

FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 26

FICHTE

Bilim Öğretisi

•

İnsanın Belirlenimi

•

Ateizm Tartışmaları

•

Alman Ulusuna Söylev

•

Kapalı Ticaret Devleti

say

FICHTE

Arslan Topakkaya (Kayseri/Kamber 1972-)

İlk ve orta öğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1993 yılında Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yaklaşık 3 yıl MEB'de Felsefe öğretmeni olarak çalıştıktan sonra 1996'da MEB tarafından Almanya'ya Yüksek Lisans ve Doktora yapmak üzere gönderildi. Almanca dil kursundan sonra Freiburg Üniversitesi'nde başlamış olduğu Yüksek Lisansını 2000 yılında "J. G. Fichte'de Özgürlük ve Mülkiyet" adlı tezle tamamladı. Aynı sene Freiburg Üniversitesi'nde doktora yapmaya başladı ve 2005'te "Gerçek Zaman. Kant Zaman Öğretisi Bağlamında Dilthey ve Bergson'un Zaman Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı tezle Felsefe Doktoru unvanını aldı. 27.12.05 tarihinde Mersin Üniversitesi'nde Öğr. Gör. Dr. olarak göreve başladı ve aynı üniversitede 2006 yılında Yrd. Doç. Dr. oldu. Yaklaşık 2,5 sene burada çalıştıktan sonra 23.07.08 tarihinde Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı'na atandı. 05.03.09 tarihinde girdiği doçentlik sınavını başarıyla vererek Doçent unvanını aldı. Halen Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı görevini sürdürmektedir. Yurtiçi ve yurtdışında yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

Yapıtları

Die Grundzüge der Philosophie Henri Bergsons, Grin Verlag, München, 2009

Die Gelebte Zeit – Diltheys Auffassung von der Zeit und seine Kritik an Kant's Zeitlehre, Grin Verlag, München, 2009.

Die wirkliche Zeit. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse, H. J. Maurer Verlag, Freiburg, 2005.

Hukuk ve Adalet, Yetkin Yayınları, Ankara, 2010.

MEB Lise Felsefe Ders Kitabı (Editör), Ankara, 2010.

MEB Lise Mantık Ders Kitabı (Editör), Ankara, 2010.

MEB Lise Bilgi Kuramı Ders Kitabı (Editör), Ankara, 2010.

Fikir Mimarları - 26

FICHTE

Yazan ve Yayıma Hazırlayan:
Arslan Topakkaya

say

Say Yayınları
Fikir Mimarları - 26

FICHTE

ISBN 978-975-468-992-1
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Yazan ve Yayıma Hazırlayan: Arslan Topakkaya
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2011

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

BİRİNCİ BÖLÜM:
HAYATI, ESERLERİ ve FELSEFESİ

Hayatı ve Eserleri 15
Ahlak Öğretisi (Sittenlehre) 18
Ahlaksallık ve Özgürlük 22
Ahlaksallık ve Doğa 26
Özgürlük-Ben İlişkisi 29
Özgürlüğün Sınırlandırılması 34
Formel ve Maddi Özgürlük Ayırımı 36
Özgürlük ve İsteme(k) Arasındaki İlişki 38
Bilgi İlkesi Olarak Özgürlük 41
Bilim Öğretisi (*Wissenschaftslehre)* 43
(1794/1795) Tarihli Bilim Öğretisi 51
(1797/1798) Tarihli Bilim Öğretisi (Nova Methodo) 67
Hukuk Öğretisi 82
Hukuk Kavramı 82
Doğal Hukukun Temeli 84
Devlet Öğretisi 88
Mülkiyet Öğretisi 93
Mülkiyet Antlaşması 98
Mülkiyetin Korunması 103
Devlet ve Mülkiyet İlişkisi 105
Ateizm Tartışmaları 118

Ana Hatlarıyla Fichte'nin Din Felsefesi 128
Alman Ulusuna Söylevler 132
Fichte Felsefesinin Etkileri 136

İKİNCİ BÖLÜM:
FICHTE HAKKINDA YAZILMIŞ MAKALELERDEN SEÇMELER

Fichte'nin Özgürlük Anlayışı
Wilhelm Metz 145

Fichte'nin "Kapalı Ticaret Devleti" Adlı Eserinde Dile Getirdiği Ekonomik Görüşler
Wernel Krause 181

Fichte Kuramının Kökleri: Aklın Birliği Fikri
Frederick Neuhouser 195

Fichte'nin Asıl Görüşü
Heinrich Dieter 221

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
FICHTE'NİN KENDİ ESERLERİNDEN SEÇMELER

Akıl Sahibi Varlığın Özgürlüğü Kullanımında Açığa Çıkabilecek Çatışmalarda Uyulması Gereken Kurallar Üzerine 273

Hukuk Kavramının Sistematik Uygulanımı ya da Hukuk Öğretisi 289

Bilim Öğretisi Kavramı ve Bu Kavramın Şimdiye Kadar Geçirmiş Olduğu Süreç 307

İnsanın Belirlenimi 325

KAYNAKÇA 371

Bu eseri sevgili Eşim Zeynep Topakkaya ve
kızlarım Sümeyye, Asûde, Nurefşan
ve adı gibi hayatıma kırmızı bir gül gibi açan
Verda'ma ithaf ediyorum

GİRİŞ

J. G. Fichte, genelde Felsefe tarihinin özelde ise Alman İdealizminin oldukça önemli filozoflarından biridir. Felsefe tarihinde felsefesiyle kişiliği bu kadar örtüşen fazla filozof bulmak zordur. Oldukça inişli çıkışlı bir biyografiye sahip olan Fichte, zamanının siyasal yaşamına aktif olarak katılmasıyla da bir farklılık gösterir. Fichte'nin önemli bir özelliği de doğru bildiği yoldan şaşmaması, hakikat olarak telakki ettiği şeyden asla taviz vermemesi ve bunun için her türlü bedeli ödemekten çekinmemesidir.

Fichte kendisini Kant felsefesinin tamamlayıcısı olarak betimler. Bu hükmün tartışmalı bir hüküm olduğu şüphesizdir fakat Fichte'nin Kant felsefesine yaptığı katkı da göz ardı edilemez. Mesela Fichte, Kant'ın tecrübenin madde ve form olmak üzere iki temeli olduğu, bunlardan her ikisinin de kaynaklarının farklı olduğu, aklın bazı ilkeleriyle doğal düzen arasında bazı uygunluklar görülse bile aklın bütün ilkelerini doğaya hâkim kılamayacağı gibi konuların Kant'ta çözülmemiş ve bu yüzden kesin bir biçimde savunulamayacak görüşler olduğu saptamasında bulunur. Form ve maddenin sorunsuz bir biçimde her zaman bir birlik göstermediği aşikârdır. Bize çok çeşitli biçimde kendisini gösteren doğaya dikkatle baktığımızda zaman ve mekân kavramlarının birlikte var olduklarını, bunların ayrı ayrı var olmalarının mümkün olmadığı gözükmektedir. Mekân ve doğadaki çeşitliliğin sebeplerinin ayrı ayrı olduğu düşünüldüğünde söz konusu çeşitliliğin nasıl olup da şu anda sahip oldukları şekli kazandıklarının cevabını bulmak güçleşir.

Fichte, Kant felsefesini yarı idealist bir felsefe olarak betimler. Böyle bir felsefenin sakıncalarından biri ona göre, özgürlük kavramının bu felsefe sayesinde temellendirilememesidir.

Fichte felsefesinin en önemli kavramı Ben kavramıdır. Fichte bu kavrama a priori özellikler yükler. Fichte'ye göre Kant felsefesi Ben kavramının mahiyetine dair açık seçik anlaşılır bir bilgi vermediği sürece tamamlanmamış bir teori olarak görülmelidir. Fichte'nin bu kavrama yaklaşımı oldukça ilginçtir. Fichte algısal anlamda anlaşılmayan bir Ben kavramının olması gerektiğini, fakat aynı zamanda böyle bir Ben'in ulaşılabilir ve görünür bir Ben olması gerektiğini söyler. Algısal olmayandan kastı "kendinde şey" (*Ich an sich)* anlamında bir Ben değildir. Böyle olması durumunda Ben tanınamaz ve kendi kategorileri aracılığıyla belirlenemez. Algısal olmayan Ben kavramı sadece metafor olarak anlaşılmalıdır.

Bütün bu olumlu özelliklere rağmen Fichte felsefesinde tam açıklanmamış önemli bir nokta, bireyler üstü Ben ile tek tek bireysel Ben arasındaki ilişkinin neliğidir. Fichte'nin bunu açıklamak için ortaya koymuş olduğu parçalanabilirlik ya da kısımlara ayrılabilirlik çok açıklayıcı gözükmemektedir. Bu nokta Fichte felsefesini eleştirenlerin haklı olarak en fazla dikkati çektikleri konudur. Böyle bir Ben kavramının günlük dilde kullanılan ortalama bir Ben kavramı olmadığı açıktır. Böyle olması halinde bütün Fichte felsefesi anlamını temelden yitirir. Bu durum felsefe tarihinde sadece Fichte'ye özgü bir durum değildir. Mesela Kant'ın transandantal felsefesindeki "biz", "bizde" vs. gibi kavramlarda da benzer bir durum söz konusudur.

Fichte bilindiği üzere Kant'ı "yarı idealist" olarak betimler. Alman idealizmi açısından düşündüğümüzde Kant'tan Hegel'e doğrudan geçiş yapmanın zorluğu ve anlamsızlığı ortadadır. Fakat Kant'tan Fichte'ye geçiş yaptığımızda böyle bir geçiş hem felsefe tarihi hem de Alman idealizmi açısından doğru ve tutarlı bir geçiş olur. Kant sonrası felsefe dünyasına baktığımızda Fichte'nin hiç şüphesiz Kant felsefesini devam ettiren bir filozof

olduğu fakat aynı zamanda da Kant'ın "yarı idealizmi"ni tamamlamak için de büyük gayret sarf ettiğini söylemek mümkündür.

Fichte'nin asıl etkisi Hegel ve Schelling üzerinedir. Bu filozofların Fichte'ye yaptıkları eleştirilerin doğruluğu bir tarafa "Bilim Öğretisi" olmadan Hegel ve Schelling'in sistem kurmaları mümkün değildir denilebilir.

Fichte erken Romantikler üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Bu etki daha çok Jena'daki şahsi karşılaşmalarda gerçekleşmiştir. Mesela Fichte 1795 yılında öğrencisi Niethammer'in evinde Hölderlin ve Novalis'le karşılaşmıştır. Hölderlin Fichte felsefesinin etkisinde kalmıştır. Ayrıca Hölderlin'in Fichte sonrası idealizmin gelişmesinde de önemli rol oynadığı bilinmektedir. Novalis'in Fichte felsefesiyle çok uğraştığı 1795-1797 yılları arasında yazmış olduğu eser ve incelemelerden açıkça anlaşılmaktadır. Fichte'nin etkisi diğer felsefi akımlara mensup filozoflarda da söz konusudur. Mesela Herbart felsefe eğitimine Jena'da Fichte'nin yanında başlamış fakat felsefi anlamda Fichte'den tamamen farklı bir yola girmiştir. Genç Schpenhauer de 1811 yılında Fichte'den dolayı Berlin'e gitmiş ve onun felsefesini ciddi anlamda eleştirmiştir. Ayrıca Fichte, oğlu Immanuel Hermann'ı da tesiri altında bırakmıştır. Onun Hegel din felsefesine getirdiği eleştirilerde babasının etkileri açık bir biçimde görülür.

Değinilmesi gereken diğer önemli bir nokta da Fichte'nin etkisinin Yeni-Kantçılar da görüldüğüdür. Güneybatı Almanya Okulu, Windelband, Rickert, Bauch ve Münsterberg gibi filozoflar özellikle "kendinde şey" ve öznenin konumu gibi konularda Fichte Felsefesinden esinlenmişlerdir. Buna benzer bir biçimde Yeni-idealistlerden mesela R. Eucken gibi düşünürler üzerinde hatta W. Dilthey de bile Fichte felsefesinin izleri görülür. Bu bağlamda çarpıcı olan Fichte'nin "Bilim Öğretisi" ile Husserl'in içsel bilinç analizinin birbirleriyle gösterdiği benzerliklerdir. Bu benzerliklere rağmen Husserl Fichte'nin eserleriyle ciddi an-

lamda meşgul olmamış ve böyle bir etkilenim içinde bulunduğunu da kabul etmemiştir.

1945 yılından sonra Fichte üzerine oldukça yoğun bir biçimde araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ne yazık ki Fichte felsefesini güncel felsefi tartışmalarla ilgili kılamamıştır. Bu durum Fichte felsefesinin Kant kadar güncellik kazanamamasına neden olmuş ve Fichte sürekli Kant'tan sonra mütalaa edilmiştir. Bütün bunlara rağmen Fichte ve onun felsefesi bugün hak ettiği kadar felsefe çevrelerinde yankı bulmamaktadır. Bu sadece ülkemizde değil (bu eser, bildiğim kadarıyla ülkemizde Fichte üzerine yazılmış ilk telif eserdir) Avrupa'da hatta Almanya'da da böyledir.

Eserin bu şekli almasında birçok kişinin katkısı söz konusudur. Başta sevgili eşim Zeynep Topakkaya ve çocuklarıma, kendilerine ayırmam gereken zamandan çalarak bana bu eseri tamamlama şansını verdikleri için teşekkür ediyorum. Ayrıca bu kitapta yayımlanmak üzere Almanca makalesini bana gönderen master hocam Prof. Dr. Wilhelm Metz'e, tercümelere yaptığı katkıdan dolayı Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde birlikte çalıştığım değerli dost ve arkadaşım Doç. Dr. Taşkıner Ketenci'ye şükranlarımı sunuyorum.

Arslan Topakkaya
Ocak 2011, Kayseri

BİRİNCİ BÖLÜM
HAYATI, ESERLERİ ve FELSEFESİ

1. Hayatı ve Eserleri

Hayatı

J. G. Fichte, 19 Mayıs 1762'de Sachsen eyaletinin Rammenau köyünde doğmuştur. Babası bir esnaf, annesi ise bir öğretmen kızıdır. 1770 yılında asillerden E. Haubold von Miltizt adlı zengin tüccarın Fichte'nin köyüne yapmış olduğu bir ziyaret sırasında Fichte ile karşılaşması onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Adı geçen soylu Fichte'nin zekâsına hayran kalarak onun eğitim masraflarını üstlenmeye karar vermiş ve bunu da kısmen gerçekleştirmiştir.

Fichte 1780 yılının güz sömestrinde Jena Üniversitesi'nde teoloji eğitimine başlamıştır. Fichte bu eğitimini maalesef tamamlayamamıştır. Bunun önemli bir sebebi teoloji eğitiminin kendisine göre olmamasıdır. Bu arada Fichte 1784 yılından itibaren eğitim masraflarını kendisi karşılamak zorunda kalmıştır. Bu ihtiyaçtan dolayı Zürih'e gitmiş ve orada özel ders vermeye başlamıştır. Fichte Zürih'te daha sonra eşi olacak M. Johanne Rahn ile tanışmıştır.

Uzun zaman İsviçre'de ev öğretmenliği yaptıktan sonra Leipzig'e dönmüş ve orada felsefe eğitimi almaya başlamıştır. Leipzig'de Kant felsefesiyle tanışmıştır. Kant'ın ahlak ve özgürlük felsefesiyle ilgili düşünceleri Fichte üzerinde oldukça etkili olmuş ve bu düşünceler sayesinde –bizzat kendi ifadesiyle– determinizmden kendisini kurtarabilmiştir. 1791 yazında Königsberg'de Kant'ı ziyaret etmiş ve bu ziyaret sırasında kendisinin ilk eseri olan *Bütün Vahyin Eleştirisi* adlı eserini sunmuştur. Kant Fichte'nin bu eserini bastırmıştır. Basılan bu eser Kant'ın merak-

la beklenen din felsefesine ait eseri zannedilmiştir. Kant bu eserin kendisine ait olmadığını belirterek eseri yazan kişi olan Fichte'nin adını ilan ettiğinde Fichte bir anda meşhur olmuştur.

Fichte, 1794 Mayısında Jena Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde boşalan bir kürsü için üniversiteden bir davet alır ve bu daveti kabul eder. Fakat Jena'da iken yazmış olduğu bir makale yüzünden ateizmle suçlanır. Bu suçlamalardan dolayı oldukça sıkıntılı günler geçiren Fichte, Berlin'e göçmeye karar verir. Berlin birkaç sene münzevi bir hayat sürer ve geçimini özel öğretmenlik yaparak sağlar. Bu arada Fichte, kendisinin en önemli eseri olan *Bilim Öğretisi* (Wissenschaftslehre) adlı yapıta yoğunlaşır. Bu eser yayımlandıktan sonra oldukça ilgi görmüştür. Fichte kitapla ilgili birçok konferansa ve tanıtım toplantısına davet edilmiştir.

Fichte, 1805 yılında Erlangen Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atanır. Fakat Berlin'in Fransızlar tarafından işgal edilmesi üzerine tekrar Berlin'e döner ve *Alman Ulusuna Söylevler* adı altında bütün halka açık konuşmalar yapar. Bu konuşmalar halkta işgale karşı ciddi bir direnişin oluşmasına sebep olmuştur. Bu yüzden Fichte Fransızlar tarafından birkaç kez tutuklanmış fakat o işgale karşı direnmeye devam etmiştir.

1810 yılında Berlin Üniversitesi kurulur ve Fichte'ye aynı üniversitenin felsefe profesörlüğü verlilir. Aynı senenin güz dönemimde hocalığa başlar ve 1811 yılında aynı üniversitenin rektörü seçilir fakat bu rektörlük süresi fazla uzun sürmez ve 1812 yılının Şubat ayında rektörlük görevinden istifa eder.

Fichte savaş sırasında şehre yayılmış olan verem hastalığından dolayı 29 Ocak 1814'te Berlin'de hayata gözlerini yumar.

Eserleri

Fichte'nin kendisiyle meşhur olduğu ilk eseri *Bütün Vahyin Eleştirisi* adlı eseridir. Diğer eserleri sırasıyla şöyledir:

- *Bilim Öğretisi ya da Öyle Adlandırılan Felsefe Kavramı Üzerine* (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder so genannte Philosophie), Weimar, 1794.
- *Çağımızın Temel Özellikleri* (Die Grundzüge des gegenwaertigen Zeitalters), Berlin, 1806.
- *Genel Bilim Öğretisinin Temeli* (Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre), Jena, 1794.
- *"Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Düzenlenmiş Doğal Hukukun Temeli"* (Die Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der WL), Jena, 1796.
- *Ateizm Tartışmaları* (Der Ateismusstreit), Leipzig, 1799.
- *İnsanın Belirlenimi* (Die Bestimmung des Menschen), Berlin, 1800.
- *Kapalı Ticaret Devleti. Hukuk Öğretisine Dair Felsefi Bir Deneme* (Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre), Tübingen, 1800.
- *Bilim Öğretisinin Betimlenmesi* (Die Darstellung der Wissenschaftslehre), Tübingen, 1801.
- *Alman Ulusuna Söylevler* (Reden an die deutsche Nationen), Berlin, 1808.
- *Ana Hatlarıyla Bilim Öğretisi* (Die Wissenschaftslehre in ihren allgemeinen Umrissen), Berlin, 1812.
- *Hukuk Öğretisi* (Rechtslehre), Berlin, 1812.

Ahlak Öğretisi (Sittenlehre)

Fichte'nin ahlak öğretisi de aynen bilim öğretisine benzer bir biçimde formalist bir öğretidir. Fichte'de eylem (*Tathandlung*) en temel insani özellik olup, diğer nesneler ancak bireysel eylemin olduğu yerde bir varlık olarak eyleyenin karşısına çıkabilirler. Bu olgu kendisini en güzel şekilde, durmadan ilerleyen bir edim olarak karşımıza çıkan diyalektik süreçte gösterir. İncil'de geçen "Başlangıçta sadece söz (kelam) vardı" ifadesini Fichte aynen Faust'ta yapıldığı gibi "Başlangıçta sadece eylem vardı" şeklinde çevirmiştir. Fichte'de bilim öğretisi ahlak felsefesine, daha doğru bir ifadeyle ahlak felsefesine dair bir varlık felsefesine dönüşür. "Bildiğimiz için eylemden bulunuyor değiliz; biliyoruz çünkü biz eyleme dönük olarak belirlenmiş varlıklarız. Pratik akıl her türlü aklın temelini oluşturan bir akıldır." (SW, II, 263).[1] Doğa ve ve onun içeriği insan için hiçbir anlam taşımaz. Doğanın tek bir anlamı olabilir; o da görev kavramının kendisinde somutlaştığı bir maddesel alan olmasıdır. Bu görev ise doğanın bireye karşı uyguladığı karşı olma durumunun aşılması zorunluluğudur. Bu zorunluluk bireyin kendisini gerçekleştirmesi ve kendi varlığını devam ettirebilmesi için mutlaka yerine getirilmesi gereken bir zorunluluktur. Buradan Fichte'nin ahlak felsefesinin temel ilkesinin "Ben'in kendi varlığının farkına varması ve kendini gerçekleştirmesi olduğu" sonucu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. "Her defasında kendi isteklerini gerçekleştir." Kendi isteklerini gerçekleştiren Ben, ahlak felsefesinin temel kavramını oluşturmaktadır. Böyle bir ahlak anlayışı, Fichte'nin Kant'ın formalist ahlak anlayışını maddi değer öğretisiyle değiştirmek istediği izlenimini doğurmaktadır. İnsan her zaman içeriği belirlenmemiş tek bir istekle karşı karşıyadır: "Eylemek,

1 SW (Saemtliche Werke) kısaltması Fichte'nin toplu eserlerini, roma rakamları da toplu eserlerin kaçıncı cildi olduğunu göstermektedir. Bundan sonra doğrudan Fichte'den yapılan alıntılar metinde parantez içinde gösterilecektir.

eylemek –ki bu bizim niçin burada olduğumuzun da cevabıdır." Yalın istek –bu aynı zamanda ahlakiliğin yalın bilgisini de içermektedir– temel anlamda daha düşük istemelerden farklıdır. Bu tür istekler araçsallık, haz almayla ilgili isteklerden tamamen farklıdır çünkü bu tür isteklerde insanlar aynen hayvanlar gibi tamamen bağımsız değillerdir ve psikolojik, biyolojik ve sosyal faktörlerin etkisi altındadır. Yalın isteme aynı zamanda güç istenci ve hâkimiyet istencinden de farklı bir istektir. Yalın isteme "yalın" akıl istemesidir, diğer bir ifadeyle insanlığın ideal istemesidir. Bütün bu tespitlerden sonra yalın istemenin neden oluştuğuna dair bir soru sorulacak olursa verilecek cevap şudur: "Eylemek, eylemek –ki bu bizim niçin burada olduğumuzun da cevabıdır." Bu cümleden "ne yapmak zorundayız" sorusunun cevabı da çıkartılabilir mi? Kant formel etiğinde olduğu gibi Fichte etiğinde de yalın formalizm maddi değer öğretisiyle tamamlanmak durumundadır. Fichte'ye göre etiğin bu iki görünümü de ahlakiliğin tamamlanmamış halidir. Aynen Kant etiğinde olduğu gibi Fichte etiğinde de özgürlük ideali ve bireysel otonomi kavramları vazgeçilmez ve aynı zamanda etiğin temelini teşkil eden kavramlardır. Otonomi yalın istemenin kendini ortaya koymasından başka bir şey değildir ve bundan dolayı başka bir izaha da muhtaç değildir. Otonom olan ve kendi kendini gerçekleştiren bizzat Ben'in kendisidir. Böyle bir Ben de yalın Ben'in kendisidir. Bu da formalizm ve görev idesinin temelini oluşturan bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında Kant ile Fichte'nin görüşlerinin birbiriyle örtüştüğü görülür. Her iki filozof da utilitarizme[2] ve insanın olgu ve tesadüflere göre hareket ettiğini iddia eden empirist etik anlayışına karşıdır. Böyle bir anlayışın insan varlığının anlamını doğru olarak oku-

2 Utulitarizm (yararcılık) ahlaki eylem ve davranışlarda yararın yaşam ilkesi yapılmasıdır. Özellikle Bentham ve J. S. Mill'in ahlak ve siyaset felsefesinde ifadesini bulan şu ilke bu görüşü güzel bir şekilde özetlemektedir: "Olabildiğince çok insanın olabildiğinde çok mutluluğu." *Bkz.* Akarsu, B.: *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4. Baskı, İstanbul, 1988, s. 196.

ması mümkün değildir. Fichte *İnsanın Belirlenmesi* adlı eserinin III. kısmında insan varoluşu ve onun tarihinin anlamını şöyle dile getirir: İnsanlık doğadan çıkıp onu aşarak kültür ve tarihe ulaşmış ve insan ruhunun bir icadı olan çalışma (*Arbeit*) sayesinde yeryüzünde bir cennet meydana getirmiştir. Çalışmak bir yük değildir çünkü insan fıtratı gereği yük taşımak için yaratılmış bir varlık değildir. Ebedi barışa ulaşmak için çalışmaktan başka yol yoktur. Fakat Fichte için sadece bu amaç da insan yaşamının tek gayesi olamaz. Hayatın ve onun anlamının ne olduğunu kendisine soran Fichte bu soruya şöyle cevap verir. "Sadece yiyip içiyorum, tekrar acıkıyor ve susuyor ve tekrar yiyip içiyorum. Bu durum ayaklarımın ucunda bulunan ve beni her an avlamak üzere olan mezara kadar böyle devam ediyor. İlginç bir şekilde bu kez ben topraktaki canlılara yemek oluyorum. Ayrıca ben bana benzer bir canlının oluşmasına sebep oluyorum ve o da benim gibi yiyip, içiyor ve ölüyor. Yani benim yaptıklarımın ayrısını benden doğan da yapıyor. Durmadan devam eden ve kendi içine dönen bu çember niye var? Bu devasa süreç yeniden doğmak üzere kendi kendini yemekte; tekrar kendi kendini yutmak için yeniden doğmakta." (SW II, 266). Buradan anlaşıldığı kadarıyla Fichte böyle bir gerçeklikten ve böyle bir cennetten pek memnun gözükmemektedir. Görünüşe göre Fichte'nin aradığı gerçeklik doğa ve realite üstü bir gerçekliktir. Böyle bir gerçeklik hem hakikatin kendisidir hem de insani olandır. Böyle bir gerçeklikte mezarın ötesinde değil, şimdi ve buradadır ve insanı insan yapan tek şeydir. "Gerçek yaşam hiçbir şekilde durmadan değişen ve çeşitlenen gerçekliğe değil, aksine sadece ve sadece değişmeyen ve varlıkların ezeli temeli olan Tanrısal öze inanır. Onun bütün düşüncesi, sevgisi, itaati ve lezzeti değişmeden bu temel ilkede yok olmakta ve tekrar bu temel ilke sayesinde dirilmektedir. Buna karşı görünen yaşam hiçbir birlik tanımamakta ve anlamamaktadır. O çeşitliliği ve değişmeyi gerçek varlık olarak kabul etmektedir." (SW V, 446). Fichte felsefesi insanlara dünyanın insanın hizmetine verilmiş

olduğunu, insanın dünya ve içindekilerden daha değerli bir varlık olduğunu hatırlatmaktadır. Bütün bu önemli tespitlere rağmen Fichte'nin bu formalizminin maddi değerlere sahip bir insan tasavvuru kavramıyla tamamlanması gerekmektedir. Aksi takdirde böyle bir etik kendi kendisini değersizleştirmiş olur. Bu bağlamda bu formalizmin içini doldurmak açısından başvurulan maddi yönelim –Fichte bu noktada Kant'tan ayrılmaktadır– oldukça önemli bir anlama sahiptir. Fichte'nin bu bağlamda ele aldığı kavram ise topluluk ya da cemaat (*Gemeinschaft*) kavramıdır. İnsan gerçek anlamda yalın istemenin (*reiner Wille*) ne olduğunu ancak ve ancak bir toplumda tecrübe edebilir. Birlikte yaşanılan insanlar doğada olduğu gibi sadece bize direnç gösteren ve aşılmak zorunda olan varlıklar değildir, aksine onlar aynı yolda yürüyen yol arkadaşları ve ahlaki anlamda yükselmemiz için bize yardımcı olan hemcinslerimizdir. Ahlakiliğin kendisinde zirve yaptığı kahramanlar vardır; mesela büyük dinlerin peygamberleri ve azizleri böyledir. Bunlar insanlara sürekli en temiz ve en yalın olanı gösterirler ve bu anlamda insanlığın gitmesi gereken yolu onlara açmış olurlar. Sadece bu tür insanlar bize ahlaksallığa dair veriler vermezler, aynı zamanda ortalama bir insan topluluğu da bize ahlaksallıkla ilgili veriler sunar. Genel anlamda insani sorumluluk, meslekle ve içinde bulunulan sınıfla ilgili sorumluluklar ve ailevi sorumluluklar bunların belli başlı olanlarıdır. Her birey diğer bir bireyin ahlaki sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı olarak bir birey haline gelir. Böyle bir birey karşısındaki Sen yardımıyla kendini gerçekleştirmiş ve tamamlamış olur. Buradan Fichte etiğinin bir topluluk ya da bir toplum etiğine dönüştüğü sonucunu çıkarmak mümkündür. Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta Fichte'deki toplum kavramının da içeriğinin tam doldurulmamış olduğudur. Bu kavramda tıpkı Ben kavramı gibi somut bir içeriğe ihtiyaç duymaktadır.

Fichte'nin ahlak anlayışının belkemiğini "özgürlük" ve "otonomi" kavramlarının oluşturduğunu söylemiştik. Bundan son-

raki bölümde "özgürlük", "otonomi" ve "ahlaksallık" kavramları arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu betimleme ve tartışmaya çalışacağız.

Ahlaksallık ve Özgürlük

Doğa bize, daha doğru bir ifadeyle Ben'e karşı bir direnç uygulamakta ve Ben'in antitezini oluşturmaktadır. Buna rağmen insan ve onun en önemli özelliği olan özgürlüğü, bu doğa gerçekliğini aşan bir özellik göstermektedir. İnsanın özgürlüğünün farkında olması ve bunu anlaması yaşamının en önemli amacıdır ve böyle bir anlama, en asli ve en yüksek bir anlamadır. "En yüksek anlama, insanın kendi özünü ve görünen gerçekliği anlamasıdır. Bu özgürlük sayesinde olur. Görünenler içinde yaşamın gelişimini anlamak da yine özgürlükle mümkündür." (SW IX, 420).

Doğa ve doğa olaylarında nedensellik ilkesi önemli bir role sahiptir. Doğada olup biten her şey birbiriyle irtibatlıdır. İnsan da bu doğanın bir parçasıdır. Burada nedenselliğin hüküm sürdüğü doğanın bir parçası olan insanın, böyle bir doğa karşısında nasıl özgür olabileceği sorusu karşımıza çıkmaktadır çünkü nedensellik ilkesi insan özgürlüğü ile bağdaşmayan birbirlerini dışlayan ilkelerdir. Fichte açık bir biçimde doğa ve onun içindekilerin önceden belirlenmiş (*vorherbestimmt*) olduğuna inanmaktadır. "Doğanın bütün kısımları önceden mekanizm ya da organizm yasalarına göre belirlenmiştir. Şeylerin doğasını ve yasasını tam tanıyan birisi tam bir kesinlikle olayların nasıl gelişeceğini söyleyebilir." (SW IV, 134). Bu önceden belirlenimin Ben ile ilgili olmadığını Fichte şu cümlelerle ifade eder: "Ben'den ve gerçekten her zaman Ben olarak kalandan hareketle Ben'in hiçbir biçimde önceden belirlenmediğini ve onun tamamen belirlenemeyen bir şey olduğunu söyleyebiliriz." (*a.g.y.*). Ona göre insanla tabiat arasındaki en temel ve en büyük fark özgürlüktür. İnsan özgürlüğünün kaynağı yine insanın kendisidir. Doğada kozalite ve nedensellik hâkimken özgürlükte temel olan bireyin özgür bir biçimde almış olduğu kararlar ve bu kararlara göre eylemde bulunmasıdır. Bireyin doğadan bu

anlamda bağımsız olması insani refleksiyonla gerçekleşmektedir. Böyle bir refleksiyon insanın kendini belirleme sürecinde de oldukça önemlidir. "Refleksiyon sayesinde birey doğal içgüdülerinden kurtulur ve doğa karşısında kendisini akıllı ve bağımsız bir varlık olarak ortaya koyar. Böylece birey kendini gerçekleştirme imkânına kavuşur." (SW IV, 179). Biz öznenin bu bağımsızlığını –ki bu bağımsızlık ilk kez özrefleksiyonla bilinç düzeyine çıkmaktadır– sadece doğadan bir özgürleşme olarak değil, aynı zamanda her şeyden bir özgürleşme olarak anlayabiliriz. Ben bu özgürlüğü bir şey olarak dışarda, yani Ben-olmayanda bulmaktadır.[3] Bu tespiti Fichte ahlak öğretisinde açık bir biçimde bulmak mümkündür. "Refleksiyon sayesinde Ben kendisini kendisinin dışında bulunan her şeyden sıyırmakta ve kendi özsel gücüne kavuşmaktadır. Böyle bir Ben de kendisini mutlak olarak ortaya koymaktadır." (SW IV, 132). Önceden belirlenemez bir şey olan insan, özgürlüğü belirlenemeyen bir şey olmaktan çıkarıp onu belirlenen bir şey haline getirilebilir. Bu da ancak ve ancak eylemle (*Tat*) mümkündür. Özgürlük bu anlamda insanın alemetifarikasıdır ve insan özgürlük olmadan insan olamaz. "Önceden belirlenme olgusu insan aklının doğayı anlamlandırmasında vazgeçilemez bir olgudur. Bunun gibi insan söz konusu olduğunda da özgürlük kavramı ondan ayrı düşünülemez. Özgürlüğün olmadığı bir yerde akıl sahibi insan kendisi olmaktan çıkar." (SW IV, 226 vd.).

Buraya kadar anlatılanlardan da rahatlıkla anlaşılacağı gibi Fichte'nin ahlak öğretisini anlamak bağlamında onun özgürlük öğretisi merkezi bir öneme sahiptir. İnsan ahlaki bir varlıktır ve bu yüzden o ahlaki hedef belirleme hakkına sahiptir. İnsan ahlaki amaçlara sahip olduğu sürece aynı zamanda özgürlük hakkına da sahiptir. Böyle dışsal bir hak, kaynağını içsel özgürlükten (içsel hak) alır. Hak olarak dışsal özgürlük ancak özgürlüğün ahlaki amaçların gerçekleşmesinde kullanılmasıyla geçerlilik kazanabilir.[4] "Ahlak imparatorluğunun bir üyesi olan biri

3 Kim, Oh-Hyun, *Ich, Freiheit und Moral*, s. 93.

4 Geisman, G., *Aufhebung des Rechstaates*, in, Fichte Studien, cilt III, s. 100.

ancak özgürlük hakkına sahip olabilir." (SW IV, 432). Ahlaki davranmayan bir üye ya da birey ahlaki davranmaya zorlanır. Böyle bir zorlama bir sınırlama olarak anlaşılmamalıdır. Fichte 1800 yılından önce hukukla ahlakın birbirinden ayrılabileceğini düşünüyordu fakat o zaman bile bu alanların birbirlerinden tamamen ayrı olduğunu aralarında hiçbir ilişkinin olmadığının iddia edilemeyeceğini ifade etmiştir.[5] Fakat ahlakiliğin dikkate alınmadığı durumlarda hukuk, ondan doğan boşluğu doldurmakta ve ahlakiliği tekrar tesis etmeye çalışmaktadır.[6]

Her bir birey ahlaksal hukuğa göre davranma hakkına sahiptir. Bu hak bütün toplumlarda bulunan ve bireylerarası çatışmaları önlemek için konulmuş olan pozitif hukuktan kaynaklanan bir hak değildir. Kısaca buradaki ilişki hukuksal anlamda iki birey arasında gerçekleşebilecek ilişki türü değildir. Pozitif hukukta ahlakilikte olduğu gibi dışsal ve içsel özgürlük ayırımı söz konusu değildir. Doğal haklar insanı sadece içsel anlamda engelleme özelliğine sahiptir ve bu haklar aynı zamanda ahlaksallığının genel çerçevesini oluşturur. "Senin özgürlüğünü engellemeyen hiç kimsenin özgürlüğünü engelleme. Benim özgürlüğümü engelleyen birisi olursa, kendi özgürlüğümü ve bu özgürlüğe bağlı olarak gelişen diğer sonuçları tekrar tesis etmeye hakkım vardır." (SW VI, 130). Böyle bir hak ilkesel anlamda herhangi bir yasaya dayanmayan bu yüzden de sınırsız olan bir haktır çünkü burada söz konusu olan yasalara dayanan bir özgürlük olmayıp, bizzat özgürlüğün kendisinden kaynaklanan bir durum söz konusudur. Diğer bir ifadeyle esas olan doğrudan ahlaksallık ilkesinden kaynaklanan özgürlük olup (içsel özgürlük), dayanağını yasalardan alan dışsal özgürlük değildir. Ahlaksallık yasasının genel geçer bir hukuk sistemi olarak alınması durumunda herkes için geçerli olması gereken hukuk hukuksuzluk olmak durumunda kalır. Buna bağlı olarak ahlaksal-

5 Braun, J., *Freiheit, Gleichheit und Eigentum*, s. 65.

6 Feurbach, P. J. A., *Kritik des natürlichen Rechts*, s. 258.

lık yasasına muhalif davranan bir kişinin bu davranışına objektif hukuk kuralları çerçevesinde nasıl engel olunacağı sorusu da bu bağlamda açığa çıkan önemli bir sorudur. Sosyal bir düzene bağlı olarak yaşayan bir toplumda ahlaki davranış sadece tek tek bireylerin öznel eylemleri olarak ortaya çıkar. Buna rağmen birey bu tür davranışlarda bulunmak için dışsal baskılardan bağımsız olmak zorundadır. Dışsal özgürlük denen böyle bir şeyin meydana gelebilmesi hukuğun başlıca görevlerinden biridir. Bu görüşe göre hukuk dolaylı olarak içsel özgürlüğün gerçekleşebilme imkânına dayanmaktadır. Bu şartın gerçekleşmediği yerlerde hukuksal özgürlük kendi derin anlamını yitirmiş demektir.[7] İçsel özgürlüğün gerçekleşmesi sadece bireyin kendini belirlemesiyle mümkündür çünkü pratikte bireyin kendini belirleme imkânına sahip olması kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesi yetisine sahip olmasıdır. Böyle bir amaç aynı zamanda ahlaksallığın da amacıdır. Fichte'ye göre ahlaksallığın ortaya koyduğu ilkeler özgürlük düşüncesini oluşturan şeylerdir.[8] İçimizdeki ahlaksallık ruh ve tabiat aracılığıyla mutlak özsel belirlenime yönelik sonsuz bir eğilimin oluşmasına sebep olmaktadır. Özgürlük ilkesesinden kaynağını almamış eylemler hukuki anlamda meşru eylemler olsa bile ahlaki anlamda bir eylem olarak görülemezler. Bu tespit özgürlük formunun şekillenmesi bağlamında oldukça önemlidir.[9] "Ahlaksallık özgürlüğü sırf özgürlüğü istemeden dolayı şart koşar. Burada özgürlük iki farklı anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. İlk anlamıyla sadece öznel anlamda yalın eylemle ilgiliyken, ikincisi oluşturulması gereken objektif durumlarla ilgilidir. Yani burada bireyin kendi dışındaki bütün şeylerden bağımsız olması kastedilmektedir. Ben özgür olabilmek için özgürce davranabilmeliyim." (SW IV, 153).

Ahlaksal özgürlüğün özü bireyin kendisidir. Böyle bir birey de bilgiyi kendisine ilke edinen bir bireydir ve bu birey görü-

7 Braun, J., *Freiheit, Gleichheit und Eigentum*, s. 66.

8 Weischedel, W., *Der Zweispalt im Denken Fichtes*, s. 10.

9 Giuel, M.de Veiga., *Wirklichkeit und Freiheit*, s. 102.

nenleri aşarak asıl gerçekliğe doğru ulaşmaya çalışır. Bireyselliğin ya da Ben'in özü ise yaratıcı isteme, kendini belirleme ve kendi olmadır. Böyle bir bilinç ise aşkın bir görüntüye sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken durum aşkınlığın yanlış yorumlanmaması durumudur. Görünen doğa ya da görünen doğanın görüntüsü istenilen aşkınlık değildir. Bu görüntüye takılınıp kalındığında ahlaksallığı gerçekleştirmek mümkün olmaz ve görünüşte ahlaki olarak görünen şey de aldatıcı bir ışıktan başka bir şey değildir. Özgürlük olarak ahlaksallık sadece ve sadece akıl sayesinde bilinçli bir kendini belirlemeyle ancak mümkün olabilir.

Ahlaksallık ve Doğa

Ben, bir bireyin doğallıktan kurtulup ahlaksallığa ulaşmasıyla ortaya çıkar. Ahlaksallığa ait böyle bir yükseliş ahlaki-pratik Ben'in doğaya müdahalesiyle mümkün olmaktadır. Bu olgudan hareketle Fichte felsefesinde iki farklı refleksiyon çeşidi arasında bir ayırım yapmak yanlış olmaz; birincisi böyle bir olgunun bilinç gerçekliği olarak betimlenmesi, ikinci refleksiyon çeşidi ise bilim öğretisi bağlamında görüngünün kendisini dikkate alarak bir değerlendirilmeye tabi tutulmasıdır.

Ahlaki davranmakla görevli Ben, doğayı ahlaksallıkla ilgili yasalarla belirlemek, onu zorlamak ve genel bir dünya yasasıyla onu kontrol altında tutmak durumundadır. Ben, doğada içinde bulunulan durumun şartlarına göre ahlaksal ideal düzenin hâkim olabilmesi ve ahlaksal idelerin doğal davranışlara yön vermesi için gerekli çabayı göstermelidir. Dünyanın ahlakileştirilmesi (Weltversittlichung) başlangıçta gerekli ve genel geçer eylemi belirleyen hukuktaki bilinç içeriğinde gizlidir. Buna karşın aşkın gerçeklik anlamlandırması ise farklı bir yöne sahiptir. Eğer bir bilinç içeriği doğa ve ruhun çift gerçekliğinin devamını ve bunların karşılıklı etkileşimini öngörüyorsa bilim öğretisinin mutlak anlamdaki bakış açısı böyle bir modeli dışarda bırakır.

Bilim öğretisinde ne bir türetme ne de bir sınırlama söz konusudur. Ahlaki istemenin doğal istemeye dair gerçek ilişkisi ancak doğal istemenin hâkimiyetinin kırılması, yok edilmesi ve parçalanması olabilir. Doğal isteme gücü, ahlaksal varlık formuna değişerek ya da buna başkalaşarak, ahlaksal isteme tarafından dönüştürülmektedir. Böyle bir istemenin dayandığı ahlaksallık artık doğayı (doğal istekleri) bir engel olmaktan çıkarmış ve onun artık sadece hayaline sahip olmuştur. Özetle ahlaki istemenin önündeki en büyük engel doğal isteme ve doğanın kendisidir. Doğal isteme (içgüdüler, itkiler vs.) kontrol altına alınmadan ve ona üstün gelinmeden ahlaksallığın gerçekleşme imkânı söz konusu değildir.

Fichte akıl sahibi bir varlıkta bütün ahlaksallığın temel ilkesinin onun içinde saklı bulunan "yalın eğilim" olduğu inancındadır. Bu eğilim mutlak olarak özgür olma isteğidir. Böyle bir istek olmadan ahlaksallığın gerçekleşmesi mümkün değildir ve bu isteme kendi dışında herhangi bir varlık ilkesine ihtiyaç göstermez (SW IV, 160). Sadece kendi kendisini belirleyen isteme ya da diğer bir ifadeyle sadece iyi isteme ahlaksallığın temeli olabilir.[10] Bu aynı zamanda ahlaksallığın formel prensibidir ve bu ilkenin doğal sonucu da her türlü dışsal baskının olumsuzlandığı ya da kabul edilmediği mutlak otonomidir. İyi isteme eğiliminin karşısında doğal güdüler vardır. Bu tür güdülerin amacı da özgürlük olmayıp, haz ve lezzettir. Formel ilke olarak kabul edilen iyi isteme ve buna bağlı olan eğilim Fichte'de ahlaksallığın temel ilkesidir fakat bu ilkenin içeriğinin maddi bir şeyle doldurulması gerekmektedir. Aksi takdirde Fichte'nin ahlak öğretisi eleştirdiği Kant ahlak öğretisi gibi şematizm ve formalizme takılıp kalmış olacaktır.

Fichte bir insanda aynı zamanda hem yalın hem de doğal güdülerin hâkim olamayacağı inancındadır çünkü bir güdünün hâkim olduğu yerde diğeri hâkim olamaz. Diğer bir ifa-

10 Seidel, H., *J. G. Fichte zur Einführung*, s. 101.

deyle biri varsa diğeri orada zorunlu olarak susmak zorundadır. Eğer bir bireyde haz ve lezzet eğilimi ağır basıyorsa orada aklın söyleyecek fazla bir şeyi yok demektir. Bu birbirine zıt iki eğilim arasındaki çatışma ancak ve ancak onların kendi köklerinden ortaya çıkması yani her iki güdünün arasındaki çelişkinin bir birlik sayesinde ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Fichte konuyla ilgili şunları söyler: "Doğal bir varlık olarak sahip olduğum güdülerle yalın tin olarak sahip olduğum güdüler birbirlerinden farklı güdüler midir? Hayır, her ikisi de transandantal bakış açısına göre insan özünü oluşturan asli güdüden (*Urtrieb*) kaynaklanan güdülerdir. Bunlar sadece farklı bakış açılarından bakıldığı için farklı gözükmektedir. Birbiriyle özdeşilik ve ayrılmazlık içinde bulunan özne ve nesne olarak Ben'in gerçek varlığı bu sayede ortaya çıkar. Kendime algısal görünün yasaları ve kavramsal düşünce yardımıyla baktığımda kendimi tamamen tamamlanmış bir varlık olarak görüyorum. Bu açıdan bakıldığında bendeki tek güdünün doğal güdü olduğunu ve kendimin de tamamen doğanın bir parçası olduğunu görüyorum. Kendimi özne olarak gördüğümde kendimde yalın tinsel güdülerin ya da kendi olmaklığın yasalarının hâkim olduğunu farkediyorum. Ben'e ait bütün fenomenler sadece bu iki farklı güdünün karşılıklı ilişkisine –ki aslında bunlar tek ve aynı güdünün farklı yansımalarıdır– dayanmaktadır."(SW IV, 130).

Bu her iki güdü kendi aralarında bir birlik oluşturabilirler. Mesela eylemde –burada doğal güdüyle yalın güdünün bir karışımı söz konusudur– bu birlik görülebilir. Herhangi bir eylemde doğal güdü algısal dünyanın nesnelerine yönelmek isterken, yalın güdü bu eylemin son amacına yani her türlü dışsal etkiden bağımsız olarak kendi kendini belirleme amacına yönelir.

Ahlaki güdünün yansımaları doğal güdülerle karışmış haldedir. Doğal güdülere göre davranan biri gerçi legal bir davranışta bulunmuş olur fakat ahlaki bir davranışta bulunmuş sayılmaz. O aksine gayriahlaki davranmış sayılır (SW IV, 154). Ahla-

ki eylem Fichte'ye göre doğal güdülerle meydana gelmiş bir eylem olmayıp, akla uygun bir eylemdir. "Ben sürekli bilinçli ve anlamlı davranmak zorundayım. Kör bir biçimde doğal güdülere göre davranmamalıyım." (SW IV, 155).

Fichte'de doğal güdüler sürekli yalın ahlaki güdülerin altında sıralanır ve bu tür güdüler her zaman ahlaki güdüler tarafından tamamlanmalıdır. Bu da özgür olan insan aklının ahlak yasası kavramını oluşturmasıyla mümkündür. Bu ifadeler de bize açık bir biçimde Kant'ın kategorik imperatifini hatırlatmaktadır.

