde kalır; mücadelenin olmadığı yerde, yaşam yoktur. Bu nedenle zeminin iradesi aslında yaşamın canlandırılmasına hizmet eder, kendisi doğrudan kötülük değildir. Eğer insanın iradesi etkin benliğine sevgiyi de dahil eder ve kendisini evrensel irade olarak ışığa tabi kılarsa, iradenin gücünün de hissedile-

41. "Her yerde koşulsuz olanı arıyoruz, ama bulup bulabildiğimiz ancak şeyler" ("Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge"). Novalis'in bu ünlü sözü, sanki Schelling'in buradaki ifadesini başka türlü yansıtmaktadır. İnsan, koşulsuz olanın ya da mutlağın peşindedir, çünkü yalnızca koşulsuz olan tam anlamıyla özgürdür, ancak hem varoluşu sonlu olan hem anlama yetisi sınırlı olan insanın yazgısı, koşulsuz (*das Unbedingte*) olan yerine her zaman koşullu şeylere (*die Dinge*) toslamaktadır. Schelling bu sınırlılığı tüm doğaya yayar ve insanın sınırlılığından gelen hüznü, tüm doğaya yayar. (ç.n.)

42. Yaratıklar ya da mahlûklar, merkezi kendi içinde olmayan, yani başkasına bağlı yaratılanların tümüdür. İnsan, hem yaratık ve yaratıküstü bir varlıktır; tinsel bir varlık olarak insan, özgür bir varlıktır, merkezi hem Tanrı'nın ve doğanın içinde, hem de tinsel bir varlık olduğundan bizzat kendi içindedir. (ç.n.)

bildiği iyilik gerçek anlamda ortaya çıkar. O halde iyilikte zeminin tepkisi iyiliğin lehine bir eylemken, kötülükte kötülüğün lehinedir; Kutsal Kitap'ta dendiği gibi: Saygın şeylerde saygın, sapkın şeylerde sapkın olursun. Etkin bir benliğe sahip olmayan iyilik, henüz etkinleşmemiş iyiliktir. Yaratılanın iradesiyle kötü olan şey (yaratığın tek başına olmak için kendini tamamen ayırmasıyla), zeminde kaldığı ve iyiye bağlı olduğu sürece iyidir. Yalnızca bastırılan, yani etkinlikten potansiyelliğe geri döndürülen benlik, yani iyiliğin üstün geldiği benlik iyidir, ondan sonra bu benlik sahip olduğu güce göre iyilikte kalmaya devam eder. Vücutta soğukluğun bir kaynağı olmasa, sıcaklık hissedilemez. İtme ve çekme güçlerini ayrı ayrı tek başlarına düşünmek olanaksızdır, çünkü itme gücünde ona karşı direnç gösteren bir çekme gücü olmasa, o neye karşı itme eylemini gerçekleştirecektir? Ya da çekme eylemi, kendi içinde iten bir güce sahip değilse kendi gücünü nasıl gösterecektir? Bu nedenle diyalektik anlamda şu tamamen doğrudur: İyilik ve kötülük, farklı taraftan bakıldığında farklı gözüken aynı şeydir; kötülük kendi içinde, yani kendi özdeşliğinin kökeninde değerlendirildiğinde, iyiliktir; buna karşın iyilik, kendi içinde ayrışma ya da özdeş olmama hali içinde düşünüldüğünde, kötülüktür. Bunun için şu söz tamamen doğrudur: Kendisinde kötülük yapacak malzeme ya da güç olmayan kişi, iyilik için de hazır değildir, bunun örneğine de günümüzde sıkça rastlarız. Ahlak anlayışımızın savaştığı tutkuların her biri, karşıtı olan erdemlerle aynı kökü paylaşan güçlerdir. Her türlü nefretin ruhu sevgidir ve en şiddetli öfkede kendini gösteren, en içteki merkezin kışkırtılan dinginliğidir. Uygun ölçüde ve organik bir dengede olduğu sürece tutkular erdemin gücüdür ve onun doğrudan aracıdır. "Eğer tutkular onursuzluğun uzuvlarıysa" der üstat J.G. Hamann, "sadece bu yüzden insanlığın silahı olmayı bırakırlar mı? Aklın ilmini, göklerin hâkimi için kendini hadım eden İskenderiyeli Origenes'in kutsal metni bildiğinden daha mı iyi biliyorsunuz? O dönemin

hükümdarı, kendilerine en büyük kötülüğü yapanları en aziz ilan ederdi. Şeytanın dalkavukları, papazları en fazla Kibele rahipleri gibi olsa da, en inançlı ve güçlü zihinleri barındıran güzel doğanın düşmanıdır." Akademi ya da Palaestra'dan çok Gynaeceum'a[43] uygun bir felsefe yapanlar, bu diyalektik önermeleri, onları içinde doğru ile yanlış, iyi ile kötü ayrımlarının kaybolduğu önermeler olarak yanlış anlamışlar ve bu önermeleri kendileri gibi yanlış anlayan kamuoyunun önüne getirmeyi reddetmişler, antik diyalektikçi Zenon ve diğer Elealıların önermelerini bile unutup, sığ bir güzellik anlayışıyla yetinmişlerdir.

Bireysel iradenin uyanması, yalnızca insandaki sevginin kendini gerçekleştirebileceği bir malzeme ya da karşıtlık bulabilmesi için gerçekleşir. Bütünden kopma olarak benlik kötülüğün ilkesi olduğu ölçüde, zemin, kötülük ilkesinin olanağını uyandırır, ama zemin ne kötülüğün kendisidir ne de bunu kötülük için yapar. Bu uyanış, Tanrı'nın özgür iradesiyle gerçekleşmez, çünkü Tanrı'nın zemindeki hareketi, iradesine ya da kalbine göre değil, sahip olduğu özelliklerine göredir.

Tanrı'nın kötülüğü istediğini idda eden, bu iddiasının temelini yaradılış olarak kendini tecelli eyleminde aramalıdır; çünkü sık söylenildiği üzere, bu dünyayı yaratmak isteyen, kötülüğü de istemiş olmalıdır. Ama Tanrı, kaosun neden olduğu düzensizliği düzene sokup doğanın ebedi birliğini ilan ettiğinden, karanlığa karşı durmuş ve sözünü, ilkenin kavrayıştan yoksun kuralsız hareketlerine karşı sabit bir *merkez* ve ebedi bir işaret feneri olarak dikmiştir. Bu nedenle yaratma iradesi doğrudan yalnızca ışığı ve onunla birlikte iyiliği doğurma iradesidir; kötülük ise bu iradede düşünülmemiştir, ne bir şeyin aracı olarak ne de Leibniz'in dediği gibi olası en mükemmel dünyanın olmazsa olmaz koşulu olarak (*conditio sine qua non*). Kötülük ne ilahi bir kararın konusudur ne de bir izin

43. Eski Yunan ve Roma'da, yüksek mevkideki erkeklerin evlerinde, yalnızca kadınların bulunduğu arkada yer alan bölümler. Haremin antikçağdaki versiyonu olduğu söylenebilir. (ç.n.)

vermedir. Buna ek olarak, kendini tecellide kötülüğün de geleceğini öngörmüş olması gereken Tanrı'nın kendini tecelli etmemeyi neden seçmemiş olduğu sorusuna bir cevap bile vermeye gerek yoktur; çünkü bu, sevginin karşıtının olmaması için, sevginin de olmaması gerektiğini söylemek gibidir; bu görüşe göre mutlak olarak pozitif olan, yalnızca karşıtı olarak var olabilen şey yüzünden, ya da, ebedi olan zamansal olan yüzünden feda edilmelidir. Tanrı'da kendini tecellinin gelişigüzel olmadığını, sevginin ve iyiliğin mutlak bir içe kapalılığa üstün geldiği ahlaki-zorunlu bir eylem olduğunu daha önce açıklamıştık. Bu nedenle eğer Tanrı, kötülük nedeniyle kendini ifşa etmemeyi seçseydi, kötülük, sevgi ve iyilik karşısında zafer kazanmış olurdu. Leibniz'in olmazsa olmaz koşul olarak sunduğu kötülük, ancak zemine uygulanabilir; zemin, yalnızca sevginin iradesinin kendini gerçekleştirebileceği bir koşul olarak yaratılanların bireysel iradesini (kötülüğün mümkün ilkesini) uyandırır. Bunun dışında Tanrı'nın neden zeminin iradesine direnmediğini ya da onu yok etmediğini de yukarıda gösterdik. Böyle bir şeyi öne sürmek, Tanrı'nın kendi varoluşunun koşulunu, yani kendi kişiliğini yok edeceğini söylemekle aynı şeydir. Eğer kötülük olmasaydı, Tanrı'nın da olmaması gerekirdi. Yalnızca bu görüşe değil ama her türlü metafiziğe getirilen bir başka itiraz şudur: Tanrı, kötülüğü istememiş bile olsa, günahkâr insanda etkin olmaya devam etmekte ve ona kötülük yapma gücü vermektedir. Tek bir şeyi vurgulamak koşuluyla bu ifadeye hak verilebilir: Nasıl hastalıkta sağlık etkin olmaya devam ediyorsa, kötülükte de varoluşun zemini etkin olmaya devam eder, aynı şekilde en sapkın ve yanlış hayat bile, varoluşun zemini olduğu sürece Tanrı'nın içinde hareket etmektedir. Ama bu yanlış hayat onu yok edici bir hiddet olarak hisseder ve zeminin de cezbedişiyle, birliğe karşı gittikçe artan bir gerilim içine girer, ta ki kendi kendini yok etmeye ve son kriz başlayana kadar.

Tüm bunlardan sonra geriye şu sorular kalır: Kötülük sona erecek mi ve nasıl sona erecek? Yaradılışın son bir

amacı var mıdır ve eğer varsa, neden bu amaca hemen erişilmez, neden mükemmelik en başından beri var olmaz? Bu sorulara verilecek cevap, daha önce verdiğimizden başkası değildir; çünkü Tanrı bir yaşamdır, yalnızca bir varlık değildir. Ve tüm yaşamın bir kaderi vardır, acı çekmeye ve oluşa tabidir. Bu nedenle Tanrı, bir kişiye dönüşmek üzere ışığın ve karanlığın dünyasını birbirinden ayırdığından beri, kendini özgürce bu sürece tabi kılmıştır. Varlık ancak oluşta kendisini duyumsar. Varlıkta bir oluş yoktur; varlık, oluşun içinde sonsuzluk olarak konumlanır; ancak karşıtı aracılığıyla kendini gerçekleştirdiğinden, varlık zorunlu olarak oluş olur. İnsan gibi acı çeken bir Tanrı anlayışı, kadim zamanlardaki tüm gizemlerin ve manevi dinlerin ortak özelliğidir; böyle bir anlayış olmadan, tarih tamamen anlaşılmaz bir şey olarak kalır, kutsal metin de tecelli dönemlerini ayırır ve Tanrı'nın her şey içindeki her şey olacağı, yani kendini tamamen gerçekleştireceği zamanı uzak bir gelecekte konumlandırır. Yaradılışın ilk dönemi, daha önce gösterildiği gibi, ışığın doğuşudur. Işık ya da ideal ilke, karanlık ilkenin ebedi karşıtı olarak, zeminde saklı yaşamı varolmayışlık halinden kurtaran ve onu potansiyellikten edimselliğe yükselten yaratıcı sözdür. Tin ise sözün üzerine çıkar; tin, karanlığın dünyasıyla ışığın dünyasını birleştiren ve her iki ilkeyi de kendi gerçekleşmesine ve kişiliğine tabi kılan ilk varlıktır. Zemin bu birliğe karşı tepki gösterir ve başlangıçtaki ikiliği dayatır, bu ikiliğin gittikçe artmasına ve sonunda iyilikle kötülüğün tamamen birbirinden kopmasına neden olur. Zeminin iradesi, tüm bunlar gerçekleşene kadar özgür kalmalıdır. Eğer zeminin iradesi gereğinden önce ortadan kaldırılırsa, iyilik, kötülükle beraber zeminin içinde saklı kalır. İyilik, sonsuza dek Tanrı'yla yaşamak için karanlığın içinden gerçekliğe taşınmalı ve kötülük, ebediyen var olmayana sürülmek üzere iyilikten koparılmalıdır. Yaradılışın nihai amacı budur: Karanlığın, Tanrı'dan bağımsız bir zemin olarak varoluşa yükselmiş olanın, başlangıçta kendi başına var olamayan her şeyin