Hiç şüphesiz özgür olan ve özgürlüğü ahlaksal anlamda gerçekleştirmekle görevli olan Ben'in kendisidir. Ben ancak ve ancak özgürlük sayesinde Ben olabilmekte ve bu sayede Ben-olmayana üstünlük sağlayabilmektedir. Bu bağlamda özgrülükle Ben arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorusu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan sonraki bölümde bu sorunun cevabı verilmeye çalışılacaktır.

Özgürlük-Ben İlişkisi

Fichte felsefesinin temeli (mutlak) Ben kavramıdır. Onun bütün felsefesi doğrudan veya dolaylı olarak Ben kavramıyla bağlantılıdır. O, Kant'ın Ben kavramına yüklediği anlamı önemli ölçüde radikalleştirmiştir. Ben kavramı Fichte'de mutlak ve temel şart olarak kabul edilir. Bu kabulün doğal sonucu ise nesnelerin benim dışında var olamayacağı; onların sadece Ben'in üretimleri olarak görülmesidir.[11] Ben kendi kendini belirlemektedir çünkü o kendisini mutlak olarak ortaya koymaktadır. Ben kendi dışında hiçbir nesne tarafından belirlenemez ve sınırlandırılamaz çünkü Ben özsel anlamda doğal bir şey değildir. Ben eylemin ve eylemle nesneleri ortaya koyan öznenin kendisidir.[12]

Fichte'nin mutlak Ben'i bilincimizde bulunan mutlak belirlenemezliğe denk gelmektedir ve o sadece bilincin temel imkân

11 Blumenberg, H., *Fichte-Schelling Briefwechsel*, s. 17.

12 Wolfgang, J., *J. G. Fichte's Wissenschaftslehre*, s. 135.

şartı olarak vardır. Böyle bir Ben kendi özsel varlığını ortaya koyar. "Ben kendini gerçeklik olarak ortaya koyar. Bunun karşısında ise Ben-olmayan vardır. Ben-olmayan Ben'in etkisiyle ancak varlık bulabilir ve bu etki sayesinde karşı bir direnci hissedebilir. Bu direnç aşılır çünkü Ben her zaman etkin olandır edilgen değil." (SW IV, 91). Özne-nesne ayırımı sadece ve sadece Ben'in kendisini mutlak olarak ortaya koymasıyla mümkündür. Bu bağlamda "kendi özsel varlığını ortaya koymak" kendi kendini bilinçli bir şekilde belirlemekten başka bir şey değildir. Ben ancak ve ancak kendi bilincine ulaştığından dolayı Ben'dir.[13]

Ben özgürdür. Özgürlük onun tek özelliğidir çünkü özgürlük sadece Ben'de sonsuz belirlenim imkânlarının sonsuz belirlenebilirliği olarak görülür. Aynı zamanda sadece Ben kendisinin özgür olduğunun farkındadır. Bu farkındalık aynı zamanda refleksif bir biçimde kendi varlığının farkında olmak demektir.[14] "Kendimi özgürlük sayesinde belirlediğimde oldukça farklı bir anlamda kendim olmaktayım. Kendimi özgürlük sayesinde belirlemem aynı zamanda benim herhangi dışsal bir unsur tarafından belirlenmediğim anlamına gelmektedir." (SW IV, 213). Ben kendini kendi eylemleriyle belirler. Eylem halinde olmak bir şey yapmaktır. Bir şeyi yapmak ve yaptığının farkında olmak bilinçli olmayı gerektirir; yani "Ben, doğrudan kendi mutlak eylemi ve iç görüsü sayesinde kendi bilincine ulaşmaktadır." (SW IV, 140). Ben sadece eylemde kendi içine döndüğünde herhangi bir etki ya da negesyona maruz kalmamaktadır fakat bu durum oldukça nadir görülen bir durumdur çünkü Ben sürekli olarak karşısında bir Ben-olmayanı bulmaktadır. Ben kendi içine tam anlamıyla özsel anlamda çekilmemesi durumunda kendini bizzat kendi eylemleriyle belirlemektedir. Kendi içine çekilen bir Ben ise kendisini sınırlı bir varlık olarak görmektedir. Böyle bir eylem ise bütün gerçekliği kuşatacak bir eylem değildir ve sadece belirli ve sınırlı bir alana çekilmiş bir eylem haline gelir.

13 Summeral, F. O., *Das Sich-Setzen der Freiheit, Sein-Reflexion-Freiheit*, s. 73.
14 Schüttler, H., *Freiheit als Prinzip der Geschichte*, s. 30.

Böyle bir çelişkiyi sadece karşılıklı belirlenme yasasıyla çözmek zordur. Böyle bir karşılıklı ilişkide Ben kısmen etkin kısmen edilgendir. Bu durumda ise "her türlü eylem Ben'den kaynaklanır" tezi ortadan kalkmaktadır. Ben hiçbir biçimde aynı anda hem etken hem de edilgen olamaz. Bu doğru ise Ben'in edilgenliği kavramı nasıl anlaşılmalıdır? Fichte Ben'in edilgenliğinin kendi dışından kaynaklanan bir edilgenlik olmadığını, bu edilgenliğin bizzat Ben'in eylemlerinden kaynaklandığını söyler çünkü eylem halinde bulunmak aynı zamanda ondan etkilenmeyi de beraberinde getirir. Ben'in edilgenliği onun sonsuz sayıda yaptığı eylemden kaynaklanmaktadır aynen Ben-olmayanın gerçekliğinin Ben'in eyleminden ya da eylemin sonucunda açığa çıkan edilgenliğinden çıkartıldığı gibi. Yukarıda ifade edilen çelişki ancak Ben'de kendinde bizzat kendi eylemi sayesinde meydana gelen inkâr edilemez edilgenliğin gerçekliği meydana getirdiği tespiti sayesinde çözülebilir.

Mutlak Ben kavramındaki mutlaklık sadece insan olmanın temel bir şartını dile getirmektedir.[15] Fichte mutlaklık kavramının gerçekliğin üzerinde yükseldiği varlık kavramıyla birlikte düşünülmesi gerektiğine inanır. O empirik bilincin en yüksek hakikatidir. İnsan varlığı ise hakiki anlamda mutlak değildir; aslında o amaç olarak mutlaklık ile köken olarak mutlaklık kavramları arasında gidip gelen bir varlıktır. Kısaca "insan mutlağa yönelik mutlak bir eğilim içindedir. Ben'in kendisini diğer varlıklardan ayıran önemli bir karakteri eylemde olmak isteğinden kaynaklanan özsel eylemdir. Böyle bir eğilim Ben'in kendi dışındaki varlıklarla kendinde ve kendisi için herhangi bir ilişkide bulunmadan ortaya çıkan bir eğilimdir." (SW IV, 28-29). Bu sayede gerçeklik, mutlaklık ve sonluluk insan varoluşunda birbiriyle kaynaşmış olur.[16]

Bütün bu anlatılanlardan sonra Fichte'nin Ben kavramından ne anladığını soracak olursak kısaca şöyle cevap verebiliriz: O,

15 Weischedel, W., *Der frühere Fichte*, s. 37.

16 Weischedel, W., *Der frühere Fichte*, s. 74.

Ben kavramından ne bana ne de başkasına ait katı bir "Varlık" kavramını anlar. Fichte'nin bu kavramdan anladığı şey, daha ziyade kendi kendisinden başkasını kabul etmeyen (tanımayan) *düşüncenin hareketidir.* Bu düşünce beni görmezden gelen bir düşünce değildir; o beni de kavrar. Ben'in kendi kendisinin bilincine varması da ancak bizzat Ben'in düşüncesiyle gerçekleşen bir şeydir. Kendi düşüncesinde Ben, bizzat kendisi durumundadır. Buna karşın başkalarının düşüncesi Ben için yabancı bir dünyadır ve bu dünyanın kapılarını ancak kendi düşüncemi ona aktararak açabilirim.[17] Kısaca Ben yalın bir eylemde bulunma halidir. Ben'in karşısında bulunan Ben-olmayan fail değil ancak münfaildir. Bu karşılıklı etkileşim gerçekliği bize gösteren temel bir yasadır. Bu yasa bize Ben'in ve Ben-olmayan'ın birbirlerini karşılıklı olarak nasıl belirlediklerini göstermektedir.[18]

Burada göz önünde tutulması gereken gerçek bu karşılıklı belirlemede aktif ve etken olanın Ben olduğu gerçeğidir. Ben, Ben-olmayan üzerinde bir eylemde bulunduğundan dolayı bir etkilenmeyle karşı karşıya kalmakta ve bu etkilenmeden dolayı (Ben-olmayan tarafından) Ben kendisini görünürde sınırlandırılmış olarak hissetmektedir. Bu durum sadece görünürde böyledir çünkü Ben-olmayan asli anlamda ne gerçekliğe ne de bir varlığa sahiptir. O *göreceli gerçekliği* ancak Ben sayesinde kazanmaktadır. Burada Ben'in hem mutlak anlamda etkin hem de nasıl edilgen olabildiği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Fichte bunun cevabını şöyle verir: Ben bir ve aynı eylemde eşzamanlı olarak etkin ve edilgendir.

Ben kavramı ile özgürlük arasındaki ilişkinin niteliğine dair tartışmalarda karşımıza çıkan diğer bir önemli soru Ben kavramıyla mutlak Ben kavramının birbirlerinden farkının olup olmadığı sorusudur. Fichte de bu sorunu hissetmiş ve bunu çö-

17 Lütterfelds, W., *Fichte und Wittgenstein*, s. 139.

18 Franken, M., *Transandantale Theorie der Einheit uns systematische universal Ontologie*, s. 160.

zümlemeye çalışmıştır. Problemi insani Ben'i, mutlak Ben kavramına yükselterek çözmeye çalışmıştır. Fakat bu çözüm denemesi daha karmaşık bir problemin açığa çıkmasına sebep olmuştur. Ben'in mutlak hale getirilmesi Ben-olmayan olarak karşımızda duran nesneler dünyasının yok olması demektir. Böylece bütün bir gerçeklik alanı ortadan kaldırılmakta, hayali bir varlık haline getirilmektedir.[19] Fichte'nin yaptığı gibi özgür Ben'i mutlak olarak düşündüğümüzde böyle bir ben içerik olarak doldurulmamış bir ben olacaktır ve onun dışında ne Tanrı ne de başka bir insan varolabilecektir. Bu anlamda o mutlak bir yalnızlık içinde kalacaktır. Bütün gerçekliğin inkâr edildiği bir durumda da bizzat Ben'in kendisi kendi gerçekliğini kaybetmekle karşı karşıya kalır.

Bu tür sakıncaların farkında olan Fichte, Ben ile dünya arasında bir ayrışmaya gider. Bu ayrışma aynı zamanda onun özgürlük kavramını daha derinden ele almasına vesile olur. Bu derin düşünmenin ilk sonucu özgürlüğün hiçbir engel tanımayan mutlaklık kavramına hasredilemeyeceğidir. Özgürlük kavramı kendisini ancak kendi asli sınırlarının farkına vararak yani kendi mutlaklığında aynı zamanda kendi sonlu özgürlüğünün farkına vararak kurtarabilir. Özgürlüğün bu sınırları ile Ben'in, dünyanın ve insanın gerçekliği ancak Tanrının gerçekliği ile meydana gelebilir. Bu açıdan bakıldığında sadece dünya değil, aynı zamanda Ben'in kendisi de sadece mutlaklık kavramından türetilemezler. Ben kendini yeniden üretebilmek için hakiki bir özsel bilince sahip olmalıdır. Burada sonluluğun sonsuzlukla ilişki içerisinde olması söz konusudur. Özsel bilinç sadece bilincin kendi içine ve kendi üzerine refleksiyonda bulunmasıyla mümkündür. Fakat böyle bir refleksiyonun olabilmesi için bilincin kendini ondan kurtararak içe dönebileceği bilinçdışı varlığa sahip olan bir nesneler dünyasına ihtiyaç vardır. Buradan çıkan doğal sonuç, özsel bilincin temelinde asli bir sınırlılığa sa-

19 Weischedel, W., *Der Zweispalt im Denken Fichte's*, s. 16.

hip olduğudur. Ancak bu sayede gerçek özsel bilinç ve buna bağlı olarak da gerçek Ben açığa çıkmaktadır.

Fichte'nin geç dönem eserlerinde mutlak Ben'in hâkimiyetinin kırıldığını görmek mümkündür. Bu kırılma keskin bir kırılma olmaktan ziyade, tedrici ve sessiz bir biçimde meydana gelen kırılmadır. Burada Ben kendi asli unsuru olan Tanrısallığa dahil olmakta ve kendi özgürlüğünü Tanrı'nın özgürlüğünde eritmektedir.[20] Özgürlüğün Tanrısallıkta eritilmesi özgürlüğün kaybı olarak nitelendirilemez; aksine ancak bu sayede özgürlük kendisini gerçekleştirmiş olmaktadır.

Özgürlüğün Sınırlandırılması

İnsan yaşamını tek başına sürdüren bir varlık değildir. O bir toplum içinde başka insanlarla birlikte yaşar. Bu açıdan bakıldığında özgürlük kavramı sadece tek bir bireyi ilgilendiren bir kavram olmayıp, diğer insanlarla ilişkiyi de içine alan bir kavramdır. Birlikte birarada yaşayan insanların, ki bunlar aynı özgürlük istemine sahiptirler, birarada yaşamaya devam etmelerinin tek yolu, her bir bireyin kendi özgürlüğünü kendi iradesiyle sınırlandırmasıdır. Ancak bu sayede diğer insanlar da özgür bir birey olarak kendilerini ortaya koyma imkânına kavuşabilir. "Her özgür varlık kendi özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğünü mümkün kılabilmek için sınırlandırmayı bir ilke olarak kabul etmelidir." (SW III, 92). Kısaca her bir birey kendi alanını belirleyerek onun dışına taşmamaya çalışmalı ve başka birisinin alanına tecavüz etmemelidir. "Benim dışımda özgür insanların olduklarını kabul etmek ve özgürlüğümü başkalarının özgürlüğüne imkân verecek bir biçimde sınırlamak zorundayım." (SW III, 52). Fichte kendi doğal hukuk anlayışında bu ilişkiyi şöyle betimler: "Kendi özgürlüğünü başkalarının özgürlük imkânının gerçekleşebilmesi için kendi isteğiyle sınırlayan akıllı bir birey ve aynı şekilde davranan bu bireyin karşısında duran diğer bir birey arasındaki bu karşılık-

20 Weischedel, W., *Der Zweispalt im Denken Fichte's*. 27.

lı kabul hukuksal ilişkiyi ifade eder. Bu ilişkiden açığa çıkan formül ise temel bir hukuk ilkesidir." (*a.g.y.*). O halde gerçek hukuksal ilişkinin temel şartı, karşılıklı olarak özgürlüklerin sınırlandırılmasıdır. Bu aynı zamanda asli anlamda temel bir hak olan sonsuz özgürlükten bireylerin karşılıklı olarak vazgeçmesi demektir. Başkalarının kabulüne dayanan özgürlük artık yalın bir özgürlük olmaktan çıkmış, nitelikli ve başkaları tarafından kabul edilmiş bir özgürlük haline gelmiştir. "Özgür bir varlığın kendi özgürlüğünü başkasının özgürlüğünü mümkün kılmak için sınırlandırması hukuksal anlamda istenilen bir şeydir. Böyle bir hukuksal yasaya tabi olan biri özgürlüklerin karşılıklı sınırlandırılmasını kabul etmiş demektir." (SW III, 123).

Özgürlük bir toplumda gerçekleştiği için ve toplumda devlet kavramı bağlamında açığa çıktığından özgürlük kavramı dolaylı olarak devlet kavramıyla da ilişkilendirilmek zorundadır. Birey kendi özgürlüğünü sadece yalın anlamda birey olarak değil, aynı zamanda bir devletin vatandaşı olarak da kullanmaktadır. Devlet bu anlamda bireyin özgürlüğünü garanti altına almakta; fakat aynı zamanda herkesin özgürlüğünü temin etmek için yasayla bireysel özgürlüğü kısıtlayabilmektedir. Vatandaş olarak birey, yasalara uymakla yükümlüdür. Özgürlüğün sürekli olması da yine devlet sayesinde mümkündür. Fichte'de başlangıçta birbirine karşıt kavramlar olarak görünen devlet ve özgürlük aslında birbirlerinin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. "Devletle vatandaşlık bağına sahip olan birey devletle girmiş olduğu hukuksal ilişki sayesinde hem kendi özgürlüğünü kazanmakta hem de diğer hemcinsinin özgürlüğünü tanımaktadır." (SW III, 105). Devlet doğal olarak özgürlüğü kötüye kullananlara karşı yaptırım gücüne sahiptir. Hiçbir devlet yaptırım gücü olmadan toplumsal ilişkilerde istenilen düzeni sağlayamaz. Bu olguya rağmen devlet her durumda insanların kendini gerçekleştirme imkânını onlara sağlamak zorundadır.[21]

21 Widmann, J., *J. G. Fichte*, s. 156.

Bireyin doğal anlamda sahip olduğu özgürlük ve onun aynı zamanda toplumsal bir varlık olmasından kaynaklanan hukuksal bir düzenin bir parçası olmak açısından Fichte formel ve maddi özgürlük olmak üzere iki türlü özgürlükten bahseder.

Formel ve Maddi Özgürlük Ayırımı

İnsan biyolojik anlamda hem doğal hem de akıllı bir varlık olarak görülür. Onun eylemleri akıl tarafından yönlendirilen isteme tarafından belirlenmektedir. Bu bağlamda insan fıtratının temelini oluşturan isteme kavramı ve bu istemeye bağlı olarak ortaya çıkan formel özgürlük kavramına daha yakından bakmak gerekmektedir. Ahlaki anlamda özgürlük bireyin her türlü dışsal belirlenimden uzak olması olarak değerlendirilirken (formel özgürlük); böyle bir özgürlük aynı zamanda maddi anlamda pozitif hukukla da ilgilidir (maddi özgürlük). "[...] Özgürlük sadece maddi anlamda söz konusu olamaz, o aynı zamanda formeldir. Sonuncusu da ilki gibi anlaşılır bir şeydir. Sadece yalın olarak formel özgürlüğün bilincine varmam durumunda akıllı varlık olarak Ben, doğadan özgürleşme yetisini kazanmaktayım." (SW IV, 161). Formel özgürlük eşzamanlı olarak mutlak ve öze ait bilginin kendiliği ile ilgilidir.[22] Fakat Fichte, 1801 tarihli *Bilim Öğretisi* eserinde formel özgürlüğü mutlak bilginin temeli olarak görmekten vazgeçmiştir.

Fichte seçme özgürlüğünü formel özgürlük olarak tanımlar ve istemenin bu yönünü mümkün olan birçok eylemden birisini tercih etme yetisi olarak kabul eder (SW IV, 159). İstemenin bu tür özgürlüğünü Fichte şu cümlelerle biraz daha aydınlatır: "İsteme kendi dışında herhangi bir sebebe sahip değildir. İsteme aynı zamanda yapabileceği her şeyi etkileyen mekanik bir güç de değildir. O belirli bir şeyi etkilemeye yönelik bir yetidir." (SW IV, 160). Formel özgürlüğün bir özelliği de onun içsel anlamda gerçekleştirilmesidir. "Formel özgürlük kendisini içsel

22 Kumamoto, C., *Die Transandantale Freiheit bei Fichte*, s. 105.

anlamda gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme kendi içinde bulunduğu güncel bağlantılarla birlikte düşünülür." (SW II, 54). Formel özgürlük maddi anlamda bir zorunlulukla bağlantılıdır yani kendi varlığı ve eylemi bu zorunluluğun gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesine bağlıdır.[23] Formel özgürlük, zorunluluk bilgisinin gerekli formel şartıyla aynı anlama sahiptir. Zorunluluk ile özgürlük arasındaki bu ilişki zorunluluğun özsel şekilselliğinin bir ifadesidir.

Formel özgürlük maddi ya da nicel özgürlükten özgürlüğün maddi anlamı açısından farklılık gösterir. Maddi özgürlük ilk anlamda çeşitli engellerle donatılmış bir alan içinde bireyin kendini gerçekleştirmesi demektir.

Formel özgürlük kendi kendisini belirleyerek gerçeklik kazanır. Kendi kendini gerçekleştirmesi, bizzat kendi farklılıklarını ortadan kaldırması, bağlantı kurması ve karar verilme sürecine geçmesiyle mümkündür. Bilinç kendi özgürlüğünü içsel anlamda hissedebilmek için bu tür bir bağlılığı ortadan kaldırmalıdır. Aksi takdirde kurulan bağlantının sabit hale gelmesi ve böylece de formel özgürlük imkânının ortadan kalkması söz konusudur. "Formel özgürlük ortaya konulmak zorundadır, yani o pozitif bir şeydir." (SW II, 100). Formel özgürlüğün iki yüzü vardır. Birincisi somutlaştırma, ikincisi belirsizliktir. Burada her iki farklı durum tamamen birleşir. İkincisi zamanı ve gerçek bilgiyi, birincisi ise mekân ve maddeyi bize verir. Bilgi ve zaman olmadan belirlenebilirlik, madde ve mekân olmadan da belirlenecek şey var olamaz (SW II, 102).

Maddi özgürlük sadece şeklen değil aynı zamanda maddi anlamda da doğal güdüden bağımsız bir şeydir. Maddi etkenlerden bağımsız bir eylem, doğal olarak tabii düzen içinde kendi eylemini genel sürece uygun olarak ortaya koyar. Fakat eylemlerimiz her zaman varolan düzene uygun olmayabilir yani nedensellik açısından belirlenmiş bir dünyada bireyin kendi he-

23 Schüttler, H., *Freiheit als Prinzip der Geschichte*, s. 126.

deflerini ve kendi özgür iradesini nasıl gerçekleştirebildiği önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada formel özgürlüğün bu soruya açık bir cevap veremeyeceği aşikârdır. Tam bu noktada formel özgürlüğün içinin maddi özgürlükle daha doğru bir ifadeyle somut bir durum ve bu durumda özgürce eylemde bulunma yetisi ile doldurulması gerekmektedir. Burada artık tek başına bireysel (yalın) özgürlük belirleyici değildir. Maddi özgürlükte yukarıda belirtildiği gibi toplum, devlet ve pozitif hukuk işin içine girmektedir. Kısaca bir yere bağlı olarak özgürlük artık ahlaksal alana ait bir şey olmaktan çıkmış ve pozitif hukukun konusu haline gelmiştir.[24]

Özgürlük ve İsteme(k) Arasındaki İlişki

Pratik özgürlük sürekli eylemle birlikte düşünülür. Bu yüzden eylem kavramını analiz etmek istediğimizde isteme kavramıyla da bir şekilde meşgul olmak gerekmektedir. Birçok filozofu yakından ilgilendirmiş olan eylem analizi ve onun sebepleri bizi ister istemez istemenin özünün ne olduğu, istemeyle eylem arasında nasıl bir ilişki olduğu, eylemin gerçek nedenlerinin ne olduğu gibi sorularla yakından ilgili olan isteme özgürlüğü kavramıyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Fichte özgür bir biçimde eylemde bulunan Ben ile ilgili tezlerini isteme kavramının analizi sayesinde temellendirmeye çalışır. Eylem, istemek ve eylem özgürlüğü kavramıyla açıklanabilir. Fichte isteme kavramını bir şeyi isteme yetisi olarak; yani A ya da B'yi seçebilme yetisi olarak tarif eder. İstemenin bu tanımına göre özgürlük, seçebilmek olarak anlaşılmaktadır. "İsteme kelimenin maddi anlamına göre bağımsızdır. İsteyen Ben, karşısında duran bir sürü imkândan birisini seçerek kendi aklının bir ürünü olan istemeyi, istemenin objesine aktarmaktadır. İsteme tamamen bağımsızdır, bağımsız olmayan isteme ayrı zamanda hiçbir şeydir. Sadece bir şey isteyen insan

24 Oesterreich. H., *Freiheitsidee und Rechtbegriff in der Phil. J. G.Fichte's*, s. 29-30.

özgürdür, özgür olmayan aynı zamanda bir şey isteyemeyendir. Doğa hiçbir biçimde herhangi bir şey isteyen değildir." (SW IV, 158 vd.). Bu açıdan bakıldığında istemenin kendi dışında başka bir ilkeye ihtiyaç göstermediğini söylemek mümkündür. Doğa da bu anlamda isteme için bir temel olarak alınamaz. (SW IV, 160). İsteme kendi dışında başka bir şey tarafından belirlenemediğinden dolayı herhangi bir eylem silsilesinin ilk parçası olarak görülür. Fichte istemenin bu özelliğini "mutlak anlamda belirlenememezlik" veya "mutlak kendi başınalık" olarak nitelendirir. İsteme özgürlüğü onun için eyleme özgürlüğünü içine alan bir şeydir. "Özgürlük kavramı, bireyin A ya da B'yi tercih edebilme yetisine sahip olduğu prensibine dayanır." (SW IV, 82). Fichte'de isteme mutlaka eylem kavramıyla birlikte düşünülmelidir. Akıl sahibi bir varlığın eylemlerinde ve düşüncesinde özgürlük bilincine sahip olması özgürlük kavramının özünü teşkil eder.

Kendi üzerine refleksiyonda bulunan özne kendisini özgür bir varlık olarak hisseder. Böyle bir derin teemmülde öznenin kendisini özgür bir varlık olarak hissetmesi ve bunun farkına varması söz konusudur. Böyle bir refleksiyonda birey kendisi olmayan kendi dışındaki bütün varlıkları paranteze almakta sadece kendi varlığını düşünmektedir (SW IV, 18). Böyle bir derin düşüncenin sonucu ise bireyin kendi özgürlüğünün farkına varmasıdır. Bu farkındalık –yani özgürlük– Ben'in özünü teşkil eder. Ben kendisini her zaman istemede gösterir. İstemenin doğal sonucu ise, mutlak belirlenemez ve mutlak anlamda kendi olan bireyin bizzat bu irade ve bu iradeyle gerçekleşen isteme sayesinde kendini gerçekleştirmesidir (SW IV, 28).

İstemenin mutlaklığı Fichte'ye göre soyut bir kabul değildir. Bu mutlaklık bizzat bilince ait bir gerçekliktir. Bilinç bize istemenin mutlaklığından haber verir. Bu anlamda ne istemenin ne de Ben'in özü kendilerinin dışında başka bir varlık tarafından belirlenebilir. Fichte bu gerçeklikten hareketle kendi *Bilim Öğre-*

tisi'nin ilk ilkesi olan "Ben kendini kendi aracılığıyla mutlak olarak ortaya koyar" ilkesine ulaşmıştır. Bu ilke ve bu ilkeden haraketle türetilmiş diğer ilkeler çalışmanın üçüncü bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir.

İstemenin mutlaklığı ilk bakışta kolay bir biçimde kabul edilebilecek bir ilke olarak gözükmemektedir. Fichte durumun farkındadır ve bunun kabulünün ya da reddinin tamamen bireysel bir tercih olduğu gerçeğini hatırlatır. "İstemenin mutlaklığının fazla izaha ihtiyaç göstermeyen ve aynı zamanda izah edilemez bir gerçeklik olarak kabul edilmesi ve bunun dışında kalan gerçekliklerin mahkûm edilmesi bizim felsefemizin temelini oluşturan bir kabuldür. Bu kabul teorik bir görüşün sonucu değil pratik bir ilginin sonucudur. Kendi başına olmak isteyen ve bunun için her şeyi yapan bir Ben vardır. Bu kabul de sonuçta bir inançtır ve bizim felsefemiz [başkaları bunu mümkün görmese de] bu inançtan hareket eder." (SW IV, 25-26).

Özgürlükle eylem arasındaki ilişki bağlamında Fichte ilginç bir güdü teorisi gündeme getirir ve bu teoriyi özgürlük kavramını temellendirmede kullanır. Fichte insanda bulunan iki farklı güdüden bahseder. Bunlar sırasıyla doğal güdü ve yalın tinsel güdü, diğer bir ifadeyle mutlak özgürlüğe yönelik olan güdüdür. Fichte bu güdüyü aynı zamanda insanın kendi bağımsızlığına yönelik en asli güdü olarak da kabul eder. Doğal güdü insanın sahip olduğu en aşağı güdüdür (SW III, 121). Tinsel güdü ise en yüksek güdüdür ve ahlaki güdü olarak sevgide, adalette ve paylaşımda kendisini gösterir. Yukarıda sayılan iki farklı güdüye özgürlüğe ait iki farklı kavram eşlik eder. Bunlar da sırasıyla formel ve maddi özgürlük kavramlarıdır. Bu ayırım bağlamında Fichte aşağı veya doğal güdüyü insan tini için tesadüfi, en yüksek güdüyü ise özsel anlamda önemli olarak niteler. "Doğal güdü bende özsel anlamda bulunmaz. Bu güdü ilintisel bir güdüdür ve bizim sınırlılığımızın bir sonucudur. Bizim sınırlı olmamız bir gerekliliktir. Aksi takdirde

bizi sınırlayanın bilincine ulaşmak mümkün olmazdı. Buna rağmen bizim böyle sınırlı olmamız da tesadüftür. Yalın ya da tinsel güdü Ben için hayati öneme sahiptir ve o benlikte kendisini bulur. Bu yüzden bu güdü bütün akıl sahibi varlıklarda vardır ve hepsi için geçerlidir çünkü bu güdü en yüksek güdüdür ve benim özümü doğanın üstüne çıkarabilen tek güdüdür." (SW IV, 141).

Fichte'nin özgürlük kavramını Ben'de bulunan yüksek güdü aracılığıyla temellendirdiği söylenmişti. Fichte bu tespiti en yüksek güdü olarak tarif ettiği yalın ya da tinsel güdüyü Ben'in özsel ve asli unsuru olarak kabul etmekle temellendirmeye çalışır. Fichte bu tür bir güdüyü gerçek anlamdaki özsel eylemin reel ve içsel nedeni olarak kabul eder (SW IV, 40). Özgürlüğü istemeye veya mutlak anlamda kendini belirlemeye yönelik bu güdü Ben'in gerçek özünü oluşturur, bu sadece ona ait bir durumdur ve hiçbir biçimde ondan ayrı düşünülemez (*a.g.y.*). Bu özellik aynı zamanda Ben'i kendi dışında diğer varlıklardan ayıran temel bir özellik olup, Ben'in özsel bir karakaterini ifade eder.

Bilgi İlkesi Olarak Özgürlük

Bilgi ile özgürlük arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu özgürlük tartışmaları bağlamında karşılaşılan önemli konulardan biridir. Fichte de konuyla ilgili düşünceler ileri sürmüş ve genel bir kabul olarak özgürlüğü bilginin birlik temeli olarak görmüştür. Özgürlük mutlak bilginin ya da genel anlamda bilginin temel dayanağı olarak görülmekte ve öyle analiz edilmektedir. Buradaki özgürlük kavramının da Fichte için mutlak özgürlük kavramı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bilginin kaynağının özgürlük olarak görülmesi ilk bakışta biraz iddialı bir yargı gibi görünse de Fichte'nin varolan bütün varlığın varlık temelini özgürlükte bulduğu tespitini dikkate alırsak durum biraz daha anlaşılır hal almaktadır.

Fichte'de varlık ve özgürlük birbirlerinden ayrılmaz bir biçimde birliktedirler. İnsanın en derinliklerinde bu birliktelik hissedilir ve bunlardan hiçbiri yani ne kendi başına özgürlük ne de varlık tek başına mutlakiyete sahip olabilir. Sadece bir şeyi bilmeye yönelik bilginin mutlaklığından bahsedilebilir. Bu açıdan bakıldığında özgürlük mutlak bilgiyle ilgili birbiriyle kaynaşmış iki farklı alanın bir yönünü ifade eder. Böyle bir birlik hiçbir biçimde başka bir şeyden çıkarılamaz. Bu birlik mutlaktır. Özgürlüğe dair bilgiye ulaşmak ancak bu bilginin kendisini bütün bilgilerin esası olarak göstermesiyle mümkündür. O halde bu birlik bizzat özgürlüğün kendisidir ve bilginin mutlak özgürlüğü olmadan bu birliğin meydana gelmesi de düşünülemez.

Bilgide özgürlük ve varlık birbirlerinden ilgisiz ayrı bir biçimde bulunmazlar. Onlar bir birlik içinde erimişlerdir. Varlık ve özgürlük arasındaki bu birlik diğer önemli birlikleri de beraberinde getirmektedir. Bu birlikler çokluğun birliğe, birliğin çokluğa dönüşümü ve düşünceyle görü arasındaki birliktir. Çokluk ve görü temelini varlıktan alır. Bilgi ise varolanla ilgilidir; varolan ise bilene ve görüler dünyasına dayanır. Bilgi özgürlüğü aslında mutlak bilginin kendisidir. Diğer bir ifadeyle insanın özgür olduğuna dair bilgisi en temel ve mutlak olan tek bilgidir. Diğer bütün bilgiler bu temel üzerine inşa edilir.

Varlık, bilgi ve özgürlük birbirlerini karşılıklı olarak gerektiren üçlü bir yapı oluştururlar. Fenomenel dünyanın zorunlu bir üçlemesi olarak karşımıza çıkan bu yapı özgürlüğün kendisini gerçekleştirmesiyle açığa çıkmaktadır. Ne kendisini bilgide nitel gerçeklik olarak ortaya koyan varlık ne de bunun bilgisi özgürlüğün asli aktını anlama kabiliyetine sahiptir. Varlık ve özgürlük bilgisel anlamda kavranılacak şeyler değildir.[25]

Bilginin temeli düşünceyle görü arasındaki ilişkidir. Sadece bu ilişkiden bir bilgi ortaya çıkabilir. Düşünce görü'ye varlığın

25 Schüttler, H., *Freiheit als...*, s. 58.

bilgisine dair yasayı verir görü de düşünce'ye algısal verileri sunar. Görü varlıktaki çeşitliliğin birliğini bize gösterir. Bilgi de bu birlik üzerine kendini inşa eder.[26]

Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)

Fichte'nin felsefesi sistematik anlamda ele alındığında adı geçen eser oldukça önemli bir yere sahiptir; çünkü onun bilgi, ahlak, siyaset ve din felsefesi hem hareket noktası, hem de ulaştığı sonuç bakımından *Bilim Öğretisi*'nde ortaya koymuş olduğu varlık felsefesi olmadan anlaşılamaz. Bu açıdan Fichte felsefesi kendi içinde oldukça sistematik bir birlik gösterir ve bu birliğin temeli de onun bu eserinde atılmıştır. Fakat başlangıçta hemen şunu belirtmek gerekir ki bu eser, adının çağrıştırdığı anlamda bir bilim felsefesi eseri değildir. Aslında daha çok epistemolojik kaygıyla yazılmış olmasına karşın, Fichte'nin varlık felsefesini geliştirdiği temel bir esere dönüşmüştür. Burada yadırganacak bir durum söz konusu değildir; çünkü özellikle Fichte'de Ben'in bilgi edinme süreciyle, onun kendisini ortaya koyma süreci, diğer bir ifadeyle onun epistemelojisiyle ontolojisi arasında oldukça sıkı bir ilişki söz konusudur. Çünkü bilgi özne ve nesne, birlik ve çokluk, görü ve düşünce arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanır.[27]

Eserin incelenmesine geçmeden önce Fichte'nin bu eserinin oluşum sürecine ana hatlarıyla göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. *Bilim Öğretisi*'nin temel argümanı, henüz Fichte'nin Zürih'de özel hocalık yaptığı dönemlerde verdiği felsefe tarihiyle ilgili derslerde ilkesel anlamda mevcuttur. Bu ilke hiç şüphesiz Ben (*das Ich*) ilkesidir. Ben'den önce hiçbir şey yoktur. O kendi kendisini ortaya koyar. Bu anlamda Ben yalın eylemdir.[28] Bu ilke-

26 Janke, W., *Fichte...*, s. 234.

27 Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970, s. 234.

28 Blumenber, H. (Hg)., *Fichte-Schelling Briefwechsel*, Frankfurt, 1968, s. 15.

nin hareket noktası ise, düşüncenin temel kategorilerinden ikisi olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkesidir. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi doğal olarak ayniyet ve farklılaşma kategorileriyle ilgilidir ki, başta Fichte olmak üzere idealist filozoflar bu iki ilkeyi asli mantıksal formlar olarak kabul ederler. Diyalektik de bu temel kabule dayanır. Fichte'ye göre, insan bu kavramlardan başka hiçbir şeye sahip değildir. Bu bağlamda Fichte, Kant'ın[29] bu konu hakkındaki görüşlerine karşı ya da taraftar olduğu konusunda emin değildir.[30] Fichte'nin bu konu hakkındaki görüşleri ilk olarak 1794 yılında *İlk Felsefe Üzerine Bazı Meditasyonlar* (Eignen Meditationen über elementar-Philosophie)[31] yayımlandıktan sonra bu kitaba dair bazı değerlendirmelerle Fichte bulunduğu çevrede ismini duyurmaya başlamıştır.[32]

Fichte, felsefenin temel ilkesini arama ve belirleme çabası bağlamında Reinhold'un 1789'da yazmış olduğu *İnsani Düşünme Yetisine Dair Yeni Bir Teori Kurma Denemesi* (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen) adlı eserde dile getirilmiş olan düşünce kavramının "bilinç ilkesi" olarak alınması gerektiği şeklindeki görüşe[33] katılmadığını belirtir. Ona göre bu cümle, temel bir ilke olamaz. Aslında Fichte Reinhold'un bu ilkesini formal anlamda kabul ederken, bunun içeriğinin nasıl doldurulması gerektiği sorusu bağlamında ondan ayrılmaktadır. Fichte kendi kendilerini belirleyen kavram-

29 Fichte, Kant felsefesiyle 1790 Leipzig yılından itibaren yoğun olarak ilgilenmeye başlamış ve onun özgürlük kavramından hareketle kendi bilim öğretisi anlayışını geliştirmeye çalışmıştır. *Bkz.* Lindner, K., "Vom Begriff der Freiheit", *Fichte-Studien. Anfange und Ursprünge.* Zur Vorgeschichte der jenaer Wissenschaftslehre, hrsg. von H. Schrader, Amsterdam, 1997, s. 19.

30 Kant'ın yargı formları hakkındaki görüşleri için *bkz. KRV* B 141f.

31 Bu eser Fichte'nin toplu eserlerinin II. cildinin 21-177 sayfaları arasındadır (GA II, 3, 21-177).

32 Aynı zamanda Fichte de zamanında yayımlanan felsefe kitaplarına eleştirilerde bulunarak bu tanınmayı hızlandırmıştır. Bunun örnekleri için *bkz.* (GA I, 2, 41-67).

33 Reinhold, *Über das Fundament des philosphisches Wissens,* Hamburg, 1978, s. 78.

lar olarak özdeşlik ve farklılık ilkelerini temel kavramlar olarak kabul eder. Reinhold gibi o da felsefenin temel ilkelere ihtiyacı olduğu konusunda onunla hemfikir olmasına rağmen Aenesidemus'un Reinhold'a getirdiği eleştirilere hak vererek bu ilkeleri belirlemede ondan ayrılır[34] ve Aenesidemus'un eleştirilerine katılır. Her türlü düşüncenin temelinde bir duygulanım vardır ve bilinç üzerine yapılan tüm refleksiyonlarda empirik düşünce kendi nesnesine sahip olmalıdır. Fichte bu tür düşünceleri oluşturan ve onların temelinde yatan ilkeyi arar ve bu konuda şunları söyler: "Mutlak özne yani Ben, empirik görü sayesinde ortaya çıkmaz, aksine o akıl yardımıyla elde edilir" (GA, I, 48, s. 10). Buraya kadar anlatılanlardan Fichte felsefesinin ana ilkelerini çıkartmak mümkündür. Empirik ben'in yanında empirik yollarla kavranamayan ve sadece akılla kavranan "mutlak özne (Ben)" vardır. Özne hakkındaki edinilebilecek bütün bilgiler empirik olamaz. Empirik verileri alan, işleyen fakat onlar gibi kendisini sadece bu verilerle sınırlamayan asli bir öznellik olmalıdır. Çünkü dışsal nesnelliğin ölçüsü insanın öznelliği ya da iç özgürlüğüdür.[35] Böyle bir ilkenin olmaması Aenesidemus'un Reinhold'a getirdiği eleştirilerde haksız duruma düşmesi demektir.

Fichte asli ilke olarak kabul ettiği mutlak özne'ye, empirik açıdan kendi kendini denetlemekten farklı bir yöntem olan "akılsal görü" ile ulaşabileceğimiz inancındadır. Böyle bir görünün de empirik olarak ulaşılamayacak bir şey olması onun doğası gereğidir. Sentetik yargıların a priori olarak var olduğu kabul edildiğinde bu tür bir kabul muhakkak surette gereklidir

34 Aenesidemus, Reinhold'un temel olarak kabul ettiği düşünce kavramının psikolojik tecrübelerle ilgili olduğu ve bu ilkeyle genellemelere ulaşmanın imkânsız olacağı, ulaşılsa bile bunun geçersiz olacağı eleştirisinde bulunur. Dolaysıyla onun söylediği veya iddia ettiği şeyin güvenirliği ve kesinliği de söz konusu olmayacaktır.

35 Geisman, G., "Fichte's Aufhebung des Rechtstaates", *Fichte's-Studien*, Band III, Sozialphilosophie, hrsg.von R. Schottksy, Amsterdam, 1991, s. 87.

çünkü Fichte, Jacobi'ye gönderme yaparak gösterilebilir kesinliklerden önce gösterilemeyen kesinliklerin olması gerektiği iddiasında bulunur. Böyle bir asli ilkenin asli edimi de diğer edimlerden farklılık göstermek durumundadır. Fichte bu ilkenin temel edimini (*Tätigkeit*) ortaya koyma, vaz etme (*Setzen*) olarak adlandırır. Bu adlandırma Fichte felsefesi için temel bir ilke olmasına karşın, kolay anlaşılabilir bir şey de değildir. Bu temel edimin empirik duygulanımla açığa çıkan "düşünce" olamayacağı açıktır. Bu aynı zamanda nedensellik ilkesiyle açıklanabilen bir şey de değildir.[36] Bu kavramda pozitif olanın tam olarak ne olduğu sorusuna cevap vermek de oldukça zordur. Fakat "mutlak özne böyle bir edime –onun ne olduğu tam olarak betimlenmese bile– sahip olmak durumundadır. Fichte'ye göre, bu edim ya da özne'ye ait bu zorunluluk aslında herhangi bir analize ihtiyaç duymaksızın sezgisel olarak kavranılabilir. Bu tespite rağmen Fichte'de ortaya koyma, vaz etme (*Setzen*) kavramının ne olduğuna dair kesin bir analize rastlamak mümkün değildir. Fichte felsefesi bağlamında bu kavramı, Ben'in kendi bilincine varması ve bu fark edişten sonra ontolojik açıdan kendisiyle kendisi olmayan arasında bir fark oluşturması olarak anlamak yanlış olmasa gerektir. Burada değinilmesi gereken önemli bir husus, bu kavramın "yaratma" olarak anlaşılamayacağıdır.

Fichte'nın bu konuyla ilgili tespitleri aslında Kant'ın özne kavramıyla ilgili düşüncelerinin sonuç alıcı bir biçimde ileriye götürülmesiyle ilgilidir. Yukarıda da kısaca ifade ettiğimiz gibi Fichte, Aenesidemus'un Kant kategori anlayışına getirdiği eleştirilere katılır. O, Kant'ın kategorilerin a prioriliğini kabul etmesine rağmen bunları temellendiremediği ve dolayısıyla Kant felsefesinde kategorilerin hiç de sağlam bir yere sahip olmadığı

36 Aenesidemus bu bağlamda Kant'ı eleştirerek onun düşünce ile düşünce yetisi arasındaki ilişkiyi analizinde bu kategoriyi kullandığı, fakat birbirleriyle doğrudan nedensellik bağı olmayan bu ilişkinin nedensellikle açıklanamayacağı saptamasında bulunur.

inancındadır. Bu bağlamda Aenesidemus Kant'ın Hume'dan daha üstün bir filozof olduğuna inanmaz ve ona göre Kant, Hume şüpheciliğini de hiçbir şekilde aşamamıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı Fichte bu a priorilik sorununu çözmeyi kendisine ilk hedef olarak koymuştur. Empirik olmayan bir özne teorisi, aynı zamanda yine empirik olmayan bir ilkeye ihtiyaç duyar. Böyle bir ilkenin ediminin de empirik yollar ile anlaşılmaması doğal bir şeydir.

Fichte Kant felsefesindeki –yine Aenesidemus'un Kant'ın nedensellik ilkesine getirdiği eleştirilere katılarak– kendinde şey (*Ding an sich)* ve onun muhtemel etkileri hakkında bazı saptamalarda bulunur. Bu konuda şunları yazar: "Eğer kendinde şeyler bizim düşünme yetimizden bağımsız olarak bizde hiçbir belirlenim ortaya koyamıyorlar ise, biz onların kendimizde mevcut olan bazı belirlenimleri hiçbir şekilde açığa çıkarmadıklarına dair bilgiye sahibiyiz demektir" (GA, I, 55, 14). Fichte bu tespiti daha da açımlar: "Fakat burada önemli olan dıştan içe, ya da içten dışa doğru olan geçiştir. Eleştirel felsefenin ana hedefi bizim herhangi bir geçişe ihtiyacımızın olmadığını, bizde açığa çıkan her türlü duygulanımının bizzat kendi aracılığıyla tamamen açıklanabileceği ve anlaşılabileceğini bize göstermektir" (*a.g.e.* s. 15).

Tinde ve düşüncede meydana gelen her türlü şeyin onlardan hareketle açıklanabileceği tezi Fichte'nin ikinci temel tezidir. Bu bağlamda Fichte sadece empirik ben'in arkasında anlamsal olmayan (*nichtsinnliches*) bir Ben kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda onu mutlak olarak kabul eder. Yani onun mutlaklığı tamamen kendisinden hareketle kendisinin anlaşılabileceğidir. Fichte, tinde ya da düşüncede meydana gelen olayları anlamak için onların dışına çıkmanın anlamsız olduğu inancındadır. Fakat böyle bir tezin eleştirisiz bir biçimde kabulü oldukça zordur. İnsan her ne kadar evrendeki en üstün varlık olsa bile, o çevresi olmadan, diğer bir ifadeyle dışsal algılar ve bu algıların kaynağı olan nesneler olmadan ne bir bilgiye ne de bir çıkarıma sa-

hip olabilir. Bu tespitle insanın tamamen çevresinin ürünü olduğu söylenmemektedir. Fakat dış dünyanın ve onun verilerinin ortadan kaldırıldığı bir durumda ne düşüncede ne de tinde herhangi bir çıkarım ya da yargı meydana gelebilir. Fichte'nin bu konuyla ilgili tespitleri bize Leibniz'in monadlarını hatırlatmaktadır. Leibniz düşünen bir insanın ya da herhangi bir monadın tamamen kendisi aracılığıyla açıklanabileceği görüşündeydi. Bu bağlamda Leibniz, böyle bir varlıkla onun çevresi arasında nedensellik ilkesine bağlı karşılıklı ilişkiyi imkânsız olarak niteler. Yani monad olarak insanla, onun çevresi arasında nedensel bir karşılıklı ilişki görünürde varsa da bu kavramsal açıdan kolay anlaşılabilecek bir şey değildir. Fichte'nin de Leibniz'in bu temel kabulünden hareket ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Hatta onun bu konuda Leibniz'den daha radikal olduğu söylenebilir. Bunun en güzel delili ona ait olan şu tespitlerdir: "Herhangi bir düşünme yetisinden bağımsız bir şeyin varolduğu düşüncesi ve bu şeyin belirli bir varoluşa ve özelliklere sahip olduğu iddiası komik bir düşünce, bir hayal ve gerçekte düşünce olmayan bir şeydir" (*a.g.e.* s. 57, s. 17).