sonunda kendisi için ve kendi başına var olması. Doğumun ve ölümün zorunluluğu bundandır. Tanrı, içinde, kendi başlarına bir yaşamı olmayan ideleri, benliğe ve henüz var olmayana bahşeder ki, böylece var olmayandan yaşama çağırılan ideler, yeniden Tanrı'nın içinde ama bu kez bağımsız varlıklar olarak var olabilsinler. Özgürlüğüyle zemin, ayrışmayı ve karar vermeyi [κρίσις] etkiler ve bunu yaparken Tanrı'nın tam olarak gerçekleşmesini sağlar. Kötülük, iyilikten tamamen ayrılırsa, artık kötülük olarak varolamaz. Kötülük, ancak kendisi bilmeden içinde olan ve (suistimal edilen) iyiliğin varlığıyla etkin olabilir. Kötülük, yaşamın içindeyken dışsal doğanın güçlerinin tadını çıkarır, bu güçlerle yaratımda bulunmaya çalışır ve aynı zamanda Tanrı'nın iyiliğine dolaylı olarak katılır. Ama ölümle beraber, iyi olan her şeyden ayrılır ve bir arzu olarak, gerçek olabilmek için çabalayan ama potansiyelliğin dışına bir türlü çıkamayan sonsuz bir açlık ve susuzluk olarak arkada kalır. Kötülüğün hali, bir var olamama halidir, etkinliğin ya da etkin olmaya çalışan şeyin sürekli tüketilme halidir. Bu nedenle nihai ve her şeyi kapsayacak bir mükemmellik için kötülüğün iyiliğe dönüştürülmesine (her şeyin geri getirilmesine) gerek yoktur; çünkü kötülük yalnızca potansiyelliğin dışına çıktığı ölçüde kötüdür, ama var olmayana ya da potansiyele indirgendikçe, her zaman olması gereken şey, bir zemin olur, tabi olur ve böylece Tanrı'nın kutsallığıyla ya da sevgiyle çelişmez. Bu bakımdan tecellinin son amacı, kötülüğün iyilikten tamamen dışlanması, kötülüğün tamamen bir gerçekdışılık olarak ilanıdır. Zeminden çıkan iyilik, sonsuz birliğin içinde, kaynaksal iyilikle bağlıdır; karanlığın içinden ışığa doğanlar, ideal ilkeye bir bedene bağlanan organlar gibi katılır, böylece ideal ilke kendini tamamen gerçekleştirerek tam anlamıyla kişisel bir varlık olur. Başlangıçtaki ikilik devam ederken, yaratıcı söz zeminde hüküm sürmekteydi, ancak yaradılışın bu dönemi artık tamamen sona ermektedir. Yine de eğer ikilik bir ayrışmayla yok edilirse, söz ya da ideal ilke kendini ve kendisiyle bir olan

gerçeklik ilkesini tine tabi kılar ve tin, ilahi bilinç olarak her iki ilkede de aynı şekilde yaşar. Kutsal Kitap'ta İsa'yla ilgili şöyle denir: "O, bütün düşmanlarını ayaklar altına alana kadar hükmetmeli. Ortadan kaldırılması gereken son düşman, ölümdür" (çünkü ölüm yalnızca ayrışma için zorunludur; iyilik, kendini kötülükten ayırmak için ölmelidir, tıpkı kötülüğün de kendisini iyilikten ayırmak için, ölmek zorunda olduğu gibi). Ama her şey Tanrı'ya tabi olduktan sonra, her şeyi kendisine tabi ettiği oğlu da hemen ona tabi olacak ve böylece Tanrı her şeyin içindeki her şey olacaktır; çünkü tin bile en yüksek şey değildir; o, tin olarak sevginin nefesidir, en yüce olansa sevgidir. O, zeminden de var olandan da (ayrışmış olan olarak) önce orada olandır, ancak henüz gerçek anlamıyla sevgi olarak değil –nasıl ifade edelim onu?

Bu noktada incelememizin en yüksek noktasına erişmiş bulunuyoruz. Uzun zamandır şu soruyu duyuyorduk: Varlığın başlangıçta zemin ve varoluş olarak ayrılmasının amacı nedir? Şimdi, ya her ikisi arasında ortak bir temas noktası yoktur ve o nedenle mutlak dualizmi ilan etmek durumunda kalırız; ya da öyle bir nokta vardır ve böylece son değerlendirmede her ikisi de birbiriyle kesişmektedir. Böylece, tek bir öze, tüm karşıtlıkların, yani ışık ile karanlığın, iyilik ile kötülüğün mutlak özdeşliğine sahip oluruz; burada başta incelediğimiz sistem de dahil olmak üzere, tüm akıl sistemlerinin kurbanı olduğu tutarsız sonuçları bertaraf edebiliriz.

Mutlak dualizme karşı şunu söylemeliyiz: Zemin ve var olandan, genel olarak tüm ikiliklerden önce bir varlık olmalıdır; ona ilk zemin ya da *zeminsizlik*[44] dışında ne ad verebiliriz? O, tüm karşıtlıkları öncelediği için, onun içinde bu karşıtlıklar ne ayrımsanabilir ne de herhangi

44. (Alm.) *Ungrund*. Bu kavramla beraber mutlak ayrımsızlık kavramını "Önsöz"de açımlamaya çalıştık. Schelling'in mistik düşünür Böhme'den ödünç aldığı ifade edilen bu kavramın, kendi doğası gereği herhangi bir tanımı yoktur. Japon filozof Ohashi'ye göre bu kavram, başta Zen Budizm'i olmak üzere, insan dinlerindeki ortak bir deneyime işaret etmektedir. Bkz. Ryôsuke Ohashi, *Der Ungrund und das System*. (ç.n.)

bir şekilde önceden mevcut olabilir. Bu nedenle ona, karşıtların özdeşliği denemez; o ancak, karşıtların mutlak *ayrımsızlığı*[45] olarak tanımlanabilir. Birçok düşünür, incelemelerinde tüm karşıtlıkların kaybolmak zorunda olduğunu kabul etmeleri gereken bu noktaya geldiğinde, bu karşıtlıkların gerçekten ortadan kaybolduğunu yadsır ve ayrımsızlık sanki yalnızca karşıtlıkların anlık bir ortadan kayboluşuymuşcasına, karşıtlıkları bu yokluktan ortaya çıkıyormuş gibi nitelerler. Ne ayrımsızlık karşıtlıkların bir ürünüdür ne de karşıtlıklar onun içinde örtük bir biçimde muhafaza edilmektedirler; ayrımsızlığın tüm karşıtlıklardan ayrı bir varlığı vardır, tüm karşıtlıkların içinde kendini yok ettiği bir varlıktır bu, tüm karşıtlıkların var olmama halinden başka bir şey değildir bu varlık ve bu nedenle herhangi bir tanımı yoktur. Yalnızca tanımsızlığı vardır bu varlığın, çünkü o da olmasa, bir hiçlik ya da hiçbir şey olurdu. Burada iki seçenek vardır: Ya karşıtlıklar ayrımsızlığı tüm zeminleri önceleyen zeminsizlikte konumlandırır (böylece orada ne iyilik ne de kötülük olduğundan –bu aşamada henüz iyiliğin ve kötülüğün oluşamayacağı konusunu bir kenara bırakıyoruz–, ne iyilik ne kötülük ne de her ikisi birden onu tanımlayamaz) ya da iyiliği ve kötülüğü karşıtlıklar belirler ve böylece aynı anda dualizmi de yaratmış olduklarından, zeminsizlik ve ayrımsızlık hiçbir zaman olmaz. Bu ikinci durum için şu açıklamayı getirebiliriz: Reel ve ideal ya da iki ilkeyi başka türlü tanımlamak istersek karanlık ve ışık, zeminsizlik tarafından hiçbir zaman *karşıtlar* olarak tanımlanmaz. Ancak onların karşıtlık olarak tanımlanmasını, birbirlerinden ayrılmalarını, her birinin kendisi için var olmasını ve böylece gerçek anlamıyla dualizmin (ilkelerin ikiliği anlamında) konumlandırılmasını hiçbir şey engelleyemez. Zeminsizlikte bunu engelleyebilecek

45. (Alm.) *Indifferenz.* Bu sözcük kayıtsızlık ve ilgisizlik anlamına da gelmektedir. Zeminsizliğin ayrımsızlığı, antropomorfizme düşme riskini alarak, ilkelerin karşıtlığına karşı bir kayıtsızlık olarak da hayal edilebilir. (ç.n.)

hiçbir şey yoktur; çünkü zeminsizlik her ikisiyle de ayrımsız olarak ilişki kurduğundan, her ikisine karşı da tarafsızdır. Eğer zeminsizlik her ikisinin mutlak özdeşliği olsa, *aynı anda* her ikisi birden olabilirdi, yani her ikisi de onun tarafından karşıtlıklar olarak tanımlanmış olur ve böylece yeniden bir olmuş olurlardı. Dualizm (araştırmamızın bu noktasına henüz gelmediğimizden, buraya kadar karşıtlıkla eş anlamlı kullansak da, buradaki anlamı karşıtlıktan tamamen farklıdır) dolaysız olarak "ne bu ne de şu" durumundan ya da ayrımsızlıktan çıkarak meydana gelir, dualizm, ayrımsızlığın olmamasıdır; ancak bu, *ayrımsızlık* olmadan, *zeminsizlik* olmadan, ilkelerin dualizmi de olmaz demektir. Bu nedenle zeminsizlik, sanıldığı gibi ayrımı yok etmez, tersine onu konumlandırır ve onaylar. Böylece, zemin ile var olan arasındaki ayrımın yalnızca mantıksal ya da bazılarının öne süreceği gibi yalnızca teoriye yardım eden buluşsal bir şey olmadığı, en yüksek bakış açısından kanıtlanan ve kavranan gerçek bir ayrım olduğu açığa çıkmış oluyor.

Bu diyalektik tartışmayı izleyerek, son derece somut olan şu açıklamayı yapabiliriz: Zeminin ve var olan şeyin varlığı, tüm zeminlerden önce gelir; bu, kendi içinde değerlendirildiğinde mutlağın kendisidir, zeminsizliktir. Ama kanıtladığımız gibi, bu zeminsizlik kendini iki ebedi başlangıç olarak ayırır; her ikisi birden değildir, ama her ikisinde de *aynı tarzda* bulunur, sonuçta her ikisinde de bir bütün olarak bizzat onun varlığı olur. Böylece zeminsizlik kendini iki eşit başlangıca ayırır ve aynı anda var olamayan ya da zeminsizlikte birleşemeyen bu iki başlangıç, ileride ancak sevgi aracılığıyla birleşebilir; yani zeminsizlik, yalnızca yaşamın, sevginin ve kişisel varoluşun olabilmesi için kendini ayırır; çünkü sevgi ne ayrımsızlıktadır ne de varlıkları için bağa ihtiyacı olan karşıtlıkların birleştiği yerdedir. Sevginin sırrı (daha önce söylenmiş bir ifadeyi tekrar edersek) şudur: Sevgi, kendi başına var olan, ama gerçekte öteki olmadan var olmayan