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Fichte'nin daha sonra geliştireceği düşüncelerin ve genel anlamda felsefesinin dayandığı üç ana tezin olduğunu söyleyebiliriz. Bu tezler şu şekilde sıralanabilir:

1) Empirik ben'in temelinde empirik ve anlamsal olmayan temel bir Ben vardır.
2) Bu Ben, empirik yollarla değil ancak ve ancak akli görü ile bilinebilir ve böyle bir Ben'in en asli fonksiyonu eylemdir (*Tätigkeit*). İnsan bir nesne olmayıp, nesneleri kendi eylemlerinde araç olarak kullanan özsel eyleme sahiptir.[37]
3) Anlamsal olmayan temel Ben'in yardımıyla düşünce ve tinde açığa çıkan her türlü şey bizzat kendilerinden hare-

37 Janke, W., *J. G. Fichte's Wissenschaftslehre* 1805, Darmstadt, 1999, s. 135.

ketle anlaşılabilir ve açıklanabilir. Bunun için dışsal bir yardıma ihtiyaç yoktur.

Aslında bu temel tezler Kant felsefesinin empirik psikolojiye ve bu bağlamda bilinç gerçeklerine dayandığı, yine onun felsefesindeki düalizmin temellendirilmeden ön kabul haline geldiği, ayru zamanda kendinde şeyler hakkındaki görüşlerinin sağlam olmadığı ve felsefesindeki öznellik kavramının tam olarak tarif edilmediği gibi eleştirilerin gücünü hafif de olsa azaltmıştır. Bu tespite rağmen Fichte'nin bazı konularda Kant'ı eleştirdiğini de unutmamak gerekir. Bu tür eleştirilere verilecek en iyi örnek özgürlük kavramıyla ilgili olanıdır. Kant insanın özgür olup olmadığı, özgürse nereye kadar özgür olduğu sorusuna cevap ararken Fichte böyle bir sorunun anlamsız olduğunu, çünkü insanın özgür olmamasının düşünülemeyeceği eleştirisini getirir.[38] Yani insan baştan beri özgür bir varlıktır.

Yukarıda saydığımız üç teze önemli ve daha kapsayıcı olan formal tezi eklemek gerekir. Bu tez özetle felsefenin en üst bir temelilke üzerine kurulması gereği hakkındaki tezdir. Fichte bu temel tezin Reinhold'un felsefeye kazandırdığı "ölümsüz bir kazanç" olduğu görüşündedir. Fichte felsefenin dayandığı bu temel formel tez görüşünü, Zürih'den Jena'ya seyahatinden önce tamamlanmış olan ve 1794 yılında yayımlanan *Bilim Öğretisi Kavramı Hakkında* (Über den Begriff der Wissenschaftslehre)[39] adlı eserinde dile getirir. Bu eser genel anlamda felsefenin ne olduğu, onun mantığı ve yönteminin neler olması gerektiği üzerinde durur. Bu bağlamda bu eserin dile getirdiği en önemli görüş, felsefenin bilim olmak zorunda olduğu görüşüdür. Bu zorundalığa aynı zamanda onun sistematik formu ve temelinin

38 Osterreich, H., *Freheitsidee und Rechtsbegriff* in der Philosophie von J. G. Fichte, Jena, 1935, s. 3.

39 Bu eser için *bkz.* (GA I, 2, 91-172). Bu yazı Reinhold'un 1791'de kaleme almış olduğu "Felsefi Bilginin Temelleri Üzerine" (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*) adlı eserinden esinlenerek ona karşılık yazılmış bir eserdir.

kesinliği de dahildir. Böyle bir felsefe anlayışında birtakım hipotezlere ve masalsı anlatımlara yer yoktur. Aynı zamanda böyle bir felsefe eski metafizikte olduğu gibi" bütün bir evreni tek bir ilkeyle açıklayan ve tek tek bireylerin kendi kesinliklerini bütün sayesinde kazandıkları felsefeye de karşıdır. Reinhold Kant felsefesine kartezyenist bir unsur eklemiş ve Fichte de bunu kabul etmiştir. O unsur ise, hiçbir şekilde sarsılmayan temel bir postulattır. Fichte bu postulatla ilgili şu tespitte bulunur: "Bir bilimde diğer ilkelerle bağlantıyı sağlayan kesin ve değişmez tek bir ilke olur" (*a.g.e.*, s. 115, s. 41). *Bu temel ilke de Ben'in var olduğu ve kendisini eylemde bulunarak gerçekleştirdiğidir.*

Fichte'nin bu temel ilke ısrarı ve bundan vazgeçmemekte gösterdiği radikallik aslında kendine oldukça pahalıya mal olmuş, bunun dışında kalan birçok somut görüş, düşünce ve tezi bu temel kabulüne herhangi bir halel getirmemek için baştan reddetmiştir. Fichte bu radikalliğini sadece bu görüşleri dışarda tutarak göstermemiş, aynı zamanda bütün olarak kendi felsefesini de bu kabul etrafında şekillendirmiştir. Böyle olduğu için de sistemindeki herhangi bir görüş kendi başına incelenme ve anlaşılma şansını büyük ölçüde yitirmiştir. Aslında onun genel felsefesine baktığımızda daha tutarlı ve daha açıklayıcı ilke ve tezlerin pekâlâ ortaya konulabileceği görülmektedir. Fakat Fichte bu imkânları kendi metodolojisini kurtarmak adına görmezden gelmiştir. Bu bağlamda tek temel bir ilkeden ve buna dayalı tümdengelim metodundan daha iyi ve daha farklı tezler beklemek haksızlık olur çünkü muhtemel tezlerin ya da görüşlerin çerçevesi bu metod ve temel kabul ile sınırlandırılmaktadır.

Fichte *felsefeyi "bilim öğretisi" olarak betimler*. Yani felsefe genel anlamda "bilimlerin bilmidir". Bu saptamanın sebebi olarak Fichte sadece felsefede "bilimin ne olduğu" sorusuna cevap verilebilmesini gösterir. Ona göre felsefe öyle bir bilimdir ki bu bilimde bu soru, bizim bilgilerimize dayanarak ve ayrıca bizzat felsefi bilginin de kendisinden hareketle cevaplanabilir. Bu açıdan bakıldığında "bilim öğretisi" kavramı Fichte, felsefesinin

temel bir betimleyicisi olmuş ve felsefe tarihi açısından bakıldığında tamamen Fichte'ye mal edilen bir kavram haline gelmiştir. Fichte felsefenin sadece bir bilim olmakla yetinemeyeceğine aynı zamanda diğer bütün bilimlerin de temelini oluşturması gerektiğine inanır. Aynen bunun gibi diğer bütün bilgi türleri de kaynağını buradan almalıdır. Bu bağlamda Fichte felsefenin her zaman ilk sözü söylemesi gerektiğine inanır.[40] Ona göre felsefeden bağımsız bir bilgi türü söz konusu değildir. Fichte bu konuda da oldukça radikaldir. Şu sözler ona aittir: "Herhangi bir bilimin temeli olabilecek şey, bilim öğretisinin temel tezlerinde buna ait formlarla birlikte içkindir" (*a.g.e.* s. 123, s. 51). Fichte mümkün olan bütün insani bilgilerin kapsayıcı tek bir sistemle açıklanabileceği görüşünden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Böyle bir genel sistemin olmaması halinde insan bilgisi kendisinden diğer bir bilgiye geçişin imkânsız olduğu çok odalı bir eve benzer. Fichte'nin bu tespitlerine katılmak oldukça zordur. Felsefi bilgiyle bilimsel bilginin bir ve özdeş olduğunu kabul etmek bunun dışında başka hiçbir bilgi türüne meydan vermemek, ve bunun imkânını dahi reddetmek gerçekten zor, hatta imkânsız bir yargıyı kabul etmek demektir.

(1794 / 1795) Tarihli Bilim Öğretisi

Fichte'nin *Bilim Öğretisi* (Wissenschaftlehre)[41] adlı eseri bir kez yazılıp, yazıldığı gibi kalmış bir eser değildir. Bu eser ilk olarak *Genel Bilim Öğretisinin Temeli* (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre) adı altında 1794/1795 yılında kaleme alınmış, bundan üç sene sonra 1797/1798 yılında tekrar gözden geçirilerek *Bilim Öğretisi, Yeni Yöntem* (Wissenschaftslehre Nova Met-

40 Bu bağlamda Habermas, Fichte'nin bu tespitlerine katılmayarak felsefenin ilk sözü değil, herkes sözünü söyledikten sonra son sözü söylemesi gerektiğini ifade eder. *Bkz.* Habermas, J, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M., 1983, s. 9 vd.

41 Bu eser yazının bundan sonraki kısımlarında WL olarak kısaltılacak ve bundan sonra bu şekilde kullanılacaktır.

hodo) adı altında tekrar yayımlanmış ve son olarak da 1810 yılında *Genel Hatlarıyla Bilim Öğretisi* (Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss) başlığıyla üçüncü ve son kez değişikliğe uğramış ve yayımlanmıştır. Bu değişikliklere rağmen üç basımda da Fichte bilincin bütün içeriğinin açılımı olarak diyalektik yöntemden vazgeçmemiştir; yani yapılan değişiklikler eserin ya da daha doğru bir ifadeyle bilinç açılımının diyalektik yöntemine dair değişiklikler olmayıp, daha çok senteze yönelik değişikliklerdir (bu eserin son basımında mutlak Ben'in Tanrısal bir Ben olarak kabul edilmesi gibi).

Fichte felsefesini etkileyen en önemli düşünür hiç şüphesiz I. Kant'tır. Fichte yaşça Kant'tan küçük olmasına karşın onun çağdaşı bir filozoftur ve ayrıca birbirlerini oldukça iyi tanımaktadırlar. Fichte'nin felsefe çevrelerinde tanınmasını sağlayan *Bütün Vahyin Eleştirisi* (Kritik aller Offenbarung)[42] adlı eseri ilk yayımlandığında, birçokları bu eserin Kant'ın beklenen din felsefesine dair eseri olduğu yanılgısına kapılmıştır. Çünkü bu eseri Fichte kendi ismiyle yayımlamamıştır. Fakat daha sonra bizzat Kant bu eserin Fichte'ye ait olduğunu kamuoyuna duyurmuştur. Fichte eseri yayımlanmadan önce Kant'a sunmuş ve onun onayını aldıktan sonra yayınlamıştır. Kısaca Fichte felsefesi için Kant (kendinden sonra gelen birçok filozofta olduğu gibi) vazgeçilmez bir isimdir. Fakat Fichte ondan bu kadar etkilenmesine karşın, onun felsefesine ilk ciddi eleştirileri de getiren kişidir. Fichte özellikle Kant felsefesinin anlaşılma zorluğundan, ortaya atılan ispatlama yöntemlerinin (özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde) farklılığından şikâyet eder. Fakat onun en önemli eleştirisi, Kant'ın sağlam bir temel ilkeden hareket etmediği yönündeki eleştirisidir. Bu eleştiri sadece Fichte tarafından ortaya atılmış bir eleştiri değildir; sıkı bir Kantçı olan Reinhold da Fichte'yle aynı fikirdedir (Rohs 1991: 31-32). Fichte'nin Kant felsefesinde eleştirdiği diğer bir nokta da Kant felsefesindeki düalist yapıdır.

42 *Fichtes Werke* (Hg.), I. H. Fichte, 11 Band, Berlin, 1971, cilt V, 9-174.

Bunlardan birkaçını sıralayacak olursak bunlar, a priori-a posteriori, fenomen-numen, form-madde, tasarım-akıl, yalın-empirik gibi düalist yapılardır. Fichte bilim öğretisinde Kant'ın bu düalizmini, fakat özellikle katı madde-form düalizmini göreceli kılmaya çalışmıştır. Bu ayrıma bağlı olarak Fichte'nin ısrarla üzerinde durduğu diğer bir konu, *kendinde şey* (Ding an sich) konusudur. Fichte bu konuda Jacobi'nin Kant'a getirdiği eleştirilere tamamen katılır. Fichte (aynen Jacobi gibi), kategorilerin genel geçerliliği bağlamında, anlak'ın formları olan zaman ve mekânın a priori formlar olarak kabul edilmeleriyle birlikte, aynı zamanda bunlardan bağımsız bir *kendinde şey*'in kabul edilmesinin açık bir çelişki olduğunu düşünür. Eğer bu ilkeler genel geçer ise, bunlardan bağımsız bir kendinde şeyin kabul edilmemesi gerekir. Ya da kendinde şey her türlü zihin kategorisinden bağımsız ise, o zaman da bu kategorilerin genel geçerliliğinden bahsetmek mümkün değildir (Jacobi 1815: 304). Fichte'nin Kant'a son önemli eleştirisi ise, özneye ait bütün yargıları mümkün kılan ruh (can) (*Gemüt*) kavramının konumuna dairdir. Fichte'ye göre bilgimizin zorunlu bir kaynağı olan bu kavramın, Kant'ta fenomen alanına mı yoksa numen alanına mı ait olduğu belli değildir. Halbuki kategorilerin kendisinde a priori olarak bulunduğu bu kavramın iki alandan birine ait olması gerekir. Eğer bu kavram fenomenal bir şey ise, o takdirde Kant'ın teorisi empirik psikolojiye indirgenmek zorundadır ve böylece de a priori zorunluluk da kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Eğer bu kavram numen alanına ait bir kavram ise, bu takdirde bunun bize yabancı kalması ve a priori kategorilerle bilinmeyen bir şey olması gerekir. Fichte'ye göre her iki durumda da Kant teorisinin temel argümanı ortadan kalkmaktadır. Bu problem, Kantçı ve Yeni-Kantçı gelenekten Husserl'in transandantal fenomenolojisine kadar süregelen bir problemdir. Bu teori ya empirik psikoloji ile anılma, ya da dünyaya aşkın olan, gizemli transendental varlıklara yönelimde bulunma tehlikesiyle her zaman karşı karşıya kalmıştır (Rohs 1991: 35).

Fichte başlangıçtan beri felsefeyi bir bilim olarak kurma amacını gütmüştür (bu anlamda Husserl'in öncüsü olarak kabul edilebilir). Fichte felsefesinin hareket noktası, felsefenin, kendisinden bütün belirlenimlerin çıkartılabileceği bilimsel bir ilkeye sahip olması gerekliliğidir (Hegel 1836: 615). Ona göre felsefe, bir bilim olarak bilgiden hareket etmelidir; fakat bilgi için de ilk önce bize güvenilir bir çıkış noktası teşkil edebilecek bir sisteme ihtiyacımız vardır. WL, tüm bilimlerin bilimi olmakla yükümlüdür (Kılıçaslan & Ateşoğlu 2006:85). Bir bilim olarak felsefe, mutlak bir ilke ya da hareket noktasına ihtiyaç duymaktadır. Bu ilke mutlak olmalı ve hiçbir şarta bağlı olmamalıdır. O aynı zamanda hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde kesin olmalıdır. Fichte'ye göre böyle bir ilke vardır ve o da "Ben varım"[43] (Ich bin) cümlesidir.[44] Fichte bilincin bütün içeriğini oldukça radikal bir tarzda bu temel cümleden çıkartır (Fichte 1971: Band I, 261). Ben hiçbir şekilde dışardan belirlenmemekte, o kendisini kendi edimleriyle belirlemektedir. Burada söz konusu olan yalın özne, öz-bilinçtir. Fakat bunları ifade eden "Ben varım" önermesi, Fichte'ye göre kesinlikle yalın bir önerme değildir. O, özgürdür ve sürekli özgür

43 Buradaki Ben'in ne olduğu, Fichte felsefesinde tartışma konusudur. Bu kavram onda farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlk olarak Ben, konuşan kişiye işaret etmektedir. Bu bağlamda sorulması gereken soru, kendi varlığını ortaya koyan Ben'in bireysel bir şey mi yoksa bireylerüstü bir Ben mi olduğudur. Fichte bu soruya açık bir şekilde cevap vermez. Schelling daha sonra bu Ben'in herkesin sahip olduğu bireysel anlamdaki Ben olduğuna dair açıklamalar yapmıştır. *Bkz.* Schelling'in 3 Ekim 1801 tarihli mektubu; Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hg. von R. Lauth und H. Jacob, Band III, V, s. 82, Stuttgart–Bad Cannstadt, 1962.

44 Bu cümle, hemen, Descartes'ın *cogito ergo sum* cümlesini akla getirmektedir. Her iki filozofun çıkış noktaları ortak olmasına karşın, amaçları açısından oldukça büyük farklılıklar vardır. Descartes bu yargıdan sonra hemen diğer varlıkların varlığını ispata geçmekte ve onun bu cümlesi, dışsal bütün düşünmelerin temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda onun hareket ettiği bu temel cümle, bir hakikat ölçütü olmaktadır. Fichte'nin hareket noktasını oluşturan "Ben varım"daki gibi diğer varlıkların ontolojik açıdan dikkate alınması ya da onlara değer verilmesi söz konusu değildir.

bir şekilde eyleyen olarak düşünülmelidir (Schüttler 1984: 30). Ben (das Ich) her şeyden önce bir eylemdir. Bu anlamdaki eyleme ya da edim (Tathandlung), Fichte felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Fichte, öznenin mutlak anlamda etkin olduğu görüşündedir. Bilim öğretisinin birinci temel ilkesi, öznenin bu etkinliğini dile getirmektedir. Ben, kendi kendisini ortaya koyar (*Das Ich setzt sich selbst)* ve bu sayede Ben gerçek Ben olur (Janke 1999: 135). Bu anlamda, benim dışımdaki nesnelerin kendi başına bir varlıkları söz konusu olmayıp; onlar Ben'in ürünleridir (Topakkaya 2000: 16). "Ben varım" cümlesi, aynı zamanda edimle ortaya çıkması mümkün olan ilk gerçekliktir. Burada edimle sonucun özdeşliği söz konusudur. Sözün özü "Ben varım" (*Ich bin)* ya da Ben=Ben (*Ich=Ich,)* bilince dair bütün gerçekliklerin temel ilkesidir. Çünkü her türlü bilinçten önce sahip olunması gereken bilinç, "Ben varım" bilincidir. Bilim Öğretisi'nin bu temel ilkesi mutlak olup, bundan sonra gelecek diğer ilkelerin de temel şartıdır. Bu ilke mantıktaki özdeşlik ilkesini bize hatırlatmaktadır; yani Ben=Ben ilkesi, aklın ilkelerinden birincisi olan özdeşlik ilkesiyle (A=A) aynı şeyi ifade eder.[45] Fichte, Bilim Öğretisi'nin bu ilk ilkesinden özdeşlik ilkesini çıkarmıştır.

Böylece Fichte'de varlık açılımının ilk unsurunu teşkil eden, yani tezin kendisini temsil eden ve bizzat tezin kendisi olan Ben'i ve onun kendisini ortaya koymasını ana hatlarıyla verilmiş oldu. Diyalektik sürecin birinci ayağı, tez olarak kendisini ortaya koyan Ben'dir (Tez olarak *Ben [das Ich]*).

Fichte'ye göre empirik bilincin temel ilkelerinden birisi de Ben'in karşısına bir Ben-olmayan'ı (*Nicht-Ich*) koymasıdır. Bu,

45 Burada vurgulanması gereken bir husus, mantıktaki özdeşlik ilkesinde A'nın mümkün olan herhangi bir şeyi, dolayısıyla dışsal bir şeyi ifade etmesine karşın, Ben'in zorunlu bir şeyi ifade ettiğidir. Bu bağlamda özdeşlik ilkesinin Ben=Ben şeklinde mutlak bir özdeşliği ifade etmediğini ve A=A'nın Ben=Ben özdeşliğinden çıkartılan bir ilke olduğunu belirtmekte fayda vardır; yani A'nın varlığı mümkün iken, Ben'in varlığı zorunluluğu ifade etmektedir. Buna rağmen, Ben=Ben ile A=A arasında görünürde bir benzerlik olduğu da doğrudur.

empirik bilincin zorunlu bir özelliğidir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki buradaki Ben-olmayan, Kant'taki *kendinde şey* gibi özneden ve bilinçten bağımsız bir özellik göstermez. Ben-olmayan ancak Ben varolduğu için vardır; yani Ben-olmayan'ın varlık sebebi, Ben'in kendisini mutlak olarak ortaya koymasıdır (Weischedel 1973:37). Buradan WL'nin ikinci temel tezi ortaya çıkmaktadır: "Ben'in bizzat kendisi, kendi karşısına bir Ben-olmayan'ı koyar" (*Das Ich setzt sich selbst ein Nicht-Ich entgegen*). Bu karşıtını ortaya koyma olgusu, Fichte'ye göre kendisini bu karşı olmada ifade eden ben bilincinin edimidir. Bu edim ona göre gerekli bir edimdir, çünkü bu edim olmadan bilinç içerikten yoksun kalacaktır. Aslında bu karşıtı isteyen bizzat Ben'in kendisi olmayıp, bilincin kendisinin bir karşıta ihtiyaç duymasıdır. Fichte'nin WL'sinin ikinci temel tezi (ya da antitezi) görünürde formel olarak bağımsız görünmesine karşın, aslında içerik olarak birinciye bağımlıdır. Fakat formel olarak aynen A=A'da olduğu gibi, A≠~A da mutlak olarak doğrudur. Görüldüğü gibi Fichte, WL'nin ikinci temel tezini çelişmezlik ilkesinden çıkarmaktadır. A≠~A, ancak Ben'in Ben-olmayan'ı karşıt olarak ortaya koymasıyla mümkündür. Fichte bu mantık ilkelerinin bilince verilmediği, aksine bilinç tarafından ortaya konduğu inancındadır. Çelişmezlik ilkesinin bir şartı olan WL'nin ikinci tezinin olumsuzlama kategorisiyle ilgili olduğu çok açıktır. Kendisini ve kendi karşıtını ortaya koymanın realite ve olumsuzlama kategorisiyle (*Negation*) bağlantılı olması, aynı zamanda bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. Yalın ve mutlak karşıtlık ilkesiyle, Ben'in yalın ve mutlak olarak kendini ortaya koyması birbirleriyle çelişmektedir. Bir başka deyişle karşıt olarak ortaya konulan Ben-olmayan, bizzat Ben'in kendisini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Ben-olmayan karşıt olarak ortaya konmadan, Ben kendisini ortaya koyamamaktadır. Diğer taraftan da, Ben-olmayan'ın sadece Ben tarafından ve Ben'e karşıt olarak ortaya konduğu gerçeği vardır; yani Ben-olmayan sadece Ben sayesinde ve Ben'de varlığını kazanmaktadır. Karşıt olma durumuyla olumsuzlanan

Ben, Fichte'ye göre ortadan kalkmamaktadır. Fakat bu olgu özdeşlik ilkesi için tam bir skandaldır; çünkü bu durumda A= ~A formülünü kabul etmek gerekir ki, bu da aklın ilkeleri için açık bir çelişkidir. Fichte bu çelişkiyi bir şekilde çözmek, bilincin özdeşliğini korumak, dahası gerçeklikle olumsuzlamanın birlikte düşünülmesine imkân sağlayacak ve Ben ile Ben-olmayanın birbirlerini karşılıklı olarak ortadan kaldırmasına engel olmak için bir ilkeye ihtiyaç duyar. Fichte böyle bir ilkeye ihtiyacı olduğunun farkındadır ve bu ilke de *sınırlama (Einschränken)* ilkesidir. Sınırlama, sırur koyma ya da paylaşma edimidir. Burada söz konusu olan tam bir olumsuzlama olmayıp kısmi bir olumsuzlamadır. Bu olgudan hareketle Fichte, WL'nin üçüncü temel tezini ortaya koyar. O da şöyledir: Ben, bölünebilen Ben'in karşısına bölünebilen bir Ben-olmayan koyar (*Das Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*) (Franken 1993: 160). Bu tespitten hareketle Fichte, kendi meşhur mantıksal çıkarımını belirler: A, kısmen ~A'dır; ~A, kısmen A'dır. Her karşıt olan bu karşıtlıkta en az bir ortak noktaya sahiptir; her eşitlik, bu eşitlik içinde en az bir karşıt noktaya sahiptir. Bilincin bu kısmi olumsuzlaması sayesinde Fichte, sadece yukarıda ifade edilen çelişmezlik ilkesini çözdüğüne inanmakla kalmaz, aynı zamanda farklılıkları da bir şekilde izah ettiği inancındadır.

Bu sınırlama ediminde nicelik ön plandadır. Çünkü bölünmenin olabilmesi için ilk önce bölünecek bütünün olması gerekir. Bütün ile parça arasındaki ilişki de niceliksel bir ilgi olmadan düşünülemez. Fichte bu üç ilkenin üzerine başka hiçbir şey söylenemeyeceği inancındadır. Fakat bununla Fichte'nin WL'sinin sona erdiğini düşünmek yanlış olur. Bu üç temel tez, sistemin üç ana sacayağını oluşturur.

Kendisini bölünebilen (kendi parçalarında sınırlanan olarak) olarak ortaya koyan Ben'i ancak yine bölünebilen bir Ben-olmayan sınırlayabilmektedir; yani Ben-olmayan Ben'i sınırlamakta ve belirlemektedir. Her türlü belirlenim, bu anlamda bir sınırlamadır. Burada bilincin Ben-olmayan tarafından belirlenimi söz

konusudur. Bu durum ise, Fichte'nin kolay kabul edemeyeceği bir şeydir ve açıkça onun birinci teziyle çelişmektedir. Fichte'nin bu çelişkiye ilk cevabı, Ben-olmayan'ın göreli olarak geçerli olduğu, onun birinci tez gibi mutlak anlamda geçerli olmadığı şeklindedir. Bir başka deyişle antitez olarak Ben-olmayan'ın tezi, diğer bir ifadeyle Ben'i diyalektik anlamda ortadan kaldırması söz konusu değildir; çünkü kendisi de tekrar sınırlandırılmaktadır. Ayrıca Fichte, usta bir manevrayla, Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesinin sadece teorik ve epistemolojik anlamda mümkün olabileceği, bilginin ise doğası gereği nesnel gerçekliği tek başına açıklayamayacağı şeklinde bir yorumda bulunur. Doğru bilgiye ulaşmak ve bilginin nesnesine uyumu konusu, ona göre teorik WL'nin konusudur.

Pratik WL ise, teorik WL'nin tam karşıtıdır. Burada Ben, Ben-olmayan'ı sınırlamaktadır; yani bölünebilen Ben-olmayan'ı, Ben belirlemektedir. Burada nesne kavramları değil, kavramlar nesneyi belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle, bizim Ben-olmayan'a dair ilişkimiz hem teorik (bilgi nesnesi olarak) hem de pratik (eylem olarak) açıdan söz konusu iken, Fichte açık bir şekilde burada teoriyi pratiğe feda etmekte, Ben-olmayan'a dair eylemin onun bilgisinden daha önemli olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Fakat buradaki eylem kavramına ahlaki eylem ve edimler de dahildir. Bu açıdan Fichte'nin pratik WL'si, geniş bir açılımla kendini *Ahlak Öğretisi* (Sittenlehre) ve *Doğal Hukuk Öğretisi*'nde (Naturrechtlehre) gösterir.[46]

Teorik WL'nin temel ilkesi, Ben'in kendisini Ben-olmayan sayesinde ortaya koyduğu idi. Burada Ben-olmayan eyleyen ve belirleyen, Ben ise daha çok belirlenen, edilgen olarak gözükmekteydi. Buna rağmen Fichte, bütün eylemlerin özneden kay-

46 Teori ve pratik arasındaki ilişki, Fichte'de pratik eylemin sadece pratik-ruhsal olgularla sınırlı olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda eğitim ve öğretim ruhsal-pratik bir olgudur. Bunun yanında pratik-somut eylem çeşidi de söz konusudur. Buna en güzel örnek, nesnenin bireyin düşüncesine ve amacına göre şekillendiği çalışmadır (*Arbeit*).

naklandığını iddia etmekteydi. Burada açık bir çelişki söz konusudur; öyle ki Ben eylemlerin kaynağı olarak bir taraftan etkin, diğer taraftan aynı edilgen durumda olmaktadır. Burada etkinlik-edilgenlik, belirleme-belirlenme arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur (Stadler 1996: 116). Karşılıklı etkileşim kategorisinin kullanımı normal şartlarda Ben ile Ben-olmayan ayrımında fazla etkili olmazken, ağırlığın ve önceliğin Ben-olmayan'a verilmesi durumunda Ben-olmayan reel ve etkin, Ben ise edilgen olmaktadır. Bu ilişki kendini en iyi şekilde nedensellikte gösterir. Gerçekliğe ve etkinliğe sahip olan taraf sebep, olumsuzlama ve edilgenliğe sahip olan tarafsa sonuçtur. Sebep ve sonuç birlikte etkiyi yaratmaktadırlar. Nedensellik ilkesine göre teorik WL'yi değerlendirdiğimizde, Ben belirlenmiş ve edilgen bir varlık olarak gözükmektedir. Fakat Ben'in kendi kendisini gerçekleştirdiği de, WL'nin en temel ilkesidir. Fichte bu çelişkinin farkındadır ve bu çelişkiyi Ben'in töz olduğu yönündeki düşüncesiyle çözmeye çalışır. Ben, ona göre tözdür ve onun dışında kalan her şey cevherle ilgili olan ilintilerdir. Fichte'nin töz anlayışı, kendinden sonra gelen Alman idealizmi için de önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Fichte, Ben-olmayan'ın Ben tarafından belirlenmesinin ilk olarak bilinçsizce gerçekleştiği inancındadır (Denker 1997: 46 vd.).

Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesi, nesnelere bağımlılıktan kendini kurtaramayan empirik bilincin bir kabulüdür. Bu bilinç, Ben-olmayan'ın Ben tarafından belirlendiğinin farkında değildir ve bu gerçekliğe karşı kör bir bilinçtir. Bu körlüğü gidermek ve onun gerçeği görmesini sağlamak felsefi bilincin görevidir. Felsefi bilinç, Ben-olmayan'ın Ben tarafından belirlenimini bilince çıkartmakla yükümlüdür. Bu bağlamda Fichte, nedensellik ilkesinde bir sınırlamaya gidilmesi gereğinden bahseder. Nedensellik ilkesi genel geçer bir ilke olarak kabul edildiği takdirde, Ben'in edilgenliği ve Ben-olmayanın etkinliği gerçek bir neden olarak kabul edilme ve Ben'in her zaman edilgin olduğu inancının güç kazanma ihtimali söz konusudur. Bu kabul de zaten dogmatik realistlerle ma-

teryalistlerin temel kabulüdür. Fakat bu bağlamda, başta Fichte olmak üzere dogmatik idealistlerin[47] de haklı olduklarını söylemek zordur. Tözsel olanın ideal olduğunu kabul etmek, Ben-olmayan'ın edilgenliğini veya onun neden Ben karşısında edilgen olduğunu açıklamak demek değildir. Fichte dogmatik materyalizmle dogmatik idealizm arasındaki çelişkiyi, ideal olanla reel olanın bir ve aynı şey olduğu kabulüyle gidermeye çalışır.

Fichte'nin WL'sinde baştan beri (bazı Fichte yorumcuları, bunun Fichte'nin geç döneminde daha belirgin olduğunu söyleseler de) içkin olan temel bir ilke vardır. Bu ilke de özdeşlik ilkesidir. Özdeşlik felsefesi, özne-nesne birliğinden hareket eder. Bu felsefe, özne ve nesneyi geçici olarak ikiye ayırır ve sonra bunları tekrar birleştirir. Gerçi Fichte'de bu geriye dönüş, sonlu akıl sahibi varlık için imkânsızdır; fakat ondan sürekli olarak kendi eylemlerini bu amaca göre yöneltmesi istenir. İnsan devamlı bu özdeşliğe yönelmelidir (Fichte 1971: Band I, 96).

Fichte'nin Ben ile Ben-olmayan ayrımı çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Bu zorluklar ve çıkmaz, Fichte'yi özellikle son dönemlerinde, ne Ben'in eyleminin Ben-olmayan'ın gerçekliğinin sebebi ne de Ben-olmayan'ın eyleminin Ben'in edilgenliğinin nedeni olduğu görüşüne götürmüştür. Ona göre her iki eylem de kendi birlikleri içinde ve birlikte düşünülmek zorundadır. Bu birliktelik nasıl mümkün olacaktır sorusuna Fichte, ancak Ben'in dinamik karakterini gösteren[48] "bağımsız bir eylem" sayesinde şeklinde cevap verir. Bu eylem sadece öznel edimi sınırlamakla kalmaz, bir yandan onun kendine dönmesine

47 Fichte felsefi anlamda yalnızca idealist bir filozof olmayıp, aynı zamanda dogmatik idealist bir filozoftur. Fichte dogmatik idealisttir; çünkü felsefesinin temel kavramı olan Ben kavramını ve onun üzerine kurduğu varlık, bilgi ve ahlak felsefesini mutlak genel geçer bir felsefe olarak görür. Bunun dışında Fichte, epistemolojik açıdan bilginin kaynağı ya da değeri sorunsalına hiç değinmeden, bilginin mümkün olduğuna ve bunun da ancak Ben ve onun ayrılmaz bir özelliği olan akıl tarafından edinilebileceğine inanır.

48 Kim, O.H., *Ich, Freiheit und Moral.* Eine Kritische Interpratation der Theorie Fichtes, Frankfurt, 1996, s. 89.

de sebep olur. Bu geri dönüş, aynı zamanda kendi içinde bir refleksiyondur ve bu refleksiyon zorunlu olarak kendini sınırlamayla bağlantılıdır. Bu kabul ile Fichte, nesnelerin niçin bizim dışımızda göründüğünün de cevabını bulduğuna inanır. Bütün bunlar, Ben'in ediminin tanımlanamayan kırılmalarıdır. Bu kırılmalardan dolayı empirik bilinçte nesneler sanki bilincin dışında varlığa sahiplermiş gibi düşünülürler. Fichte'nin bağımsız eylem kavramıyla kastettiği şey, Kant'ın *kendinde şeyler*ine oldukça benzemektedir. Fichte, sonlu ruhun kendi dışında zorunlu bir mutlağı kabul etmek zorunda olduğunu itiraf eder (*a.g.e.* s. 281). Buna rağmen o, idealite olmadan realite olamayacağı yargısından vazgeçmez. Kendinde şey sadece sonlu ruhlar için vardır. Bu çemberi sonlu ruh genişletebilir, fakat hiçbir zaman bu çemberin dışına çıkamaz. Fichte söz konusu çemberi şöyle betimler: "Ben için bütün gerçekliklerin en son temeli, Ben ile onun dışında kendisi hakkında fazla bir şey söylenemeyen ve Ben'in karşısına konulan herhangi bir şeyin var olduğudur" (*a.g.e.* s. 279). Buna rağmen bütün belirlenimler, Ben sayesinde ve onun kurallarına göre gerçekleşmektedir. Buradan hareketle Fichte WL'sinin hem realist hem de transandantal olduğu tespitini yapar. "Bu çemberi dikkate almayan sistem dogmatik bir idealizm olur. Bunu dikkate alan sistem ise transendent [aşkın] realist dogmatizmdir. WL ise, her iki sistem arasında orta yeri teşkil eden eleştirel realizmdir. Bu tür bir realizm, real-idealizm ve ideal realizm olarak da adlandırılabilir" (*a.g.e.* s. 281).

Fichte'nin teorik WL'sindeki diyalektik sürecin onun bilgi teorisi ile; varlık açılımı olarak diyalektik yapının ise, pratik WL ile ilgili olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

Buradan da kolayca anlaşılacağı üzere, Fichte, özellikle teorik WL ve bilgi teorisi bağlamında insan aklının Ben-olmayan tarafından belirlendiğine inanmaktadır. Fakat bu olgu, bizzat Ben'in kendisinin de Ben-olmayan tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir. Fichte burada, –ontolojik açıdan anlaşılması zor olsa da– Ben ile akıl arasında dışsal belirlenim bağlamında bir ay-

Tez	Antitez	Sentez
Ben Özne	Ben-olmayan Nesne	Bilgi
(*Das teilbare Ich*)	(*Das teilbare Nicht-Ich*)	(*Erkenntnis*)

rım yapar. Başlangıçta bir ve özdeş görülen Ben ve akıl, şimdi karşı karşıya konmaktadır: Bir taraftan Ben, Ben-olmayan'dan tamamen bağımsız iken; diğer taraftan akıl, Ben-olmayan tarafından belirlenmektedir. Bu bir çelişkidir. Peki, bu çelişki nasıl çözümlenecektir? Bunun çözüm yolu, teorik WL'de Ben-olmayan'da ortaya konan sınırların pratik WL'de tekrar ortadan kaldırılmasıdır. Diğer bir ifadeyle Fichte, teorik WL'de epistemolojik açıdan Ben-olmayan'a verdiği üstünlüğü pratik WL'de tekrar geri alır ve Ben-olmayan'ı tamamen Ben'in bir ürünü olarak görür. Öyleyse tek gerçek ve mutlak olan Ben'in kendini ortaya koyduğu düşünülüyorsa ve bu anlamda Ben-olmayan'ın ontolojik anlamda Ben'den bir bağımsızlığı söz konusu değilse, niçin Ben Ben-olmayan'a muhtaçtır? Bunun cevabı Fichte'ye göre oldukça basittir. Özsel olarak sonsuz edim ve eylemden başka bir şey olmayan Ben, bu özelliğini ancak ve ancak karşısında bir engel ya da direnç çıktığı zaman anlayabilmektedir. Böyle bir varlık olmasa bile Ben kendi bilincine ulaşmak için böyle bir madde ya da Ben-olmayan yaratmak zorundadır; yani Ben'in bizzat kendisi, aşılmak üzere kendine engeller koymaktadır. Diğer bir ifadeyle Ben-olmayan, Ben tarafından kendine karşıt olarak konmuştur ki diyalektik yapı bağlamında mücadele ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eylem mümkün olabilsin (Störig 1985: 445).

Görüldüğü üzere Fichte bilim öğretisi bağlamında diyalektik metodu, sadece epistemolojik bağlamda değil, aynı zamanda bir varlık açılımı olarak da kullanır. Burada da süreç, diyalektik ve üç adımlı bir süreçtir. Bu süreç şöyle formüle edilebilir.

Tez	Antitez	Sentez
Ben (*Das Ich*)	Ben-olmayan (*Das Nicht-Ich*)	Mutlak Ben (*Obsolutes Ich*)
Özdeşlik ilkesi Gerçeklik kategorisi (*Kategorie der Realität*)	Çelişmezlik ilkesi Olumsuzlama kategorisi (*Kategorie der Negation*)	Tez ve Antitezin birleşimi Sınırlama kategorisi (*Kategorie der Limitation*)

Süreci kısaca özetleyecek olursak (aslında bu süreç temelde teorik WL'de izlenen süreçle ayrıdır. Farklı olan şey, bu sürecin sonunda bilginin değil Mutlak Ben'in ortaya çıkmasıdır) şunları söyleyebiliriz: Ben, kendini Ben olarak ortaya koyar ki bu WL'nin en temel ilkesini oluşturmaktadır ve diğer 2. ve 3. ilke buradan çıkartılmaktadır. Burada özdeşlik ilkesiyle (Ben, kendini Ben olarak ortaya koymaktadır, A=A) kastedilen gerçeklik kategorisidir; yani gerçek olan, sadece Ben ve onun edimleridir. Bu tezi hemen onun antitezi, eşdeyişle Ben-olmayan izlemektedir. Ben'in bunu niçin yapmak zorunda olduğuna yukarıda değinmiştik. Burada hem karşıtlık ilişkisi hem de olumsuzlama kategorisi birarada meydana gelmektedir. Fakat buradaki karşıtlık ve Ben'in kendini sınırlandırması herhangi bir dışsal zorlamadan değil, yine bizzat Ben'in kendini sınırlandırma ve ayırma isteğinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle burada Ben, teorik WL'de olduğu gibi Ben-olmayan'a hiçbir şekilde bağlı değildir.[49] Bunun peşinden, di-

49 Aslında böyle bir ayrım, Hegel'in de haklı bir şekilde eleştirdiği gibi, tezden tamamen bağımsız bir ayrım olmayıp tezin ürünü olan bir ayrımdır. Hegel diyalektiği'nde ise, tez ile antitez birbirlerinin ürünü olmayıp; birbirlerine tamamen karşıt ve zıttırlar. Hegel bu yüzden Fichte'nin diyalektik anlayışını eksik ve yetersiz bulur; çünkü ona göre, Fichte'de antitez, tezden bağımsız olmayıp; tamamen onun edimi sayesinde açığa çıkmaktadır.

yalektik sürecin üçüncü ve son aşaması olan sentez aşaması gelmektedir. Burada çelişmezlik ilkesi ortadan kalkmaktadır. Sentezde, diğer bir ifadeyle Mutlak Ben'de, Ben ile Ben-olmayan'ın birliği söz konusudur (Weischedel: 37 vd.). Bu anlamda sentez, (ontolojik açıdan olmasa bile) mantıksal açıdan daha öncedir ve diyalektik ise, Bir olanın ya da Ruh olanın çoklukta görünmesinin yoludur. Fichte bu diyalektik metotla sadece varlığı değil aynı zamanda bütün bir bilinci de açıkladığı inancındadır. Çünkü ona göre, varlığın tarihiyle bilincin tarihi bir ve aynı şeydir. Fakat bu bağlamda, Fichte'nin Ben anlayışının birçok eleştiriye maruz kaldığını belirtmekte fayda var. Aslında bu eleştirilere Fichte, Ben kavramını bazen mutlak, genel ve sonsuz anlamda, bazense özel, sınırlı ve bireysel anlamda yanıt vermeye çalışmıştır. Ne yazık ki bu anlam kaymaları Fichte felsefesinde oldukça fazladır (Hirschberger 1980: 368). Fichte'nin varlık ve bilinç açılımı olarak kabul ettiği diyalektik metot, ruhun form ve işlevlerine, yani onun en içsel özüne ve oluşuna bir yakınlaşma denemesidir. Bu bağlamda Kant, Fichte'nin WL'sini oldukça karışık ve anlaşılmaz bularak reddeder. Fichte bunun üzerine Reinhold'a yazdığı bir mektupta Kant'ın aklının sadece dörtte üçünün çalıştığını ve aslında kendisinin kutsal ruhu Kant'tan daha iyi bir şekilde temellendirdiğini ifade etmektedir (*a.g.e.*).

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi Fichte'nin varlık ve bilincin açılım yöntemi olarak kabul ettiği ve bilim öğretisinin temel yöntemi olarak diyalektik yöntemin Hegel ve diyalektik materyalizmde görüldüğü gibi gerçek anlamda ve bütün varlık alanlarını kapsayacak bir biçimde kendisini göstermediği bir gerçektir. Bu bağlamda Hegel'in Fichte'nin diyalektik anlayışına getirdiği eleştiri oldukça yerindedir. Hegel'in diyalektik anlayışının öncülleri –Hegel'in büyük hayranlık duyduğu Herakleitos'u bir tarafa bırakırsak– hiç şüphesiz ki Fichte ve Schelling'tir. Fichte, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bütün varlık içeriğini (onda varlık içeriği bilinç içeriği ile eşanlamlıdır) yüksek temel bir ilkeden çıkartmaktadır. Fakat Ben, kendini

gerçekleştirmek ve açımlamak için kendi antitezini ortaya koymaktadır ve bunu da her ikisinin birleştiği ve birbirlerini dışlamadığı bir sentez izlemektedir. Daha sonra Schelling de kendi doğa felsefesinde karşıtlıklara özel bir önem vermiş, sadece insan bilincinin değil aynı zamanda doğada da farklı kutupların birbirlerini çektiğine ve aynı kutupların birbirlerini ittiklerine şahit olunduğunu söylemiştir. Fakat Schelling'in, diyalektik sürecin açılımı bakımından Fichte kadar sistematik olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bilindiği üzere o, Fichte'nin öznenin nesneyi kurduğuna dair temel tezini tersine çevirmesiyle ünlüdür. Ona göre, özne ile nesne arasında bir ayrım söz konusu olmayıp ikisi arasında bir özdeşlik vardır (*Identitätsphilosophie*) ve özne nesneyi değil, nesne özneyi belirlemektedir (*Objektiver Idealismus*). Hegel, Fichte'nin diyalektik yöntem açısından katkılarını sıraladıktan sonra onun diyalektik anlayışına getirdiği eleştirileri sıralar. Hegel'e göre Fichte'nin sentezinde tez ve antitezin geçerliliği tamamen sınırlandırılarak, her ikisi de bir anlamda ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmışlardır. Ayrıca Fichte'de antitez tamamen tezin kendisine bağımlı ve onun tarafından ortaya konulmaktadır ki bu da Hegel'e göre diyalektiğin ruhuna uygun değildir. Diyalektikte tez ile antitez birbirlerinden tamamen farklı ve bağımsızdırlar, yoksa biri diğerinin ürünü olamaz. Fakat Fichte'de bu ontolojik bağımsızlığa dikkat edilmemiş; hatta sanki diyalektik metodun ruhuna ters bir şekilde, Ben-olmayan'ın (en azından pratik WL'de) Ben'in bir ürünü olduğu ısrarla vurgulanmıştır. Hegel'in Fichte diyalektiğine diğer önemli bir eleştirisi (bu eleştiride Hegel yalnız değildir), diyalektik sürecin sonucunda sentez olarak ortaya çıkan Mutlak Ben'in mahiyetine dairdir. Ona göre Fichte bu kavramı bazen mutlak ruh ve Tanrı, bazen öznel ruh bazen de dünya tini (*Weltgeist*) anlamlarında kullanmış olup, bu kavramın gerçekten tam olarak ne olduğuna bir türlü karar verememiştir. Kısaca Hegel'e göre, Fichte'de sentez olarak ortaya çıkan kavramın mahiyeti tam belli değildir.

Fichte'nin WL adlı eserini duyan ya da eline alan herkes, bu eserde onun bilim öğretisine dair görüşler ileri sürdüğünü sanır. Fakat okudukça bu eserin aslında bir bilim felsefesi eseri olmadığı oldukça açık bir şekilde anlaşılır. Bunun makul bir sebebi vardır; çünkü Fichte'nin "bilim" kavramından anladığı şey gerçek anlamda "doğabilimleri" değildir. Bu olguyu en iyi açıklayan şey ise, onun bütün felsefesi içinde doğa felsefesine ve doğabilimlerine fazla önem vermeyişidir. Felsefe tarihçilerinin ortak görüşüne göre (aynen Hegel gibi) Fichte felsefesinin en zayıf noktası, onun "doğa felsefesi"dir. Peki, bu eserin adı niçin *Bilim Öğretisi*dir? Fichte'ye göre gerçek bilgi deney ve tecrübelerle doğabilimleri aracılığı ile elde edilen bilgiler olmayıp; aksine o Ben'in edim ve eylemlerini anlamakla yükümlü bilincin bilgisidir. İnsan bilinci de bilgi edinmeyi diyalektik bir süreçte gerçekleştirir. Bu bağlamda, bilincin bilgiye ulaşması ile varlığın kendini açımlaması paralel gerçekleşen süreçlerdir. Bir başka deyişle varlık ile bilinç arasında tam bir uygunluk vardır ve doğru bilgiye ulaşan bilinç aynı zamanda mutlak varlığın doğru bilgisine de ulaşmıştır.

Aslında WL'nin genelinden çıkartılabilecek sonuç, Fichte'nin diyalektik yöntemi daha çok bilgi öğretisi bağlamında kullanmak istediği ve bunu yaptığı, fakat bu diyalektik süreci ontolojik ve metafiziksel alana da yaymak zorunda kaldığıdır. Bunun sebebi, mutlak varlık ilkesi olarak Ben'in bilgi edinme sürecinde muhakkak surette Ben-olmayana bağımlı olma zorunluluğu ile, bunun Ben'in kendisini mutlak olarak ortaya koyması ve bu anlamda Ben-olmayan'dan üstün ve öncelikli olması gerektiği olgusuyla açık bir şekilde çelişmesidir. Diğer bir ifadeyle Fichte ya WL'nin temel ilkesinden yüz çevirmek zorunda kalacaktır, çünkü teorik WL'de üstünlük ve öncelik daha çok Ben-olmayan'da gibi gözükmektedir, ya da bu diyalektik yapıyı ontolojik ve metafiziksel alana yayıp teorik WL'de üstün görünen Ben-olmayan'ın üstünlüğünü elinden alıp tekrar Ben'i, bununla beraber de WL'nin te-

mel prensibini kurtarmak durumundadır. O ikinci yolu seçmiştir ve Ben'in, ontolojik açıdan tez olarak, tamamen Ben'e bağımlı olan Ben-olmayan'ı ortaya koyduğunu belirtmiştir. Hemen peşine Fichte, sanal anlamda bir varoluş atfettiği Ben-olmayan'ın bu varoluşunu sentez aşamasında Mutlak Ben ile geri alarak, kendi öznel idealizmini de kurtardığına inanmaktadır.