ya da var olamayanları birleştirir.[46] Bu nedenle, nasıl zeminsizlikte dualizm meydana geliyorsa, sevgi de var olanla var olanın zeminini birleştirerek meydana gelir. Ama zemin, son ve kesin ayrılışa kadar sözden bağımsızdır ve özgürdür. Zemin en son aşamada çözülür, tıpkı insanın gösterdiği sabrın sonucunda berraklığa erişip içindeki kadim özlemi çözmesi gibi. Böylece özlemin içinde gerçek ve doğru olan her şey aydınlık bir bilince yükseltilir, yanlış ve saf olmayan diğer her şey ise, benliğin ebedi karanlık zemini, ömrünün işe yaramaz bir kalıntısı ve hiçbir zaman edimselliğe yükselemeyecek bir potansiyel olarak, sonsuza dek karanlığa hapsedilir. Bununla birlikte her şey tine tabi hale gelmiş olur: Tinde, var olan ve varoluşun zemini birdir; tinde her ikisi de gerçek anlamda mevcuttur, tin her ikisinin mutlak özdeşliğidir. Ama tinin üzerinde artık ayrımsız (tarafsız) olmayan ilk zeminsizlik vardır ve o, her iki ilkenin özdeşliği değil, her şey için aynı olan ama hiçbir şey tarafından kavranılamayan birliktir, o her şeyden bağımsız olan ama her şeye esenlik verendir, sözün özü, her şeyin içindeki her şey olan sevgidir.

Diyelim ki birisi (daha önce olduğu gibi) şöyle dedi: Bu sistemde her şey için tek bir ilke vardır; karanlık zeminin doğasında ve ebedi aydınlıkta bir ve aynı şey hükmetmektedir. Şeylerin bileşikliğine ve ayrışmasına, yumuşaklığına ve katılığına aynı şey neden olmaktadır; iyilikte sevginin iradesiyle, kötülükte gazabın iradesiyle hüküm süren yine bu bir ve aynı şeydir. Bunlar doğru ifadeleri olsa da, bu kişi, varlığın iki ayrı etkinlik tarzıyla kendini iki farklı varlığa böldüğünü unutmamalıdır; birinde *sadece* varoluşun zemini, öbüründe *sadece* varoluştur. Ve ancak ve ancak tin olarak Tanrı her iki ilkenin mutlak özdeşliğidir, her ikisi de onun kişiliğine tabi oldukları ölçüde ve gerçekten

46. Başka bir deyişle: Sevgi, zaten birbirlerine ihtiyacı olan şeylerin bir araya gelmesi değildir. Gerçek sevgi, kendi başlarına var olabilen şeylerin, yine de başkası için ve başkasıyla var olmasıdır. Sevgi, parçaların bir bütün oluşturması değil, başka bir parçaya ihtiyacı olmayan bütünün, yine de –buna rağmen– başka bir bütünle var olmasıdır. Bu aynı zamanda sevginin özgürlükle olan özsel bağını gösterir. (ç.n.)

tabi olduklarından. Diğer yandan, bu nihai ve en yüksek bakış açısında iyilik ile kötülüğün mutlak özdeşliğini bulduğunu öne süren kişi, tam bir cehalet örneği göstermiş olur; çünkü iyilik ve kötülük ilksel bir karşıtlık değildir, hele ki bir dualizm hiç değildir. Dualizm, iki varlığın birbirine karşıt konum almasıdır. Oysa kötülük gerçek anlamıyla bir varlık değildir; ancak karşıtında bir gerçekliğe kavuşan bir var olmayandır. Tam bu nedenle mutlak özdeşlik kötülükten de öncedir, çünkü kötülük ancak ona karşıt olarak ortaya çıkabilir. Bundan dolayı kötülük, mutlak özdeşlik aracılığıyla kavranamaz, kötülük mutlak özdeşlikten sonsuza dek dışlanmış, uzaklaştırılmıştır.[47]

Tüm karşıtlıkların mutlağın içinde kaybolması nedeniyle bu sistemi panteizm olarak adlandırmak isteyene hoşgörü göstermek gerekir.[48] Konunun anlaşılması için zaman tanınmalı. Neye ne ad verildiği fazla önemli de-

47. Buradan da anlayabiliriz ki, iyilik ile kötülüğün karşıtlığını doğrudan ilk ilkelerle açıklamak oldukça tuhaftır. Ancak, iyilik ile kötülük ilişkisinin tamamen dualist olduğunu ve dualizmin en mükemmel sistem olduğunu düşünen biri bunu yapabilir. (Schelling'in notu)

48. Bay Friedrich Schlegel'in *Heidelberg Yıllıkları*, Cilt 2, s. 242'de ifade ettiği şu dileğine bu kitabın yazarından daha fazla kimse katılamaz: Almanya'daki bu rezil panteist üçkâğıtçılık, özellikle Bay S. ona estetik bir sanrı ve kibir eklediğinden ve üçkâğıtçılığa Spinozacılığın son derece rasyonel karakterinin de dahil olması gerektiğinden, gitgide ortadan kalkacaktır. Yanlış kanılara, hatta bu tür aldatmacalara yol açmak, Almanya gibi felsefi sistemin yazın endüstrisinin konusu olduğu ve doğanın gündelik hayatı bile idare ettirme kapasitesi vermediği insanların felsefe yapabileceklerine inandıkları bir yerde çok kolaydır. Bu sahtekârlığa uymamış ve onu hiçbir zaman desteklememiş olmanın bilinci ve Erasmus'la beraber şunu söyleyebilmek insanı rahatlatıyor: Her zaman yalnız olmak istedim, komploculardan ve hizipçilerden nefret ettiğim kadar hiç kimseden nefret etmedim. Bu metnin yazarı hiçbir zaman, herhangi bir tarikatın mezhebi aracılığıyla her zaman uğraştığı ve uğraşmaya devam edeceği araştırmalarında bağımsızlığından feragat etmemiştir. Gelecekteki incelemelerini de bu metindeki yöntem aracılığıyla kurgulayacaktır: Metinde biçimsel olarak bir diyalog olmasa da, her şey diyalog tarzıyla oluşacaktır. Buradaki bazı şeyler daha keskin ifade edilebilir ve yanlış anlaşılmadan korunabilirdi. Yazar bunu yapmaktan kısmen isteyerek kaçınmıştır. Bunu kabul edemeyen veya etmeyen, başka kaynaklara yönelebilir. Ama belki de istenmeyen halefler ya da rakipler, bu metni, ilgili diğer metin *Philosophie und Religion*'da olduğu gibi, tamamen görmezden gelerek ona saygı gösterirler. (Schelling'in notu)

ğildir; esas olan içeriktir. Felsefi bir sistemin genel kavranışıyla ortak noktalar taşıyan ama her noktada kendine özgü tanımları olan belirli bir sistemin kavranışı arasındaki ilişki üzerine bitmeyen tartışmaların boşunalığına bu incelemenin başında değinmiştik. Kısa ve öz olarak şöyle denilebilir: Bir sistem, şeylerin Tanrı'daki içkinliğini gösterir; ama bu tanım yanlış olmasa da, örneğin biz insanlarla ilgili hiçbir şey söylemez; çünkü açık bir biçimde gösterdiğimiz gibi, tüm doğal varlıkların özü ya zeminde ya da henüz anlama yetisiyle birleşmemiş o ilk özlemdedir, bu varlıkların Tanrı'yla olan ilişkisi merkezî değil, çevreseldir. Yalnızca insan Tanrı'dadır ve tam da Tanrı'nın içindeki varlığı nedeniyle özgürdür. Yalnızca insan *merkezî* varlıktır ve bu nedenle *merkezde* kalmalıdır. Her şey bu merkezde yaratılır ve Tanrı doğayı ancak insan aracılığıyla benimseyip kendisinin kılar. Doğa ilk ya da en eski Ahit'tir; doğada şeyler hâlâ merkezin dışındadır, bu nedenle yasaya bağlıdır. İnsan ise yeni ahdin başlangıcıdır; bir aracı olarak insan, Tanrı'ya bağlıdır ve Tanrı (son ayrışmadan sonra) insan aracılığıyla doğayı benimseyip özümser. İnsan, doğadaki bütün örneklerin/modellerin işaret ettiği doğanın kurtarıcısıdır. İnsanla gerçekleşen söz, doğada henüz karanlık olarak ve kehanet halinde bulunan (tam olarak telaffuz edilmemiş) sözdür. Kendi içinde bir yorum taşımayan ve ilk olarak insan tarafından açıklanan alametlerin anlamı budur. Yalnızca böyle anlaşılabilir nedenlerin son ereği. İnsanın bu aracılığını gözden kaçıran ya da görmezden gelen, elbette tüm bu görüşü yadsımakta zorlanmaz. Yalnızca tarihsel bir eleştiride bulunmak kolaya kaçmaktır. Böyle bir eleştiride kişi, yeteneklerini ortaya koymak zorunda değildir, yalnızca şu ilkeyi takip etmesi yeterlidir: *Dikkatli ilerle, Tanrı'yla! Aldatıcı küllerin altında ateş gizli.* Ama burada gelişigüzel ve kanıtlanmamış varsayımların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Kötülüğün yalnızca iki tarzda açıklanabileneceğini –birincisi, iyiliğin yanında ya da altında olsa da, ondan ayrı temel bir kötülük olduğunu

söyleyen dualist yaklaşım; ikincisi, kötülüğün emanasyon ve uzaklaşma ilkeleriyle açıklandığı kabala öğretisi– ve diğer bütün sistemlerin iyi ile kötü arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak zorunda olduğunu kanıtlamak için, enine boyuna düşünüp taşınılmış ve tam olarak geliştirilmiş bir felsefeye gereksinim vardır. Bir sistemde, her kavramın kendi başına geçerli olduğu bir yeri vardır ve her kavram hem kendi anlamını hem de kendi sınırını burada belirler. İşin özüne inmeyen ve genel kavramları bağlamlarından çıkarıp kullanarak sonuca varmak isteyen, bütünü nasıl doğru bir şekilde yargılayabilir? Böylece sistemde belirli bir yer tutan noktayı, ayrımsızlık kavramının, mutlağın tek olanaklı kavramı olduğu yeri göstermiş bulunuyoruz. Sistemdeki bu tekillik eğer genel olarak ele alınırsa bütün bozulur, bunun sonucunda bu sistem, en yüce varlığın kişiliğini yok eder. Bugüne kadar, sık duyulan bu gibi suçlamalar karşısında sessiz kaldık, ama bu incelemede kişiliğin anlamını ilk kez açık bir şekilde ifade ettiğimize inanıyoruz. Evet, zeminsizlikte ve ayrımsızlıkta elbette bir kişilik kavramı yoktur. Ama başlangıç noktası gerçekten bütünün kendisi midir? Şimdi bize böyle bir suçlamada bulunanlara, bu kavramdan ne anladıklarına ilişkin çok ufak da olsa bir işaret göstermeleri için meydan okuyoruz. Genel olarak sözünü ettikleri şey, Tanrı'nın kişiliğinin kavranamayacağı ve hiçbir şekilde anlaşılır kılınamayacağıdır. Kişiliği tamamen ortadan kaldıran soyut sistemleri tek akla uygun ve tutarlı sistemler olarak kabul ettiklerinden, kendilerince haklıdırlar; bilimi ve aklı eleştirmeyen herkese sempati beslemeleri de bu yüzdendir. Buna karşın biz, en yüksek kavramlardan akla uygun bir kavrayışın çıkarılabileceğini ve ancak böyle bir kavrayış aracılığıyla bu kavramların bize ait olabileceği, kendimizce kabul edileceği ve böylece sonsuza dek temellerinin atılacağı görüşündeyiz. Hatta daha da ileri gidiyoruz ve Lessing'e katılarak, vahyedilen hakikatlerin eğer insan türüne bir yardımı olacaksa aklın vahiylerine doğru geliştirilmesini zorunlu buluyoruz. Aynı şekilde aklın, zaman içinde her