(1797/1798) Tarihli Bilim Öğretisi (Nova Methodo)

Fichte, 1794/1795 tarihli bilim öğretisinin yayımlandıktan sonra oldukça ilgi görmesine rağmen bu eserde birçok eksikliğin var olduğunu ve eserin bu haliyle henüz tamamlanmamış olduğunu itiraf eder. (GA, III, 3, 69). Aslında Fichte ilk bilim öğretisi yayımlanır yayımlanmaz bu eserde bizzat kendisinin tespit ettiği eksiklikleri gidermek üzere çalışmalara başlamış ve yaklaşık üç sene sonra "Bilim Öğretisinin Yeniden Tasviri Üzerine Bir Deneme"[50] (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre)* adlı çalışmasını *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* adlı dergide yayımlamıştır. Fakat bu yazı birinci ve ikinci giriş kısmıyla birinci bölümden oluşan bir yazı olup, ilk bilim öğretisinin açıklarını ve ona gelen eleştirileri kapatma işlevini maalesef yerine getirememiştir. Bu yeni bilim öğretisi bağlamında Fichte'nin konuyla ilgili görüşlerini içeren iki yazı söz konusudur. Bunlardan ilki *Halle*'de yazılmış olan *Halleschen Nachschrift* ile[51] ikincisi *von Krause* tarafından bu esere yazılmış olan sonsözden oluşur.[52]

Fichte'nin bu eseri iki açıdan oldukça önemlidir. İlk olarak bu eserde Fichte'nin kendi felsefesini nasıl betimlediği bütün

50 Bu yazı (GA, I, 3, s. 167-181) arasındadır.

51 GA IV, 2, 1-267 arası.

52 Fichte, *Wissenschaftlehre nova methodo*, Kollegnachschrift K. Chr. F. Krause 1798/1799, hg. v. E. Fuchs, Hamburg, 1982. Bu eser bundan sonraki alıntılarda WL 98 olarak kısaltılacaktır.

açıklığı ile ortaya çıkar, ikinci olarak bu eser Fichte'nin ateizmle suçlanmasından ve Schelling felsefesiyle büyük tartışmaya girmeden önceki dönemi çok iyi anlattığından dolayı önemlidir. Bütün bunlardan belki daha da önemlisi bu eserde Fichte'nin bilim öğretisi hakkındaki düşüncelerinin oldukça açık ve seçik bir biçimde verilmiş olmasıdır.

Fichte bu eserin girişinde felsefenin asli görevinin her türlü tecrübenin arkasındaki temel ilkeyi betimlemek olduğu saptamasında bulunur. Fakat böyle bir ilke tecrübenin dışında olmalıdır. Fichte idealizm ve dogmatizm olmak üzere iki türlü temel sistemden bahseder. İdealizm bu ilkeyi akılda ararken, dogmatizm kendinde şey'de arar. Fichte ise tecrübenin hem akılda hem de ondan bağımsız olan realitede temellendirilebileceği görüşüne karşı çıkar. Bu iki sistem de birbirlerini doğrudan doğruya dışlayamazlar. Bu iki sistem arasında tercih yapmak bireyin göstereceği ilgiyle alakalıdır. İdealistler ile dogmatikler arasındaki tartışmanın ana ekseni ben'in kendi başınalığı ile, şeylerin kendi başınalığının hangisinin öncelikli olduğu tartışmasıdır. Fichte kendini doğal olarak idealistler tarafında konumlandırır ve sadece idelizmin, özgürlüğü mümkün kıldığını iddia eder. Dogmatizm[53] ona göre insanları total bir determinizme götürür. Özgürlüğü merkeze alan insan idealist, özgürlüğe değer vermeyen insan dogmatiktir. Bu tespitlerden hareketle Fichte o meşhur cümlesini dile getirir. "İnsanın nasıl bir felsefe seçtiği, onun nasıl bir insan olmasıyla yakından ilgilidir çünkü herhangi bir felsefi sistem insanın her zaman koyup kaldıracağı ölü bir ev aşyası değildir. Aksine bu sistem insan tiniyle canlanmış bir şeydir" (GA, I, 195, 434). Özetle insan aklının özgürlüğe olan ilgisi ona göre insanı idealizmi seçmeye zorlamaktadır. Dogmatizm ise insan özgürlüğü söz konusu olduğunda söyleyecek fazla bir söz bulamamaktadır. Fichte daha öncesinde Jacobi'nin Kant'ın *kendinde şey* anlayışıyla yine onun nedensellik anlayışı-

53 Fichte dogmatizmin en önemli temsilcisi olarak Spinoza'yı görür.

nın birbirleriyle uyuşmadığı görüşünden hareketle, özellikle insan özgürlüğü söz konusu olduğunda bu nedensellik ilkesinin hiçbir anlamının olmadığı düşüncesini paylaşır. Ona göre bundan sonra elde kalan tek olanak, özgürlüğün temeli olan aklı yine bizzat kendisinden hareketle anlamaya çalışmaktır ki bu da idealizmin bizzat kendisidir. Değişmeyen bir ilkeden hareket etme olgusu ilk defa Fichte'nin ortaya attığı bir görüş değildir. Fichte, Leibniz'in de değişen zaman karşısında değişmeyen tinsel bir özdeşliğin bulunduğu ve bu özdeşlik sayesinde bireyin gerek tinsel gerekse bedensel yaşantısını sürdürebildiğini ileri sürer. Fakat bu ilke kolayca anlaşılabilecek bir ilke de değildir. Fichte akıl yasalarının dışsal olarak değil, bizzat aklın kendisi aracılığıyla anlaşılabileceği ve felsefenin aslında bu ilkeleri bilmekten başka bir şey olmadığı iddiasında bulunur. Bu yasaları psikolojik yaşantılarla karıştırmamak gerekir. Bu yasalar daha çok her aklın öznel yapısını oluşturan yasalardır. Bunlar aynı zamanda tesadüfen biraraya gelmiş yasalar değildir. Bunlar belirli bir düzene göre bir birlik oluştururlar ve aklın aktından çıkartılırlar.

Fichte ikinci giriş yazısında bilim öğretisi hakkında ileri sürülen yanlış saptamalara karşı kendini savunmaya çalışır. Bu yanlış anlama ve eleştirilerden ilki, Fichte'nin "akılsal görü" (*intellektuelle Anscahuung*) ile ilgili görüşünün irrasyonellikle suçlanmasıdır. Fichte bu eleştiriye şöyle cevap verir: "Bu eylemde bulunduğum aracısız bir bilinçtir. [...] Eylemlerimde kendi özsel bilincimin bu görüsü olmadan ne bir adım atabilirim ne de ayağımı ya da elimi hareket ettirebilirim. Ancak bu görü sayesinde bir eylemde bulunduğumu bilmekteyim, yine bu görü sayesinde eylemimi diğer eylemlerden ayırabilmekte ve eylemle kendi aramda bir ayırım yapabilmekteyim. Herhangi bir eylemde bulunabilecek her bir birey bu görüye dayanmak zorundadır. Onda yaşamın kaynağı vardır ve o olmadan yaşam ölüdür" (GA, I, 217, 463). Fichte'ye göre herhangi bir eylemde özel ve önemli olan, algısal ve anlamsal olan değildir. Bizzat eylemin kendisi önemli

olup, bu eylemin temelini de akılsal görü oluşturur. Eylemde bulunan bir varlık olmamızı sağlayan asli bilinç ilkesi, Fichte felsefesinin temel taşını oluşturur. Bu bilinç aynı zamanda özgürlükle ilişki içerisinde olan bir bilinçtir.[54] Bununla birlikte eylem kavramı (*Tätigkeit*), her türlü felsefe için sağlam bir temeldir ve buradan hareketle bilinçte olup biten her şey açıklanabilir.

Fichte'nin 1794/1795 tarihli bilim öğretisinde eleştirilere maruz kılan diğer bir kavram da "Ben" kavramıdır. Fichte bu kavramda ne anlaşılması gerektiğini bu yazıda ifade eder. Fichte her şeyden önce bu kavramla tek tek bireyleri kastetmediğini, asıl kastedilen şeyin *bireyler üstü bir akıl olan* "Benlik" (*Ichheit*) kavramının olduğu saptamasında bulunur. Bu bağlamda Fichte oldukça önemli bir tespite ulaşmıştır: "Bilim öğretisi'nde durum tam tersinedir. Sadece akıl kendinde şey özelliğine sahiptir; bireysellik ise burada ikincil olup, önemsizdir. Akıl amaç, personalite ise araçtır. [...] Bireyde ezeli olan sadece akıldır. Buna karşın birey durmadan ölüme doğru gitmek zorundadır" (*a.g.e.* s. 257, s. 505). Fichte'nin aklı bu kadar ön plana çıkarması ve akıl sahibi varlık olan insanı bireysellik (*Individualität*) kavramına hapsedip onu ikinci plana atması ve bu bağlamda bu görüşlerin aslında Kant ve Reinhold tarafından da dile getirildiğini söylemesi oldukça manidar ve tartışmalıdır. Dogmatiklere karşı olduğunu birçok kez dile getiren Fichte'nin böyle bir dogmatik tavır sergilemesi de oldukça ilginçtir.

Bu yeni bilim öğretisinde, anlatılanların yanında esas unutulmaması gereken önemli nokta ise, Fichte'nin ilk bilim öğretisinde ayrı ayrı incelemiş olduğu teorik ve pratik felsefeyi, birbirlerinden ayrılamayacak bir biçimde birleştirmiş olmasıdır. Aslında Fichte ilk bilim öğretisinde de teorik felsefenin hiçbir zaman tek başına yeterli olamayacağını ifade etmiştir ve fakat teorik ve pratik felsefeyi birbirlerinin ayrılmaz parçası olarak betimlemiştir.

54 Wolfgang, W., *Bewusstsein als Erscheinung des Absoluten.* Erörterungen der philosophischen Position der spaetphilosophie Fichte's, Neuried, 1998, s. 24.

Bu yeni versiyonda bu durum oldukça sık bir şekilde dile getirilir. Eylem olmadan gerçeklik olamaz ve irade edilmemiş hiçbir şey ortaya çıkamaz. Gerçekliğin açığa çıkması ve anlaşılması içinse "karşıtlık yasası"na ihtiyacımız vardır. Bu da oldukça açık ve yalın bir düşünce yasasıdır. "İnsan herhangi bir şeyin karşıtını da beraberinde düşünmeden açıklığa sahip olamaz. Bu karşıtlık ispat edilemese bile, düşünen bir insan bunu kendi düşüncesinde bulacaktır".[55] Bu bağlamda belli başlı karşıtlıklar, Ben-Ben olmayan, eylem-eylemsizlik, görü-kavram, belirlenmiş olmak-belirlenebilir olmak vs. gibi karşıtlıklardır. Bütün bu karşıtlıkların anlaşılmasının temelde iki boyutu vardır: Bunlardan birincisi, eylem ya da diğer bir ifadeyle pratik eylem (*praktische Tätigkeit*), (bu bağlamda Fichte'nin Ben'in eylem olarak algılanması durumunda gerçek anlamda Ben'in ortaya çıktığı, aynı Ben'in eylemsiz düşünüldüğünde ise Ben-olmayan olarak ortaya çıktığı tespiti anlamlıdır), diğeri ise refleksiyon işlevine sahip olan bilinçtir. Kısaca pratik eylem, eylem üzerine refleksiyonda bulunan bilinç olmadan düşünülemez. Pratik eylem doğası gereği her zaman karşısında duran çok farklı eylemler arasında bir seçim yapmak durumunda kalmaktadır. Seçim yapmanın olduğu her yerde özgürlük olanağı açığa çıkmaktadır. Özgürlük kavramı Fichte felsefesinin en temel kavramıdır.[56] Fichte 1800 yılında Jacobi'ye yazmış olduğu bir mektupta kendi felsefesinin baştan sona kadar özgürlük kavramının analizinden ibaret olduğunu belirtir.[57]

Pratik eylem özgürlükle ilişkilidir çünkü sonsuz sayıda ihtimal ve seçenekten birisini seçmek ve belirlemek onu seçenin özgürlüğünü şart koşar. Belirlenime tabi olanlar Ben-olma-

55 Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, s. 29.

56 Morrison, D., "Women, Family and State in Fichte's Philosophy of Freedom", New perspectives on Fichte, Ed. by D. Breazeale, New Jersey, 1996, s. 179.

57 Kumamoto, C., "Die transandantale Freiheit bei Fichte", *Fichte-Studien*, Band I, Beitrage zur Geschichte und Systematik der Transandantal Philosophie, hrsv. Von K. Hammacker, R. Schottsky, Amsterdam, 1990, s. 99.

yan'ın varlık alanına girmekte ve bu anlamda özgürlük kavramının çerçevesini de Fichte'nin eyleyen Ben ile edilgen Ben-olmayan ayırımı oluşturmaktadır. Burada Ben ile Ben-olmayan arasında karşılıklı bir ilişki var gibi gözükse de Ben-olmayan kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayıp, Ben'in edimler alanını oluşturmasından dolayı bir varlık kazanmaktadır. "Ben birincil, Ben-olmayan ikincildir. Bundan dolayı sadece Ben kendi başına düşünülebilir, Ben-olmayan değil"[58] Buna karşın Ben-olmayan alana ait bilinç verilerin ve reel varlığın özgürlüğün ortaya çıkması için olmazsa olmaz bir şart olduğu gayet açıktır. Fichte Ben ile Ben-olmayan arasındaki bu karşılıklı ilişkiye dayanarak teori ve pratik arasında da birbirlerini gerektiren karşılıklı bir ilişkinin olması gerektiği sonucuna ulaşır.[59] Teori ve pratik arasındaki bu karşılıklı ilişki Fichte'ye göre bize gerçeklik ve mümkünlük arasındaki ilişkiyi açıklar. "Gerçek ve mümkün olan her şey, Ben'in eylemiyle ilgili olduğu sürece gerçek ve mümkündür; çünkü biz onu eylemin görüsünden elde etmekteyiz."[60] Ben'in özgür eyleminin şartları vardır (özgür eylem olmadan gerçek Ben, gerçek Ben olmadan özgür eylem olamaz).[61] Bunlar sırasıyla güdü ve duygudur. Güdü eyleme dair en asli olan belirlenimliktir. Duygu ise eylem ve edilgenliğin asli birleşimidir. Fichte'ye göre duygu, yalın öznel olandır ve bireyin dünya ile olan ilişkisinin temelidir. "Burada her şeyin nasıl Ben'den kaynaklandığı ve hiçbir şeyin Ben'den soyutlanamayacağı açıkça gözükmektedir. Yapılması gereken sadece duyguların çeşitliliğini kabul etmektir ve dünyaya dair tasavvurların bu duygular-

58 *A.g.e.* s. 62.

59 Franken, M., *Transandantale Theorie der Einheit und systematische Universal Ontologie.* Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes, Amsterdam, 1993, s. 159 vd.

60 *A.g.e.* s. 60.

61 Baumanns, P., J.G.Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg/München, 1990, s. 119.

dan kaynaklandığı da açık ve kolay bir şekilde gösterilebilir."[62]

Duyguya dair bu çeşitlilik anlamdan çıkartılmasına karşın, duygunun kendisi içerik olarak bu çeşitlilikten çıkarılamaz. "Bu duygu çeşitliliği herhangi yüksek bir ilkeden çıkartılamaz çünkü biz burada tam sınırın kenarında durmaktayız. Bu çeşitlilik, özgürlük postulatının bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır."[63] Tek tek duygular arasındaki sentez, ancak bunların temeli olan duyarlılık (*Sensibilität*) kavramının varlığı ile mümkündür. Böyle bir duyarlılık olmadan tek tek duygular mümkün olmayıp, bu öznel duygulanımlar nesne değildir. Tam duygunun sınırlılık ve eğilim olmak üzere iki temel faktörü vardır. "Bunlar sayesinde Ben kaynağını nesnelerden alan farklı bağlantılara sahiptir. Bunlardan sınırlı olanlardan teorik olan, eğilimden de pratik olan açığa çıkmaktadır. Bunların ikisi de eşit şekilde birbirlerine bağlı olduklarından bunlar birbirlerinden ayrılmazlar ve böylece en derin temel atılmış olur: Pratik olmadan teori olmaz,"[64] Buna benzer bir şekilde Ben merkezli bir felsefede görü olmadan duygu, duygu olmadan da görü olmaz. Görüde de teori ve pratiğin birbirlerinden ayrılmama durumu söz konusudur. Nesnenin görüsünün yanında bu görüye eşlik edecek ideal bir yön olmalıdır. Bu bağlamda Fichte şu tespitte bulunur: "Burada dört türlü saptama ortaya çıkar: Sınırlılık duygusu, eğilim duygusu, belirli bir nesnenin görüsü ve ideal olanın görüsü. Bu dört parça kendi arasında zorunlu bir şekilde birlik oluştururlar. Bunlardan biri olmadan diğeri olmaz."[65] Görünün çeşitlilik bağlamında Ben ile olan ilişkisi ancak içe ve dışa yönük görülerin olmasıyla mümkündür. Bu ayırımın daha önce Kant tarafından yapıldığı bir gerçektir. Fichte'de Kant'dan farklı olarak bu görüler hazır bir önşart olarak değil, özgür edimin zorunlu içerikle-

62 *A.g.e.* s. 68
63 *A.g.e.* s. 69.
64 *A.g.e.* s. 84.
65 *A.g.e.* s. 87.

ri olarak değerlendirilir. "Ben-olmayan'ın (dışsal) görüsü Ben'in (içsel) görüsü olmadan meydana gelmez. Bunun tersi de olmaz. Fakat her ikisinin kendisinde birlik oluşturduğu benlik duygusu olmadan da bu her iki görü mümkün değildir."[66] Bunlar birbirlerinin olmazsa olmaz şartıdır.

Görü kavramı bağlamında değinmedem geçilemeyecek bir bakış açısı hiç şüphesiz Kant'ın yalın görü formları anlayışıdır. Bilindiği üzere Kant, zaman ve mekânı görü formları olarak ele alır, zamanı iç görü mekânı ise dış görü olarak tanımlar. Fichte bu konuda ufak farklılıklara rağmen Kant gibi düşünür. Fichte'nin farklılığı daha ziyade bu sonuca ulaşırken kullandığı yöntemdir. Fichte içsel ve dışsal görünün kendi işlevlerini ancak zaman ve mekâna bir görü olarak sahip olmaları şartıyla yerine getirebilecekleri karısındadır. Bu bağlamda zaman ve mekân, herhangi bir özgür eylemin ya da genel anlamda bir eylemin gerçekleşebilmesi için temel şarttır. Özgür eylemin içsel ve dışsal görüye ve dolaysıyla zaman ve mekâna sahip olmadan açığa çıkma imkânı söz konusu değildir. Görüldüğü gibi Fichte Kant'dan daha radikal bir biçimde bunları sadece esas anlamda zihnin idealitesi olarak görmekle kalmayıp, en basit bir eylemin bile ontolojik şartı olarak kavramaktadır. Bu görüler aynı zamanda özgürlüğün de temel şartlarıdır çünkü özgürlüğün gerçekleşebileceği alan olan nesnel alan, esas itibariyle mekân olarak Ben'in dışında bir varlığa sahip olmalı ve aynı zamanda zamansal bir varlık olmalıdır. Özgürlük ancak belirli bir mekânda varolan (bu mekân tabii ki değişebilir ya da değiştirilebilir) ve belirli bir zamanda varlığını devam ettiren varlık kategorisinde ortaya çıkabilecek bir olanaktır. "Mekân özgürlük için bir alandır. Mekânda bizi sınırlayabilecek şey ise sürekli mekânda kalabilen maddedir."[67] Zaman da özgürlük kavramı bağlamında önemli bir önceliğe sahiptir. Eylemler zaman olmadan düşünü-

66 *A.g.e.* s. 93.
67 *A.g.e.* s. 114.

lemez. Yani zamansız ya da zamanı aşan bir eylem yeryüzünde yoktur. Zamanın mekândan oldukça önemli bir farkı onun art arda geliş özelliğidir. Mekânda eşzamanlılık söz konusu iken yani iki farklı mekân aynı anda varolabilirken, zamanda öne çıkan özellik onun sadece ve ancak peşi peşine (*Sukzession*) gelme özelliğidir. Yani birbirinden farklı akan aynı anda iki zaman söz konusu olamaz. Fichte peşi peşine gelen zamanda açığa çıkan isteme kavramının nedensellikle ilişkili olmak zorunda olduğu kanaatindedir. Biz çeşitliliği ancak zamanda kavrarız ve bu çeşitliliğin görülmesi de ancak zamanla mümkün olur. Bu çeşitlilikte açığa çıkan özgür eylemlerin ve bunların sonuçlarının temelinde değişmeyen önemli bir ilke vardır o da istemenin akılsal görüsüdür (*intellektuelle Anschauung des Wollens*). Bu ilke algısal (*sinnlich)* ve dünyasal şartın yanında, özgürlüğün akılsal (*intelligiblis*) şartıdır. "Zaman akılsal görünün bir formudur. O bu forma kabul edilerek aynı zamanda algısal da olur. O halde zaman akılsal olanla algısal olan arasında bir aracı unsurdur. Buna göre biz üç türlü görüye sahibiz: **a)** mekânda algısal olarak, **b)** istememizin akılsal yönü olarak, **c)** her ikisini birleştiren unsur olarak yani zamanda istememizin görüsü olarak."[68] Zaman her iki dünyanın –Kant'ta olduğu gibi– aracı unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. P. Rohs, Fichte'nin bu görüşüyle temel anlamda görü formlarının idealliğini savunan Kant'tan önemli bir ayrışma gösterdiği saptamasında bulunur.[69] Fichte öznelliğin herhangi bir şekilde zamansal olduğuna inanan idealizme sadık kalır. Zamanlar arasında özdeş kalan ve bölünen şey ona göre karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmaz, aksine en son sonuç olarak ortaya çıkan şey gerçek olandır.

Zaman ve mekân kavramından hareketle yapılan çıkarımlar Fichte düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Fichte adı geçen eserinde şimdiye kadar anlattıklarını özet-

68 *A.g.e.* s. 137.

69 Rohs, P., Transandantalphilosophie als spatio-temporaler Spinozismus. *Perspektiven transandantaler Reflexion* (Festschrift G. Funke), Bonn, 1989, 99-118.

ler. Eylem ve bu eylemin hedefini belirleyen amaç kavramı olmadan nesnenin bilgisi mümkün değildir. Fakat nesnenin bilgisi olmadan da eylem ve bu eylemin hedefini belirleyen amaç kavramı ortaya çıkamaz. Bütün bunların olanaklı olabilmesi için de bir dayanak noktasına ihtiyaç vardır. Bu dayanak noktası ise özgürlük ve sınırlama arasında oluşan birliktir. "Öyle bir özgürlük anlayışı göstermeliyiz ki sınırlama olmadan ortaya çıkamasın, öyle bir sınırlama göstermeliyiz ki özgürlük olmadan ortaya çıkamasın."[70] Böyle bir sınırlama Fichte'ye göre belirli, mutlak bir zorunluluk ve kategorik gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. "Özgürlük ve sınırlılığın birliğini esas itibariyle zorunlu olarak kabul edilmesi gereken kategorik zorunlulukta bulmaktayız. Özgürlük başlangıçta, sınırlılık ise belirli alanların aşılmaması gereğinde kendisini göstermektedir."[71] Yani insan edimlerinde mutlak anlamda özgür olamaz çünkü insan sosyal bir varlık olduğundan toplumsal bir gereklilik olarak ortaya çıkan yasalara uymak durumundadır.[72] Yani insan özgürlüğü bireyin devlet karşısındaki yükümlülüklerini yerine getirmesiyle doğrudan ilgilidir.[73] Bu açıdan bireyin tek başına devlete karşı çıkmaya hakkı yoktur. Ancak halk toptan devlete karşı bir başkaldırıda bulunabilir.[74]

Fichte kategorik imperatifin bilinçlilik halinin açığa çıkmasının bir şartı olduğu inancındadır. Bilgisiz özgürlük mümkün değildir ve özgürlüğün içsel ve dışsal bazı sınırlamaları olmak zorundadır. Özgürlük kavramı içinde içkin olması gereken bu sınırlılık kavramı, Ben sisteminde karşıt kutupta duygunun karşısında yer alır. "Her türlü düşünce ve tasavvur ve asli isteme

70 Fichte, *Wissenschaftslehre...*, s. 139.

71 *A.g.e.* s. 143.

72 Wahn, K., *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte*, München, 1969, s. 106.

73 Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französiche Revolution*, hrsg. von R. Schottsky, Hamburg, 1973, s. XLIX.

74 Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965, s. 76.

duygular aracılığıyla sınırlandırılmış orta noktada bir yerde durmaktadır."[75] Her iki sınır da Ben için gerekli olan sınırlardır. Bu iki kutup arasında bir yerde olan herhangi bir motifin eyleme dönüşmesinde arzuların da etkisi söz konusudur. Bu açıdan Fichte, her akıl sahibi varlıkta bu duygunun mutlaka olması gerektiğini ifade eder. Böyle bir duygu eyleme iştirak etmediği vakit, o eylem mekanik bir eylem haline gelir ki böyle bir eylemin içgüdüyle yapılan hayvani bir eylemden hiçbir farkı kalmaz. Fichte zaman ve mekân arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkiyi beden ile ruh arasında da kurmaya çalışır.[76] Kant, dış görü olarak mekân kavramına ruh dışında başka bir yerde rastlanılmadığını ve bu yüzden özneye farklı farklı tözlerin değil, farklı farklı fenomenlerin ait olması gereğinden bahseder. Fichte Kant'ın bu anlayışını kabul eder. O her iki görüye ait düşüncelerin Ben'in tasavvuru için gerekli olduğuna inanır. Bu iki görü olmadan bir Ben kavramını düşünmek gerçekten zordur. Fichte bu konu hakkında şunları söyler: "Ben ve benim bedenim ile Ben ve benim ruhum bir ve aynı şeydir. Ben kendi bedenimdir çünkü onunla evreni temaşa etmekteyim. Ben kendi ruhumdur çünkü onunla kendimi düşünmekteyim. Biri olmadan diğerini düşünmek mümkün değildir. Bu da bedenle ruhun bir birlik oluşturmasından başka bir şey değildir."[77] Beden ve ruh birliğinden meydana gelen Ben yeryüzünde yalnız değildir. Bu noktada Fichte bireysellikle ilgili tümdengelimsel çıkarımlara göndermede bulunur. Yani buradaki ilişki bireysel Ben ile diğer Ben'ler arasındaki ilişkinin kurulumudur. Fichte burada bir tek Ben'in diğer Ben'ler olmadan varlığını devam ettiremeyeceğini ispatlamaya çalışır. Bu anlamda Ben'in diğer Ben'lerle ilişkiye girmesi bir gerekliliktir. Bu gereklilikte bireyin diğerleriyle ilişkiye girmeyi istemesi gerekir. Yani bu tür bir ilişki bireyin özgür iste-

75 *A.g.y.*

76 Fichte'nin bu konu hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamak için *bkz.* (KrV A 384-388).

77 Fichte, *Wissenschaftslehre...*, s. 160.

mesine bir engel teşkil etmemelidir. Fakat burada Fichte'ye göre Kant'ın da ihmal ettiği önemli bir nokta vardır. O da kategorik imperatif ve onun temelinde yatan mutlak görev, bireyin diğer Ben'ler olmadan yerine getirebileceği bir şey değildir. Bireyin kendi başına hiçbir kuralı yerine getiremeyeceği anlayışına[78] karşın Fichte, bireyin tek başına hiçbir amaca sahip olamayacağını göstermeye çalışır. Ona göre ilk amaç, başka birisinin benden gerçek anlamda bir şey istemesini (*Wollen*)[79] şart koşar. Başkası tarafından benden istenen herhangi bir şey bende bir reaksiyona sebep olur. Bu düşünme sonucunda istek ya kabul ya da reddedilir. Ayrıca böyle bir ilişkide ben başkasının da aynen benim gibi özgür bir varlık olduğunu ve onun da beni yine özgür bir varlık olarak kabul ettiğini anlar. Bu karşılıklı ilişki olmadan özgürlük bilincinin açığa çıkması mümkün değildir. Çünkü tek bir birey başkaları olmadan kendini hiçbir şekilde özgür olarak göremez. Böyle bir özsel bilinç teorisi[80] olmadan da gerçekleştirmek üzere akli bir hedef koyma söz konusu olamaz. Fichte özgürlüğün birden fazla insan tarafından kullanılmasının onların özgürlüklerine engel olmadığı ve bir insanın özgür olmasıyla başkasının özgür olma imkânının elinden alınmadığı inancındadır.[81] Aynı zamanda bu karşılıklı etkileşim olmadan nesnel bilgi bir amaç olarak saptanıp bilinemez. Düşünce de ancak dışardan bir istek ve zorlamayla başlar. Bundan dolayı hiçbir birey sadece kendisinden hareketle açıklanamaz. Bi-

78 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Schriften I, Frankfurt, 1960, s. 380 vd.

79 Zöller, G., *Fichte's Transandantal Philosophy*. The original duplicity of intelligence and will, Cambridge Universty Press, USA, 1998, s. 79.

80 Winter, H., Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J. G. Fichte's Schrift "Versuch einer Kritik aller Offenbarung von 1792". Kritische Rezeption und zeitgenössiche Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismusstreit von 1798/99, Frankfurt, 1993, s. 48.

81 *Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Hamburg, 1995, s. 297.

reyler arasındaki önemli bir temas noktası her iki taraf için söz konusu olan istemenin belirlenimidir.

Bireyin kendisinden hareketle anlaşılamayacağı tespitinin, yukarıda bahsettiğimiz bireyin sadece kendisinden hareketle anlaşılacağı saptamasıyla bir çelişiklik gösterip göstermediği sorusuna Fichte, böyle bir çelişkinin olmadığı şeklinde cevap verir. Bunun sebebi olarak da dışardan bir istemin farklı bireyleri şart koşmasına rağmen, onların sahip olduğu akılla adı geçen bireyin aynı akla sahip olduklarını gösterir. Bu bağlamda mutlak akıl ile bireysel Ben arasındaki ilişkiyi Fichte, belirlenebilen (*Bestimmbaren)* ve belirlenmişlik (*Bestimmten*) arasındaki ilişkiye benzetir. Bir bireyi tanımak "belirlenebilen bir şeyden belirlenmiş bir şeye gitmek demektir. Ben kendi kendisini anlayabilen akıllı varlıklardan bir tanesidir."[82] Genel aklın mutlaklığı en yüksek belirlenebilirlik olup, birey onun kendisini anlamış bir parçasıdır. Bu konu hakkında Fichte, II. girişte bilim öğretisi için aklın töz, bireyselliğin ise ilinti olarak alınması gerektiği saptamasında bulunur. Böyle bir kabulün problemli olduğu ortadadır ve akıllla bireysellik arasındaki ilişki basitçe kategorik betimlemelerle izah edilemeyecek kadar karmaşık bir süreçtir. Aklın töz, bireyselliğin ilinti olarak ele alınması her şeyden önce Fichte'nin birçok kez kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir çünkü Fichte görü, duygu, eğilim, tutum gibi birçok kavramı bireysel şahsiyet (*individuelle Person)* kavramı sayesinde anlaşılır kılmaktadır. Bütün bu anlatılanlara rağmen Ben'in tam olarak ne olduğu hâlâ kapalıdır. Bireyler üstü bir Ben'in, bireysel Ben'lerin sahip olduğu özelliklere sahip olamayacağı aşikârdır. Burada normal bir Ben'in kastedilmediği de gayet açıktır. Bu nokta yani Ben'in tam olarak ne olduğu ve bunun bireysel Ben ile olan ilişkisi maalesef Fichte felsefesinde hem oldukça tartışmalıdır hem de tam olarak anlaşılır değildir.

82 Fichte, *WL*, s. 177.

Belki bu muğlaklığı onun öznellik kavramı üzerine söylediklerini biraz olsun aralayabilir. Fichte bu konu hakkındaki görüşlerini eserinin sonlarına doğru ele alır. Bu görüşleri açıklarken yine karşıt kavramlara başvurur. Merkezi noktayı özgürlük oluşturur. Çünkü özgürlük Ben'in temel belirlenimidir ve Ben kendisini özgür olarak gösteririr.[83] Böyle bir özgürlüğün karşısında ideal yön (amaç, plan vs) ile real yön (nesnel ilişkiler) vardır. Her iki yön de kendi arasında tekrar belirlenebilen ve belirlenmiş olmak üzere ikiye ayrılır. Burada her iki yön de karşılıklı ilişki içerisindedir ve aynı zamanda zorunlu olarak birbirlerini gerektirmektedir. Bu birbirine zıt gibi gözüken karşıtlıklar mutlak birlikle son bulmakta ve bu karşıtlık yerini bir düzene bırakmaktadır.[84]

Bu karşıklıklı ilişkinin önemli bir işlevi de insan bilincini belirlemesidir. Karşıtlar arasındaki bu karşılıklı ve birbirlerini gerektiren ilişki, aynı zamanda anlamanın altyapısını oluşturmaktadır. Fichte sisteminin başlangıcını özgürlüğe dair akli görü oluşturur ve sistem boyunca özgürlüğü mümkün kılan şartların açılımıyla devam eder. Bu süreçte gerçeklik tecrübesi bütünün normal bir parçasını teşkil eder. Doğa ise nihai anlamda Ben'in dışında kalan yabancı bireyleri ve onların isteklerini mümkün kılan bir şeydir. Bu anlamda doğa bir bütün olarak organize eden ve organize olmuş bir şeydir. Akıllı bir varlık olarak bireyin anlam dünyasının bir parçası olmasından dolayı özgürlük kavramı da anlam dünyasıyla yakından ilgili olmak durumundadır. Bu bağlamda akıl dünyası ile anlam dünyası bir sentez oluştururlar. Fakat bu sentez ancak ideal olandan yani özgürlükten hareketle geliştirilebilir. Diğer yönden hareketle bir ilerleme sağlanamaz ve herhangi bir amaca varılamaz. Her ne kadar anlam dünyası ve akıl dünyası karşıklık ilişki içinde bulunsa bile, bu karşılıklı ilişki ancak

83 Weischedel, W., *Der frühere Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart, 1973, s. 34.

84 Felix, H., *Freiheit und Totalitaet*, Bonn, 1980, s. 100 vd.

akıl dünyasından hareketle anlaşılabilir, anlam dünyasından hareketle değil.

Adı geçen kitabın sonunda ek olarak Fichte genel sistem olarak planlamış olduğu "Bilim öğretisinin sistematik dağılımı" adı altında bir bölüm ekler. Burada bilim öğretisinin temeli olması ilkesini göz önüne alarak dört türlü sistem parçasının varlığından bahseder: Bunlardan ilki varlık öğretisinin teorik felsefesi olan doğadır. Fichte bir doğa felsefenin imkânına inanır. Fakat anlaşılmaz bir tarzda doğa felefesine dair birkaç cümleden başka bir şey söylememiştir. Yani Fichte'de bir doğa felsefesi maalesef yoktur. Bundan dolayı doğa felsefesine dair ileri sürdüğü temel belirlenimler ancak *Bilim Öğreti*'sinde bu konu hakkındaki görüşlerinden çıkartılabilmektedir. İkinci kısım ahlak öğretisiyle ilgilidir. Üçüncü kısım ise din ve hukuk felsefesiyle ilgilidir. Fichte her iki disiplinin de teorik ve pratik felsefenin tam orta noktasını oluşturduğu görüşündedir. Fichte'ye göre din felsefesi hukuk felsefesine yakın bir alana sahiptir. Bu felsefenin temel önermesi doğanın moraliteye yönelik anlamüstü bir yasaya uymak zorunda olduğudur. Din felsefesi de Fichte'de esaslı bir şekilde analiz edilmemiştir. Fakat Fichte ateizm tartışmaları bağlamında bu konuyla ilgili bir makale kaleme almıştır. Dördüncü kısım da estetikle ilgili olan kısımdır. Fichte burada genel felsefi tavrından farklı bir tavır gösterir. Felsefenin imkânı ve gerekliliği estetik bağlamında tartışılır. Fichte, filozofun estetiksel bir ruha sahip olması gerektiği inancındadır. "Tin eğitimle estetiksel olabilir. Aynı tin filozofları da canlandırmalıdır. Böyle bir tin olmadan filozofun felsefede bir şeyler açığa çıkarması mümkün değildir."[85] Fichte estetikle ilgili "Felsefede Tin ve Harfler Üzerine" adlı sadece bir makale yazmıştır.[86] Bu makale Schiller'in yazmış olduğu bir denemeye karşı eleştiri anla-

85 Fichte, *WL*, s. 244.

86 Adı geçen makale için *bkz.* (GA I, 6, 313-361).

mında yazılmıştır. Fakat bu eleştiri Schiller tarafından reddedilmiş ve bu restleşmeye dayanan mektuplaşmalardan Fichte'nin estetikle ilgili görüşleri çıkarılabilmiştir. Buradan hareketle Fichte'nin estetik anlayışı için söylenecek şey, onun az ya da çok Kant'ın estetik anlayışını kabul ettiği ve bunu kendi görüşüyle harmanlamak istediğidir. Bu dört parça içerisinde işlenen konular sadece hukuk felsefesi ve ahlak felsefesidir.

Fichte mutlak subjektivizmden yavaş yavaş ayrıldığının ilk belirtilerini 1810 yılında yayımlanan *Bilim Öğretisi*'nin üçüncü basımında vermiştir. Bu son bilim öğretisinde Fichte gerçek varlığın sonsuz değişmeyen Tanrısal varlık olduğunu söyler. Bu tespitler onun 1806 yılında yazılan *Mutlak Hayata Dair Veriler* adlı eserinde daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Aslında Fichte gerçek varlığın Tanrısal bir varlık olduğu tespitiyle çok tartışılan ve Ben'in diyalektik açılımında sentez olarak ortaya çıkan Mutlak Ben'in de ne olduğuna dair soruya cevap vermiş bulunmaktadır. Fakat bu bağlamda da o, Mutlak Ben'in bizzat kendisinin mi Tanrı olduğu, yoksa Tanrı'dan pay alan bir varlık mı olduğu sorusu açığa çıkmaktadır. Bu sorunun çok açık bir cevabı olmamasına rağmen onun felsefesi genel anlamda göz önüne alındığında Mutlak Ben'in bizzat Tanrının kendisi olarak değil de Tanrısal bir varlık olarak anlamanın daha uygun düşeceğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Hukuk Öğretisi

Hukuk Kavramı

Fichte bağımsız eylemde bulunma ilkesiyle gerçek Ben'e ya da gerçek benliğin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan gerçek özgürlüğün açığa çıkması bağlamında yeni bir şart getirmektedir. Özgür eyleme ilkesi bulunmadan *gerçek Ben*, gerçek

Ben'in özgür eylemi olmadan da özsel bilinç ortaya çıkamaz. Özsel bilinçlerin birarada olduğu yerde kolektif bilinç açığa çıkar ki hukuk ve hukuksal ilişki kavramının dayanak noktası da budur. Bağımsız eyleme imkânına sahip olan suje aynı zamanda diğer sujelerin bağımsız eyleme imkânını tanımak durumundadır. Başkalarının özgür eyleme imkân alanını tanımak tek başına yetmez aynı zamanda bireye düşen, başkalarına ait bu alanı açığa çıkarmaktır. Başkasının beni özgür bir birey olarak kabul etmesinin şartı, benim de onu bağımsız bir birey olarak tanımama bağlıdır. Başkasının özgür eylem istemini güç ya da başka yollarla engellemek istediğimde karşıdaki daha önce özgür bir birey olarak beni tanımış olmasına rağmen bu kabulü ortadan kaldırır ve beni artık doğal bir eşya olarak görmeye başlar. Kabul ve tanıma, ancak karşılıklı olarak olduğu sürece bir anlam ifade eder. Bu aynı zamanda her iki tarafın özgürlüklerini karşılıklı olarak tanımaları anlamına gelir. Hukuk kavramı tam da bu noktada ortaya çıkar. Özgür dışsal eylemin görünür bir şekilde sınırlandırılması yani başkasının özgür dışsal eylem alanını kabul etme noktası hukukun başlangıç noktasıdır. Buna göre bir hukuk toplumunun oluşmasının temel şartı, birlikteliğin ve birlikte yaşamanın mümkün olması, birlikte yaşamanın bireyselliği ortadan kaldırmaması ve bu bireyselliğin ise özsel bilinci ya da gerçek benliği açığa çıkarmasıdır. Bu zincir halkası hukuksal ilişkinin oluşması için temel bir şarttır ve karşılıklı olarak özgürlüklerin tanınması özsel bilincin sınırlı akılla bir ilişki içerisine girmesine neden olmaktadır çünkü sonlu akıl olmadan özsel bilinç, özsel bilinç olmadan pratik ya da özgürlük bilinci, pratik bilinç ya da pratik Ben olmadan teorik Ben (dünya ve doğayla ilişkili), teorik ve pratik Ben olmadan doğada etkin olan öznel Ben, öznel Ben olmadan başka bir Ben ile ilişki içinde olmamızı sağlayacak ortak eylem alanı, başkalarının özgürlüğünü ve hukukunu tanımadan ortak eylem alanı, ortak

eylem alanını mümkün kılan hukuk olmadan da sonlu akıl ya da öz bilinç açığa çıkamaz.

Özgür bir biçimde eyleyen, kendini ortaya koyan ve kendisini gerçekleştiren insan ile yalın bir biçimde orada olan doğa arasında ilk bakışta bir çelişki göze çarpmaktadır. Doğanın Ben'e olan bağlılığı Ben'in doğaya olan bağlılığı transandantal felsefe aracılığıyla ortadan kaldırılabilecek bir bağlılıktır. Ben başka bir Ben tarafından doğada özgür eylemde bulunmak zorunda bırakılmaktır. Doğa asli olarak benim varlığımla ayrı zamanda ortaya çıkmış bir şey olup, doğada diğer akıl sahibi varlıklarla iletişim içerisinde bulunuyorum. Kendimi ancak başkalarının varlığımı ve özgürlüğümü tanımalarıyla bağımsız bir biçimde ortaya koyabilmekteyim. Böyle bir durum ve bunun bilgisi ancak benim kabul edilmeye layık bir varlık olarak davranınama bağlıdır.

Ancak başkalarının hak ve hukuklarını tanıyarak kendi hak ve hukukumu garanti altına almaktayım. Kendi özgürlüğümün garantisi başkasının özgürlüğünü tanımamdır. Dışsal özgürlük ancak başkalarının dışsal özgürlüğünü tanımam sayesinde vardır. "Biz" kavramı "Ben" kavramının temel şartıdır. Buradaki "Biz" kavramı hukuk toplumunu ifade eden bir kavramdır.

Doğal Hukukun Temeli

İnsan tek başına yaşamını devam ettirebilen bir varlık değildir. Fichte'nin ifadesiyle "insan olabilmek için birçok insanın birlikte olması gerekir." (SW III, 39). Bu herhangi bir ihtimale dayanan bir tespit olmayıp, ispat edilmiş bir önermedir.

İnsanın kendisini özgür hissedebilmesi, karşısındaki insanın kendisini özgür hissetmesine bağlıdır. "Özgür bireylerin birbirleriyle ilişkileri, akıl ve özgürlük tarafından belirlenmiş karşılıklı bir ilişkidir. İki taraftan hiçbiri karşılıklı tanıma olmadan kendilerini ortaya koyamazlar; aynı zamanda biri diğerini özgür bir varlık olarak görmediği sürece diğerinin özgür olduğu söylene-

mez." (*a.g.e.* s. 44). Fichte bütün hukuk teorisini bu tespit üzerine oturtur. Buradan da temel hukuksal ilke çıkartılır. "Benim dışımdaki bütün özgür varlıkları özgür olarak kabul etmek zorundayım. Diğer bir ifadeyle kendi özgürlüğümü başkasının özgürlük imkânı kavramıyla sınırlandırmak durumundayım." (*a.g.e.* s. 52). Buna göre hukuksal ilişki, özgürlük alanının simetrik bir biçimde karşılıklı olarak sınırlandırılmasından oluşmaktadır. Özgürlük, birey olmanın temel şartıdır. Özgürlük karşılıklı tanınma ile garanti altına alındığından hukuksal ilişkinin birey olma ülküsünden kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Fichte bu şekilde belirlediği doğal hukuku, ahlak yasasından katı bir biçimde ayırır. Bunlar birbirleriyle karşıt disiplinlerdir. Hukuk yasasının kategorik imperatif sayesinde fazladan bir yaptırım gücüne sahip olduğu doğru olsa bile, hukuk kavramının yaptırımı tamamen bağımsız olmalı ve ahlak yasasına dayanmamalıdır. Fakat hukukla ahlak arasında Fichte'nin yapmış olduğu bu ayırım pek doğru gözükmemektedir. Fichte hukuk alanını hissiyat alanından ayırmak istemektedir. O halde hukukun geçerliliği kategorik imperatife bağlı değildir ve hukuk için bunun bir önemi yoktur, aksine hukuk geçerliliğini sosyal anlaşma ve güçten alır.

Algısal dünyanın varlığı hukuk kavramının uygulanması bağlamında temel bir şarttır. Bu aynı zamanda dışsal bir şarttır. İçsel şart ise herkesin hukuku istemesi, hakkı gözetmesidir. "Bu isteğe sahip olmayan biri bunun ispatlanması durumunda hukuk ilkelerini çiğnemiş olur ve kendi koymuş olduğu yasayla hukuki yasadan ayrılmış olur." (SW III, 89). Bu açıdan bakıldığında hukuk yasasının yalın hipotetik bir geçerliliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hukuk yasasının içeriği çıkarılmaktadır. "Başkasının özgürlüğünü ve şahsiyetini imkânsız kılan bir eylem herhangi hukuksal geçerliliğe sahip değildir." (*a.g.e.* s. 93 vd.). Fichte hukuk kavramının sistematik uygulamasından hareketle somut hukuki belirlenimler geliştirmeye çalı-

şır. Bu belirlenimlerin temeli diğer bütün hakların kendinden türetildiği temek haklardır (*Urrecht*). Özgürlük, insanın kendi kendine sahip olması, yaşama ve mülkiyet hakkı bunların başlıcalarıdır.

Özgürlük kadar diğer önemli bir temel hak da mülkiyet hakkıdır. Mülkiyet hakkı herhangi bir şeyin bireyin çaba ve gayretleriyle bireyin idaresi altına girmesidir. Çalışma sayesinde bir şeye sahip olmaktır. "Çalışma olmadan bir şeye sahip olmak yoktur" ilkesi temel hukuk ilkesidir. Bir şeye sahip olmak demek mülkiyet demek değildir. Bir şey ancak bireyin o şeyi mülkü olarak deklare etmesi ve bu deklarenin başkaları tarafından kabulü ile mülkiyet halini alır. "Bir şeye tamamen sahip olmak her şeyden önce karşılıklı tanıma ile mümkündür. Bu olmadan sahip olma mülkiyet şekline dönüşemez. Bütün mülkiyet bütün istemelerin tek bir isteme etrafında toplanmasıyla mümkündür." (*a.g.e.* s. 129). Temel haklar bağlamında mülkiyetin paylaşımı konusunda Fichte'de fazla bir şey bulmak zordur. Temel haklar bir kere somut anlamda varolabilen haklar değildir. Temel hak olarak hiçbir şekilde dokunulamayan kişilik ve mülkiyet hakkı, her zaman mutlak olarak dokunulmaz değildir. Mesela savaş durumunda bu iki temel hakka dokunulabilmektedir. "Savaşta her türlü hukuksal ilişki sona erer. Savaşı yürüten devletlerdeki vatandaşların mülkiyet hakkı da garantide değildir, aynı zamanda savaş durumunun kendisi de hukuksal bir durum değildir." (*a.g.e.* s. 131).

Doğal hukukun temeli bağlamında söz konusu olan diğer bir kavram da yaptırım hukukudur. Bu hukuk türü herhangi bir bireyin temel haklarının tanınması durumunda gündeme gelen hukuk türüdür. Burada önemli olan bu tür hukuk ihlallerinin olması halinde bunu engelleyecek veya engelleyemese bile buna belirli bir yaptırım uygulayabilecek bir kurumun varlığıdır. Böyle bir kurum ya da güç, tam bağımsız olmalıdır. Bunun açığa çıkması için de kendi özgürlüklerini garanti altına almak isteyenler arasında bir anlaşmanın yapılması gerekir. Topluluğun

dışında yaptırım hukukunun uygulanma şansı yoktur. Sadece belirli bir toplumda ve pozitif hukukun geçerli olduğu yerlerde bu tür bir yaptırımdan bahsetmek mümkündür. Fichte devlet öncesi doğal bir hukukun varlığını kabul etmez. Devletin bizzat kendisi insanlığın doğal durumunu ifade eder. (*a.g.e.* s. 149). Gerçi temel haklar devletten bağımsız olarak vardır fakat onların korunması için güç uygulanması, sadece devletin varlığı sayesinde hukuki bir hal alır.

Yaptırım hukuku bütün insanların hukuk kurallarına uyduğu, herkesin başkasının hakkına riayet ettiği bir ortamda işlevini yitirir. Böyle bir durumda ne toplumda bir çatışma ne de dünyadaki toplumlar arasında bir savaş meydana gelir. Fakat bu durumun gerçekleşme şansı neredeyse yok gibidir çünkü insan ahlaki anlamda mükemmel değildir. "İnsan doğal anlamda moral bir varlık değildir, o bizzat kendi çabasıyla ahlaki bir varlık olmak durumundadır." (*a.g.e.* s. 148). Bu açıdan doğal hukuk anlamında insanlardan ahlakilik beklemek manasızdır, bu alanda geçerli olan tek şey yasal anlamda meşruluktur.

Bireysel hakkın ve ayrı şekilde diğer insanların haklarının da gerçekleşmesi ancak ve ancak hem benim hem de diğerlerinin siyasi egemenlik haklarımızı başka bir merciye devretmesine bağlıdır. Böyle yapılmadığı durumlarda "her iki tarafın da haklarını geçerli kılmak bağlamında uzun tartışmalar ve çatışmalar çıkacak ve böyle bir savaş da tarafların birisinin kaybetmesiyle sonuçlanacaktır. Bu durum ise tamamen hukuka ters bir durumdur. Bunu engellemek için yapılacak şey bireyler üstü bir merci ya da yasaya herkesin tabi olmasını sağlamak, onun garantisi altına girmek ve onun gücüne boyun eğmektir." (*a.g.e.* s. 128). Herkese eşit hak taruyan, hukuk önündeki eşitliği garanti altına alan ve bunun için gerekli güce sahip olan merci hiçbir zaman bir şahıs olamaz. Hukuk ihlallerine engel olan, bu ihlal olduğu zaman onu yapanları cezalandıran merci ancak ve ancak bütün bir toplumu temsil eden bir merci olabilir. Ancak, bütün insanların onayını almış bir merci ya da anayasa tek tek

insanların haklarını muhafaza edebilir. Böyle bir merci ise bizzat devletin kendisidir. Sadece devlette dışsal hukuk söz konusudur ve ancak onda uygulanabilir. Devletin olduğu bir yerde doğal hukuk ortadan kalkar. Fichte bunun farkındadır fakat devlet aygıtının varlığını doğal duruma zıt görmeyerek çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışır. "Bir taraftan kaybeder gibi görünsek de diğer taraftan kazanmaktayız çünkü devletin kendisi insanlığın doğal durumuna uygundur. Onun kanunları gerçekleşmiş doğal hukuk kanunlarından başka bir şey değildir. (*a.g.e.* s. 149). Devlet aygıtının dayandığı yasalar temelini doğal hukuktan almış olan yasalardır. Doğal hukuk ideal olanı, varolması gerekeni ifade eder ve bu ideal ancak devlet aygıtının varlığı sayesinde yalın bir ideal olmaktan çıkar; gerçekleşmiş bir doğal hukuk halini alır.

Devlet Öğretisi

Yukarıda görüldüğü gibi hukuk kavramını Fichte iki temel sınırlamadan çıkarır. Bunlar sırasıyla karşılıklı tanıma ve özgürlükleri karşılıklı olarak kabul etmedir. Böyle bir hukuk kavramı, temel anlamda en az iki hukuk öznesinin bulunduğu yerde söz konusu olabilir. Buna rağmen hukuksal ilişkinin sürekliliği meselesi çözülmesi gereken önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. O halde sürekli olabilecek ve bütün bir toplumu kapsayacak kalıcı bir teoriye ihtiyaç açığa çıkmaktadır. Fichte kalıcı ve bütün bir toplumu kuşatıcı bir teori ihtiyacından hareketle *Devrim Yazıları, Bilim Öğretisi Temelinde Doğal Hukuk Öğretisi* gibi eserlerinde doğal hukuk kaynaklı bir devlet antlaşmasından bahseder. Bu görüş daha önce Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde dile getirilen Spinoza, Locke, Rousseau ve Kant tarafından da işlenen ve Hegel tarafından öznel devlet görüşünün karşısına konulmuş "nesnel tin" görüşüyle ifade edilen bir görüştür.

Fichte'nin ortaya koymuş olduğu devlet antlaşmanın felsefi ve tarihsel temelleri vardır. O, Hobbes'un nominalizmini, genel

iradenin real bir varlığını kabul etmemekte, bunun sadece düşüncede ve dilde olduğunu iddia etmektedir. Sadece tek tek bireylerin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu görüş politik teori açısından devletin kuşatıcılığının bireylerin düşünce ve istemelerine indirgenebileceği ilkesine dayanmaktadır. Bu genel irade aynı zamanda özsel anlamda bir varlığa sahip değildir; o ancak suni bir yapı olarak anlaşılabilir. Tek tek gerçek bireylerin birleşiminden ortaya çıkmış olan suni bir personalite tasavvur edilerek bireyler tarafından yetkilendirilmiş bir personalite ortaya konur. Böyle bir personalite her türlü okült güdü ve güçlerden arındırılmış aynı zamanda mistik unsur da taşımayan bir ilkedir. Bu ilke aynı zamanda devlet antlaşmasının unsurlarının birincisidir. Her bir birey kendi varlığını ve temel haklarını garanti altına alabilmek için aklın bir gereği olarak kendi üzerlerinde politik bir merciye ihtiyaç duyar. Bu politik aygıt aynı zamanda adaleti dağıtmakla görevli bir organ olup, ideler dünyasındaki soyut ve dinsel devlete karşı, bu dünyadaki somut ve reel devleti temsil eder. Hobbes'un nominalizmi ve bilimsel alanda meydana gelen gelişmeler devlet kontratı anlayışını desteklemektedir.

Fichte kendi sistematik devlet teorisinde devletin antlaşmayla ortaya çıktığını iddia eden teori geleneğine sadık kalır. O aynı zamanda bu teoriyi "doğal durumdan "hareketle kurmaya çalışır ki bu teori de devlet kurma teorisinden hareketle ortaya çıkmış bir teoridir. Bu teorinin kökleri de doğal hukuk ve doğal durum teorisidir. Fichte böyle bir antlaşmanın "hukuksal yasanın" gerçekleştirilmesi için yapıldığı inancındadır. Fichte'ye göre hukuk yasası bireylerin karşılıklı güven ihtiyacından kaynaklanan bir şeydir. Diğer bir ifadeyle insanların birbirlerine güven duymaları ve bu güvenin devam etmesi ancak hukuki yasalarla mümkündür.

Sosyal sözleşme ya da antlaşma hem toplumun belirli bir yasal düzene uymasını sağlar hem de bu itaatin sürekli olmasını temin eder. Siyasal hakların kısmen devredilmesi demek olan

antlaşmanın sonunda doğal olarak bir sosyal birlik meydana gelir. Bu birliğin ve anlaşmanın devam etmesi ise ancak bir yaptırım gücü sayesinde olur. Bu güç sayesinde başkasının hürriyet alanını ihlal edenler gerektiği durumlarda güç ve yaptırım ile bu ihlalden vazgeçmek durumunda kalırlar. Bu gücün kötüye kullanılmaması çok önemlidir. Bu yapılmadığında güçlü olanın haklı olacağı bir durum açığa çıkar ki böyle bir düzende ne toplumsal birlik ne de toplumsal barış olabilir. Bu gücün kötüye kullanılmasını engelleyecek olan da yine devletin kendisi ve onun organlarıdır. Bu mercilerin de hukuk ve yasalarla sınırlandırıldığı unutulmamalıdır. Devlet bir taraftan bireylerin birbirlerine karşı hasmane tutumlarını engellerken, kendisinin de vatandaşlarına karşı hasmane bir tutum içinde bulunmaması gerekir. Devlet anlaşmasının temelinde birbiriyle bağlantılı iki anlaşma türü vardır. Bunlar mülkiyet antlaşmasıyla (*Eigentumsvertrag*) koruma anlaşmasdır (*Schutzvertrag*). Mülkiyet antlaşmasında insanlar kendi eylem ve tasarruf alanlarını belirleyerek bu alan içinde kalmaya gayret ederler ve kendi aralarında böyle bir antlaşmaya varırlar. Devlet anlaşmasını tamamlayan ikinci bir antlaşma koruma anlaşmasıdır. Bunun temeli ise her bir bireyin karşılıklı olarak sahip oldukları mülkiyete tecavüz etmemek üzere anlaşmalarıdır. Fichte bu iki anlaşmanın işlevsel olabilmesi için iki anlaşmaya daha ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bunlar da sırasıyla itaat (kabul) (*Unterwerfungsvertrag*) ile birlik anlaşmalarıdır (*Vereinigungsvertrag*). Fichte bu iki antlaşma çeşidini doğal anlaşma teorilerinin ilkleri olarak görür. Her iki anlaşma da kendilerine uyulma zorunluluğunu garanti altına almaktadır çünkü Fichte'nin ifadesine göre bu antlaşmalar sağlam toplumsal "gerçek bütünlüğü" sağlamaktadırlar. Hukuksal açıklamalar ve bireyin kendi üzerinde siyasal bir erkin varlığını kabul etmesi sosyal birliğin sürekli olmasının temel şartıdır. Bu temel kabul herkes için geçerlidir ve bu anlaşmalar bir kere imzalandıktan sonra toplumun bütün bireyleri için bağlayıcıdır. Bir bütün için geçerli olan kural doğal olarak o bütünün parça-

ları için de zorunlu olarak geçerlidir. Aksi takdirde bir bütünün varlığından bahsetmek imkânsız hale gelir.

Bütün bunların dışında Fichte insanı devlet organına bağlayan ilginç bir psikolojik yapının olduğundan bahseder. Bu psikolojik unsur, insanları devlet içinde birarada tutar. İnsan aklı bütün kötülüklere ve hukuksuzluğa karşı insanın tek başına mücadele etmesindense (bu mücadelenin çoğunlukla başarısız olacağını tahmin etmek güç olmasa gerektir) onun devlet vatandışı olmasını daha makul bulmaktadır. Gerçi, birey bu yolla kendi siyasi egemenliğini sınırlandırmaktadır fakat bununla birlikte canını ve malını da garanti altına almaktadır. Doğal durumla devlet arasında yapılan bir risk karşılaştırması insana, bir devletin vatandaşı olma durumunun daha kârlı olduğunu göstermektedir. Bu durumda birey doğal olarak sahip olduğu temel haklardan kısmen vazgeçip onların bir kısmını devlete aktarmaktadır. Bu durumu kabullenen birisinin doğal duruma dönme şansı yoktur çünkü devlet sahip olduğu gücü kendisinden ayrılmak isteyen kişilere karşı kullanma imkânına sahiptir. Devletin en önemli görevi vatandaşlarını korumaktır. Bu koruma gücü de devlete istikrar ve meşruluk sağlamaktadır.

Fichte devlet öğretisinin en ilginç yönlerinden biri, güçler ayrılığı ilkesini uygulanamaz bulduğu için reddetmesidir. O, yargı ile yürütme arasında bir ayrılığın ve farklılığın olmadığı inancındadır. J. Locke ile başlayan ve onun *Hükümet Üzerine İki Deneme* adlı eserinde dile getirilen güçler ayrılığı ilkesi Fichte tarafından benimsenmez ve o kendisini bu geleneğe eklemlemez. Siyasi erkin farklı anayasal organlar tarafından kullanılması ve paylaşımı sırasında verilen yetkinin kötüye kullanılmasını engelleyen çeşitli sınırlamalar ve bu kurumların birbirlerini denetlemeleri söz konusudur. Hobbes güçler ayrılığı ilkesinin devletin gücünü zayıflatacağını söylemiş, gücün tek elde toplanmaması durumunda gücü paylaşan kurumlar arasında bir çekişmenin kaçınılmaz olacağı saptamasında bulunmuştur. Devletin birliği egemen gücün birliğini ister. Bu güç bir kişide de bir sı-

nıfta da toplanabilir. Hobbes'un güçler ayrılığı ilkesine karşıt olmasının sebebi güçlere sahip olan kurumlar ile bu toplumsal yapı arasındaki ilişkinin sağlıklı kurulamayacağı düşüncesidir. Hobbes mevcut toplumsal yapı için güçler ayrılığı ilkesini sakıncalı bulur. Bu aynı zamanda birbirine karşıt güçlerin anayasal anlamda meşruluk kazanması demektir ki böyle bir durum sınıfsal çatışmalara, o da halk savaşlarına sebep olabilir. Bunun en güzel ispatı İngiltere'de yaşanan durumdur. Buna karşın Locke, güçler ayrılığı ilkesinin olmamasını güçlerin kontrolü açısından sakıncalı bulur ve devlet gücünün de meşruluğunun temelinin yine güçler ayrılığı ilkesi olduğunu söyler.

Fichte devlet öğretisinin diğer önemli bir özelliği de onun *Ephorat* olarak nitelediği yönetici bir sıruftan bahsetmiş olmasıdır. Antik Sparta kent yönetiminden ilhamla Fichte, politik ve ahlaki açıdan mükemmel olan insanlardan meydana gelen bir *gremium*, yürütmenin devlet gücünü halkın istekleri doğrultusunda yürütüp yürütmediğini kontrol etmekle yükümlüdür. Bu *Ephorat* sınıfı kendi kararlarının dikkate alınıp alınmadığını takip etmek ve bir nevi halk mahkemesi görevini üstlenmek durumundadır. Fichte'nin *Ephorat* sınıfının gerçekleşme ihtimalinin oldukça az olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Fichte daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş[87] olmasına rağmen özellikle doğal hukukla ilgili ilk tespitlerinde bu öğreti önemli bir yer tutmuştur.

Bu kuruluş bir yürütme organı olmayıp, yürütme organını kontrol eden bir organdır. Bu anlamda *Ephorat* sınıfını bugünkü haliyle anayasa mahkemesine benzetmek mümkündür. Anayasa mahkemesi de kendi başına bir güce sahip olmayıp, hükümetin kendisine çizilen sınırlar içinde kalıp kalmadığını, kendisine tevdi edilen gücü doğru kullanıp kullanmadığını gözetlemektedir. Yürütme karşısında bu sınıf kendi işlevselliğini devam ettirebilmek için hukuksal bir düzenleme ile bazı yetkilerle donatıl-

87 Hegel bu tespitini 1802/1803 tarihli "Naturrechtaufsatz" adlı makalesinde dile getirir. *Bkz.* Hegel, *GW*, IV, s. 445.

malıdır. Aksi takdirde sınıfın etkin bir güç kazanması oldukça zordur. Bu sınıfın temsilcileri seçimle belirlenmektedir. *Ephorat* sınıfı yasal anlamda dokunulmazlık zırhına sahip olmalıdır ve ayrıca Fichte bu sınıfın yürütme gücüyle menfaat ilişkisine girmemesi için çeşitli önlemler alınması gereğinden bahseder. Fichte'ye göre en son söz her zaman halka ait olmalıdır. Halk toplanıp bir konu hakkında kararını verdiği vakit bütün akan sular durur. "Halk gerçek ve hukuksal anlamda en yüksek güçtür. Bunun üzerinde başka bir güç yoktur. Bütün güçlerin kaynağı da Tanrı gücüdür. Sadece Tanrı halkın üzerindedir. Bu yüzden halkın kendi prenslerine karşı isyan hakkının olduğu söylenmek zorundadır." (SW III, 182). Burada hukuk kurallarının uygulanması için bir güce ihtiyaç olduğu fakat bu gücün de haddi aşmaması anlamında yine hukuk tarafından kontrol altında tutulması gereği açığa çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında da Fichte'nin güçler ayrılığı anlamında bir ayrılıktan olmasa bile halk, yürütme ve halk adına yürütmeyi kontrol eden *Ephoratlar* sınıfı olmak üzere üç farklı güçten bahsettiğini söylemek mümkündür.

Mülkiyet Öğretisi

Fichte devlet öğretisinin önemli bir özelliği, onun sosyal bir devlet olmasıdır. Fichte mülkiyet öğretisinde de bu özelliği ön plana çıkarır ve mülkiyeti korumanın devletin en önemli işlevlerinden biri olduğuna inanır. "Her türlü rasyonel devlet anayasasının temel ilkesi şudur: Herkes sahip olduğu iş sayesinde yaşamını idame ettirebilmelidir (*a.g.e.* s. 212). Yaşama hakkı "bütün insanların vazgeçilmez en temel hakkıdır." (*a.g.y.*). Mülkiyet antlaşmasının amacı da ona göre bu amaca herkesin ulaşmasını sağlamaktır. Bundan dolayı yürütme erki herkesin çalışarak yaşamını idame ettirebilmesi için gereken şartları sağlamak zorundadır. Fichte içinden gelmiş olduğu sınıf itibariyle alt tabaka insanlarının sorunlarını tam olarak bilmekteydi. Bundan dolayı

Fichte fakir insanların hakları ve onların desteklenmesi için vargücüyle mücadele etmiş birisidir. Fakirliğin ve yokluğun olduğu yerde sadece zenginlerin mülkiyet hakkından bahsetmek anlamsızdır. Fichte bu konuda şunları söyler: "Kendi çalışmasıyla geçinemeyen ve yaşamını idame ettiremeyen birisi için mülkiyet antlaşması geçerli değildir. Bundan dolayı adı geçen şahıs hukuksal anlamda başka birinin mülkiyetini tanımak zorunda değildir [...]. Birey muhtaç duruma düştüğü andan itibaren artık bir mülk sahibi olarak görülemez. O artık hukuksal anlamda yoksuldur ve yürütme ve diğer kurumlar onu bu durumdan kurtarmakla ve ona yardım etmek yükümlüdürler. Vatandaşlık sözleşmesini imzalayan bir birey hükümet tarafından desteklenmek zorundadır." (SW III, 213).

Fichte mülkiyet sözleşmesiyle ilgili düşünceleri bağlamında aile hukukuyla insan hakları hukukundan bahseder. Bağımsız bir bireyden hareketle doğal hukuk kavramının zorunlu sonuçlarından biri, bir birey olarak erkek ve kadınların eşit haklara sahip olduğu olgusudur. Bu zamanına göre oldukça ileri bir görüştür fakat Fichte'nin, çağına ait bazı önyargılardan tamamen kurtulduğunu söylemek de güçtür. Bu bağlamda Fichte, kadın ile erkek arasında temel anlamda bir farklılığın olduğunu ispat etmek için neden aramaya koyulur. Erkekler ve kadınlar cinsel açıdan birbirlerinden farklı olduklarından aranan nedenin burada olması daha muhtemeldir. Bu bağlamda Fichte oldukça ilginç bir saptamada bulunur. Bir çocuğun oluşmasına sebep olmak bakımından erkek kadına göre daha aktif ve belirleyici, kadın ise daha pasif ve belirlenendir. Fichte bu bağlamda kadınla erkek arasında varolduğunu iddia ettiği diğer farkları temellendirmeye çalışır. Kadınların bir devlette erkeklerle aynı haklara sahip olup olmadığı sorusuna Fichte şöyle cevap verir: "Kadınlar kamuyu ilgilendiren konularda kendi oy haklarını gerçekten kullanmaktadırlar. Bu haklarını kendi kadınlık özelliklerini kaybetmeden ve olumsuz anlamda da kullanabilmektedirler. Kadınlar bu etkilerini aynı zamanda evliliğin doğasına uygun

olarak erkekler üzerinde de uygulamaktadırlar." (SW III, 346). Fichte'nin burada haklı olarak tespit etmek istediği şey, kadınların kamuda çok etkin olarak görülmemesine rağmen aslında evlilik kurumu açısından ve ev ortamında erkeğe nispetle çok daha etkili olduğu gerçeğidir.

Mülkiyet öğretisi bağlamında söz konusu edilen diğer önemli bir hukuk çeşidi ise insan hakları hukukudur. 1795 yılından hemen önce Kant'ın "Ebedi Barış Üzerine" (*Zum Ewigen Frieden)* adlı risalesi yayımlanmıştır. Fichte Kant'ın bu yazısına kendi görüşlerini ekler. Savaş Fichte'ye göre devletler arasındaki ilişkiyi olumlu anlamda düzenlemek hususunda hiçbir anlamı olmayan bir olgudur. Ayrıca kazanan tarafın her zaman haklı olması ya da haklı olduğundan dolayı kazanması gibi bir durum da söz konusu değildir. Bu bağlamda Fichte, Kant gibi devletlerarası çatışmalarda anlaşmazlıkların giderilmesi ve savaşların önlenmesi bakımından milletler cemiyeti kurulması görüşünü benimser. (*bkz. a.g.e.* s. 380). Böyle bir cemiyet devletler arasında yapılan antlaşmaları kontrol eder. Bu cemiyet birçok devletin birleşmesiyle biraraya geldiğinden ortaya çıkan gücü hukuki çerçeve içinde kullanması gerekmektedir. "Bu birliğin yaygınlaşması ve bütün dünya devletlerini içine alması durumunda ebedi barışı tesis etmek mümkün hale gelir ki bu da devletlerin hukuksal anlamda ulaşabilecekleri en yüksek mertebedir." (*a.g.e.* s. 382).

Fichte hukuk öğretisiyle bir bilim olarak politika arasında bir ayırım yapar. Hukuk öğretisi a priori bir özelllik gösterirken politika empirik bir özellik gösterir. Fichte bu konuyla ilgili düşüncelerini *Kapalı Ticaret Devleti*[88] adlı eserde dile getirir.

Fichte pratik anlamda politikayla ilgilenmemiş hatta politikayı küçümser bir tarz benimsemiştir. Ayrıca İngiliz klasik ekonomistleri de tanımamaktadır. Halbuki aşağı yukarı aynı za-

88 *"Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftigen zu liefernden Politik"*. Bu eser Fichte'nin toplu eserlerinin III. cildinde 387-513 sayfaları arasındadır.

man dilimlerinde Hegel, İngiliz ekenomistlerini derinlemesine öğrenmeye çalışmıştır. Fichte'nin ekonomiyle ilgili görüşleri kendi içinden geldiği çiftçi ve esnafın ekonomik faaliyetiyle ilgilidir. Bu bakış açısı da Fichte'nin sözü edilen eserinde oldukça bariz bir şekilde görülmektedir. Fichte henüz *Doğal Hukukun Temeli* (Grundlage des Naturrecht) adlı eserinde devletin toplumsal bir sorumluluğa sahip olduğu ve kendi vatandaşlarının geçim şartlarıyla ilgilenmek zorunda olduğunu belirtmişti. Bu görüşler doğrultusunda Fichte bütün ekonomik hayatın devlet tarafından kontrol edildiği bir devlet düzeni geliştirir. Böyle bir görüşün sebebi Fichte'nin devletin kendi yükümlülüklerini ancak bu sayede yerine getirebileceğine dair inancıdır. Fichte mülkiyetin korunmasının en iyi yolunun ekonomik faaliyetlerin bizzat devlet tarafından organize edilmesi olduğu iddiasındadır. Devlet herhangi bir şekilde edinilmiş mülkü korumakla yükümlü değildir. Devletin korumak zorunda olduğu mülk bizzat mülkiyet antlaşmasıyla edinilmiş mülktür. Bu bağlamda devletin ilk görevi mülkiyet oluşum sürecini en adil bir biçimde yönetmektir. Bu yapıldığında mülkiyet hukuka uygun bir biçimde garanti altına alınmış olur. Fichte adı geçen eserinin hemen başında şu tespitte bulunur: "Herkese hak ettiğini vermek, mülkiyet hakkını garanti altına almak ve onu korumak devletin ilk görevidir." (*a.g.e.* s. 399). Bu açıdan bakıldığında hukuk düzeni ekonomik düzenle oldukça yakından ilgilidir. Hukuk düzeninin rasyonel olması ekonomik düzenin de rasyonel olmasının temel şartıdır. Doğal hukuk anlayışı anlatılan bu nedenlerden dolayı zorunlu olarak ekonomi politikasıyla kesişmektedir. Fichte bu yolu takip eder. Ancak üretim ve ticaretin sıkı bir şekilde kurallara bağlanmasıyla toplumun temel ihtiyaçlarının karşılanması garanti altına alınabilir. Üretim ve ihtiyacın birbirlerine paralel olması mülkiyetin değerinin korunmasına sebep olur. Bu yüzden Fichte bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek bağlamında oldukça detaylı bir şekilde fiyat ve para teorisiyle ilgili konulara el atar.

Fichte'nin bu eserinde dile getirdiği en ilginç görüş, dış ticaretin yasaklanması görüşüdür. Dış ticaret kesin bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyorsa da bunun bizzat devlet tarafından yapılması gerekir çünkü özel kişiler bu yolla haksız mülkiyete ve zenginliğe sahip olabilirler. Kapalı ticaret devleti "devletin gerçek amacıdır. [...]. Ticaretle ilgili bütün şeyler devlet tarafından düzenlenmeli ve böylece devletin ekonomik yapısı yabancılar tarafından manüpülasyondan kurtarılmalıdır. Rasyonel bir devlet kapalı ticaret devletidir. Böyle bir devlet de kapalı yasaların ve bireylerin oluşturduğu bir imparatorluğa benzer." (*a.g.e.* s. 420). Fichte ileri sürdüğü bu görüşlerin tuhaflığının farkındadır ve bu görüşleri hiçbir devletin kabul etmeyeceğini açıkça söylemektedir. Burada ilginç olan Fichte'nin bunun nedeni olarak ileri sürmüş olduğu görüştür. "Bunu istememenin açık ya da kapalı sebebi Avrupa'nın dünyanın diğer ülkeleriyle olan ticarette büyük bir ihracat fazlasına sahip olması ve her bir ülkenin diğer Avrupa ülkelerine göre bu ganimetten daha az yararlanmak istemesidir." (*a.g.e.* s. 392 vd.). Kısaca Fichte'nin bu görüşünün hiçbir devlet tarafından kabul edilmemesinin nedeni sömürge ülkelerinin sömürülerinden vazgeçmek istememeleridir ve Fichte bir Avrupalı olarak bunu bütün açık yürekliliğiyla söyler. Fichte'nin böyle bir saptama yapmasının hakkını vermekle beraber Fichte zamanında Almanya'nın henüz bir sömürge devleti olmamasının da onun bu düşünceleri üzerinde etkisi olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

Fichte'nin bu eserde öne sürdüğü görüşler erken sosyalist teorilerin bir öncüsü olarak görülebilir. Fakat sosyalist teoriler üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Fichte görüşleriyle sosyalist teorilerin hepsinin içine düştükleri bir ikileme dikkatleri çekmiştir. O da şudur: Bütün ekonomik ve hukuksal faaliyetlerin tek bir elden yani devlet ve onun kurumları aracılığıyla yürütülmesi durumunda, böyle bir sistemde biresyel özgürlüklere ve bireysel kararlara yer bulmak oldukça güçtür. Fichte bu dilemmayı ilginç bir biçimde çözme-

ye çalışır. Ona göre ekonomik faliyetlerin tek elde ve onun kurumları aracılığıyla idare edilmesinin temel sebebi insan özgürlüğünün garanti altına alınmasıdır. Mülkiyet, yaşama ve özgürlük ancak devlet garantisiyle mümkündür. Devletin bu garantiye sahip olması da ülkenin kaynaklarına, zenginliklerine ve üretim sürecine sahip olmasına bağlıdır. Aksi takdirde özel müteşebbislerin idare ettiği bir ekonomide insanların ortak refahı ya da mutluluğu düşünülmez. Müteşebbis ancak ve ancak kendi elde edeceği kârı düşünür ve bu kârı artırmak için elinden gelen her şeyi hukuk kurallarını ihlali de göz önüne alarak yapar.

Mülkiyet Antlaşması

Fichte'nin mülkiyet teorisinin temelinde demokratik eşitlik ilkesi yatar. Mülkiyet herkesin hakkıdır. O, özel mülkiyeti olumlayan bir demokrattır. Toplum sözleşmesinde bireylerin bu sözleşmeye katılarak birbirlerinin özgürlüklerini garanti altına almaları gibi aynı şekilde mülkiyet sözleşmesiyle birbirlerinin mülk edinme haklarını da garanti altına alırlar. Böyle bir sözleşme ancak mülkiyet sahibi bireyler arasında yapılabilir. Bu açıdan mülkiyeti olmayan herhangi biri için bu anlaşmasının geçerliliği yoktur. Herkes sahip olduğu mülkle yaşamını devam ettirebilmelidir. İhtiyaç içinde olan insanları bu durumdan kurtarmak gerekir. Bir kimsenin bile mülkiyet hakkından uzak tutulduğu bir toplumda toplumsal anlamda böyle bir haktan bahsetmek mümkün değildir.[89]

Fichte ilk dönem eserlerinde akıl sahibi varlığın kendi mülkiyetini antlaşma sayesinde koruması ilkesinden hareket eder. Bu tür bir antlaşmanın bağlayıcılığı ahlak öğretisinin bir gereği olarak ortaya çıkan hukuktur. Meşru hukuk sisteminden sadece bağlayıcılık değil, aynı zamanda anlaşmaların gerekliliği sonucu da çıkar. Böyle bir gereklilikte sadece özgür düşünce ve düşüncelerin özgürce ifade edilmesi değil, aynı zamanda her türlü

89 Radbruch, G., *Rechtphilosophie*, s. 236.

antlaşmanın temelinde bulunan bağlayıcılık ilkesi de içkindir. "Taraflardan birisi ya da her iki taraf da aralarında bir antlaşma yapmak istemezlerse antlaşma vücuda gelmez" (SW III, 193).

Doğal hukukta başkalarından beklenebilecek herhangi bir hukuksal gerçeklik söz konusu değildir.[90] Antlaşma bağlamında hukuksal gerçeklik antlaşmanın taraflarını oluşturan her iki tarafı da bağlayıcı bir özellik gösterir. Antlaşmanın taraflarından birinin bu antlaşmayı ihlal etmesi demek, o kişinin bir hukuk ihlali yapmış olması demektir.

Antlaşmanın tarafları bu antlaşmayı imzalayarak kelimeler ya da sözlerle karşı tarafın mülkiyet hakkını tanıdığını ilan etmektedir. Ancak böyle bir açıklamayla antlaşma meydana gelebilir. Fichte burada ilk önceliğin ancak karşıdan olumlu bir mesaj alındığı takdirde bireyin ilk hamleyi başlatabileceğini söyler. Karşı tarafın herhangi bir eylemde bulunmaması antlaşmayı tehlikeye sokar, yani burada önemli olan antlaşmanın kendisinden ziyade onun uygulanmasıdır. Böyle bir antlaşma her iki tarafın da karşılıklı olarak eylemde bulunmasıyla tamamlanmış olur.

Antlaşma isteğinin ifade edilmesi genel anlamda antlaşma partneriyle birlikte ifade edilmiş ortak bir istemedir. O açıdan taraflardan birinin empirik anlamda başka bir şey istemesinin fazla bir anlamı yoktur çünkü bu ortak isteme her iki tarafı bağlayıcı bir özellik gösterir. Bütün bunlara rağmen antlaşmanın bağlayıcılığını sağlayan tek şey mevcut hukuki düzen ve devlet organlarıdır. Mülkiyet hakkı genel olarak bireyin isteğine bağlı olarak devredilebilir bir haktır fakat insanın istese bile devredemeyeceği haklar vardır. Bunların başında da kendi bedenin varlık hakkı gelir. Bu tür bir hak devredilemeyen haklar arasındadır.

Fichte mülkiyet antlaşmasıyla vatandaşlık antlaşması (*Bürgervertrag*) arasında doğrudan bir ilişki olduğuna inanır. Vatandaşlık antlaşması herkesin kendi üzerine düşeni (bazen eylemde bulunarak bazen bulunmayarak, bazen itaat edip bazen etmeyerek)

90 Schmalz, T., *Das reine Naturrecht*, s. 43.

yaptıktan sonra, varılan bu antlaşmanın sözlü ya da yazılı olarak istenmediğine dair bir açıklama yapılmadığı sürece geçerliliğini korur. Bu şekilde birbirlerine karşı antlaşmayla bağlı olmayanlar eski doğal duruma tekrar dönmüş kabul edilir. Böyle bir durumda toplum yasası bir ahlak yasası olarak açığa çıkamaz.

Vatandaşlık bir devletin vatandaşlığıdır. Aksi takdirde vatandaşlık söz konusu olamaz. Yani vatandaşlık antlaşmasının kapsama alanı ve bağlayıcılık oranının artması ve aynı zamanda uygulanma şansının artması için bu antlaşmanın devlet vatandaşlığı antlaşmasına (*Staatsbürgervertrag*) dönüşmesi gerekir. Bu antlaşma herkesin yasalara ortak bir itaatini ve bu itaatin sürekli olmasını amaçlar.[91] Bu açıdan bakıldığında devlet vatandaşlığı antlaşması diğer küçük antlaşmaları içine alır. Bu antlaşma diğer antlaşmalarla sadece niceliksel anlamda değil, aynı zamanda niteliksel anlamda da farklılık gösterir.

Vatandaşlık antlaşmasında mülkiyet kavramı bağlamında ahlaki herhangi bir ilke ya da belirlenim söz konusu değildir. Vatadaşlık antlaşması Fichte'ye göre diğer antlaşmalarla mukayese edildiğinde konu itibariyle en zayıf olanıdır. Mesela mülkiyet hakkı ya da miras hakkı kendi varlık temelini bu antlaşmaya borçlu değildir. Onlar varlık temelini devlete borçludurlar. Fichte vatandaşlık antlaşmasıyla bu antlaşmayı kabul eden halkın refahının devlet tarafından karşılanması gibi bir sorumluluktan bahsetmez. Ahlaki birey dünyasal mutluluğa yönelmeyen bireydir. Bu açıdan devletin bireyleri dünyasal mutluluğa yöneltme gibi bir amacı olamaz. Mülkiyet ve miras devlet organizasyonu dışında mümkün değildir fakat devlet de bunları tamamen kendi insiyatifine alma hakkına sahip değildir.[92] Mülkiyet antlaşması Ben'in egemenlik anlayışı, hukuki ve politik haklarıyla yakından ilgilidir. Ben'in egemenliği bütün hukuğun temel ilkesidir. Fichte antlaşmanın bağlayıcılığını mülkiyet hakkı bağlamından akıllı ve

91 Baumanns, P., *J. G. Fichte. Kritische gesamtdarstellung seiner Philosophie*, s. 124.
92 Srecker, R., *Die Anfange von Fichtes Staatsphilosophie*, s. 198.

özgür bir bireyin egemenliği kavramından türetir. Mülkiyet hakkı da politik, hukuki anlamda eylemde bulunan bireyden hareketle anlaşılabilecek bir şeydir. Devletin burada müdahalesi kabul edilmez. Bu antlaşmaların gelecekte de böyle devam edebilmesinin garantisi yoktur çünkü antlaşmanın şartlarına uyulmaması durumunda hukuksal anlamda bir yaptırım uygulama şansımız yoktur. Hukuk özgürlüğe odaklandığından bizzat özgürlük kavramına değil, özgürlüğün temin edilmesi ve önündeki engellerin kaldırılması konularına yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hukuksal zorlama engelleme ya da ortadan kaldırmadan hareketle düşünülür. Bütün bunlarda ancak bir devlet organı içinde mümkün olabilir.

Fichte devlet vatandaşlığı antlaşmasının amacının, mülkiyet ya da toplumsal sözleşmeyle elde edilen sınırlamalar aracılığıyla açığa çıkan bireysel özgürlüğün gerektiğinde fiziksel güç kullanılarak korunması olduğunu söyler (SW III, 197). Antlaşmayla garanti altına alınmış mülkiyete en ufak bir tecavüz bütün bir antlaşmanın ortadan kalkmasına sebep olur. Mülkiyet hakkına tam sahip olmanın temel şartı başkasının mülkiyet hakkına hiçbir biçimde tecavüz etmemektir. Bu garantinin sağlanması ve devamı için devlet vatandaşlığı antlaşması zorunludur. Aslında devlet vatandaşlığı antlaşması mülkiyet ve koruma (*Schutz*) antlaşmasının toplamından başka bir şey değildir. O bir mülkiyet antlaşmasıdır çünkü bununla bireyler kendi özsel edimleriyle elde ettiklerinin varlığını garanti altına almaktadırlar.[93] Diğer taraftan o bir koruma antlaşmasıdır çünkü mülkiyet antlaşmasıyla bireysel özellik kazanan mülk, koruma antlaşmasıyla da develtin koruması altına girmektedir. Kısaca devlet vatandaşlığı antlaşması bireyler, onların sahip olduğu mülk ve bunun korunmasıyla ilgilidir.

Fichte *Doğal Hukuk* adlı eserinde daha önceki eserlerinden farklı olarak (bu eserlerinde hakları vazgeçilebilir ve vazgeçi-

93 Baumanns, P., *J. G. Fichte*, s. 125.

lemez haklar olarak kabul etmekte ve bunları ahlak yasası ve pratik akılla temellendirerek bunların öznel ve bu yüzden formel olduklarını söylemekteydi) bireye bu tür haklar tanımaktadır. Fichte burada yine eski görüşünden farklı olarak mülkiyeti değerlerden, hukuki belirlenimlerden ve akıllı varlıkların birarada olma olgusundan bağımsız olarak değerlendirir. Mülkiyetin bireyin temel hakkı olma dışında en önemli belirleyici özelliği devlet tarafından korunma zorunluluğudur.[94] Bu açıdan Fichte bütün vatandaşları, yaptırım gücüne sahip bir devletin kurulması için ellerinden geleni yapmaya çağırır (SW III, 197). Burada esas söz konusu olan "herkesin hukuksal güvenliği ve özgürlüğüdür." (*a.g.e.* s. 149). Hukuksal güvenlik ise ancak toplumun bütün üyelerinin bunu istemesi ve buna katılmasıyla mümkündür (*a.g.e.* s. 151). İnsanların herhangi bir zamanda bu ilke etrafında toplanmaları ve bunu istemeleri en temel haklardan birisidir.[95]

Mülkiyet hakkında bu temel istek ve hakkın ihlali durumunda ne gibi bir yaptırımın hangi kurum tarafından uygulanacağı belirlenmeden bir devlet antlaşması yapabilmek mümkün değildir. "Her bir birey devlet vatandaşlığı antlaşmasına (eğer bu antlaşmayla genel bir hukuksal çerçeve ortaya koyuluyorsa) katılmalı, diğer bireylerle mülkiyet, haklar ve özgürlükler konusunda antlaşmalıdır."[96] Ortak istek bir güç, yasa ya da anayasa olarak anlaşılabilir. Ortak istek, bir güçle donatılmalıdır ki bu da devletten başkası değildir. Yasada ifade edilen güç herkesi kendi sınırları içinde tutar ve böylece hukuksal anlamda bir denge meydana getirir.[97] Herkes için geçerli olan bu güce uymak istemeyen bir birey herkesin özgürlük ve güvenliğini esas alan antlaşmayı ihlal etmiş olur.

94 Walz, G. A., *Die Staatstheorie des Rationalismus*, s. 499.
95 Weischedel, W., *Der frühere Fichte*, s. 146.
96 Fichte, J. G., *Naturecht*, s. 146.
97 *A.g.e.*, s. 146.

Devlet vatandaşlık antlaşmasının ve bununla ortaya çıkan devlet olgusunun ilk şartı mülkiyet antlaşmasıdır. Bir antlaşma imzalayan bireyler antlaşma konusu hakkında ayrı haklara sahip olmalıdır. Antlaşma olmadan, bireylerin bir şeye sahip olmasının hukuksal temeli ortadan kalkar (SW III, 207). Devlet vatandaşlığı antlaşması insanlar arasında bir birlik sağlar ve vatandaşlar ancak bu antlaşma sayesinde hukuki haklarına kavuşurlar. "Devlet vatandaşlık antlaşması her bir bireyi bireylerin toplamından oluşan gerçek bütünle bir ilişki içine sokar ve birey ancak bu sayede kendi egemenlik hakkına kavuşabilir." (SW III, 207).

Devlet vatandaşlığı antlaşmasıyla mülkiyet antlaşması arasında önemli bir fark vardır. Mülkiyet antlaşması "yalın olarak bir eyleme" dayanmazken devlet vatandaşlığı antlaşması pozitif eyleme dayanan bir antlaşmadır. Devlet vatandaşlığı antlaşması hukuk öznesinin son ve tamamlanmış bir şartıdır. Mülkiyet antlaşması bir devlette özgürlük alanı ve antlaşma yapabilme özgürlüğü olarak anlaşılabilir. Mülkiyet antlaşmasına devlet doğrudan müdahale edemez. Burada antlaşma özgürlüğü vardır. Bireylere Fichte'nin böyle bir özgürlük tanıması Aydınlanmanın bireyselleştirme görüşlerine uygun düşmektedir.[98]

Mülkiyetin Korunması

Mülkiyet antlaşmasının herhangi bir eyleme dayanmayan bir antlaşma olduğunu söylemiştik. Bu antlaşmada herkes başkasının mülkiyet hakkını ihlal etmeyeceğine söz vermiştir. Burada bir bireyin istemi başkasının mülkiyeti söz konusu olduğunda negatif olarak belirlenmiştir. Karşılıklı ihlal etmeme durumunun ne kadar devam edeceği önemli bir sorudur. Her bir birey bu antlaşmaya rağmen başkasının mülkiyet hakkını ihlal edebilir. Bu ihtimalin ortadan kaldırılması için tek yok mülkiyet antlaşmasının koruma antlaşmasıyla tamamlanmasıdır. Birey ko-

98 Wundt, M., *J. G. Fichte*, s. 166.

ruma antlaşmasıyla sadece başkasının mülküne zarar vermeyeceğini garanti etmekle kalmamakta aynı zamanda başkasının mülkünü korumak ve savunmayı da garanti etmektedir. Mülkiyet antlaşmasında birey negatif anlamda bir sorumluluğa sahipken, koruma antlaşmasında birey pozitif anlamda bir sorumluluğa sahiptir. Bu da mülkiyet ile koruma antlaşması arasındaki temel farkı oluşturmaktadır.[99] Koruma antlaşmasının ilk şartı ise bir devlete katılmaktır (SW III, 202).

Koruma antlaşmasında herkes üzerine düşeni yapmak zorundadır. Burada bir zaman sınırlaması yoktur fakat mülkiyet her zaman koruma altında olmalıdır. Mülkiyetim her zaman, şimdide ve gelecekte koruma antlaşmasıyla korunmak zorundadır. Fakat yukarıda ifade edilen yükümlülük problemlidir çünkü burada kimin ilk önce bu pozitif eylemi yapmak zorunda olduğu sorusu açığa çıkmaktadır. Karşıdaki sorumluluğunu yerine getirdiğinde ben de sorumluluğumu yerine getirmeliyim. Koruma antlaşması başka nedenlerden dolayı da sorunludur. Mesela antlaşmanın her iki tarafının da aynı zamanda saldırıya uğraması durumunda iki tarafta birbirlerinin yardımına koşamaz çünkü her biri kendi derdiyle uğraşmak zorunda kalır.[100] Böyle bir durumda koruma antlaşması anlamsız ve hükümsüz kalır çünkü korumanın şartları hukuki olarak oluşmamıştır. Böyle bir durumda mülkiyet antlaşması da varlığını sürdüremez. Mülkiyetin hukuksal olarak korunması için ahlakta olduğu gibi iyi niyete sahip olmak yetmez, aksine hukuksal bir bakış açısına ihtiyaç vardır.[101]

Koruma antlaşması bütün bunlara rağmen geçerliliğini korumalıdır çünkü aksi durumda mülkiyet antlaşması tehlikeye girer. Koruma antlaşması ancak şu şartla problemli olmaktan çıkarılabilir: "Yalın anlamda devlete katılım, koruma antlaşmasını beraberinde getirir. Söz verme ve sözü yerine getirme, söy-

99 Fichte, J. G., *Naturrecht*, s. 191 vd.
100 *A.g.e.*, s. 193.
101 *A.g.y.*

lem ve eylem bir birlik gösterdiğinde bu problem ortadan kalkar."[102] Devlet her bir bireyin mülkiyet hakkını koruma gücü ve yetisine sahiptir. Bu bağlamda koruma antlaşması kendi geçerliliğini ancak antlaşmanın karşı tarafını oluşturanın da aynı şekilde devlet organına katılmasıyla yani bir devlet vatandaşı olmasıyla kazanır. Antlaşmanın her iki tarafı hem devletin koruyucu gücünden istifade etmekte hem de onun yaptırım gücüne itaat etmektedir.[103]

Mülkiyetin korunması aynı zamanda ekonomik işleyişe de bağlı bir süreçtir. Bu açıdan mülkiyet içinde oluştuğu ekonomik süreçten bağımsız düşünülemez. Koruma antlaşmasıyla korumaya alınan mülkiyet de herhangi bir mülk değil, toplumsal, ekonomik politik sürecin bir sonucu olarak açığa çıkan mülkiyettir. Devletin görevi mülkiyetin oluşum sürecini en doğru bir biçimde yönetmektir. Bu gerçekleştiğinde mülkiyet hukuksal açıdan garanti altına alınmış olur.[104] Mülkiyet sahibi olmanın da biricik ya da temel sebebi yaşamak ve yaşatmaktır.[105]

1812 tarihli *Hukuk Öğretisi* adlı eserinde Fichte koruma antlaşması düşüncesinden vazgeçmiştir. Artık devlet ve mülkiyet antlaşması olmak üzere iki türlü antlaşma kabul etmektedir. Koruma antlaşmasını gerekli bir antlaşma olarak görmemektedir çünkü mülkiyet teorisinin bağlayıcılığı hukuk kurallarına göre işlemekte ve ancak bu sayede korunabilmektedir.

Devlet ve Mülkiyet İlişkisi

Hukuk felsefesi tarihi göz önüne alındığında, Fichte'nin bu disipline kazandırdığı birçok yeni düşünce ve kavram söz konu-

102 *A.g.e.*, s. 195.

103 *A.g.y.*

104 Rohs, P., *J. G. Fichte's Naturrechtslehre später WL.*, s. 94-95.

105 Buhr, M./Lasurda, D., *Fichte.* Dir französische Revolution und das Ideal von ewigen Frieden, s. 53-54.

sudur. Bunlardan bazıları mülkiyet sözleşmesi, herhangi bir şey üzerinde tasarruf hakkıyla mülkiyet hakkının birbirinden ayrılması, işlenmeyen mülkiyette mülkiyet hakkının kaybolması, nihai anlamda gerçek mülkiyetin (ileri sürdüğü bireysel mülk edinme hakkıyla çelişmek pahasına) Tanrı'ya ait olduğunu bildirmesi vs. gibi birçok yeni görüşten bahsetmek mümkündür.