olası hatayı (sahici tinsel konularda) ortaya çıkarmada tamamen yetkin olduğunu ve bu nedenle felsefi sistemlere karşı bir engizisyon tutumuna girilmesinin tamamen gereksiz olduğunu düşünüyoruz.[49] İyilik ile kötülüğün mutlak dualizmini tarihe taşımak, buradan yola çıkarak insan tininin tüm görünüşlerinde ve işlerinde bu iki ilkeden birinin hüküm sürdüğünü, yalnızca iki sistemin ve iki dinin olduğunu, bunlardan birinin mutlak iyi, öbürünün mutlak kötü olduğunu iddia etmek; dahası, her şeyin saf ve temiz başladığını, sonraki tüm aşamaların (bu aşamalar, başta birlik halinde olanın tikel kısımlar olarak kendini açınlaması ve birliğin böylece sonunda kendini tam olarak tecelli edebilmesi için vardır) yalnızca bir yozlaşma ve tahribat olduğu kanısında olmak: Elbette tüm bunlar, herhangi bir eleştiride, Gordion'un düğümünü her koşulda kolaylıkla ikiye ayıran İskender'in kılıcı gibi bir işlev görmektedir, ancak aynı zamanda tarihe, son derece bağnaz ve kısıtlayıcı bir bakış açısı getirmektedir. Oysa iyilik ile kötülük ayrımını önceleyen bir dönem vardır; mutlağa karşı olarak ortaya çıkmış olsa da, ötekinin yanlışlanmasından değil, kendi zemininden çıkmış bir dünya görüşü ve din vardır. Tarihsel olarak bakıldığında paganizm, Hıristiyanlık kadar özgündür, daha yüksek bir şeyin zemini ve temeli olsa da, kendisi başka bir şeyden türememiştir.

Bu gözlemler, bizi başlangıç noktasına geri götürmektedir. En kutsal duygularla, karakterle ve ahlaki bilinçle çelişen bir sistem, bir akıl değil akılsızlık sistemi olarak tanımlanabilir. Aklın kendini gerçekten tanıdığı bir sistem, tinin, kalbin, ahlaki duygunun ve en titiz kavrayışın taleplerini birleştirmelidir. Akla ve bilime ilişkin tartışmalar, değişmez gibi görünen kavramları sorgulatan, böylece bu kavramların niyetiyle beraber, onların gerçek anlamını da tahmin etmemize yarayan bir yol açmaktadır.

49. Özellikle, kurtuluşu ancak hakikatin sağlayacağı yerde, yalnızca bakış açıları üzerinden konuşmayı tercih eden biri olduğunda. (Schelling'in notu)

Ancak korkarız ki, bu gerçek anlamı ortaya çıkarsak bile, olağanüstü bir şeyle karşılaşmayacağız; çünkü aklı ne kadar yükseğe koyarsak koyalım, örneğin birisinin yalnızca saf akla dayanarak erdemli bir insan, bir kahraman ya da genel olarak büyük bir insan olacağına, hatta bugünlerde sık duyduğumuz gibi, aklın insan soyunun gelişimine bir katkı sunacağına gerçekte inanmayız. Yalnızca kişilikte yaşam vardır ve tüm kişilik, karanlık zemine dayanır; bu nedenle karanlık zemin aynı zamanda tüm bilme ediminin de zeminidir. Zeminde potansiyel olarak gizlenip saklananı geliştiren ve gerçekliğe yükseltense yalnızca anlama yetisidir. Anlama yetisi ayrıştırmayla işler, yani bilim ve diyalektikle; sandığımızdan fazla zamandır burada olan ama tam olarak kavrayamadığımız için sürekli elimizden kaçıp giden sistemi sabit tutacak ve sürekli olarak bilmenin nesnesi kılacak olanın yalnızca bilim ve diyalektik olduğu konusunda hemfikiriz. Yaşamda nasıl güçlü bir anlama yetisine güvenirken, duygu gösterisi yapanlardaki gerçek hisleri nasıl çoğunlukla gözden kaçırıyorsak, hakikat ve bilginin peşinde koşarken, her şeyi duygulara indirgeyen bir benliğe de güvenemeyiz. Bize göre duygu, zeminde kaldığı sürece harikuladedir, ama gün ışığına çıktığında, kendisini var etmek ve genele hükmetmek istediğinde dikkat edilmesi gerekir. Franz Baader'in çarpıcı görüşlerinde olduğu gibi eğer bilme dürtüsü üreme dürtüsüne çok benziyorsa, diyebiliriz ki, bilmede de terbiye ve utanma ya da terbiyesizlik ve utanmazlık bulunur. Bilme dürtüsünde terbiyesizlik ve utanmazlık, bir şey oluşturma ya da inşa etme sevgisi ya da ciddiyeti taşımadan her şeyi ayrıştırarak toplamak isteyen, hayvansı isteğe benzer. Kişiliğimizin bağı tindir ve ancak her iki ilke etkin bir şekilde birbirine bağlanır, böylece yaratıcı ve üretken olursa, ancak o zaman coşku, üretken ve eğitici sanatın ya da bilimin gerçek anlamda etkin ilkesi olur. Her coşku kendini belirli bir tarzda gösterir; örneğin kendini diyalektik sanat dürtüsüyle gösteren coşku ya da bilimsel coşku gibi. Bu nedenle,

bir bilim olarak tanımlanan diyalektik felsefe, örneğin şiirden ve dinden belirgin olarak farklıdır ve tamamen kendi başına duran bir alandır. Ancak bilim, yazılarında her şeyi birbirine karıştırmakla meşgul yazarların iddia ettiği gibi, olanaklı olan her şeyin karşılığı demek değildir. Refleksiyonun[50] idenin düşmanı olduğunu söylerler; ama hakikat dediğimiz şeyin en büyük zaferi, onun en keskin ayrımlarda ve bölünmelerde bile muzaffer bir şekilde meydana çıkabilmesidir. İnsan aklı, mistiklere göre, her şeyin bir arada ama yine de ayrı, birbiriyle özdeş ama yine de her birinin kendi tarzında özgür olduğu, Tanrı'daki ilk hareketsizlik (*primum passivum*) ya da ilk bilgelik gibidir. Akıl, tin gibi bir etkinlik değildir, bilmenin iki ilkesinin mutlak özdeşliği de değildir, akıl ayrımsızlıktır; hakikatin ölçüsü, deyim yerindeyse evrensel mekânıdır; ilk bilgeliğin alımlandığı dingin meskendir, bu alımlama sürecinde, ilkörnek temaşa edilerek anlama yetisi oluşur. Felsefe adını, bir yandan genel olarak ilham verici ilke olan sevgiden, diğer yandan asıl amacı olan bu ilk bilgelikten alır.[51]