Fichte mülk edinme hakkının yaşama, çalışma, eğitim gibi temel haklardan (*Urrecht*) olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda bu hak diğer temel haklarla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bunlardan daha temel olanı ise, insanın herhangi bir şeye sahip olmayı *istemesi*dir. Böyle bir isteme için de insanın özgür olması ve bu özgürlüğünü algılar dünyasında kullanma ve gerçekleştirme hakkına sahip olması gerekir. Bu anlamda mülkiyet özgürlüğü, bireysel özgürlük ve onun olmazsa olmazı olan istemenin ardından gelen, bunlara bağlı olan bir özgürlük çeşididir.

Burada Fichte felsefesinden hareketle mülkiyetin daha önce belirtilen önşartlarından ziyade, onun gerçekleşmesiyle ortaya çıkan fiili durumun devlet aygıtıyla nasıl bir ilişki içinde olduklarını tespit etmeye çalışacağız. Bu bağlamda, devletin mülkiyet hakkı için bir engel olup olmadığı, bu hakkın sınırlarının olup olmadığı, varsa neler olduğu ve bu hakkın mülkiyet antlaşmasıyla nasıl bir bağıntıya sahip olduğu cevaplamaya çalışacağımız diğer sorulardır.

Bu sorulara cevap aramaya başlamadan önce, Fichte'nin mülkiyet kavramından ne anladığını kısaca belirtmekte fayda vardır. Mülkiyet hakkının temeli, yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi, bireyin algılar dünyasında özgürce eylemde bulunmasından kaynaklanan temel bir haktır. Bunun yanında, bundan daha da önemli diğer bir şart ise, bireyin bir şeye sahip olma arzu ve *isteği*dir. Böyle bir yönelme ancak, şeylerin benim amaçlarıma tabi olmaları şartıyla geçerlilik kazanabilir. Eşyanın hedeflerimi gerçekleştirmem bağlamında bana tabi olması yine ancak benim eylememle, daha kesin bir ifadeyle çalışmamla mümkün olabilmektedir. Bu tespiti Fichte, mülkiyetin en asli unsuru ola-

rak görür ve onu şöyle ifade eder: "Bir şeye sahip olmanın en asli unsuru [...] o şeyin amaçlarımızı gerçekleştirmeye tabi olmasıdır" (Fichte 1845, III:24). Çalışma sayesinde birey, şeyleri kendi tasarrufu altına almaktadır. Bu bağlamda, "çalışmadan mülkiyet olmaz" cümlesi mülkiyet hakkının özünü oluşturur. Fichte bu hakkın açığa çıkmasında, insanın bir amacı gerçekleştirmek üzere herhangi bir şeyi kendi hâkimiyetine almasının yanında, onu hâkimiyetinde tutmasının da önemli bir rol oynadığı kanaatindedir (Zahn 1960:116). Fichte'nin bu görüşü birtakım eleştirilere maruz kalmış ve bu bağlamda Schottky, Fichte'ye sert eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre Fichte'nin bu görüşü keyfi uygulamalara açıktır. Amaçlar bireyler tarafından belirlendiğinde ve ona göre herhangi bir nesne üzerinde mülkiyet iddiasında bulunulduğunda, hukuksal sınırlama denen bir şey ortada kalmaz. Aynı zamanda bu amaçlar, her zaman ayrı kalan değişmeyen şeyler de değildir. "Herhangi bir nesneyi kendi amaçlarıma göre hizmetime almam hiçbir zaman benim o nesneyle sadece ve sadece bu amaçtan dolayı ilgilendiğim anlamına gelmez. Ben bu nesneye ait olan ilgimi istediğim zaman neden değiştirmeyeyim ya da başka ilgilerin konusu yapmayayım?" (Schottky 1973:167). Schottky'ye göre Fichte'de bu sorunun cevabı yoktur.

Fichte'de mülkiyet kavramı bağlamında değinilmesi gereken önemli bir konu daha vardır. Fichte, bir şey üzerinde tasarrufa sahip olmanın (*Besitz*) henüz mülkiyet (*Eigentum*) anlamına gelmediğini ısrarla belirtir. Tasarruf hakkı, ancak birtakım şartların biraraya gelmesiyle mülkiyet haline gelir. İlk ve en önemli şart, benim tarafımdan tasarruf altına alınmış olan şeyin, benim mülküm olarak **açıklanmasıdır** (*deklarieren*). Buna bağlı olarak gelişen, belki ilkinden daha önemli olan ikinci şart, benim tarafımdan benim mülküm olarak açıklanmış olan ilanın, başkaları tarafından **kabul** (*Anerkennung*) edilmiş olmasıdır. "Mülkiyet hakkının tam gerçekleşmesi ancak ve ancak *karşılıklı kabul ve tanıma* ile mümkündür. Bu tanıma, onun temel şartıdır

ve bu olgu olmadan mülkiyetin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bütün mülkiyet hakkının temeli, çok sayıda insanın istemelerini tek bir istek etrafında birleştirmeleridir" (Fichte SW, III:1).

Böyle bir mülkiyet hakkı artık doğal hukukun değil devlet hukukunun konusudur. Zaten doğal hukukun toplumda pozitif bir geçerliliği yoktur. Doğal hukuk, insanın kendinde şey olarak hangi haklara sahip olduğunu belirlerken; devlet hukuku mutlu bir yaşam sürmek için doğal hukuka bağlı kalmak şartıyla hangi hakların karşılıklı olarak korunması gerektiğine karar verir. Devlet hukukunun daha da önemli bir yönü, onun mülkiyet hakkını ve özgürlüğü korumak için zor kullanma hakkına sahip olmasıdır. Kısaca devlet hukuku, pozitif bir hukuktur ve böyle bir hukuk kendisini akılla temellendirir.

Fichte, insanın sahip olduğu en büyük mülkiyetin yaşama hakkı ve şahsi emniyet olduğu tespitinde bulunur.[106] Bu bağlamda, vatandaşlık sözleşmesinde (*Staatsbürgervertrag*) insan bedeninin dokunulmazlığı mutlak olarak korunmuştur. Çünkü beden, insanın sahip olduğu en kıymetli mülküdür. Buna yapılan bir tecavüz, bütün haklara karşı yapılan bir tecavüzdür. Çünkü diğer bütün haklarının kullanımı buna bağlıdır (Fichte SW, III:240).

Fichte, mülk edinme hakkıyla mülkten vazgeçme ya da bu hakkı kaybetme (*Dereliktion*) olgusunu birlikte ele alır. Bu kavram, herhangi bir mülkün sahipsiz kalması ya da herhangi birisinin mülke sahip olmaktan vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir hak yani mülk sahibi olmaktan vazgeçme hakkı, ilk önce mülk edinme hakkını ve buna bağlı olan hukuksal süreci şart koşar. Bu bağlamda bu hak, mutlak bir hak olmayıp göreli bir haktır. Sözgelimi, birey bizzat kendi bedeni ve yaşamına sa-

106 Şahsi emniyet Fichte'ye göre ancak mutlak mülkiyet ve onun garanti altına alınmasıyla mümkündür. Bunlar olmadan şahsi emniyet mümkün değildir. İkisi arasında karşılıklı bir gereklilik vardır. Devletin mülkiyeti korumada tek hâkim güç olduğunu kabul etmesine rağmen Fichte, tek tek bireylerin kendilerini savunma haklarının olduğu görüşündedir.

hip olmama hakkına sahip değildir. Bunlar, sahipsiz bir şekilde ortada kalıp başkalarının malı olamaz. Fichte aynı zamanda bunu, bireyin kendi hayatına son verme hakkına sahip olmadığı şeklinde de anlar. Ona göre, mülkiyetten vazgeçme, sivil hukukun ya da mülkiyet antlaşmasının (*Eigentumsvertrag*) konusudur ve en temel mülk edinme şekillerinden biridir. Herhangi bir malın sahipsiz kalması ya da sahibinin onun üzerindeki mülkiyet hakkından vazgeçmesi, toplumda mülk sahibi olmayan birinin mülk sahibi olabilmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir yöntem, aynı zamanda toplumda mülkiyet değişiminin de temelidir. Bu bağlamda Fichte, ilginç bir şekilde, herhangi bir bedel karşılığında sahip olunan eşyaların değiş-tokuşunu mülk edinme olarak kabul etmez. Ona göre bu sadece bir alışveriştir. Çünkü bir şeyin gerçekten mülk olabilmesi için, onun mülkiyet antlaşması şartlarına bağlı olması gerekir. Bir başka deyişle, burada söz konusu olan herhangi bir bireyin sahip olduğu mülkün bir başkasına tamamen devridir ki bu aynı zamanda sivil hukukun da gerçek objesidir. Bu devredişte değişen tek şey mülk sahipleri olup, gerçek mülk sahibi hâlâ devlettir.

Bu anlayışa göre mülkiyet özel hukukla ilişkilidir. Mülkiyetin mutlak ve göreceli olmak üzere iki yönü vardır. Mülkiyetin mutlak yönü onun parasal değeridir. Göreceli mülkiyet ise tarla, bahçe ve ev vb. gibi şeyleri içine alır. Bu bağlamda devletin karışamadığı mülkiyet çeşidi mutlak mülkiyettir (Fichte SW, III:255). Yani sahip olunan mülkün değeri mutlak mülkiyeti ifade ederken; onun kullanımı göreceli mülkiyeti ifade eder. Mülkiyet ve değer arasındaki ilişkiye Hegel de dikkatleri çeker: "Herhangi bir şeyin bir değere sahip olması benim ihtiyacımı tatmin edebilir. Herhangi bir mülkün sahibi olmam akli bir sahiplenmedir. Yani ben onun ya da genel anlamda herhangi bir şeyin sahibi olarak herhangi bir ihtiyacımı ya da genel anlamda bir ihtiyacımı karşılamaktayım. Düşünen biri olarak benim ihtiyacım, genel bir şey ve genel bir ihtiyaçtır." (Hegel IV:227).

Fichte mülk edinmenin bu çeşidi yanında herhangi bir mülkün başkasına bağışlanması ve miras yoluyla mülk edinme çeşitlerinden de bahseder. Hediye ya da bağışlamada bir taraf isteyerek kendi mülkü üzerindeki bütün haklardan vazgeçmekte ve bunu başka birisine ya da kuruma bağışlamaktadır. Burada bağışlanan bu mülkün bağışlanan tarafından kabul edilip edilmemesi birincil derecede önemli eğildir. "Mutlak mülkün hediye edilmesi mülkün bir elden diğer bir ele geçmesi demektir. Burada hediyenin kabul edilip edilmemesi hususunda herhangi bir tartışmanın meydana gelmesi söz konusu değildir. Böyle bir durumda satış durumunun şartları geçerli olur. Mülkü hediye eden kendi yaşamını temin edecek kadar mülkü kendinde tutmalıdır. Hiç kimse hediye edilen şeyi geri isteme hakkına sahip değildir. Çünkü mülkiyet antlaşmasına göre hediyeyi alan artık o malın hukuksal ve sınırsız mülkiyet hakkına sahiptir. Miras yoluyla da mal sahibinin ölümünden sonra ondan kalan malları yakınlarına hediye edilir." (Fichte SW, III:257).

Her ne kadar mülkiyet ve yaşam hakkı en temel haklardan ve dokunulmaz olsalar bile Fichte bazı durumlarda bu hakların ortadan kalkabileceğinin ya da dokunulmazlıklarını yitirebileceklerinin farkındadır. Bunun en açık örneği savaşlardır. Savaş durumlarında bu haklara dokunulduğundan dolayı orada hukuksal bir ilişkiden bahsetmez zordur. Savaş sırasında her türlü hukuksal ilişki ortadan kalkar. Savaş yapan ülkenin vatandaşlarının mülkiyeti artık garanti altında değildir. Zaten savaş durumu da hukuksal bir durum değildir. (Fichte SW, III:131).

Mülkiyet hakkına bağlı doğal bir hak da bireyin sahip olduğu mülkiyeti başkalarının tecavüzünden korumaktır. Bu gerçeklik temel hukukun gerektiğinde zorlama, güç ve kuvvet kullanma yetkisine sahip olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda benim temel haklarıma tecavüze kalkışan biri hukukun zorlamasını hak etmiş demektir. Yani bu durumda hukuk cezai yaptırımlar uygulamak durumundadır. Bu yaptırımın olmadığı durumlarda bireyin mülkiyet hakkının nerede başlayıp nerede bit-

tiği, birisinin mülküne tecavüz edildiği vakit ne yapılması gerektiği gibi sorular cevapsız kalır. Böyle bir durumun doğal sonucu, aynı şeye daha fazla sahip olmak isteyen insanlar arasında sonu gelmez çekişmeler olacaktır. Yani Hobbes'un o meşhur deyişinin *"bellum omnium contra omnes"* ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte bütün insanların hukuka uygun davranması, güvenilir ve inançlı olması ve ahlaki açıdan kendi kemale erdirmesi durumunda böyle bir olumsuzlukla karşılaşılmayabilir. Fakat insan türü ahlaki açıdan kemale ermiş bir tür değildir. Belki bu bir potansiyel olarak onda vardır fakat bunun bizzat insanın kendi mücadelesiyle gerçekleştirilmesi gerekir. Yani insan, ancak kendi edimleriyle ahlaki bir varlık olur (Fichte SW, III:148). Bundan dolayı doğal hukuk alanında insanlardan ahlaki olmalarını beklemek anlamsız olur. Burada geçerli olan şey sadece yasallıktır. Bu bağlamda sosyal düzenin sağlanması için ben ve ötekinin haklarını üçüncü bir kişiye devretme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bunun yapılmadığı durumda "çözümü imkânsız bir hukuk mücadelesi ve ondan da taraflardan birinin muhakkak kaybetmek zorunda olduğu bir savaş ortaya çıkar. Böyle bir savaşın açığa çıkmaması için taraflar kavgalarını sona erdirmek ve karar vermek üzere yetkilerini üçüncü bir kişiye devretmek durumundadırlar. Taraflar aynı zamanda bu kişi ya da kurumun fiziksel gücüne de boyun eğmek durumundadırlar." (Fichte SW, III:128). Böyle bir kurum kesinlikle taraflara benzer üçüncü bir kişi olamaz. Bu kurum ancak ve ancak aynı toplumda yaşayan insanların bütününü kapsayacak ve geneli temsil edecek bir güç olabilir. Ancak böyle bir güç bireylerin haklarını koruyabilir ve toplumsal ahengi sağlayabilir. Bunu yaparken de muhakkak surette yaptırım gücüne sahip olmalıdır. Böyle bir gücün adı ***devlet***tir. Ancak devletin olduğu durumlarda hukuk sistemi ortaya çıkabilir ve uygulanabilir. Böyle bir durumda artık doğal hukuk ortadan kalkar. Devlet denilen siyasal aygıt herhangi bir kişi ya da zümrenin harika bir şekilde ortaya koydukları bir şey değildir. Devlet'in temeli tek tek bireysel is-

teklerin ve aklın kendi bireysel yaşamlarını bir topluluk içinde düzenlemek üzerine antlaşmaları sonucunda ortaya çıkar. Bu amaç için insanlar bir *antlaşma* (*Vertrag*) yaparak kendilerini hem bu sürece aktif olarak katarlar hem de haklarını karşılıklı olarak korumuş olurlar. Bu bağlamda hukuksal güvence devlet aygıtını zorunlu hale getirmektedir. Vatandaşlık antlaşması da yine ancak antlaşmaya katılan bütün tarafların kabulü sonucunda işlerlik kazanmaktadır. Fakat Fichte bu belirlenimlerin soyut düzeyde bir belirlenim olduklarının farkındadır. Bunun somutlaşmasına ya da somut düzeye çıkmasına Fichte özel bir önem verir. Böyle bir antlaşmanın somutlaşmasının ilk adımı temelini vatandaşlık antlaşmasından alan mülkiyet antlaşmasıdır. Bu antlaşmanın temeli de şudur: "Herhangi birinin mülkiyeti, ikinci bir kişi tarafından ancak bu şahsın mülkiyetinin birincisi tarafından tanınmasıyla mümkündür." (Fichte SW, III:196). Bu antlaşmaya uyulmadığı durumlarda antlaşma işlevini kaybeder ve antlaşmayı ihlal edenin hukuksal çerçeve içinde mülkü elinden alınır. Bu anlamda bireysel mülkiyet hakkı ancak ve ancak başkalarının mülkiyet hakkına saygı duyulduğu sürece söz konusudur.

Bireysel mülk edinme yollarından en önemlisinin çalışmak olduğu yukarıda belirtilmişti. İnsan yaşamak için çalışmak zorundadır. Çalışmak her zaman beraberinde mülk edinme olgusunu getirmeyebilir. Buna rağmen yaşayabilmenin temel şartı çalışmaktır. Bu açıdan Fichte insanların çalışmadan tembel tembel oturup iaşelerini başkalarından beklemelerinin kabul edilemeyecek bir davranış olduğunu söyler. Her birey kendi çalışmasıyla yaşamını devam ettirmek sorumluluğuna sahip olmak zorundadır. Fakat toplumda her insanın şu ya da bu nedenle (ama haklı gerekçelerle) çalışamadığı da bir gerçektir. Bu tür durumlarda Fichte bu insanlara toplumun yardım etmesi gerektiği inancındadır. Fakat ona göre akılsal ilkelere göre kurulmuş bir devlette ne fakir ne de boş gezen bir insana rastlamak mümkündür. Bazı Fichte yorumcuları, Fichte'nin bu düşüncelerin-

den hareketle onun mülkiyet antlaşmasında sosyalist bir eğilim güttüğü görüşünü benimsemişlerdir (Vorländer 1927:17). Kanaatimizce bu yorum biraz abartılı bir yorumdur zira her türlü yönetim şeklinde çalışamayacak ya da fakir durumda olan insanların hali göz önünde bulundurulur ve ya devletten ya da bazı kişi ve kurumlardan bu insanlara yardım etmeleri istenir. Bu anlamda Fichte devlet felsefesindeki böyle bir özellik her devlet şeklinde olan olağan bir durumdur. Daha doğru bir ifadeyle olması gereken bir temel bir ilkedir.

Fichte'de mülkiyet hakkının biri olumsuz diğeri de olumlu olmak üzere iki yönü söz konusudur. Bu hakkın olumsuz karakteri, mülkiyet antlaşmasında mülkün ilk etapta başkalarının müdahelelerine açık olması olarak betimlenebilir. Yani bu bağlamda mülkiyetin temeli başkalarının benim mülküme sahip olmaktan vazgeçmeleri ya da onun benim mülküm olduğunu kabul etmeleridir. Bu da mülkiyetin olumsuz karakterini gösterir. Mülkiyetin olumlu karakteri ise koruma antlaşması (*Schutzvertrag*) ile ilgilidir. Bu antlaşmaya göre her birey sadece başkalarının mülküne herhangi bir müdahalede bulunmayacağı garantisini vermemekte, aynı zamanda başkalarının mülküne karşı yapılacak muhtemel bir tecavüze karşı onu korumada yardımcı olacağını deklare etmektedir. Bunu yaparken doğal olarak diğerlerinden de aynı muameleyi beklemektedir. Fichte göre mülkiyet hakkının negatif yanı ile pozitif yarının oluşturduğu bir birlikte, tek tek bireyler organize olmuş bir bütünün parçaları gibidir. Fakat bu organizma mekanik bir organizma değil, canlı bir organizmadır. Fichte'nin bu tespitine rağmen onun ilk hukuk felsefesi eseri sayılan *Alman İdealizminin İlk Sistem Fragmentleri* (Erste Systemfragmente des deutschen Idealismus) adlı eserinde devleti mekanik bir şey olarak tanımladığını da gözden uzak tutmamak gerekir (Rosenzweig 1947:5 vd.).

Canlı bir organizma olan devletin temelinin vatandaşlık antlaşması olduğuna kısaca değinmiştik. Böyle bir antlaşma Fichte'ye göre kesinlikle tabi olma (*Unterwerfungsvertrag*)

antlaşmasıyla desteklenmeli ve tamamlanmalıdır. Çünkü bütün vatandaşları yasalara kesin olarak boyun eğmek zorundadırlar. Bu anlamda bütün insanlar devlete tabi olan insanlardır. Fichte devlet-birey ilişkisi söz konusu olduğunda ağırlığını her zaman devletten yana koyar. Bu anlamda onun da en az Hegel kadar devletçi olduğu tesbitinde bulunmak yanlış olmasa gerektir. Devlet egemenliği bireysel egemenlikten önemlidir ama Fichte her bireyin aynı zamanda devlet egemenliğinden belli bir pay aldığı iddiasındadır. Fichte'ye göre bunun diğer bir adı halk egemenliğidir (*Volkssouveränität*). Bu kavramı o Rousseau'dan almış ve daha da genişletmiştir. Her türlü hukuk ve güç, kaynağını halktan alır. Halk ise devletin kuruluşuna katılan ve onun devamını sağlayan bireylerin oluşturduğu topluluktur. Bu halk hiçbir şekilde kendi devletine karşı isyan hakkına sahip değildir. Çünkü devlet bizzat halkın kendisidir. Halkın kendi kendisine isyan etmesi anlamına gelir. Halktan üstün olan tek varlık Tanrıdır (Fichte SW, III:182). Böyle bir anlayışın demokratik olmadığı aşikârdır. Yani halkın elinden protesto ya da gerektiğinde başkaldırma hakkının alınması ve bunun da halk adına yapıldığının iddia edilmesi halk egemenliği kavramıyla bağdaşır gözükmemektedir. Bu bağlamda Fichte'nin demokratik devlet şeklini aynen despot devlet şekli gibi hukuka uygun olarak değerlendirmediğini belirtmekte fayda vardır. Fichte de bu çelişkinin farkındadır ve bu çelişkiyi kendisinin de her zaman savunduğu devletin demokratik temelleriyle demokratik devlet şekli –ki o bununla bugünkü doğrudan demokrasi anlayışını kasteder– arasında yaptığı ayrımla gidermeye çalışır. Fichte'nin özellikle doğrudan demokrasiye karşı bu şekilde olumsuz bir tavır sergilemesinin arkasında onun moral ve hukuk kavramlarına yüklediği anlamlar yatar. Moral alanda insan kendi vicdanıyla baş başadır ve aynı zamanda kendi kendisinin yargıcıdır. Bu bağlamda onun hukuk anlayışına göre farklı taraflar aynı zamanda kendi eylemlerinin yargıcı olmak durumundadırlar (böyle bir anlayışın –Fichte'nin kavramlarıyla konuşursak– an-

cak doğal hukukta olabileceği pozitif hukukta böyle bir olgunun mümkün olmayacağını gayet açıktır). Demokrasilerde ise hukuk bağımsız yargıçlar eliyle yönetilir. Yani yargı tarafların üstünde ve tarafsızdır. Ayrıca Fichte doğrudan demokrasilerde bu ilkenin işlerlik kazanamayacağı inancındadır. Yapılması gereken şey ona göre *yalın aklın temsil kabiliyetinin mutlak gerekliliğine* göre davranmaktır. Böyle bir temsil kabiliyetinde halk, belirli hakları kendileri tarafından seçilen yürütme üyelerine bu hakları korumak ve kollamak üzere tevdi eder. Seçilen bu üyeler halka karşı sorumludur çünkü kamu gücünü elinde tutan insanların halka karşı sorumlu olmadıkları durumda despotizm açığa çıkar ki bu da halkın haklarının ortadan kaldırılması demektir (Fichte SW, III:160). Fichte halktan halk adına yetki alanların sonradan onlara tahakküm etme tehlikesinin farkındadır. Bundan dolayı Fichte yürütmenin karşısına onu dengelemek ve gerektiğinde durdurmak üzere akıl ilkelerine göre kurulmuş, devlet anayasasının (*Staatsverfassung*) temeli olan ve Fichte tarafından *Ephorat*[107] olarak adlandırılan bir kurumu koyar. Bu kurumun üyeleri yine halk tarafında seçilir ve sadece nagatif bir güce sahiptir. Bunların tek görevi hukukun korunması ve özellikle yürütme tarafından muhtemel hukuk ihlallerinin önüne geçmektir. Yürütmeyle bu kurum arasında açığa çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi için halka başvurulmalıdır ve onun verdiği karar bağlayıcıdır. Böyle bir uygulamanın pratik açıdan uygulanabilirliği ayrı bir tartışma konusudur. Ayrıca *Ephorat* kurumunun pozitif güçten yoksun olması da onun işlerliği açısından oldukça sakıncalı bir durumdur. Bu bağlamda Fichte, Locke tarafından ileri sürülen güçler ayrılığı ilkesini (Locke 1980: 200 vd.) de kabul etmez. O özellikle yürütme ile yargının birbirlerinden ayrılamayacağı inancındadır. Çünkü yürütmenin en

107 *Ephor* eski Sparta'da en yüksek beş memurluktan birine verilen Yunanca bir isimdir. Bu kavramı devleti yöneten yüksek memurlardan oluşan bir sınıf olarak anlamak mümkündür. Türkçe karşılığı tam olmadığından dolayı kavramı orijinal haliyle kullanmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

önemli görevi hukuku korumak, işlerliğini sağlamak ve hukuksuz uygulamara yaptırım uygulamaktır. Bütün bunlar aynı zamanda yargıyı ilgilendirir. Yargı denilen şey sadece bu uygulamalarla ilgilenir. Buna karşın birbirlerinden ayrılmaları gereken asıl kurumlar yürütmeyle *Ephorat* kurumudur. Yürütme pozitif anlamda kamu gücüne sahiptir fakat *Ephorat*lara karşı da sorumludur.

Fichte'nin devlet anlayışı bağlamında mutlaka değinilmesi gereken bir ayrım da onun ideal akıl devletiyle, reel olarak mevcut olan devlet arasında yapmış olduğu ayrımdır. İdeal akıl devleti hukuk kavramlarıyla kurulmuş bir devlettir ve reel olarak varolan devletle aralarında bir örtüşmezlik vardır. Çünkü reel devlet hiçbir zaman sadece kavramlarla kurulmaz. Böyle bir devlet ancak tarihle birlikte iç ve dış şartların bir ürünüdür. Akıl devletinde temel soru *en doğrusu* nedir iken, reel devlette en önemli soru *mevcut şartlar içinde hangisi doğru* sorusudur. Bu soruya cevap vermek de politikanın işidir. Bu bağlamda politikanın asli görevi Fichte'ye göre, reel devleti ideal devlete mümkün olduğu kadar yakınlaştırmaktır. Mevcut olanı korumayı kendine hedef olarak seçen politika bu amacı gerçekleştiremez. Bu bağlamda gerçek devlet, kendini adım adım ideal akıl devletine yaklaştıran devlettir (Fichte 1800:397). Akıl devletinin ana özelliklerinden birisi sosyal yönlerinin ağır basmasıdır. O kendisini en iyi şekilde mülkiyetin oluşumu ve dağıtımında gösterir. "Devletin en temel belirleyicisi herkese kendine ait olanı vermesi, bunu gerçekleştirmek için çaba harcaması ve ayrıca verdiği ve dağıttığı bu mülkü muhtemel tecavüzlere karşı korumadır." (Fichte SW, III:399). Ayrıca akıl devletinde her birey toplumun birer hizmetçisidir. Buna karşı toplum da bireye iyi bir yaşam sunmalıdır. Bunun için devletin yürütme erki, mensuplarına iş imkânı sağlamalıdır. Çalışma hem hukuksal hem de moral bir kavramdır ve insanın en temel belirlenimidir. Fakat insan da bir yük hayvanı gibi çalışmamalıdır. Çalışırken zevk almalı ve mutlu olmalıdır (*A.g.e.* s. 422). Akıl devletinin di-

ğer bir özelliği de mevcut olanı adaletli bir şekilde dağıtmaktır. Fakat tembel olanlar çalışkanlar gibi eşit bir paylaşıma tabi olamazlar. Onlara yaşamlarını devam ettirecek kadar pay vermek yeterlidir.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılabileceği gibi devlet kavramı olmadan mülkiyet kavramından bahsetmek olanaksızdır. Devlet hem kendi vatandaşlarının hukukunun hem de onların mülkiyet haklarının biricik garantörüdür (Zahn 1960:XI). Kant da bu konuda Fichte ile aynı fikirdedir. Ona göre de devlet aygıtı olmadan güvence altına alınmış bir mülkiyet söz konusu değildir. Herhangi birinin herhangi "bir nesneyi kendisinin olarak görmesi, hukuksal bir durumda ve kamusal güce sahip olan bir devlette mümkündür." (Kant 1966:64). Bununla birlikte devletin tek görevinin de mülkiyeti korumak olmadığı Fichte tarafından açıkça dile getirilir. Devletin bundan daha öncelikli görevleri –yukarıda değindiğimiz gibi– söz konusudur. Bu bağlamda Brandt, Fichte'nin Hegel'den çok önce devletin tek görevinin sadece mülkiyeti ve mülkiyet hakkını korumak olmadığını açıkça belirttiğini ifade eder (Brandt 1974:24). Bununla beraber Fichte mülkiyete sahip olmayanları mülk sahibi yapmanın da devletin önemli görevleri arasında olduğu inancındadır. Devlet, bunu aynı zamanda toplumun refahını artırmak, toplumdaki gelir dağılımını mümkün olduğu kadar dengede tutmak için yapmak durumundadır (Fichte SW, IV: 295 vd.). Mülk sahibi olmanın bireye bakan yönü ise belki daha önemlidir. Çünkü mülkiyet insanı özgür ve bağımsız kılar (*A.g.e.* s. 298).

Temel mülkiyet hakkı devlete aittir (Fichte SW, VII:548). Fakat devlet bu mülkiyeti tek başına kullanmaz daha doğrusu kullanamaz. Bu yüzden devlet belirli antlaşmalar çerçevesinde özel mülkiyete izin verir. Bu anlamda devletin her bir vatandaşı hukuki anlamda mülk edinme hakkına sahiptir. Fichte burada ilginç bir sınırlama getirir. Herhangi bir devlette hiçbir birlik, tarikat, cemaat ya da kilise özel mülkiyeti zedeleyecek bir biçimde onların aleyhine olacak bir mülkiyet hakkına sahip olamaz.

Mülkiyet hakkı bazı kişi ve kurumlar için bir ön hak olarak görüldüğü takdirde hukuksal eşitlik ortadan kaldırılmış olur. Böyle bir tespitin kilisenin ağırlığını hâlâ çok sıkı bir şekilde hissettirdiği 18. yüzyılın başlarında yapılması ve bunun savunuculuğunun üstlenilmesi gerçekten dikkate değerdir. Fichte'nin ateizmle suçlanmasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Bütün mülkiyetin asli sahibi olarak Tanrıyı gören bir filozofun ateizmle suçlanması dikkati çeken diğer bir husustur. Tanrı hem bireylerin hem de devletin üzerinde gerçek mülkiyetin tek sahibi olup; o bize bu mülkiyeti emaneten vermiştir (Fichte SW, VI:120). Bu anlamda Fichte felsefesi çerçevesinde gerçek anlamda mülkiyet sahibi olan Tanrının mülkiyeti insanlara devlet aygıtı aracılığıyla dağıttığı ve ona aynı zamanda bir koruma görevi verdiği sonucuna ulaşmak yanlış olmasa gerektir.

Ateizm Tartışmaları

Fichte *Ahlak Öğretisi*ni (Sittenlehre) tamamladıktan sonra bu öğretiyi kendi din felsefesinin birkısmı olarak yayınlamayı düşünüyordu fakat bu eseri din felsefesinin bir parçası olarak değil, kendi başına bir eser olarak yayımlandı. 1798/1799 yılları arasında ortada mantıksal bir sebep yokken meşhur "Ateizm Tartışmaları" başlamıştır. Fichte kendini bu tartışmaların içinde buluvermiş ve bu tartışma Jena Üniversitesi'ndeki profesörlüğünün sona ermesiyle sonuçlanmıştır.

Bu olayın çıkış şeklini şöyle özetlemek mümkündür: 1797 yılında Fichte'nin eski bir öğrencisi olan Karl Forberg "Din Kavramının Gelişimi" adlı bir makaleyi yayımlamak üzere *Philosophischen Journal* adlı dergiye gönderir. Fichte bu derginin editörüdür ve makalede ifade edilen bütün fikirlere katılmasa bile makaleye sansür uygulamaktan da kaçınır. Forberg, Fichte'nin makaleyi bizzat kendisinin düzeltme ricasını da reddeder ve adı geçen makale aynı derginin 1798 yılının Ekim sayısında yayımla-

nur. Bu sayının ilk yazısı Fichte'nin "Tanrısal Dünya Hükümetine Dair Olan İnancımızın Sebepleri Üzerine"[108] adlı yazısıdır ve ikinci yazı da öğrencisi Forberg'in sözü geçen makalesidir. Bu yazının yayımlanmasından hemen sonra kendi inançlarına saldırıldığı iddiasında bulunan birçok insan dergi editörlüğüne şikâyette bulunur. Derginin yayımlanmasından hemen sonra "Bir Babanın Fichte ve Forberg Ateizmi Üzerine Araştırma Yapan Oğluna Yazdığı Bir Yazı" adlı anonim bir yazı daha yayımlanır. Yazarının kim olduğu bugün bile tam belirlenmemiş bu yazı tepkileri daha da çok artırmıştır. 29 Ekim 1798'de Dresden Protestan Yüksek Temsilciliği, Sachen Katolik Prensi F. August'a gelişen olaylar ve ateizm tartışmaları bağlamında neler yapılabileceğine dair görüşlerini sorar. Gazetelere büyük ilanlar verilerek bu görüş sorma olayından halkın haberdar olması sağlanır. Fichte bu ilanın kendi dergisinde yayımlanan yazı dolaysıyla verildiğini anlar. Bundan sonra işin rengi tamamen değişir ve iş resmi bir hal alır. Adı geçen dergi Kursachen ve diğer şehir devletlerinde (Prusya hariç) toplatılır. Aynı senenin Aralık ayında Dresden'den resmi makamlar Jena Üniversitesi'ne konuyla ilgili başvuruda bulunurlar. Fichte bu başvurudan sonra kendisini savunma amaçlı "Ateizmi Çağrıştıran İfadeler Yüzünden Sachen Prensinin Eserin Toplatılması Emri Üzerine Halka Çağrı"[109] adlı bir yazı kaleme alır. Bu yazı gereken ilgiyi görmez ve konu aleyhinde birçok yazı daha kaleme alınır. Weimar (Dresden şehrinin bulunduğu eyaletin başkentidir), Kursachen'deki bu olay hakkında gelen şikâyetler üzerine harekete geçer. Bu eyaletteki üniversite çağına gelen öğrenciler ve onların velileri resmi makamları Jena Üniversitesi'ne gitmemekle ve oraya kimseyi de göndermemekle tehdit ederler. Bu durumun bir üniversite için oldukça sıkıntılı bir şey olduğu aşikârdır. Başbakan Voigt, Goethe ve Herzog C. August konuyla bizzat ilgilenirler ve bu sıkıntılı du-

108 Bu yazı Fichte'nin toplu eserleri, cilt V, s. 175-190 arasındadır.
109 Bu yazı Fichte'nin toplu eserleri, cilt V, s. 191-238 arasındadır.

rumu diplomatik yollarla çözmeye çalışırlar. Anılan bu insanlar, bir taraftan üniversiteyi kurtarmak ve orada yaşayanları rahatlatmak, diğer taraftan da düşünürlerin görüşlerini serbestçe ifade edebilme özgürlüğüne halel gelmemesi için ellerinden geleni yaparlar. Böyle yüksek makamda bulunan bu insanların tutumları ilginç bir biçimde kamoyunda ateizm tartışmaları derecesinde bir tartışma meydana getirmiştir. Fichte ilk yazısının fazla yankı bulmaması ve olayın gittikçe ciddiyet kazanması üzerine "Ateizm Suçlamalarına Karşı Felsefe Dergisinin Yayıncısının Hukuki Sorumluluğuna Dair Bir Yazı" başlığıyla bir yazı daha kaleme alır. Fichte bununla da kalmaz, 22 Mart 1799 yılında Başbakan Voigt'e bir de mektup yazar. Fichte bu mektubunda Herder'in *Tanrı* adlı yazısından dolayı da ateizm suçlamalarına maruz kaldığını fakat suçlamalara cevap vermek üzere Herder'in sorgulandığını ve ayrıu uygulamanın kendisi için de yapılmasını ister. Voigt bu mektubu konuyla ilgili tek yetkili olan Herzog'a sunmuştur. Bu mektuba karşılık 1 Nisan 1799'da doğrudan Fichte'ye değil de Jena Üniversitesi'ne cevap yazılmıştır. Bu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla formel anlamda Fichte'nin işine son verilemeyeceği fakat ondan nazikçe istifasının istenebileceği ifade edilmektedir. Fichte 3 Nisan 1799'da Voigt'e tekrar bir mektup yazar ve durumun değişmesini rica eder fakat artık çok geçtir ve Fichte hakkında karar verilmiştir.

Sürecin oluşum şeklini bu şekilde özetledikten sonra Fichte'nin görüşlerinin gerçekten ateizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine daha yakından bakalım. Fichte, Tanrı inancının algısal dünyadan hareketle temellendirilemeyeceğine inanır. Tanrı bu dünyanın ne yaratıcısı ne de düzenleyicisi olarak düşünülebilir. Aşkın bakış açısından hareketle evren, Ben kavramına irca edilmelidir. Fichte belirli bir plana göre Tanrı tarafından yaratılmış bir evren anlayışının tamamen anlamsız olduğunu söyler.[110] Fichte'nin bu görüşlerinin dindar Hıristiyan-

110 J. G. Fichte, Toplu Eserleri, cilt V, s. 179.

lar ve düşünürler arasında tepki toplamaması imkânsızdır. Kant da kozmolojik ve teleolojik Tanrı delillerini, delil olma bakımından çürütmüş olmasına karşın özellikle teleolojik delile de saygı duyuyordu. "Bu delil her zaman belirli bir dikkati kendinde toplamaktadır. Bu delil en eski, en açık ve insan aklına en yatkın delildir."[111] Kant'ın insan aklına en uygun delil dediği delili Fichte tamamen anlamsız bulmaktadır. Bu bağlamda Fichte'nin bu düşüncelerinin bizzat onun idealist felsefesinden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Fichte düşüncesine paralel bir biçimde Kant, Tanrının görünenlerin yaratıcısı olduğunu söylemenin bir çelişki olabileceğini belirtmekteydi.[112] Fichte'nin bu tutumu daha sonra yazdığı ve genelde teistik izler taşıyan din felsefesine rağmen devam etmiş, bir yaratıcı Tanrı ve evrenin belirli bir amaca göre yaratıldığı görüşünü her zaman reddetmiştir. Fichte'nin Tanrısı kendisini algısal dünyanın üzerinde olan ahlaksallıkta (*Sittlichkeit*) gösterir. Ahlakilik insanın özüne aittir ve insan onu uygulamakla yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında insanda bir "moral düzen" olduğunu ve bunun da Tanrısal özellikler taşıdığını söylemek pekâlâ mümkündür. İnsanın içindeki ahlaksal öze dayanmayan, kaynağını oradan almayan bir Tanrı tasavvuru Fichte'ye göre bir kıymeti haiz değildir. Sadece ahlakın değil, bütün her şeyin kaynağı olarak görülen geleneksel bir Tanrı anlayışı ile (yaratan, öldüren, nimetlendiren, şifa veren vs.) Fichte'nin kaynağını insandaki moraliteden aldığını iddia ettiği bir Tanrı anlayışının farklılığı gün gibi aşikârdır. Kant, Tanrının varlığına dair delillerin hareket noktasının gerçek mutluluk kavramı olduğunu, bu kavramın çok farklı şekillerde farklı yorumlarla anlaşılabileceği ve en önemlisi de Tanrı fikri olmadan gerçek mutluluğun bulunamayacağı tespitini yapmıştı. Tanrı olmadan kısmi mutluluk da mümkün değildir. Fichte Kant'ın ileri sürdüğü bu görüşü de kabul etmez ve

111 Kant, I., KrV B 651.
112 Kant, I., KpV, AA V, 102.

esas amacın kısmi mutluluk olmadığını, gerçek mutluluğun ancak doğadan tam bir bağımsızlık kazanmakla mümkün olduğunu söyler. Buradan moral bir eylemin başarıya ulaşması ya da başarısız olmasının arasındaki farkın ne olduğu anlaşılmamaktadır. Yani ahlaki eylemlerin insanı mutlu edip etmeyeceği sorusunun cevabı Fichte'de, çok açık değildir.

Fichte'nin Tanrının varlığına ve anlaşılabilirliğine dair ilginç görüşleri bunlarla sınırlı kalmaz. Mesela o, moral düzenin insan için yeterli olduğunu, bunun dışında ilk sebep anlamında başka bir temel neden aramanın gereksiz olduğunu söyler. Şöyle devam eder: Tanrıya herhangi bir personalite ve bilinç de atfedilemez. Bu tespitler belki de şimdiye kadar anlatılanlardan daha ilginç bir kırılma noktasıdır. Teizmden anlaşılan şey, sonsuz bir personaliteye ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli özelliklere sahip bir Tanrıya inanmaksa Fichte'nin bu söyleminin ateizmden farklı olmadığını söylemek mümkündür. Fichte'nin Tanrı kavramının özel bir cevher olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı, böyle bir şey kabul edilse bile bunun çelişik bir şey olacağı iddiası karşıtlarını oldukça öfkelendirmiştir.

Fichte'nin ateizmle suçlanması bağlamında "Bir Babanın Fichte ve Forberg Ateizmi Üzerine Araştırma Yapan Oğluna Yazdığı Bir Yazı"da dile getirilen görüşlere göz atmak faydalı olacaktır (bu yazının yazarı belli değildir ve burada Fichte ve öğrencisi Forberg'e Tanrıtanımazlıkla ilgili ağır eleştiriler getirilir). Bu yazıda teolojinin geleneksel kavramları anlamlı ve geçerli olarak kabul edilmektedir. Yazar burada teizmden ne anladığını şu cümlelerle dile getir: Evrenden farklı olan, belirli bir iradeyle bir amaca göre eyleyen Tanrı mutlak güç sahibidir, her şeyin ilk sebebidir ve ceza ve mükâfat sonunda ona aittir. Bu makalede ifade edilen teizme göre Fichte'nin pozisyonunun ateizm olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Burada esas sorun bunları yazan kişinin bunları inanarak mı yazdığı yoksa bunların teist bir dinin özelliklerini anlatırken sıralamış olduğu şeyler mi olduğu sorusunun cevabının tam olarak verilememesidir.

Fichte Tanrıya iman noktasında Hıristiyanlığın kabul ettiği tarzda bir imanı kabul etmez. O kendine başka bir yol bulmuştur. O da Tanrısal dünyayı felsefi açıdan temellendirmeye olan inancıdır. Algısal dünyanın üzerine ancak moralite sayesinde çıkılabileceğine inanır. Ona göre iman da ancak entelektüel açıdan temellendirilebilir ve ondan kazanılacak şeylerle de sınırlıdır. Fichte'nin bu yolla ulaşmış olduğu Tanrı, teizmin kabul ettiği tarzda yağmur yağdıran, nimet veren bir Tanrı değildir. Buna rağmen Fichte'nin Tanrısal bir evren düzenine olan inancı ve bunun öznellikle ispat edilebileceğini iddia etmesi, ateizm suçlamalarını reddetmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Adı geçen yazıda beş temel kabulün yanlış anlaşıldığına dair eleştiriler vardır: İlk olarak geleneksel anlamda bir yaratıcı Tanrı fikrinin imkânsızlığını savunan görüşün eleştirisi dile getirilir. İkinci olarak yazar, herhangi bir personaliteye sahip olmayan bir Tanrı anlayışıyla bir moral düzene sahip olmanın imkânsızlığı görüşünü ortaya atar. Üçüncü olarak Fichte'nin sonsuz bir personel-özsel varlığa inanmanın çelişik olduğuna dair tespitinin yanlışlığı, dördüncü olarak Tanrıyı cevher olarak düşünmenin anlamsız olduğuna dair görüşün eleştirisi söz konusu edilir. Son olarak Kant'a açık bir eleştiri yapılır. Yazar'a göre her şeyi gören geleneksel Tanrı anlayışı olmadan ahlak sağlam bir temele sahip olamaz. Buradan da rahatça anlaşılacağı gibi yazar geleneksel kabulleri kendi içinde herhangi bir kritiğe tabi tutmadan sıralamış ve kendi pozisyonunu temellendirmek için herhangi bir entelektuel çaba içine girmemiştir. Adı geçen yazının yazarı klasik kabuller ve aktarılanlarla yetinmiş gözükmektedir.

Bu yazı üzerine Fichte yazıda ifade edilen eleştirilere kendi cevabını verdiği bir makale kaleme almıştır. Fichte'nin heyecanı ve sinirliliği yazıdan rahatça anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu yazı mantıksal bütünlük ve felsefi temellendirme açısından çok başarılı bir yazı değildir. Yazının iki temel vurgusu vardır: Birincisi felsefi araştırmalardaki bağımsızlık ki bu bağımsızlık ateist iddiaların ifade edilmesine imkân tanımak

zorundadır. İkincisinde kendisine yapılan bu ithama karşı savunma hakkının teslim edilmesi hususu vurgulanır. Fichte bu yazıda ve diğer yazılarda açık bir biçimde ateist olduğu suçlamalarına sert bir biçimde karşı çıkmıştır. Yukarıda sıralanan ilk suçlamaya Fichte *Halka Çağrı* adlı eserinde kısa bir biçimde cevap verir. Daha sonraki eserlerinde konuyla ilgili daha detaylı açıklamalarda bulunur. Bu cevaplamalarda Schiller'in 26 Ocak 1799 yılında yazmış olduğu tavsiyelere uyar. Schiller Fichte'ye şöyle yazar: "Benim konu hakkındaki özel fikrim sizin din hakkındaki görüşlerinizi özel bir yazıda gayet sakin bir biçimde Sachen Hükümet Komisyonu'nun görüşlerinden en az etkilenerek yazmanız. Aynı zamanda yayınladığınız derginin toplatıldığını da belirtmeniz gerekir. Oldukça rasyonel bir şekilde yazınızın neden yasaklanmaması –hatta ateizm propagandası yapsa bile– gerektiğini temellendirmeniz gerekir. Aydınlanmış ve hukuka bağlı bir hükümet ileri düzeyde bir aydının toplu eserlerinde dile getirilen herhangi bir görüşten dolayı onu yargılayamaz. Burada herkes ve karşıt tarafta bulunan filozoflar bile bu konuda size hak vereceklerdir. Bütün bir tartışma düşünen ve kendisini korumak zorunda olan her insanın katılabileceği geniş bir alanda yapılmaktadır."[113]

Fichte, Schiller'in bu mantıklı tavsiyesine ve sakin olması gerektiğine dair ricalarına uymaz. O kendisini hakikatin yılmaz savunucusu olarak görmekte ve sesini hiçbir biçimde kısmak istememektedir. Fichte her şeyden önce kendisinin ateizmle suçlanmasına çok içerlemiş ve aşağıdaki düşünceleri ileri süren birisinin nasıl ateist olabileceğini sormuştur. "Tanrıtanımazlıkla suçlanmak ve bu suçlamayı taşımakla itham edilmek bizzat en kötü şekliyle Tanrıtanımazlıktır. Birinin bana Tanrı'ya inanmadığını söylemesi, onun insanı insan yapan en önemli özelliğe sahip olmadığını söylemesi demektir. Böyle bir insan hayvandan

113 Fichte, J. G., Toplu Eserleri (Bayevische Gesamtausgabe), cilt III, s. 184.

farklı değildir."[114] Fichte'nin bu iddiasının oldukça tartışmalı bir iddia olduğu bir tarafa bırakılırsa, Tanrı'ya imana bu derece önem veren ve bunu insan olmanın alametifarikası olarak gören bir düşünürün ateizmle suçlanması gerçekten ilginç bir durumdur.

Fichte bu suçlamalara vermiş olduğu cevaplarda moralite ve din kavramlarının birbirlerinden ayrılamayacağı hususu üzerinde özellikle durur. "Kim bizim moral doğamızla ilgisi olmayan ve böyle bir doğadan kesinlikle bağımsız bir Tanrı kavramına ulaşmak istiyorsa bu kişi hiçbir biçimde Tanrı'yı tanımamış demektir. Moralite ve din mutlak anlamda birdir. Her ikisi de algısal olmayanın anlaşılması olup, birincisi eylem aracılığıyla, ikincisi iman aracılığıyla gerçekleşir." (*a.g.e.* s. 208 vd.). Din son tahlilde moralin kendi kendisini amaç olarak ortaya koymasına irca edilebilir. Bu amaç aynı zamanda kendi kendisiyle yetinen moral aklın gerçek kutsallığa sahip olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Moraliteden bağımsız (Kant'ta kısmi mutluluk anlayışına benzer) kısmi bir mutluluk söz konusu değildir.

Fichte'yi bu tartışmalarda en fazla zayıf düşüren konu, onun konuyla ilgili ilk makalesinde dile getirmiş olduğu düşüncelerdir. Fichte'nin iddia ettiği anlamda Tanrı'nın bir personaliteye sahip olmaması çelişik bir düşünce olarak gözükmektedir. Bu aynı zamanda sonlu insan aklına da zıt bir durumdur. Fichte Tanrı'nın bir cevher olarak düşünülemeyeceği iddiasını, cevherin zorunlu olarak zamanda ve mekânda yer kaplayan algısal olarak varolabilen bir varoluş tarzı olduğu görüşüne dayandırır. Bunu söyleyen ve bu iddiada bulunan Fichte, 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde sık sık mutlak Ben'i cevher olarak adlandırdığını unutmaktadır. Buradaki cevherin hiçbir biçimde zamanda ve mekânda yer kaplayan bir varlık olmadığı aşikârdır. Burada Fichte açık bir biçimde kendisiyle çelişmektedir. Fichte kendisini ateizmle suçlayanların aslında kendilerinin yanlış bir morali-

114 Fichte, J. G., Toplu Eserleri, cilt V, s. 194.

te ve Tanrı anlayışına sahip oldukları suçlamasında bulunur. Bunlar moral doğal yapımızla Tanrı arasında hiçbir ilişkinin olmadığını iddia etmektedirler. "Zevk ve sefa isteyen biri dinden muradını almamış, dini yetiye sahip olmayan sadece et ve kemikten oluşan cismani bir insandır. Bizdeki ciddi dini duygulanım heves ve arzuları yok etmelidir. Mutluluk bekleyen biri, kendisi ve sahip olduğu bütün şeylerle birlikte bilinmeyen bir kapıda bekleyen biri gibidir. Mutluluk yoktur; mutluluk mümkün değildir. Böyle bir beklenti ve bu beklentinin doğal bir sonucu olarak açığa çıkan Tanrı kavramı sadece saçma bir fikirden ibarettir."[115]

Fichte'ye göre bütün bu suçlamaların temel sebebi kendisinin demokrat ve jakoben birisi olmasıdır. "Ben bir demokratım, bir jakobenim,[116] mesele budur."[117] Fichte böylece 1793 tarihli devrim yazılarıyla arasına bir mesafe koyar. "Ben devrim isteyemem çünkü benim istediğim [devrim (Fransız İhtilali)] gerçekleşmiştir." (*a.g.e.* 293).

Bu dönemde açığa çıkan ateizm tartışmaları aynı zamanda Kantçı felsefenin bir krizi olarak da görülebilir. Bu tartışmanın en azından teorik anlamda başlangıcı aslında Kant felsefesinin gittikçe artan oranda kamoyunda ilgi görmesi ve bu ilginin doğal bir sonucu olarak bu felsefeyle teolojinin yüzleşmesidir. Bu bağlamda Reinhold, kendi çağının düşünsel bir krizde bulunduğu, bunun temel sebebinin de akıl ile din arasındaki bağın tamamen koparılması olduğu saptamasında bulunur. O, Kant felsefesinde bu krize bir çare bulunabileceğini ummuştur. Yine Reinhold Kant felsefesinden hareketle dinde bir yenilenmenin de mümkün olabileceğini söyler. Fakat hem ateizm tartışmaları hem de bizzat Reinhold'un kendisi bunun sadece bir temenni olmaktan öteye geçemediğini bize göstermiştir. Fichte bu meseleyle ciddi anlamda ilgilenmiş, Tanrı kavramının dışında hiçbir

115 Fichte, J. G., Toplu Eserleri, cilt V, s. 219.

116 Fransız Devrimi'nin en radikal parti taraftarlarına verilen isim.

117 Fichte, J. G., Toplu Eserleri, cilt V, s. 286.

kavramın kalmaması gerektiğini vurgulayarak Tanrısal özün moraliteden farklı bir şey olduğunda ısrar etmiştir. O aynı zamanda dinin algısal dünya ile ilgili yönünü tırpanlamış ve hatta dinle ulaşılabilecek bir mutluluk kavramını saçma bir fikir olarak kabul etmiştir. Bütün bunların sonucu olarak Fichte ateizmle suçlanmıştır. Gerçek dinsel hayattan beklenilen şeylerin Fichte'nin kabul ettiği din anlayışıyla gerçekleşemeyeceği gayet açıktır. Diğer bir ifadeyle akıl ile vahiy arasındaki muhtemel barışmanın Fichte'nın din anlayışıyla olamayacağı ve içine düşülmüş olan krizden Fichte'nin din anlayışı sayesinde çıkılamayacağı ortadadır. Fichte'den sonra gelen idealist filozoflar ya da idealizm eleştirmenleri kendilerini bu krizden çıkış noktasında sorumlu hissetmişlerdir. Mesela Hegel, 1802 yılında akıl ile vahyi uzlaştırmak bağlamında *İman ve Bilgi* (Glauben und Wissen) adlı bir eser kaleme almış, fakat bu eserde, Kant ve Fichte'nin moral anlayışından oldukça farklı bir moral anlayış geliştirmiştir. Dinle yaşanan bu kırılmanın Fichte'den sonra Hegel, Schelling vs. gibi diğer idealist filozoflar tarafından giderilip giderilmediği ayrı bir tartışma konusudur.

Atezim tartışmaları bağlamında sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Öncelikle Fichte klasik anlamda ve geleneksel Hıristiyanlık çerçevesinde teist bir filozof değildir. Diğer bir ifadeyle Fichte, kilisenin ve vahyin inanılmasını istediği ve bütün Hıristiyanlar tarafından kabul edilen bir "Tanrı" fikrine sahip değildir. Yaratan yok eden, hem Tanrı olan hem de ilk günahın kefaretini ödemek için ete kemiğe bürünüp yeryüzüne İsa suretinde inen bir Tanrı anlayışı Fichte'nin kabul ettiği bir Tanrı anlayışı değildir. Fichte bu görüşünü her fırsatta dile getirmiştir. Fakat bu durum Fichte'nin ateist bir filozof olduğunu bize göstermez. Fichte açık bir biçimde –başka birçok filozofun olduğu gibi– deist bir filozoftur. Fichte'nin yazdıklarından ve Fichte üzerine yazılanlardan bu sonucu çıkarmak mümkündür. Tanrı kavramı hiç şüphesiz Fichte felsefesinin en temel kavramıdır. Tanrı kavramıyla bu kadar içli dışlı bir felsefeyi ve bu fel-

sefenin sahibi bir filozofu ateist olarak suçlamak ancak iki açıdan mümkündür: Eğer Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını kabul etmemek (böyle bir anlayış tek doğru Tanrı anlayışının sadece Hıristiyanlığa ait olduğunu kesin olarak kabul eder) ateizm olarak görülüyorsa, bu anlamda Fichte ateisttir. İkinci bir ihtimal ise Fichte felsefesi'nin kasıtlı olarak yanlış yorumlanması ve bu suçlama sayesinde felsefi anlamda onun etkisinin azaltılmak istenmesidir. Fichte kesinlikle ateist olmadığını kendisini savunma amaçlı yukarıda bahsettiğimiz makalelerinde açık bir biçimde ifade eder. Fakat esas sorulması gereken soru, onun deist mi yoksa teist mi olduğu sorusudur. Bu sorunun kesin cevabı olmamakla birlikte Hıristiyanlığın geleneksel Tanrı anlayışını açık bir şekilde eleştirmesinden dolayı Fichte'nin deizme daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre insandan Tanrı'ya giden yol –Kant' a benzer bir biçimde– insanın özünde varolduğuna inandığı ahlakilikten geçmektedir.

Ana Hatlarıyla Fichte'nin Din Felsefesi

Ateizm tartışmalarının merkezi konumunda olan transandantal ilkelere sıkı sıkıya sarılan bir filozofun Tanrı'nın sözü üzerine kendisini temellendirmiş bir din kavramını kendine araştırma konusu yapması nasıl mümkün olur sorusu Fichte için gerçekten sorulması gereken bir sorudur. Fichte din kavramını felsefi anlamda analize tabi tutar ve bunu mantık kurallarını işleterek yapar. Ateizm tartışmalarında da işaret edildiği gibi, Fichte'nin vahye dayanan Hıristiyanlığa karşı tavrı oldukça eleştireldir. Kant'ın bildirdiği anlamda "Kendinde Şey" (*Dinge an scih)* bizim için bilinemez bir şey ise ve Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nde ifade ettiği şekilde Ben-olmayan ancak Ben tarafından ortaya konulabiliyorsa, dünyaya aşkın ve zorunlu olarak özel bir cevhere sahip olduğu ileri sürülen bir varlık nasıl anlaşılabilecektir? Halbuki vahiy inancı bizim böyle bir varlığa inanmamız gerek-

tiğini söyler. Vahyin söylediği anlamda varolmayan bir varlık kendini vahiy aracılığıyla nasıl açımlar? Eğer ortada bir vahiy gerçekliği varsa, bu vahyin doğrudan öznesi olan, bunu gönderen bir varlığın olması gerekir. I. Kant, Tanrı'nın varlığına dair getirilen delilleri eleştirirken Tanrı'nın varlığının teorik-bilimsel bir yolla ispat edilmesinin mümkün olmadığını bize göstermiştir. Fichte bu tespite kendisinin ilk önemli yazısı olan *Bütün Vahiylerin Eleştirisi Üzerine Bir Deneme* (Versuch einer Kritik aller Offenbarungen) adlı eserinde katıldığını ifade etmiş ve yazısını "vahyin kabulü teorik sebeplerden dolayı mümkün gözükmemektedir" tespitiyle bitirmiştir. Fichte bu görüşlerini belirttiği daha sonra kaleme aldığı *Bilim Öğretisi* adlı eserinde "Kendinde şey" konusunu işlerken vahiy anlayışı ve bu anlayışa dayanan teizmi ciddi anlamda eleştiriye tabi tutar. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığına dair postulatları ileri sürerken temel bir şartı da ileri sürmüştür. Bu şart, dışsal doğa ile ahlaksallık anlamında içsel doğanın ahenkli bir bütün oluşturmasıdır. Fichte'de bu temel şart, kendisinden ahlak yasasının ve doğanın türediği Ben kavramıdır. Buradan hareketle sağlanması gereken ahenk, Fichte'de ben'in kendi kendisiyle kurmuş olduğu ahenktir ve bunun dışında herhangi bir şart koşmak ya da başka bir varlığa ihtiyaç da söz konusu değildir. Bizi ilgilendiren ve nihai anlamda ahlaki bir özellik gösteren dünya düzeni aynı zamanda Tanrısal dünya düzeninin kendisidir. İçimizdeki ahlak yasası Tanrısal olanın bizzat kendisidir. Tam da bu noktadan hareketle Fichte teizmle olan tartışmasını devam ettirir. Eğer Tanrı iddia edilidiği gibi nihai anlamda transandantal bir varlıksa, onun çok özel bir cevhere sahip olması gerekir. Bu ise ona göre imkânsız olup kendi içinde çelişik bir yargıdır. "Bu varlık sizden ve dünyadan farklı bir varlık olmak zorundadır ve etkisini kendi sözü vasıtasıyla göstermek durumundadır. Böyle bir varlık kavramlara hâkim bir şahsiyet ve bir bilinç sahibi olmak zorundadır. Şu halde şahsiyet ve bilinç kavramlarını nasıl tanımlıyorsunuz? Bu varlık kendi içinizde bulduğunuz, sizin tanıdığı-

nız ve bir isimle adlandırdığınız varlıktır. Böyle bir varlığı herhangi bir sınırlama olmadan ve sonluluk kavramı olmaksızın düşünemediğinizden dolayı, bu kavramı bizzat kendinizin kurguladığınıza dair en ufak bir dikkate sahip olamazsınız. Buna göre böyle bir varlığa dair yüklemleri kendi sonluluğunuza ve kendi özsel varlığınıza göre oluşturuyorsunuz ve aslında istediğiniz olan bir Tanrı kavramını düşünmek yerine, onu kendi düşüncenizde sadece çoğaltıyorsunuz." (SW, V, 187 vd.). Bu cümlelerden Fichte'nin transandantal Tanrı kavramının antropolojik bir temele dayandığı görüşünde olduğunu çıkarmak zor olmasa gerekir. Antropolojik Tanrı kavramının daha önce ciddi eleştirilere tabi tutulduğu malumdur. Mesela Spinoza bunların başında gelir. Fichte, Spinoza'nın bu eleştirilerini haklı bulur ve bu eleştirilere eklemelerde bulunur. İnsana benzeyen bir Tanrı anlayışı aynı zamanda "kaderin sahibi" ya da "mutluluğu veren" bir Tanrı olarak anlaşılacaktır. "Sizin Tanrınız her türlü lezzetin vericisi, bütün mutlulukları ve acıları dağıtıcıdır. Bu böyle bir Tanrının tek karakteridir." (SW, V, 218 vd.). Fichte'ye göre haz kavramı temelli böyle bir Tanrı anlayışı din kavramını zedeler. "Lezzet isteyen algısal olan ve ete-kemiğe bürünmüş olan insandır. Böyle bir insanın dini yoktur ve ona kabiliyetli de değildir. Gerçek dini duygu içimizdeki arzuları öldürür." (SW, V, 219). Fichte konuyla ilgili görüşlerini şöyle sürdürür: "Böyle bir Tanrı gerçekte *Dünyanın kralıdır* ve gerçekliğin dili ile yargılanmıştır. Ona hizmet bu krala hizmettir. Onlar gerçek ateisttirler ve hepsi de tamamen Tanrısız olup, hiçbir fayda sağlayamayacak olan Tanrıcıklar yaratmışlardır."(*a.g.y.*). Fichte'nin nazarında teizm putperestliktir ve üstün güç olduğuna inanılan bir şeyden mutluluğun beklendiği her yerde görülebilen bir puta tapıcılıktır.

Fichte'nin teizmle ilgili bu düşüncelerinin kiliseyi, sıradan Hıristiyanları ve siyasi egemenliğe sahip olanları kızdırmaması düşünülemez. Bu gayet normal bir durumdur. Bu tespitler üzerinden çok geçmeden Fichte hakkında çeşitli kampanyalar hatta onun öldürülmesi gerektiğine dair propagandalar başlatılmıştır.

Bunun en bariz ve kısmen daha anlaşılabilir örneği ateizm tartışmalarıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fichte bu tartışmalardan çekinmemiş, görüşlerinde bir değişikliğe gitmemiştir.

Fichte, Kant'ı takip ederek din kavramını ahlak kavramına irca etmiş, fakat aynı zamanda moralite kavramını din kavramı düzeyine çıkarmıştır. "Bu gerçek bir inançtır: Bu ahlaki düzen, bizim kabul edebileceğimiz Tanrısal olandır." (SW, V, 185). Fichte başka bir yerde buna benzer tespitini daha açık bir biçimde dile getirir. "Yaşayan ve etkili olan ahlaki düzenin kendisi Tanrının kendisidir. Bunun dışında başka bir Tanrı'ya ihtiyacımız olmadığı gibi, başka bir Tanrı'yı da anlayamayız." (*a.g.e.* s. 186). Fichte için din, sürekli ahlaki eylemi mümkün kılan ve morale dayanan dünya düzeniyle ilgilidir. Bu düzen aşkın bir varlık tarafından kurulmamıştır. O kendisi aracılığıyla belirlenen ve insani eylemle gerçekliğe kavuşan bir düzendir. Bu bir anlamda insanı mutlu kılan doğru ve hak olanı yapmak demektir. Kilise, moral eylemde bulunan insanların oluşturduğu bir topluluktur.

Fichte için mevcut geçerli olan din –ki bu din vahiy inancına dayanır– ve kilise ancak ve ancak doğru ve hak olan eylemi desteklediği sürece bir anlam kazanabilir. Bu amacı gerçekleştirmediğinde böyle bir dinin ve kilisenin herhangi bir anlamı olamaz. Böyle bir din Hegel'in de daha sonra ifade ettiği, kendine yabancılaşmayla karşı karşıya kalır. Fichte kendisi tarafından dile getirilen "doğru ve haklı" eylem kavramının Weimarlı şair Goethe tarafından en güzel biçimde dile getirildiğini söyler. Goethe *Faust*'ta "en doğru"nun ne olduğu sorusuna verdiği cevapta Schiller'in çok fazla bilinmeyen *İnancın Sözü* (Worte des Glaubens) adlı eserine göndermede bulunur. Fichte bu şiirde dile getirilen düşüncelerle kendi düşüncesi arasında tam bir paralellik olduğunu söyler.

Fichte'nin din felsefesi Luther tarafından başlatılan reformasyon hareketiyle açığa çıkan dinin içselleştirilmesi görüşüne uygunluk arz eder. Fichte, Luther'den farklı olarak bunu radikal bir dille ifade eder ve felsefi anlamda bu eleştiriyi doruk noktasına ulaştırır.

Alman Ulusuna Söylevler

Alman Ulusuna Söylevler, 1807–1808 yılları arası Jena ve Auerstadt savaşlarından sonra belirli aralıklarla yapılmış söylevlerdir. O zaman hâkim olan siyasi rejim bu savaşlar sonucunda ortadan kalkmış ve Napolyon'un orduları Berlin'i işgal etmiştir. Fichte isimsiz olarak adlandırdığı Fransız krala karşı çeşitli argümanlar geliştirmiş, yeni kurulacak hanedanın oluşum şartlarını burada dile getirmiştir. Fichte burada Roma İmparatoru Augustus ile Fransa kralı Napolyon'u karşılaştırır. İkisi arasındaki benzerliğin ancak ve ancak Napolyon'un bir cumhuriyete sahip olması ve kendisinin bu cumhuriyetin koruyucusu olması durumunda açığa çıkabileceğini söyler. Napolyon ona göre sadece içsel anlamda değil, aynı zamanda dışsal anlamda da devleti güçle ele geçiren birisidir. Bunun doğal sonucu onun tarihin büyük muzafferi olarak davranmasıdır. "Şimdiye kadar hiçbir zaman bir muzaffer, yenmiş olduğu insanlara adeletli davranmak gibi bir eğilime sahip olmamıştır. Bir komutan kazandığı bir zaferi ne kadar değersiz görürse o oranda daha adaletli davranabilir." (SW VII, 513). Fichte'nin söylevlerinin temeli millet olarak kendilerine yapılan adeletsizliği protesto etmektedir. Fichte'nin bu protestosu biraz da abartılmış olan "Almanlığa" (*Deutschtums*) ve milli gurura yönelik bir protestodur, yoksa yok olup giden rejime sahip çıkma anlamında değildir. Fichte, Almanların içinde bulundukları durumdan kendilerini sorumlu tutar. Bundan dolayı da bu krizden çıkış yolunun bizzat Almanlar tarafından bulunması gerektiğini söyler. "Bize yardım edilmek gerekliliği [bir tarafa] biz sadece kendi kendimize yardım etmek zorundayız" (*a.g.e.* s. 268).

Fichte konuyla ilgili görüşlerini ileri sürerken daha önce yazdığı "Çağımız" adlı makaledeki analizlerine başvurur. Ona göre Almanların suçu, kendini arama olgusunu en yüksek oranda geliştirmiş olmalarıdır. Diyalektik sürecin doğal

bir sonucu olarak bu kendini arama olgusu, kendisini tamamlamakla bizzat kendisini ortadan kaldırmıştır. "Bu kendini ortadan kaldırma şu anda olmaktadır. Yeni bir dünyada yeni bir yaşam doğrudan yeniden şekillendirilmelidir." (*a.g.e.* s. 270). Fichte yabancı güçler tarafından imparatorluğun ortadan kaldırılmasında Alman milleti adına bir şansın doğduğunu söyler. Bu şans daha önce Fransızlara da doğmuş fakat onlar bunu olumlu anlamda kullanamamıştır. Bu şans ise yeni çağın başlatıcısı olma şansıdır. Milli anlamda yeniden ayağa kalkmak için bütün imkânlar seferber edilmelidir fakat bu imkânlar eski düzenin yeniden tesisi için değil, yeni bir düzen kurma amaçlı olmalıdır. "Yenilmiş, çökmüş bir mileti kurtarmak ancak ve ancak yeni ve şimdiye kadar kullanılmamış bir yöntemle ve yeni bir düzen kurmakla mümkündür." (*a.g.e.* s. 272). Fichte 1814 yılında öldüğü için, eski düzeni tekrar hâkim kılmak isteyen Karlsbad Antlaşması'nı görmemiştir. Fichte'ye göre milletin yeniden ayağa kalkması için yapılacak ilk şey, eski eğitim sisteminin baştan aşağı reforme edilmesi ve bu yeni eğitim sisteminin anayasada "milli eğitim" olarak yer almasıdır. Berlin Üniversitesi'nin kurulması aşamasında gösterdiği çabalar tamamen bu düşüncesine uygundur. Fichte şimdiye kadar süren eğitim sistemini soyut bir biçimde reddetmez. Ona göre eski eğitim sistemi ahlaki dünya düzenini insanların sahiplenmesini başaramamıştır ve milli eğitim ancak sağlam bir temele dayanırsa başarılı olur; o temel de Fichte felsefesidir.

Fichte'ye göre sınırlı olan eğitim sadece belirli sınıflar için söz konusu olmuştur. Halkın büyük bir kısmı maalesef eğitimden nasibini alamamış ve bu hata ve eksiklik günümüze kadar gelmiştir. Fichte'nin eğitimden kastı sadece belirli bir sınıfın eğitimi değil bütün bir milletin eğitimidir. Bu açıdan bakıldığında Fichte "halk eğitimi" kavramını reddeder çünkü bu kavramın olduğu yerde muhakkak surette "havas eğitimi" kavramı da söz konusu olur.

Milletin kendi özbilincini tekrar bulması bağlamında Fichte, Alman milletinin diğer hiçbir millette olmayan çok özel bir özelliğe sahip olduğundan ısrarla bahseder. Bu da çok kısa sürede çalışıp eski konumunu geri kazanma özelliğidir. Fichte bu konuyla ilgili düşüncelerini ifade ederken tam bir milliyetçi gibi konuşur. Daha önce *Çağımızın Temel Özellikleri* adlı eserinde kültürün halktan halka geçtiğini ve kültürün temel amacının da bütün insanlığı bir topluluk etrafında birleştirmek olduğu görüşünü savunurken, *Alman Ulusuna Söylevler*'de Almanlar ile yabancılar arasında radikal bir ayırım yapar. Bu ayırım söylevlerin hemen başında kendisini gösterir "Almanlarla yabancılar birbirlerinden tamamen farklıdır" veya "bir halkın Alman olma özelliği daha derinlemesine araştırıldığında" gibi oldukça iddialı cümleler vardır. Fichte bu farklılıkların daha çok değerlerle ilgili olduğunu söyler ve Almanları bu açıdan sürekli üstün gösterir. İlk ayrım Almanca ile başlar. Almanca ona göre Avrupa'daki en özgün dildir. Diğer Avrupa dilleri klasik Latinceden türetilmiştir. Bu yüzden Fichte bu milletleri "yeni Romalılar" olarak betimler. Dildeki farklılık, düşünce, inanç ve eylem tarzında da bir farklılığı açığa çıkarmıştır ve bu farklılık da milli karakterin farklılığını doğurmuştur. Almanların milli karakteri ona göre ciddiyet, dürüstlük ve hayata derin anlam vermek olarak belirir. Fichte'nin göz önünde bulundurduğu Alman tipi genelde çiftçi ve okumamış Alman tipidir. Bu tip Almanlar genelde sağlam bir moraliteye sahiptir. Yeni Romalı diğer Avrupa milletleri daha çok hafifmeşrep insanlardır. Onlar hakikati ve doğruyu aramada çok ciddi davranmazlar, sadece düşünce oyunlarından zevk alırlar. Bu insanlarda şahsiyetle eylem arasında olması gereken uygunluk pek görülmez. Buna en güzel örnek Rönesanstır. Bu dönemin düşünürleri önemli görüşler geliştirmişler fakat inanç dünyası ya da devlet hayatıyla ilgili yanlışlara hiç değinmemişlerdir. Hakikat ve kutsallık sadece bilinmek için değildir. O aynı zamanda yaşanmalıdır. Bu anlamda da Alman Luther ve

Alman reformasyonu tek örnektir. Luther'de Alman özüne ait hususiyet tam olarak görünür.

Fichte bu konuşmaların altıncısını Alman Felsefesine ayırır. Burada başlangıçta Luther'i, Almanlığı şahsında temsil eden en büyük düşünür ve din adamı olarak gördüğünü söyler. Fichte'nin bu kısımdaki konuşmalarından aynı zamanda kendisini de Almanlığın en iyi göründüğü şahıslardan birisi olarak göstermek istediğini çıkarmak mümkündür. Luther'in Fichte'nin hoşuna giden en önemli özelliği, etkili konuşması ve halkı galeyena getiren sözlerinin gücüdür. Luther Tanrı ile insan arasına girmiş olan Katolik kilisesini ve onun katı hiyerarşisini ortadan kaldırmaya çalışmış ve Tanrı ile insan arasında bir aracıya ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Fichte'ye göre bu görüş aynı zamanda Alman Felsefesinin de görüşüdür. Mesela Fichte'ye göre I. Kant tam da Tanrı-insan ilişkilerinde böyle düşünür. Fichte bu düşüncenin kendi felsefesiyle kemale erdiğine inanır. "Kendi kendine yeten Alman ruhu için algısal olan kâfi gelmez ve kendisine algısal olanın ötesinde kalanı bulmaya çalışır ve böylece gerçek felsefeyi açığa çıkartmayı kendisine görev addeder. Bunu yaparken, mutlak bağımsız olan hakikati özgür düşünmeyle bulmaya çalışır. Bu hedefe yeni Alman felsefesi ulaşmıştır." (*a.g.e.* s. 353).

Fichte'nin milliyetçi bir ideolojiyle bunları söylediği aşikârdır. Fichte, Leibniz'in Alman felsefesini yabancı felsefelere karşı canla başla savunduğunu ve onlarla savaştığını söyler. Yazılarını genelde Latince ve Fransızca yazan ve yazışmalarının çoğunu da yabancı filozoflarla yapan bir filozof için, bunların söylenmesi oldukça ilginçtir. Kant ise kendisini dogmatik uykusundan D. Hume'un kurtarmış olduğunu bizzat kendisi söyler. Böyle bir felsefe de Fichte'ye hiç uymayan bir felsefedir. Fichte, Kant'ın bu cümlesinin onun kastettiğinden çok daha farklı ve derin bir anlamda yorumlandığı tespitinde bulunur. Fichte'nin Rousseau'yu sevdiği bilinmektedir ve kendisini onun bir öğrencisi olarak görür. Rousseau'yu istemeden de olsa yukarıda söylediği genellemeye tabi tutmaz.

Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'ini okuyan kişi birçok çelişkiyle karşılaşır. Fichte'nin Alman milleti üzerine gereğinden fazla odaklanması ve Alman milletini diğer milletlerin karşısına koyması kendisinin ve felsefesinin bir anlamda Avrupalı olmasının önündeki en büyük engeli teşkil etmiştir. Buna rağmen Fichte, kendi milletinin ve kendi felsefesinin eşyaya yeni bir düzen getireceğine, bir akıl devletinin oluşumuna katkıda bulunacağına inanır.

Fichte Felsefesinin Etkileri

Fichte kendisini Kant felsefesinin tamamlayıcısı olarak betimler. Bu hükmün tartışmalı bir hüküm olduğu şüphesizdir fakat Fichte'nin Kant felsefesine yaptığı katkı da göz ardı edilemez. Mesela Fichte, Kant'ın tecrübenin madde ve form olmak üzere iki temeli olduğu, bunlardan her ikisinin de kaynaklarının farklı olduğu, aklın bazı ilkeleriyle doğal düzen arasında bazı uygunluklar görülse bile aklın bütün ilkelerini doğaya hâkim kılamayacağı gibi konuların Kant'ta çözülmemiş ve bu yüzden kesin bir biçimde savunulamayacak görüşler olduğu saptamasında bulunur. Form ve maddenin sorunsuz bir biçimde her zaman birlik göstermediği aşikârdır. Bize çok çeşitli biçimde kendisini gösteren doğaya dikkatle baktığımızda, zaman ve mekân kavramlarının birlikte var oldukları, bunların ayrı ayrı var olmalarının mümkün olmadığı gözükmektedir. Mekân ve doğadaki çeşitliliğin sebeplerinin ayrı ayrı olduğu düşünüldüğünde söz konusu çeşitliliğin nasıl olup da şu anda sahip oldukları şekli kazandıklarının cevabını bulmak güçleşir.

Fichte sıraladığı bütün bu nedenlerden dolayı tecrübe dünyasından hareketle bir madde-form ayırımının mümkün olmadığını söyler. Böyle bir ayırım kabul edildiğinde bir tarafta zaman-mekânsal olaylar (somut varlıklar anlamında), diğer tarafta zaman-mekânsal olmayan soyut entitelerin varlığı kabul edil-

mek zorunda kalacaktır. Böyle bir ayırım tecrübe dünyasından hareketle içerik açısından doğru bir ayırım değildir. Madde ve form birbirinden ayrı özel parçalar olarak değil, aksine her iki tarafı kapsayan bütün bir nesnel dünya olarak, yani gerçekliğin ve olayların bir toplamı olarak kendilerini gösterir. Bu açıdan bakıldığında Fichte'nin Kant'ın madde ve formu birbirlerinden tamamen ayrı iki varoluş tarzı şeklinde ele almış olduğuna dair eleştirinin tam doğru olduğunu söylemek zordur.[118]

Fichte, Kant felsefesini yarı idealist bir felsefe olarak betimler. Böyle bir felsefenin sakıncalarından biri ona göre özgürlük kavramının bu felsefe sayesinde temellendirilememesidir. Fichte idealist olmayan dogmatik felsefeye örnek olarak Spinoza felsefesini gösterir. Spinoza'ya göre eylemler matematik zorunluluğa benzer bir zorunlulukla açığa çıkarlar. Realist birisi bilen ve eyleyen özneyi doğanın bir parçası olarak kabul eder. Bu anlamda doğa ile bilen özne arasında karşılıklı ilişki söz konusudur ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. İlk defa Jacobi bu argümanın nedenselliğin idealist açıdan anlamlandırılmasıyla bir uygunluk göstermediğini tespit etmiştir. Fichte bu argüman bağlamında ruh üzerinde fiziksel etki (*influxus physicus*) söyleminin anlamsız olduğu görüşünü savunmuştur. Böyle bir kabulün idealizme hizmet etmediği gayet açıktır.

Fichte felsefesinin en önemli kavramlarından biri de Ben kavramıdır. Fichte bu kavrama a priori özellikler yükler. Fichte'ye göre Kant felsefesi Ben kavramının mahiyetine dair açık seçik anlaşılır bir bilgi vermediği sürece tamamlanmamış bir teori olarak görülmelidir. Fichte'nin bu kavrama yaklaşımı oldukça ilginçtir. Fichte algısal anlamda anlaşılmayan bir Ben kavramının olması gerektiğini fakat böyle bir Ben'in aynı zamanda ulaşılabilir ve görünür bir Ben olması gerektiğini söyler.

118 Rohs, P., *Die transandantale Deduktion als Lösung von Invarianszproblemen*, Kants transandantale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt, 1988, s. 187 vd.

Algısal olmayandan kastı "kendinde şey" (*Ich an sich*) anlamında bir Ben değildir. Böyle olması durumunda Ben tanınamaz ve kendi kategorileri aracılığıyla belirlenemez. Algısal olmayan Ben kavramı sadece metafor olarak anlaşılmalıdır.

Dieter Heinrich, Fichte'nin asıl meselesinin ya da felsefesinin temelini özsel bilinç kavramının keşfedilmesi olarak yorumlar.[119] Burada önemli bir hususu belirtmekte fayda vardır. O da Fichte'nin amacının özsel bilinci bir problem alanı olarak görmekten ziyade, Schulze-Aenesidemus ve diğerleri tarafından ortaya atılan can, huy, cibilliyet ve karakter anlamına gelen *Gemüt* kavramının (bu kavram Kant'da a priori form olarak bireyde vardır) mahiyetinin ne olduğuna dair soruya cevap verme zorunluluğudur. Bu soruya verilen cevap ortaya atılan felsefeyle uyumlu olmalı, ortaya konulan teoriden farklı bir sonuca ulaşılmamalıdır.

Fichte felsefesinin kendi içinde bir bütünlük taşıdığını, sisteminin sağlam kurulduğunu söylemek mümkündür. Fichte zamanında yaşayan diğer filozoflar da bu tespiti doğrulamaktadırlar. Mesela Jacobi bu bağlamda şunları söyler: Bir parçadan bir felsefe yapmak ve gerçek bir akıl sistemi kurmak sadece ve sadece Fichte felsefesinde mümkündür.[120] Fichte felsefesinin bu özelliği ona karşı olanlar tarfından da tescil edilmiştir. Fichte'nin en önemli icraatı "küçük bir parçadan transandantal bir felsefe sistemi" kurmasıdır. Ayrıca özgürlük felsefesiyle bağlantılı olan eylem teorisi özelikle de özgürlük ile doğa arasındaki ilişkiye dair tespitler oldukça dikkat çekicidir.

Bütün bu olumlu özelliklere rağmen Fichte felsefesinde tam açıklanmamış önemli bir nokta, bireyler üstü Ben ile tek tek bireysel Ben arasındaki ilişkinin neliğidir. Fichte'nin bunu açıklamak için ortaya koymuş olduğu parçalanabilirlik ya da kısımlara ayrılabilirlik çok açıklayıcı gözükmemektedir. Bu

119 Heinrich, D., Fichtes ursprungliche Einsicht, Frankfurt, 1967.
120 Jacobi, *Gesammelte Werke*, III, s. 19.

nokta Fichte felsefesini eleştirenlerin haklı olarak en fazla dikkat çektikleri konudur. Böyle bir Ben kavramının günlük dilde kullanılan ortalama bir Ben kavramı olmadığı açıktır. Böyle olması halinde bütün Fichte felsefesi anlamını temelden yitirir. Bu durum felsefe tarihinde sadece Fichte'ye özgü bir durum değildir. Mesela Kant'ın transandantal felsefesindeki "biz", "bizde" vs. gibi kavramlarda da benzer bir durum söz konusudur.

Fichte bilindiği üzere Kant'ı "yarı idealist" olarak betimler. Alman idealizmi açısından düşündüğümüzde Kant'tan Hegel'e doğrudan geçiş yapmanın zorluğu ve anlamsızlığı ortadadır. Fakat Kant'tan Fichte'ye geçiş yaptığımızda böyle bir geçiş hem felsefe tarihi hem de Alman idealizmi açısından baktığımızda doğru ve tutarlı bir geçiş olur. Kant sonrası felsefe dünyasına baktığımızda Fichte'nin hiç şüphesiz hem Kant felsefesini devam ettiren bir filozof olduğu fakat aynı zamanda da Kant'ın "yarı idealizmi"ni tamamlamak için de büyük gayret sarf ettiğini söylemek mümkündür.

Fichte ile Kant arasındaki önemli bir farklılık kendisinin Kant gibi doğrudan taraftar ya da öğrenciye sahip olmamasıdır. Reinhold 1797-1800 yılları arasında Fichte'nin "Bilim Öğretisi"yle ciddi anlamda meşgul olmuş, Forberg, Schad ve Niethammer gibi düşünürler Fichte öldükten sonra yazılarını yayımlamışlardır. Fichte'nin asıl etkisi Hegel ve Schelling üzerinedir. Bu filozofların Fichte'ye yaptıkları eleştirilerin doğruluğu bir tarafa "Bilim Öğretisi" olmadan Hegel ve Schelling'in sistem kurmaları mümkün değildir denilebilir.

Fichte'nin etkisi sadece filozoflar üzerinde olmamıştır. Fichte erken Romantikler üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Bu etki daha çok Jena'daki şahsi karşılaşmalarda oluşmuştur. Mesela Fichte 1795 yılında öğrencisi Niethammer'in evinde Hölderlin ve Novalis'le karşılaşmıştır. Hölderlin, Fichte felsefesinden oldukça etkilenmiştir. Ayrıca Hölderlin'in Fichte sonrası idealizmin gelişmesinde de önemli rol oynadı-

ğı bilinmektedir.[121] Novalis'in Fichte felsefesiyle çok uğraştığı 1795-1797 yılları arasında yazmış olduğu eser ve incelemelerden açıkça anlaşılmaktadır.[122] Ernst Behler, F. Schlegel'in Fichte'den ne derece etkilendiğini şu satırlarla dile getirir: "Schlegel Fichte'den etkilendiği kadar başka hiçbir filozoftan etkilenmemiştir. Bu etkilenme onunla tartışarak –bazen hayranlık duyarak– sürekli bir biçimde devam etmiştir."[123] Fichte'nin etkisi diğer felsefi akımlara mensup filozoflarda da söz konusudur. Mesela Herbart felsefe eğitimine Jena'da Fichte'nin yanında başlamış fakat felsefi anlamda Fichte'den tamamen farklı bir yola girmiştir.[124] Genç Schopenhauer de 1811 yılında Fichte'den dolayı Berlin'e gitmiş ve onun felsefesini ciddi anlamda eleştirmiştir. Ayrıca Fichte oğlu Immanuel Hermann'ı da tesiri altında bırakmıştır. Onun Hegel din felsefesine getirdiği eleştiriler de babasının etkileri açık bir biçimde görülür.

Değinilmesi gereken diğer önemli bir nokta da Fichte'nin etkisinin Yeni-Kantçılarda görüldüğüdür. Güneybatı Almanya Okulu, Windelband, Rickert, Bauch ve Münsterberg gibi filozoflar özellikle "kendinde şey" ve öznenin konumu gibi konularda Fichte felsefesinden esinlenmişlerdir. Buna benzer bir biçimde Yeni-idealistlerden mesela R. Eucken gibi düşünürler üzerinde hatta W. Dilthey de bile Fichte felsefesinin izleri görülür. Asıl bu bağlamda çarpıcı olan Fichte'nin "Bilim Öğretisi" ile Husserl'in içsel bilinç analizinin birbirleriyle gösterdiği benzerliklerdir. Bu benzerliklere rağmen Husserl, Fichte'nin

121 Heinrich, D., "Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus", *Hölderlin Jahrbuch* 14, 1965/66.

122 Novalis, *Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, 1965.

123 Klaus, P., Idealismus als Kritik. F. Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart, 1973.

124 Fichte Herbart'ın daha sonra kaleme aldığı *Metafiziğin Ana Hatları* adlı eserine eleştiri yazmıştır (SW, XI, 395-400).

eserleriyle ciddi anlamda meşgul olmamış ve böyle bir etkilenim içinde bulunduğunu da kabul etmemiştir.[125]

1945 yılından sonra Fichte üzerine oldukça yoğun biçimde araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ne yazık ki Fichte felsefesini güncel felsefi tartışmalarla ilgili kılamamıştır. Bu durum Fichte felsefesinin Kant kadar güncellik kazanamamasına neden olmuş ve Fichte sürekli Kant'tan sonra mütalaa edilebilmiştir. Bütün bunlara rağmen Fichte ve onun felsefesi bugün hak etttiği kadar felsefe çevrelerinde yankı bulmamaktadır. Bu sadece ülkemizde değil (ülkemizde bildiğim kadarıyla bu eser Fichte üzerine yazılmış ilk telif eserdir) Avrupa'da hatta Almanya'da da böyledir.

125 *Bkz.* Tietjen, H., *Fichte und Husserl. Letztbegründung*, Subjektivitat und praktische Vernunft in transandantalen Idealismus, Frankfurt, 1980.

İKİNCİ BÖLÜM

FICHTE ÜZERİNE YAZILMIŞ MAKALELERDEN SEÇMELER

FICHTE'NİN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

(1798-1812 Ahlak Öğretisi, Mutlu Yaşamın İlkeleri)

Wilhelm Metz

Çev. Arslan Topakkaya

[Fichte's Freiheitsbegriff (Sittenlehre von 1798 und 1812. Anweisung zum seligen Leben), Geist und Willensfreiheit. Klasische Theorien von der Antike bis zur Moderne, hrsg. von Edith Düsing und H. Dieter Klein, Würzburg, 2006, s. 127-151]

1795 yılında yazdığı bir mektupta Fichte şöyle der:

"Benim sistemim özgürlüğün ilk sistemidir; adı geçen millet [Fransız] nasıl ki insanlarını dış zincirlerinden kurtarıp onları özgürleştirmiştir; aynen bunun gibi benim sistemim de kendisini kendinde şey zincirinden ve –Kant'ın az ya da çok eleştirildiği– şimdiye kadar gelmiş sistemlerin dış etkilerinden kendisini kurtarmış, kendisini sistemin ilk temel ilkesi ve kendi başına bir varlık olarak ortaya koymuştur. Politik özgürlük uğruna içsel anlamda kendimle ve her türlü köklü önyargıyla bütün gücümle uzun yıllar savaştım. Onsuz hiçbir şey olmaz; onun değeri beni daha yükseklere çıkardı ve içimde kendisinin anlaşılması için belirli bir enerji doğmasına sebep oldu. Ben bu politik özgürlük

üzerine yazılar yazarak, bu sistemin karşılığı olarak bir mükâfatı elde etmekte olduğumu görmekteyim."[1]

Mektubun bu kısmı birçok açıdan dikkate değer bir durum arz etmektedir. Bu mektup bize ilk olarak, Fichte'nin Bilim Öğretisi'nin yalın bir akıl bilimi olduğunu ve onu "gerçeklikte akıl" (Hegel'in formule ettiği gibi) olarak tanımladığını göstermektedir. Fichte başlangıçtan sonuna kadar hiçbir zaman Hegel'in meşhur "akli olan gerçektir; gerçek olan aklidir"[2] yargısını paylaşmamış olsa da onun gençlik ve yaşlılık dönemlerindeki temel eğilimini şöyle formüle etmek mümkündür. "Akıl kendini (tarihsel) olarak gerçekleştirme sürecine yönelir ve (tarihsel) gerçeklik de akla yönelir."[3] Bu yargıyı, Fichte sisteminde ortaya çıkan problemlere bir cevap olarak anlamak ve bu felsefenin dünyasal bağlantısını bir tarafa bırakmak yanlış bir yaklaşım olur.[4] Fichte'de Kant'ın yaptığı ayrımdan hareketle "ekol" kavramına dayalı bir felsefeden bahsedilmez, bunun yerine "herkesi ilgilendiren"[5] bir dünya kavramıyla karşılaşılır. Fichte düşüncesinin dünyeviliğinin onun felsefesi için ne kadar önemli olduğu[6] görüşü, geçerliliğini yitirmiş bir ideoloji olan Mark-

1 GA III, 2, 298. ayrıca *bkz.* III, 2, 300.

2 G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt, 1970f., 7.24; H. v. Vf.

3 Yazarın "Geç Fichte Döneminde Dünya Tarihi" adlı makalesine *bkz. Fichte-Studien* Bd. 1, Amsterdam-Atlanta, 1990, 121f.

4 Bu bağlamda Fichte'nin, Ben Felsefesinin özsel bilinç problemine bir çözüm yolu olarak görülebileceği oldukça yaygın olan tez üzerinde biraz düşünmekte fayda vardır. Bunun için *bkz.* Dieter Heinrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, *Subjektivität und Metaphysik.* Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt, 1966, 188-232, Jürgen Solzberg, Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/1794 bis 1801/1802, Stuttgart, 1986. Karen Gloy, Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten, Fichte-Studien Bd.1., 41-72.

5 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 839, B. 867, dipnot.

6 Bunun için *bkz.* Manfred Buhr ve Domenico Losurdo'nun kitapları, Fichte-die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden, Berlin, 1991. ./..

sizm tarafından kabul edildiği doğruysa, bu kabule karşı şu görüşleri vurgulamak yerinde olur. Fichte felsefesiyle –özellikle Jakobi dönemi felsefesinde– Fransız Devrimi'nin ilkeleri arasında ortaya çıkan uygunluk, felsefi aklın otonomisi görüşüyle herhangi bir çelişiklik göstermez. Bunun yanında Fichte'yi belirli bir sınıfın sözcüsü olarak görmek de oldukça şüphelidir. O her şeyden önce insanları bütün dışsal etkilerden kurtarmak isteyen biridir. Fichte'ye göre, kendini transandantal felsefe yardımıyla anlayan ve özünü gerçekleştirmek üzere tarihsel dünyaya yönelen akıl, bir ve aynı akıldır. Fichte düşüncesinin "dünyada olma" özelliği, bu düşüncenin bilincinin de kendinde olması anlamına gelmektedir.

İkinci olarak adı geçen mektuptaki ilgili yer aynı zamanda Fichte'nin kendi felsefesini nasıl anladığını bize göstermektedir. Fichte'ye göre kendi felsefesi özgürlüğe dair ilk felsefedir ve bu felsefenin öncüsü de Kant'tır. Genç Fichte kendini tanıtmak için nişanlısına yazmış olduğu bir mektupta kendisinin Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eseriyle "yeni bir dünya"ya[7] kavuştuğunu çünkü Kant'ın özgürlüğü determinizme karşı savunduğunu söylemesine karşın; birkaç sene sonra aynı Fichte, Kant felsefesinin "kendinde şey zincirinden" kendini kurtaramadığı eleştirisinde bulunur. Kant felsefesi Fichte tarafından değiştirilmiştir çünkü Fichte özgürlüğü teorik ve pratik felsefenin[8] temel prensibi ve ilkesi yapmıştır. Fichte'ye göre ancak bu sayede özgürlüğe düşünsel olarak ulaşılabilir. Özgürlük burada mutlak bir anlama sahiptir ve böyle anlaşılan özgürlük ya bütün felsefenin ilkesi olarak ortaya çıkar ya da tamamen anlamını yitirir. Fichte düşüncesinin dünyasal olma özelliği ile hukuk ve tarih felsefe-

./.. Bunun yanında makale toplamından oluşan şu eser de konu hakkında oldukça aydınlatıcıdır. *Revoluzione francese e filosofia classica tedesca*, hrsg v. Domenico Losurda, Napoli, 1993.

7 GA III, 1, 167.

8 Fichte 1798'de yazdığı *Ahlak Öğretisi*'nde bu tespiti şöyle temellendirir: "Özgürlüğümüzün kendisi dünyamızın teorik belirlenim ilkesidir." (GA I, 5, 77).

leri öğretisi özgürlük açısından oldukça önemli olmasına rağmen, bu makalede Fichte'nin ahlak ve din öğretisi bağlamında açıklamaya çalıştığı özgürlük anlayışı ele alınacaktır.

Bu çalışmanın temel sorusu, Fichte'de hangi özgürlüğün temel prensip ve dolaysıyla da önemli bir pozisyona sahip olduğu sorusudur. Bu sorunun cevaplanması onun felsefesi açısından oldukça önemlidir.