Hem ayrıştıran hem de şeyleri organik biçimde düzenleyip biçimlendiren diyalektik ilke, yönünü bulması için kendisine yardım eden ilkörnekle/arketiple beraber felsefeden çekilirse, felsefenin kendi içinde bir ölçüsü ya da kuralı kalmaz: Kendini geçmişe dönük olarak yönlendirmek, daha önce aynı sonuçları vermiş olan geleneği kendine kaynak ve ölçüt olarak almak zorunda kalır. Felsefe için, tarihsel bir norm ve temel bulma zorunluluğu çağındayız, tıpkı aramızdan birinin yapmaya çalıştığı gibi, şiirimizi tüm ulusların edebiyatıyla ilişki

50. (Alm.) *Reflexion*. Saf haliyle düşünseme (ya da düşünüm, yahut da düşünümsellik), bilincin kendi eylemi üzerine düşünmesi, düşünmenin bizzat kendisini düşünme eyleminin nesnesi yapmasıdır. Bu bakımdan refleksiyon/düşünseme etkinliği, tefekkürden (*contemplatio*) farklı olarak her zaman bir ayrıştırma etkinliğidir. *Reflexio*dan farklı olarak *contemplatio*, idenin evrensel hakikatine kavramları ayrıştırma yoluyla ilerleyen dolaylı-mantıksal bir düşünme etkinliği değil, ideye doğrudan ulaşacak *bakış*, tefekkür, meditatif düşünce ya da sezgidir. (ç.n.)

51. Felsefe, *philo-sophia*; sevgi ve bilgelik sözcüklerinin birleşiminden oluşan felsefe, bilme ya da bilgelik sevgisi anlamına gelir. (ç.n.)

içine sokma ve bunun üzerine temellendirme zorunluluğu duymamız gibi. Tarihsel araştırmanın büyük önem taşıdığını düşünüyoruz ve bu bağlamda, insanın hayvansal içgüdünün körlüğünden akla doğru aşama aşama yükseldiğine ilişkin neredeyse evrensel olan görüşe katılmadığımızı gösterdiğimizi düşünüyoruz. Bununla beraber doğrunun yakınımızda olduğuna, günümüzde ortaya çıkan sorunların çözümünü uzak geçmişte aramak yerine, onu kendi içimizde ve çevremizde aramamız gerektiğine inanıyoruz. Dolaysız bilgi olanaklı kılındığında, salt tarihsel inancın dönemi sona erer. Tüm yazılı olanlardan daha eski bir vahiy var önümüzde: Doğa. Doğa, henüz hiçbir insanın yorumlamadığı ilkörneklere/arketiplere sahiptir, oysa yazılı olanlar çoktan yorumlanmış ve görevlerini yerini getirmişlerdir. Bu yazılı olmayan vahiy kavranılıp ortaya çıkarıldığında, dinin ve bilimin tek hakiki sistemi ortaya çıkacaktır. Ve bu sistem, bazı felsefi ve eleştirel kavramların kuru kuru bir araya getirilmesiyle değil, hakikatin ve doğanın tüm parlaklığıyla gösterecektir kendini. Eski karşıtlıkları canlandırma değil, tüm karşıtlıkların dışındakini ve üzerindekini arama zamanıdır.

Bu incelemeyi, felsefenin ideal kısmının tamamının aşama aşama sunulacağı bir dizi başka inceleme izleyecektir.


AYANTI

*"Tüm doğumlar, karanlıktan aydınlığa bir doğumdur; tohum toprağa gömülmeli ve karanlıkta ölmelidir ki, böylece güneşte çok daha güzel bir şekil olarak kendini topraktan gün yüzüne çıkarabilsin. İnsan dişi bedende şekillenir ve ancak akla dayanmayanın meçhullüğünden (duygudan, özlemden, bilginin o olağanüstü annesinden) en parlak düşünceler çıkar. Bu nedenle başlangıçtaki o kökensel özlemi, henüz bilmese de akla yönelen bir özlem olarak hayal etmeliyiz, tıpkı bizim bilinmeyen ve adı konulmamış bir iyiliğe duyduğumuz özlem gibi."*

Schelling

Özgürlük sorusunu ahlak, din, bilim ve tarih açısından ele alan ve insanlık tarihinin en önemli problemlerinden bir olan "kötülük problemi" çerçevesinde yepyeni ve özgün bir bakış açısı sunan bu felsefi inceleme; Kant'ın sekseninde öldüğü (1804), Schiller'in zamanından önce (1805) göçüp gittiği, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayımladığı (1807), Napoléon'un Prusya'da hâkimiyetini kurduğu, Goethe'nin *Faust*'un ilk kısmını kaleme aldığı (1809) bir zamanın ürünüdür.

Schelling'in 1809 yılında yayımlanan *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* eseri, özsel bilgininin temelini "tinsel olan"da görüyordu. Tin kaderdi ve kader tindi; çünkü sadece onun özü özgürlüktü. Bu eser onun en büyük başarısıdır ve aynı zamanda Alman felsefesinin, dolayısıyla da Batı felsefesinin en derinlikli eserlerinden biridir.

Engels, Bakunin, Kierkegaard ve Burckhardt gibi 19. yüzyılın etkisi büyük filozoflarının hocası olan Schelling'i en önemli eserinden okumak sadece Alman İdealizmini anlamak için değil, aynı zamanda Nietzsche ve Heidegger'in yol haritalarından büyük bir kısmını belirlediği çağdaş felsefe metinlerinin satır aralarında rahatça gezinebilmek için de elzem...

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-184-6
9 786053 141846

9 ₺