Makalede ilk olarak (I. ve II. Bölümde) 1798 ve 1812 tarihli *Ahlak Öğretileri* yardımıyla Fichte'nin özgürlük anlayışı ile onun ahlak öğretisi arasında nasıl bir ilişki olduğu gözden geçirilecektir. III. Bölümde *Mutlu Bir Yaşamın İlkeleri* adlı eserin yardımıyla kötü ve iyi dünyagörüşleri ve din ile ilgili olan özgürlük anlayışı açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. 1798'de yazılan *Ahlak Öğretisi Sistemi*'nin Jena döneminin en son ve önemli eseri olması, 1806 yılında yazılmış olan *Mutlu bir Yaşamın İlkeleri*'nin 1804'teki *Bilim Öğretisi*'ne oldukça yakın olması ve 1812'de yazılan *Ahlak Öğretisi*'nin Fichte felsefesinin son dönemi için oldukça önemli olması gibi özelliklerden dolayı bundan sonraki bölümde Fichte genel felsefesinin özgürlük kavramı, ahlaksallık ve din kavramı ile birlikte ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Bölüm: (1798) *Ahlak Öğretisi Sistemi*nde Özgürlük Kavramı

1798 tarihli *Ahlak Öğretisi Sistemi*'nde özgürlük kavramı, sistemde oldukça farklı açılardan karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük burada ahlaksallık ilkesiyle birbirinden ayrılamayacak bir biçimde bir iç içeliğe sahip olup; art arda gelen türetmeler sayesinde somut bir belirlenim kazanmaktadır. Fichte'nin düşündüğü özgürlük ne basit bir biçimde seçme ve isteme özgürlüğüdür –çünkü bu her zaman bir zorunlulukla birlikte düşünülmektedir– ne de seçme özgürlüğünün sınırlandırabileceği yalın bir kendini belir-

lemedir. Fichte'nin *Ahlak Öğretisi*'nde açığa çıkan özgürlük kavramı, basit bir şekilde tanımlanamaz; çünkü bu özgürlük anlayışı, zorunluluk ve özgürlük sentezini düşünmekten kendini men eden bir özgürlük anlayışıdır. Bu özgürlük anlayışı, ancak spekülatif bir özgürlük kavramı olarak tanımlanabilir.[9]

Fichte *Ahlak Öğretisi Sistemi* adlı eserinin ilk kısmında ahlaksallık ilkesinin tümden gelimine işaret ettiğinde özgrülük kavramı en yüksek anlamda yani ilkesel anlamda düşünülmekteydi.[10] Bu tümdengelim Fichte'de Öznel ve Nesnel'in, Eden ve Edilgen'in kendinde birleştiği mutlak Ben'den hareket eder. Bu asli birlik asla bilince çıkmaz; o bizzat bilincin kendisini mümkün kılan temel sebeptir. Çünkü mutlak Ben'in kendisini gösterdiği bilinç formu sayesinde öznel ve nesnel ayırımı ortaya çıkmaktadır. Fichte'nin *Ahlak Öğretisi*'nin başında belirttiği gibi, "Öznel ve nesnel ayrımına dayalı bazı görüşler ve her ikisinin birleşimi, bilincin bütün bir işleyiş şekline dayanmaktadır" (GA I, 5, 21). Bu cümlelerde kesin bir şekilde dile getirilen görüş, Fichte tarafından düşünülen mutlak Ben'in ben bilinci (*Selbstbewusstsein*) olmadığıdır.

9 Fichte'de özgürlük kavramıyla ilgili olarak F. Fabbianelli'nin "Psicologica"e "transcendentale" nella filosofica pratica di J. G. Fichte" Genova, 1998 kitabına bakınız. Fichte araştırmalarında "spekülatif" kavramı Hegel ve Schelling'in düşüncelerini Kant ve Fichte'nin "transandantal felsefe" düşüncelerinden ayırmak için kullanılır. Mesela *bkz.* Marco Ivaldo'nun I principi del Sapere, La visione trascendentale di Fichte, Napoli, 1987. Diğer yazarlar tarafından "spakülatif" kavramı, metafizik düşüncenin temel figürü olarak kullarulmıştır. *Bkz.* Gaetano Rametta, le strutture speculative della dottrina della scienca. II pensiro di J. G. Fichte negli anni 1801-1807, Genova, 1995. Bu kavramın son kullarımı için C. A. Scheier'in "Birleşen Açıklık-Avrupa Düşüncesinin Bir Motivi" adlı makalesine ve son olarak "Bilim ve Teknik-Karşıtlık" Kaltblutig-Philosophie von einem rationalen Standpunkt. Festschrift für Gerhard Vollmer, hrsg. von W. Buschlinger und C. Lütge, Stuttgart, 2003, s. 81-89, adlı makalelere bakılabilir.

10 Bu konu için *bkz.* yazarın "Ahlaksallığın En Yüksek Tümdengelim Temeli. Fichte'nin (1798) Ahlak Öğretisi ve Onun Bilim Öğretisi ile İlişkisi" adlı makalesi, *Fichte-Studien* Bd.11, 147-159.

Bilinç formu sayesinde veya Fichte'nin ifadesiyle, refleksiyon sayesinde mutlak Ben ya da Ben'in mutlaklığı bölünmekte; bir "nesnel Ben" ile bir "öznel Ben" karşı karşıya gelmektedir. Nesnel Ben, kendi bilincimizde sahip olduğumuz Ben bilinci olup; öznel Ben'de bilincin kendisidir. Bu Benliğin her iki şekli de ilk olarak bir mutlaklık karakterine sahip olmalı; ikinci olarak, her ikisi de birbirlerine karşıt bir birlik kurmalıdır. Nesnel Ben'i ya da başka bir ifadeyle nesnelleşmiş Ben'i, Fichte isteme olarak belirler. "Kendimi kendim olarak ancak isteyen olarak bulmaktayım" (*a.g.e.* s. 37). Bu isteme nesnel Ben'in aracısız bir şekli olarak "özsel isteme eylemi için özsel edim yönelimi" şeklinde belirlenmeye devam eder.

Nesnel Ben ile öznel Ben'in birleşmesi yukarıda ifade edilen bilincin yönelimine işaret etmek demektir. Asli bilinçlilik ya da üretici refleksiyonda[11] akılsallığa doğru mutlak bir eğilim söz konusudur. Bu eğilim kavramsal bir eğilim olarak ortaya çıkar ve "bu sayede ortaya çıkan mutlak eğilim de gerçek özgürlüktür" (*a.g.e.* s. 48). Bilinç nesnel Ben'in basit bir izleyicisi değildir ve burada sözü edilen refleksiyon kendisi olmadan ne olacağını sadece açıkça ifade etmez; aynı zamanda kastedilen eğilim produktif refleksiyon sayesinde akılsal bir şeye dönüşür ve böylece de gerçek özgürlük yaratılmış olur. "Özgürlük" burada "yalın kavram aracılığıyla" ortaya çıkan bir nedensellik anlamına gelmektedir (*a.g.e.* s. 51). Yani varlığın kendisi, bir varlık şeklinde temellendirilmeden tamamen kendisine eklemlenmektedir.

Özsel eylem isteğine yönelik mutlak eğilim bilinci, ancak kendisinin kendisi dışında hiçbir şey ile belirlenmemesi durumunda Ben'in mutlaklığının asli öznel formu olarak görülebilir. Fakat bu Fichte'ye göre sadece düşünce olarak mümkündür. Fichte öznel ve nesnel Ben'in birliği anlayışından nesnel (ahlaksal) yasa ile öznel özgür düşünce sentezi görüşünü geliştirir.

11 "Yaratıcı refleksiyon" kavramı için yazarın "Die pruduktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins", Fichte-Studien Bd. 20, 69-99, adlı makalesine bakınız.

"Kendini özgür düşündüğün takdirde, bu özgürlüğü bir yasa dahilinde düşünmek zorundasın ve bu yasayı düşündüğünde kendini özgür olarak düşünmek durumundasın. Çünkü bu yasada senin özgürlüğün bir önşarttır ve aynı yasa senin özgürlüğünün yasası olarak kendisini gösterir" (*a.g.e.* s. 64).

Fichte'nin ahlaksallık ilkesinin dedüksiyonu görüşünün temel düşüncesi en kısa bir şekilde şöyle formüle edilebilir: Asli mutlaklık ile Ben'in öznelliği ve nesnelliği hiçbir zaman herhangi bir şey olarak bilince çıkmazlar. Fakat mutlaklık belli formlar altında bilince çıkmadığı takdirde bu Ben'in mutlaklığı olarak anlaşılamaz. Ben'in kendi mutlaklığına dair bu asli bilinci tam olarak ahlaksallığın bilincidir. Bu tümdengelim bağlamında şu özgürlük anlayışı ortaya çıkmaktadır: Ahlaksallık yasası özgürlükle ilgilidir ve onu şart koşar. Özgürlük, ahlaksallık ilkesinden hiçbir şekilde ayrılamaz. Çünkü özgürlük, bilince çıkan mutlak Ben'in nesnel yasa ile sentetik birlik kuran öznel yanını oluşturmaktadır.

Bundan dolayı burada düşünülen özgürlük mutlak bir seçme özgürlüğü değildir. Çünkü bu özgürlük, Ben'in nesnelliği ve yasa ile karşılıklı olarak birbirlerini belirlemektedirler. Bunun gibi kendini belirleme kavramı da bu bağlamda yetersiz kalmaktadır çünkü ahlak yasası otomatik bir zorunluluğa göre ortaya çıkan bireysel eylemlere sebep olmayıp; aksine bizim için varolan özgürlük yasası, bu eylemlere sebep teşkil etmektedir. Fichte bu bağlamda Kant'ın atonomi kavramını haklı bulur ve bunu temellendirmeye çalışır:

"[...] Bizim zorunlu olarak bir yasaya bağlı olmamızla ilgili olan bütün kavramlar Ben'in kendi gerçek varlığında –yani kendi başınalığında– kendi üzerine mutlak bağımsız olarak refleksiyonu sayesinde oluşmaktadır. [...] Buna göre kendini bir yasalılık ilişkisine bırakan şey, bizzat Ben'in kendisidir ve akıl buna göre her türlü bakış açısı için özgürlüğün yasasıdır" (*a.g.e.* s. 67).

1798'de yazılmış olan *Ahlak Öğretisi Sistemi*'nde Fichte insanların kendi doğal yapılarına göre özel ve genel görevlerini ve bu bağlamda onlara uygun olan meslekleri belirlediği somut etik anlayışını geliştirir. Fichte sonlu, doğal ve bedensel Ben kavramını geliştirerek, mutlak ve yalın Ben kavramını, empirik Ben kavramından sürekli kesin bir şekilde ayırır. Eserin ilerleyen bölümlerinde Fichte bu saptama hakkında şunları yazar:

> "Bizim ahlak öğretimiz bizim bütün sistemimiz için oldukça önemlidir. Bu sistemde empirik Ben'in oluşumunun yalın Ben ile ilgisi genetik olarak gösterilmiş ve son olarak yalın Ben personaliteden tam olarak ayrı tutulmuştur. Şu andaki bakış açısına göre, yalın Ben'in tasviri akli özün bütünü ve kutsal olanların topluluğuna işaret etmektedir" (*a.g.e.* s. 29/30).

Her türlü bireysel Ben, özel bir belirlenim ve bir göreve sahiptir ki bu görev daha sonraları "ruhlar dünyası sentezi" olarak adlandırılan ve Fichte'nin personalite kavramının sınırlarını belirlediği yerde tam olarak "tanımlanmıştır". Daha önce sözü edilen mutlak özsel eylem eğiliminin refleksiyonu ve buradan özgürlüğe geçiş ilkesinde olduğu gibi; Fichte'nin Ben'i de ruhlar dünyasının bütünü içinde kendi yerini alabilmek için refleksiyonla ahlaksallığa ve oradan da özgürlüğe ulaşmak zorundadır. Fichte'nin bireysel Ben'i doğal içgüdülerle bezenmiş bir Ben'dir. Bu içgüdüler Kant'tan farklı olarak Fichte'de Ben'e yabancı olmayan içgüdülerdir ve Fichte bunları, mutlak özsel eylem eğilimiyle birlikte düşünülmesi gereken asli içgüdülerin görünen formları olarak düşünür. İçgüdülere bağımlılık insan özgürlüğü ile bağdaşmayan bir durumdur. İçgüdülere bağımlı bireysel Ben kavramı bağlamında Fichte çembersel bir ilişkiden bahseder. İnsan akıllı ve buna bağlı olarak özgür bir varlık olduğu belirlenimini, ancak ahlak yasası sayesinde

anlamaktadır.[12] Ahlak yasası sadece insanlar içindir. Fakat bunun için de bireyin ahlak yasasına ulaşması ve kendi üzerine refleksiyonu başarabilmesi gerekmektedir. Fichte'nin ileri sürdüğü doğal bağlılık, insanı değiştirebilecek refleksiyon sürecinden alıkoymak anlamına gelmektedir. Gerçi insanın empirik Ben'i üretici refleksiyon sayesinde kendisini özgür kılabilir, özgür ve ahlaki bir Ben yaratabilir. Bunun için de onun daha önceden bir özgürlüğe sahip olması gerekir. Doğaya ve kendi doğal içgüdülerine bağlı olan bir insan için Fichte şu iddiada bulunur:

> "O asli özüne göre özgürdür ve doğadan bağımsızdır" [burada söz konusu olan ilkesel özgürlüktür, WM], [ve] o her zaman kendisini bu durumdan kurtarmaya çalışır; ve onun özgür olduğu kabul edildiği takdirde bunu başarabilir. Fakat kendi özgürlüğü sayesinde bunu başarabilmesi için ilk önce onun özgür olması gerekir. Bu insanın sağlamlaşmış olan kendi özgürlüğüdür [bu sağlam zincir ancak sadece üretici refleksiyon ile çözülebilir, WM], kendisine yardım edecek güç kendine karşı bir birlik oluşturmaktadır" (*a.g.e.* s. 184).

Fichte bu bağlamda Lutheryan-Kalvinist bir kavram olan *servum arbitrium* köleleştirilmiş istek kavramını haklı çıkarmaya çalışır.

12 Bu konu için oldukça önemli bir nokta *Bilim Öğretisi*'ne yazılan ikinci girişte göze çarpmaktadır. Burada Ben bilinci özgür bir varlığa ait bir özellik olarak vurgulanmaktadır. "Bu sadece bizdeki ahlak yasasına göre gerçekleşmektedir. Burada Ben her şeyin ve her değişimin üzerinde bir şey olarak görülmekte, ona kendisinden başka hiçbir şeyle temellendirilmeyen ve bizzat kendi karakteri olan mutlak eylem yetisi yüklenmektedir. Bu yasa bilincinde [...] özgürlük ve bireysel eylem görüsü temellendirilmektedir. Ben kendim aracılığım ile eden, eyleyen biri olarak verilmiş bir haldeyim ve bununla bizzat Ben kendi aracılığımla tamamen eyleyen olarak ortaya çıkmaktadır. Ben kendi yaşamuma sahibim ve onu kendimden alabilirim. Ahlak yasasının sadece bu aracılığı sayesinde kendime bakabilirim ve kendime bakarak aynı zamanda zorunlu bir şekilde kendimi eyleyen bir varlık olarak görürüm. Bu akılsal görü, bütün felsefenin dayandığı tek sağlam bir noktadır" (GA I, 4, 219).

"Köleleştirilmiş isteme kavramını destekleyenler ve insanı kendi gücüyle hareket edemeyen ve hareket etmesi için dışardan güç kullanımına ihtiyaç duyan ağaç kütüğü olarak karakterize edenler kendi açılarından tamamen haklıdır. Bu bakış açısından ve *doğal insan* anlayışından ortaya çıkan sonuç bundan farklı olamaz" (*a.g.e.* s. 184 vd.).

Özgürlükten ahlaksallığa geçişte –ki bu geçişte her zaman bu iki kavram birbirlerini takip eder– Fichte'nin bu isteği, hem bireysel eğitimde hem de bütün insanlığın eğitiminde önemli bir role sahiptir. Buna rağmen Fichte'nin de göz önünde bulundurduğu, geride kendisinden bir şey türetilemeyen bir öz kalmakta ve biz bu öze "özgürlüğün gizemi" adını vermekteyiz. Bununla beraber üretici refleksiyon aracılığı ile Ben'in mutlaklığının niçin insan bilincine kabul edilip, diğer herhangi bir yere neden kabul edilmediği sorusu yanıtsız kalmakta ve temellendirilememektedir. Ahlaksallığa yönelik yeniden doğum tamamen gerçekleşmektedir; çünkü ahlaksallık kendini mutlak Ben'in sonlu Ben'de doğrudan manifestosu olarak gösterir.

Seçme özgürlüğü kavramı ahlaksallığın temellendirilmesine yetebilecek tek ve son kavram değildir. Bu tespit, Fichte'nin 1812'de yazılan *Ahlak Öğretisi*'nde tekrar karşılaştığımız herotik düşünce öğretisine baktığımızda daha da belirginleşmektedir. Bu eserde bu düşünce şekli "aşırı hayranlık" kavramıyla açıklanmaktadır.[13] Fichte ilk *Ahlak Öğretisi*'nde doğal bağlılık ve gerçek ahlaksallık kavramları arasında aracı bir refleksiyon çeşidinin var olduğunu düşünür. Mutlak kendine özgülük ilkesine göre, Ben'lik içgüdüsü herhangi bir bireyde "kör bir güdü" olarak bilince çıkmaktadır. Yani bireysel isteme, Benliğin yalın içgüdüsü altında değerlendirilmemekte, aksine onunla karıştırılmaktadır. Ahlaksallık ilkesi bu şekilde radikal bir biçimde yanlış hale gelmektedir; çünkü ahlak yasası tarafından istenen

13 *Bkz.* GA II, 13, 360.

akıl hâkimiyeti, bu bireyin yasasız tek hâkim olması isteğiyle yer değiştirmektedir. Kendisinde "eyleyen genel"in karanlık ve yanlış bir şekilde açığa çıktığı bu herotik düşünce karakterine sahip olan insanlar; Fichte için en tehlikeli insanlardır çünkü onlar ahlaksallığın gücüne içerikten yoksun olarak sahiptirler ve "akıl" ya da "öngörü" onlar için kendi bireysel egemenlik istekleriyle özdeşleşmiş ve böylece de ahlaksallık onlarda tam tersi bir vaziyet almıştır.[14]

Gerçek ahlaksallığa yükselişi Fichte, mükemmel anlamda gerçekleştirilmiş refleksiyon olarak karakterize eder:

> "İnsan için kör bir içgüdü olarak etkili olan ve oldukça ahlakdışı karakter gösteren mutlak bağımsızlığa yönelik içgüdüyü bilinç düzeyine çıkarmaktan daha önemli bir şey yoktur. Bu güdü *yalın refleksiyon sayesinde* bilinçte genel geçer bir yasaya dönüşür. [...] İnsan bu durumda bir şey yapmak zorunda olduğunun farkındadır" (*a.g.e.* s. 176).

Fakat böyle bir ahlakasal isteme bilinçte kendini nasıl karakterize edecektir? Kendi özgürlüğüne karşı nasıl bir pozisyon alacaktır? Ahlaklı bir insan kendi isteklerini tamamen ahlak yasalarına göre belirler ve bu yasalar karşısında kendisine ait hiçbir şey koymaz. Fichte aynı zamanda "ahlak yasasına uygun istemenin" "ahaksal açıdan iyi bir insanın" istemesiyle bir ve aynı şey olduğu inancındadır (*a.g.e.* s. 271). Bu bağlamda Kant'ta

14 Totaliter bir düşünce şekli olarak metafiziğe dair postmodern bir şüphe, metafizikte özel bir konumun üniversel ve dolaysıyla totaliter olduğu iddiasında bulunur. *Bkz.* W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Freiburg 1997, 181. Eğer totalitarist tecrübe metafizik sonrası modernle ilişkiliyse, günümüzdeki bilimsel tartışmalar da durmadan eski Batılı metafizik düşünürlerine atıflarla temellendirilme yapılması nasıl izah edilecektir? Bu konu hakkında daha geniş bilgi için H. Boeder'in oldukça kapsamlı olan, "Is Totalizing Totalitarian?", Trans. by M. Brainard, P. Adler, M. Brainard, and D. Efferz, eds., In memoriam D. Rapport Lachtermann, Graduate Faculty Philosophy Journal 17, no. 1-2 New York, 1994, 299-312, eserine bakınız.

göremediğimiz bir görev (*Pflicht)* kavramı karşımıza çıkar. Bu görev de "ahlaksallığı yayma ve ona yardım etme görevidir."[15]

> "Ahlaki açıdan iyi bir insanın istemesi, ahlak yasasının istemesiyle aynı şeydir. Bu yasa bütün akıllı varlıkların moraliteye (*Moralität*) sahip olmasını ve moral açıdan aynı iyi şeyi istemelerini salık vermektedir. [...] Bundan dolayı insan bütün gücüyle kendi zorunlu istemesini gerçekleştirmeye çalışmalıdır" (*a.g.e.* s. 276).

Ahlaksal özgürlüğün bir özelliği de her türlü bireysel istemeleri tam bir teslimiyetle genel'e feda etmektir. Bu genellik Fichte'de tamamen somut bir şey olarak düşünülür ve daha sonra yazılan *Ruhlar Dünyasının Sentezi* adlı esere göre, her birey akıl sahibi bir varlık olarak genel bir belirlenimin yanında *bireyi birey yapan* özel ve vazgeçilmez bir belirlenime sahiptir.[16]

Ahlaksal zorunluluk ve bağımsız refleksiyon –böyle bir refleksiyon, tamamen ahlaksal olarak sunulmuş olup, ahlak yasası üzerine yapılan ve bizim için zorunlu olan refleksiyon sayesinde açığa çıkınaktadır– arasında yukarıda bahsedilen çembere rağmen Fichte erken dönem *Ahlak Öğretisi*'nde ahlaksallığa yükselişi özgür seçim olarak betimler. Bu bağlamda o şunları söyler:

15 Kant'ta düşünülebilecek tek görev kavramı "Din Üzerine Yazılar"ında sözünü ettiği insanların ahlaki bir topluluğa yani bir kiliseye tabi olmaları görevidir. Bu bağlamda Kant "kendine has bir görev"den bahseder (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 3. Stück, Erste Abteilung, II; Kants Schriften, hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1913. VI, 97).

16 Fichte WL nova methodo'da bu konuyla ilgili şunları yazar: "Kendimizi bulabilmek için, kendimizi belirli bir derece sınırlayacak olan bir görev üzerinde düşünmemiz gerekir. Bu görev her BİREY için farklıdır ve bu sayede bu BİREY'in kim olduğu belirlenmiş olacaktır" (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982, 241).

"Her birey kendi bireyselliğini kaybederek ve yok ederek anlam dünyasında ahlak yasasının yalın bir temsilcisi olur. Özgür seçme ile de gerçek yalın Ben'i ve bağımsızlığını gerçekleştirir" (*a.g.e.* s. 231).

Bu özgür seçim ancak akıl, etkin genellik ve "ahlak yasasına dayanan bir isteme" belirleyici olduğu takdirde bizi gerçek ve "güçlü" bir ahlaksallığa götürebilir. Böyle bir isteme, zamansal süreç içindeki bütün hazırlıklara rağmen, ancak güncel olabilir. Çünkü böyle bir isteme Fichte'de ancak başlangıcı oluşturabilir ve bu başlangıç sayesinde özgürlük, onu yaratıcı kılmak için insan yaşamına müdahale edebilir. Seçme özgürlüğü en yüksek anlamda akılsal zorunlulukla sentetik olarak bir birlik oluşturur ve sadece bundan dolayı gerçek "enerjik" bir özgürlük olma özelliğini kazanır.[17]

2. Bölüm: (1812) *Ahlak Öğretisi*'nde Özgürlük Kavramı

1812 yılındaki *Ahlak Öğretisi*'nde Fichte önemli bir tespitte bulunur:

"Çok konuşulan bir cümle ortaya atılmaktadır: İnsan kendi aracılığıyla hiçbir şey yapamaz: kendi kendini ahlaki bir varlık yapamaz, aksine o Tanrı[sal] ilham kendinde ortaya çıkana kadar beklemelidir. Bu inanç ve bu fikir [onun bir şey yapabileceğine dair WM] onun henüz gelmemiş olduğuna dair güvenli bir işarettir ve aynı zamanda ona karşı önemli bir engeldir: çünkü bu karşıtlık gerçek hayata karşı olan bir karşıtlıktır. Bu duyguya sahip olmak isteyen bütün gururlu kişiler mağlup olmuşlardır. Bizde kendi özsel gü-

17 Ahlak Öğretisi sistemi ve özgürlük konusunda M. Ivaldo'nun Libarta e ragione. L'etica di Fichte, Milano, 1992 ve aynı şahsın Die systematische Position der Ethik nach der *Wissenschaftlehre nova methodo und Sittenlehre* von 1798, Fichte-Studien Bd. 16, 237-254 adlı makalesine bakınız. Bu eserlerde konuyla ilgili oldukça fazla kaynak bulunabilir.

> cümüz anlamında hiçbir şeye sahip olmadığımız yalın bir bilgi olarak vardır" (GA II, 13, 340).

Bu cümleler ilk etapta özgürlük felsefesi için şaşırtıcıdır ve daha çok Hıristiyan şefkat ve önceden belirlenme öğretisine uyum göstermektedir. Bundan sonra Fichte'nin bu alıntıda ifade ettiği görüşlerini daha sonra yazmış olduğu *Ahlak Öğretisi* yardımıyla anlamaya çalışacağız.[18] 1812'deki *Ahlak Öğretisi*'nde hangi özgürlük kavramı amaçlanmaktadır? Burada Fichte'nin bir insanın "ahlaksallığı" olarak karakterize ettiği özgürlük anlayışının anlamı nedir? Son olarak 1812 yılında kaleme alınan *Ahlak Öğretisi*'ndeki özgürlük kavramının 1798 yılında yazılan *Ahlak Öğretisi Sistemi*'yle uyuşup uyuşmadığı ve her iki *Ahlak Öğretisi*'nde farklı özgürlük anlayışının olup olmadığı soruları cevaplanmaya çalışılacaktır. Eğer böyle bir fark varsa, bu farklılığın tam olarak belirlenip belirlenemeyeceği de cevaplanması gereken ayrı bir sorudur.[19]

1812 yılında yazılan *Ahlak Öğretisi* bütün Ahlak Öğretisinin temel ilkesini teşkil eden ve onda başka artık hiçbir şeyin temellendirilemeyeceği bir cümle ile başlar. Cümle şöyledir: "[...] kavram dünyanın temelidir: mutlak bilinçle o (bu ilişki refleksiyle) aynı şeydir" (*a.g.e.* s. 307). Fichte'nin *Ahlak Öğretisi*, –kendi olağanlığında– ahlaksallığın bütün içeriğini açıklayan bu cümlenin tam olarak analizinden başka bir şey değildir.

Ahlak Öğretisi'nin düşünsel yapısı somut anlamda yukarıdan aşağıya doğru ilerler. Farklı tekiller olarak (*singulare tantum*) görünen kavram, bireysel Ben'de kendisini göstermesi ve onun ahlaksallığının yansıması olarak görülür. Fichte'nin bu bağlam-

18 Fichte'nin geç dönem felsefesi ve (1812) *Ahlak Öğretisi*'ne dair genel bir bakış açısı için D. Schmid'in Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813, Berlin/New York, 1995, s. 34 f. adlı eserine bakınız.

19 1812'li yıllarda Fichte'nin düşünce dünyasına dair *bkz.* J. Brachtendorf'un şu makalesi, Der erscheinende Gott- Zur Logik des Seins in Fichtes Wissenschaftslehre, 1812, *Fichte-Studien* Bd. 20, 239-251.

da geliştirdiği ilk belirlenim, herhangi bir örnek ya da analojik bir resim olarak değil, bütün varlıkların temelinde olan resimsel bir belirlenimdir. Kavramın dünyanın temeli olduğunu iddia etmek, mutlak ve kendi başına bir ilkeyi kabul etmek demektir. Fichte bu bağlamda "ruhlar dünyası"ndan bahseder (*a.g.e.* s. 309). Ahlaksallık için "ruh ilk ve kendisinden sonra dünyanın [geldiği] gerçek" bir şeydir (*a.g.e.* s. 308).

Bunun peşinden gelen analiz temel ilkenin (*Grundsatz*) ikinci kısmına yönelir ki bu temel ilke, kavramın temel varlık olma tezine refleksi de eklemleyen bir ilkedir. Kavram bilinçle beraber dünyanın temelini oluşturur. Bütün bir ilişkinin bilincin formlarını kabulü ile birlikte kavramın temel varlığı –kendi kendisini belirleyen nedensellik olarak– ayrı bir belirlenime tabi olmaktadır ["kavramın nedensel olmayan yönünden nedenselliğe bir geçiş olarak" (*a.g.e.* s. 311]. Böyle bir belirlenimde reel ve ideal özsel belirlenme aynı bir birlik içerisindedir.

Fichte bu alıntının biraz öncesinde kendi *Ahlak Öğretisi* ve bunun ötesinde bütün aşkın felsefesi için oldukça önemli olan bir şeyi ısrarla vurgular. Kendi refleksiyonuyla birlikte düşünülen kavram, tamamen bireyler üstü ve tektir. Ancak bu şekilde düşünülen bir kavram nedensellik ve temel varlık olma özelliğine sahiptir. O halde Fichte'de kavram *fail genellik* olarak kabul edilmekte, bireysel Benler'den soyutlamayla elde edilen bir genellik olarak ortaya çıkmamaktadır. Kavramın sadece düşünen biri veya güçlü bir cevher –mesela insan– sayesinde temel olabileceği görüşü Fichte'ye göre kendi görüşlerinin yanlış anlaşıldığı anlamına gelir (*a.g.y.*). Fichte buna karşıdır ve bu bağlamda "Ben'in bilince değil; bilincin Ben'e sahip olması ve Ben'in bilinçten çıkartılması" durumunun nasıl mümkün olacağı sorusunu sorar. "Eğer kendisinden bahsettiğimiz kavram, bilincin formuyla aynı şey ise ve onda herhangi bir Ben'in ya da düşünenin formu söz konusu olup, güçlü bir cevheri kabul etmesi durumunda bunu onun nasıl yaptığını ve bu değişimden nasıl etkilendiğini seyretmek zorunda mı-

yız? Bunun için ilk [temel ilkenin] formülünü harfiyen kabul etmek durumunda mıyız? (*a.g.y.*).

Ahlak Öğretisi'nin neredeyse tamamı bu kabule uygun yazılmıştır. Fichte'nin Tanrı'nın yansıması olarak anladığı kavram, bütün akıllı varlıklarda –bu varlık ilk eserlerinde ruhlar dünyasının sentezi olarak düşünülmüştü– kendini ve kendi formunu gösterir. Fichte bu geç dönem *Ahlak Öğretisi*'nde özellikle belirttiği bireysel Ben, ilk olarak kavramın yalın yaşamı olabilmek için kendisini kavramın genelliği mertebesine çıkarır. İkinci olarak birey, ruhlar dünyası sentezinde betimlendiği gibi toplulukta kendi yerini ve bireysel karakterini temsil eder. Bu karakter ahlaksal anlamda kendini kavramda hatırlatır ve aynı zamanda bu sayede bireyselliğini korur.

> "Şu açıktır ki her toplum tek tek bireylerden oluşan organik bir bütün olduğundan dolayı her birey bu toplumun varlığı ve yaşamından bir hisseye sahiptir. Bu sahiplenmede de kimse kimseyle eşit değildir [...]" (*a.g.e.* s. 353).

Bundan sonraki metinde geç dönem *Ahlak Öğretisi* açıklanmayacak, daha ziyade hangi özgürlük kavramının bu eserin temelini oluşturduğu sorusunun cevabı verilmeye çalışılacaktır. Özgürlük 1812'de yazılan *Ahlak Öğretisi*'nde farklı boyutlarda karşımıza çıkmaktadır.

En yüksek anlamda özgürlük, kavramın kendisine ait bir özellik olarak kabul edilir. Çünkü kavram bilinç formuna çıktığından dolayı yaşamın kendisidir; yani "kendisi canlı veya cansız ifade eden mutlak bağımsız bir hayattır" (*a.g.e.* s. 314). Hayat Fichte'de yaratıcı bir şey olarak görülür. O "içsel olarak kendini belirleme yetisi ve buna bağlı olarak bu kendini belirlemenin temeli ve aynı zamanda herhangi bir varlığın kendi dışındaki yaratıcı bir varlık sebebidir" (*a.g.e.* s. 316). Özgürlük kavramı burada, kavramın asli temel varlık sebebi olarak karşımızda durmaktadır çünkü o kendi refleksiyonu ile bilincin bir unsuru olarak ortaya konulmuştur.

Fichte'de reel ve ideal özsel belirlenim görme ve yaşam özdeşliğinin kendisinde görüldüğü "Ben" olarak tarif edildiği için, özgürlük aynı zamanda Ben'in en temel belirlenimidir. 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi*'ni hatırlatan formülle birlikte Fichte, Ben kavramını şöyle betimler: "Gözde kullanılan güç ve ondan ayrılamayan bir gözün gücü: Ben'in ve tinselliğin karakteridir" (*a.g.e.* s. 318).[20]

İlkesel anlamda düşünülen özgürlük buna göre, Ben'in temel karakteridir ve Ben'den soyutlanamayan bir özelliktir. Benlik ve özgürlük birbirleriyle değiştirilebilen kavramlardır. Özgürlük buna göre ilk ve yüksek anlamda asli-yaratıcı, reel ve ideal özsel belirlenimdir ki bu belirlenim, seçme özgürlüğü ile ya da Fichte'nin ifadesiyle "ilgisiz özgürlükle" bir ve aynı şey değildir.

1812 tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde özgürlük, kendini belirleme ve yalın kavrama karşı sınırlama anlamında sadece bir kez Ben'e ait bir özellik olarak ifade edilmiştir. Fakat aynı zamanda bu Ben'in kendini belirlemesi tekrar kavramsal olarak düşünülmüş ve onda temellendirilmeye çalışılmıştır. Birbirlerine karşıt olarak formüle edilmiş gibi gözüken görüşler ve düşünceler son anlamda özgürlük kavramının en zengin belirlenimi olarak sentetik açıdan birleştirilmiştir. İlk olarak –bu ilkesel belirlenim karşısında özgürlük kavramının ikinci belirlenimidir– Fichte özgürlüğe sahip olan bireyi kavramsal Ben'den ayırır. Kavram ya da temel ilke, ilk olarak isteyen Ben'de kendi nedenselliğine kavuşur ve ilk önce bilen ve isteyen Ben'de nesnel bir dünyanın temeli olma özelliğini kazanır.

> "[...] Ben kendi ideal hayatıyla ve kendi reel nesnel gücüyle [...] temellendiren kavramın yaşamından başka bir şey değildir. Bu yaşam kendinde ve kendine has bir yaşam olmayıp, sadece bu kav-

20 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi Sistemin*'de şu cümleyi okuyoruz: "Bir'e gözler seferber edilir" (GA I, 5, 48 Fussnote).

> ramın hayatı ve gücüdür. Böylece bağımsız bir şekilde kavram kendi ideal yaşamını gerçek anlamda olmasa bile kendinde gösterir. Bunu onda mümkün kılmak için Ben'in özgürlüğü buradadır. Bunun için burada olan özgür ve bağımsız olan Ben, burada, daha ziyade kendini belirleme olarak ve kavrama kendi nedenselliğini mümkün kılmak için vardır: sadece bunun için buradadır. Bu onun temel belirlenimidir ve kendi varlığının amacıdır: bu onu istemek zorundadır" (*a.g.e.* s. 322).

Kavramın Ben formu olarak somutlaştırılması kendi nedenselliğini ortaya çıkarmaktadır. Ben'in belirlenimi, diğer bir ifadeyle insanın belirlenimi tam olarak budur; yani yaşam ve kavram gücüne sahip olmaktır. Ben'in özgürlüğü yalın kavramı gerçek nedenselliğe dönüştürmektir ve özgürlükte bu geçiş*tir*.

Daha sonraki sayfalarda kavramın Ben aracılığıyla nesnel dünyanın temeli olma olgusu daha açık bir dille ifade edilmektedir:

> "[...] Kavram kendinde kendi içine kapalı ve tamamlanmış yalın bir resimdir ve bu sadece onun bilinçte bir canlılığa sahip olması ve bir Ben olmasıyla mümkündür. Kavram burada bir somutluk kazanır. Bundan dolayı onun Ben formu, onun sahip olmak zorunda olduğu nesnelliğin temelidir. Bu açıdan şu yargı çıkarılabilir: Ben nesnel dünyanın temelidir" (*a.g.e.* s. 351).

Kavramın Ben aracılığıyla gerçek bir nedenselliğe sahip olması ve böylece nesnel dünyanın nedeni olma ilişkisini iki açıdan değerlendirmek mümkündür. İlk olarak Ben aracılığıyla kavrama, Ben formunun dışında (eğer "dışında" kavramından bahsetmek istersek) hiçbir şeyin sahip olmadığı bir şeyler eklenmektedir. İkinci olarak *eğer* Ben tamamen ve yalnızca kavramın yaşamı ise, Ben'in özgürlüğü gerçek bir özgürlüktür; yani Kantça formüle edersek; böyle bir özgürlük, görev anlayışıyla içinin

doldurulması şartıyla ortaya çıkan bir özgürlüktür. Bunun karşısında kavramdan farklı ve ayrı olan bir bireysel Ben vardır. Çünkü böyle bir Ben'de bir şey hatırlanmaz ve bundan dolayı da kavramın canlılığı bu Ben'de kırılmaya uğramaz. Bu şekildeki Ben, gerçek özgürlüğe de sahip değildir. Sadece gerçek Ben'in bir resmidir.

1812 tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde özgürlüğe dair bulduğumuz üçüncü tez yukarıda anlatılanlara uygun olarak kavramın temel ilişkilerinin ötesinde kalan her türlü özgürlük çeşidinin reddidir. Bu ise birçok yerde Fichte'nin altını çizdiği gibi, seçme özgürlüğünün, en azından yukarıda bahsi geçen ilkesel seviye açısından söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir.

Fichte'nin bu bağlamda dile getirdiği çember (*Zirkel*) anlayışı şöyledir: Eğer Ben'in gerçek özgürlüğü sadece verilmiş bir şey ise –ki o kavramın yalın yaşamıdır– o halde herhangi bir şey lehinde ya da aleyhinde özgür karar olgusu söz konusu olamaz. Bunun gibi iyi istemeye dair bir istemeden de bahsedemeyiz çünkü iyi isteme iradesi zaten iyi istemenin kendisidir. Ondan "önce" iyi yoktur.

Fichte'nin 1812 yılı tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde bir Benliğin (*Ichheit*) nasıl ve niçin bütün diğer bireysel Benler sistemini temsil ettiği ve niçin bireysel Ben'in ahlaksal Ben'e bir karşıtlık oluşturduğu soruları yeteri kadar aydınlatılmamıştır ve bu sorular burada tartışılmayacaktır. Ahlaksallığa dair bahsi geçen karşıtlığı Fichte şöyle betimler: Ben, kavramın yaşamı olmayıp, aksine bu yaşamın yalın bir kopyasıdır.

> "Karşıtlığı daha yakından tarif edelim. *Yalın* aynı zamanda ölü olan resim Ben olarak ortaya çıkar: yani kendi zamanını yapan Ben olarak: Bu zaman, şimdisi için onun gerçek anlamda zamanı doldurması ilkesine sahip olmadığımızdan; isteme ve yaşamın olmadığı boş bir zamandır. Bu aynı zamanda *aldırmazlık* ve iyinin yok olmasıyla da yakından ilgilidir" (*a.g.e.* s. 349).

Ben burada nesnel dünyanın yerine geçebilecek bir pozisyona sahipmiş gibi gözükmektedir. Aynı zamanda yaşamın yalın bir resmi olarak bizzat kavram yaşamının kendi olmaktan da uzak görünmektedir. Fichte ahlakdışı bir durumdan ahlaksallığa geçişi –ki bu aynı zamanda yalın resimsel hatırlamaların kavramsal düzeye çıkmasıdır– nasıl düşünmektedir? Bu geçiş kendisini seçme özgürlüğüne borçlu hissetmez. Kayıtsızlık özgürlüğü "ilkesel anlamda" ahlaksallığın ve iyi istemenin oluşumu için yetersizdir; çünkü ancak ahlaksallık ile gerçek özgürlük açığa çıkmaktadır.

> "Burada kendiliğinden anlaşılan ve bilinen bir şey kendisini gösterir. O da hiç kimsenin kendisini ahlaklı yapamayacağı ve olamayacağı durumudur: basit bir şekilde böyle bir doğum, ilk doğuma nisbetle daha az bir biçimde özgürlüğün ürünüdür" (*a.g.e.* s. 336).

Ben'deki ahlaksallığın oluşumu, bir seçimin sonucu olarak değil de "kavramın dönüşümü" (*Durchbruch des Begriffs*) olarak düşünüldüğünde, ahlaksallık, daha keskin hale gelmekte ve kavram yaşamı bağlamında Ben'in özsel bir görevi olarak görülmektedir. Bu durum, Fichte'nin ahlaksallığı sonsuz ve değiştirilemeyen isteme olarak gören radikal görüşü sayesinde mümkündür. Çünkü Ben, zamanın ilkesidir. Ben, kavram yaşamı olarak yalın bir şekilde kendisini gösterdiğinde, kavram da kendisini Ben'deki bütün zamanların ilkesi olarak göstermektedir. Sadece bu yansıma ahlaksallığın kendisidir.

> "Böyle bir Ben zamanla kendi istemelerini değiştirebilir mi? Eğer Ben'in istemesi söz konusu olursa bu muhtemeldir. Fakat bu mutlak Bir'in yansıması ve hiçbir şekilde zamanda olmayan sonsuz kavramın kendisidir. İstemenin bir şekilde değişmesi, bu istemenin hiçbir zaman burada olmadığı ve yargıgücünün

kendi kendine ürettiği bir yanılsaması olarak mümkündür (*a.g.e.* s. 345)."[21]

Fichte'nin geç dönem *Ahlak Öğretisi*'nde özgürlüğün üç farklı yorumundan bahsedilebilir. En yüksek anlamda özgürlük, Ben ve kavram'a ait *ayrılamaz* bir özellik olarak betimlenir: Bu anlamdaki özgürlük kavramı *Ahlak Öğretisi*'nin en yüksek ilkesinden çıkartılır. Bu bağlamda bireysel Ben'in kavramdan farklı olduğu düşüncesinden dolayı özgürlüğün kendi içinde iki farklı anlamı ortaya çıkar. İlk anlamda sadece Ben'e ait olan ve kavramla Ben formu sayesinde ilgili hale gelen de nedensellik olarak; ikinci anlamıyla Fichte gerçek bir özgürlük anlayışına sahiptir. Özgürlüğün bu temel ilişkisi, kavramla ahlaksal olmayan seçme özgürlüğünün birbirlerinden ayrı olmasının sadece görünürde olduğunu bize bildirmektedir. Dördüncü olarak özgürlüğe dair bu her iki altgörüş –ki bunlar aynı zamanda değişimli olarak Ben ve kavramın özgürlüğün ilkesi olarak açımlanmaktadır– sentetik olarak birbirleriyle birlik oluşturur.

Çünkü Ben'in kendisini kavramın canlılığında yok etmesi teorik ve pratik anlamda mistik bir yokoluş veya pasif bir teslimiyet değildir. Fichte'nin kastettiği teslimiyet, kendisini daha çok bağımsız ve tam olarak aydınlanmış ahlaksal eylemde gerçekleştirir.

21 *Johennes* İncili'nin ilk mektubundaki şu satırlar bu bağlamda dikkat çekicidir: *"Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis. Nom, si fuissent ex nobis, permansissent utuque nobiscum: sed ut manifesti sint quoniam non sunt omnes ex nobis"*. "[Hıristiyan olmayanlar] bizden uzaklaştılar fakat onlar zaten bizden değildi. Eğer onlar bizden olmuş olsaydı bizim yanımızda kalırlardı. Fakat içimizden herkesin bizden olmadığı da açığa çıkmalıdır" (1, 2, 19). Bütün bu konular Augustinus'un *De dono perseverantia. Liber ad Prosperum et Hilarium secundus* adlı eserinde oldukça ayrıntılı olarak ele alınmıştır. A. Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer, hrsg. von A. Kunzelmann, S. Kopp und A. Zumkeller, Würzburg 1954 f., 328 f. Bu eserde okuyucu oldukça derin bir bilgi ve yorumla karşılaşır.

Tarihin insan cinsinin Tanrısal eğitimi olarak görülmesi gibi –bu eğitim insanın kendini eğitmesini amaçlamakta ve bu amaçta son bulmaktadır– Fichte tarafında ileri sürülen "kavramın yaşamı" tezi de belirli bir kırılmaya ve değişime uğramakta ve sadece Ben'in özgürlüğünde ve onun özgürlüğü olarak kendisini bulmaktadır. Tarih felsefesi açısından Tanrısal eğitimle insanın kendini eğitmesi zamansal bir art arda ortaya çıkarken, ahlaksallık bağlamında Tanrı ile insan arasındaki eşzamanlılığa dikkat etmek gerekir. Aşağıdaki cümleler Fichte'nin bu konudaki görüşlerini tam olarak ifade etmektedir:

> "İnsanın hiçbir şey olduğu, onun reel anlamda bir gerçekliğe sahip olmasının da ahlaki olmayan (*Unsittlichkeit*) bir durumdan kaynaklandığı ve aynı zamanda dünyada hiç kimsenin işlemeyeceği bir günah işlemesi ve çürümeye maruz kalması ancak Tanrının isteği ile gerçekleşebilecek bir şeydir. Bu geleneksel Hıristiyanlık öğretisi olup, buna dair bir çatışma da söz konusu değildir. Fichte şöyle bir farklılıkla devam eder: "Tanrı Ben'in görünen yasalarına göre etkide bulunur çünkü o sadece anlaşılmayan, mekanik olarak etki eden bir şey olarak değil kavramsal olarak kendini ortaya koyar. Ben'in temel kanunu ise özgürlüktür: Tanrının ya da kavramın etkisi kendi özgürlüğü ile doğrudan görünmelidir (fakat bunun da sadece görüntü olduğu gerçek olmadığı bilinmelidir) (*a.g.e.* s. 348)."

Buradan Fichte için çıkan sonuç Tanrısal görünümün genel alanının açıklık ve anlaşılırlılığa sahip olduğudur; Fichte insana kutsal akıl sahibi olma (*sacrificium intellectus*) özelliği atfetmez.

> "Özgürlüğün belirlenim sebepleri kavramlar, düşünceler ve özgürlüğün belirlenimi ile kavramsal bir ilişkiye sahip olan öğretilerdir. Bu insanlara söylenmelidir: sen kendinde anlaşılır bir biçimde aktif olmak zorundasın veya kendine çalışmalısın. Bunu yaparsan sende Tanrı işler ve sende eserini icra eder" (*a.g.y.*).

Kavram yaşamı ve Tanrının görünümü ahlaksal bir bireyin kendine ait özgür eylemleriyle bir çelişiklik arz etmez. Daha sonraki *Ahlak Öğretisi*'nin temelini oluşturan ve sadece Fichte felsefinde de bulunmayan görüş, mutlak Ben ile sonlu Ben'in birbirlerinden ayrılamaz birlikteliği görüşüdür.[22] Fichte'de Tanrı'nın görünümünün anlaşılırlığı ve şeffaflığına önem verildiğine dikkat edilirse –ki bu Ben'in görünümüyle bir ve aynı şeydir– daha sonraki *Ahlak Öğretisi*'ni bir özgürlük felsefesi olarak anlamak yanlış olmasa gerektir.

1812 ve 1798 *Ahlak Öğretileri* arasında ilkesel bir uyum söz konusudur. Bu da her iki eserde de mutlak olarak düşünülen seçme özgürlüğünden söz edilmemiş olmasıdır. Her iki eserde de özgürlük, zorunlulukla sentetik olarak bir birlik kurmak durumunda kalmıştır. 1798'deki *Ahlak Öğretisi*, ahlak yasası olarak 1812 tarihli *Ahlak Öğretisi* kavramının dönüşümü olarak belirlenmiştir. Bu uyum sonunda Fichte daha sonraki eserinde uygulamalı ahlak öğretisi bağlamında eserinin daha önceki basımına gönderme yapar; yani o yenilenen bölümde doğal olarak ve mesleklere göre belirlenen özel ve genel görevler kavramına dikkat çeker. Buna rağmen farklı vurgulamalar da gözden uzak tutulmamalıdır. Sonraki *Ahlak Öğretisi*'nde ahlak öğretisi Tanrı öğretisiyle ilişkilendirilir ve ahlaki yeniden doğuş, seçme özgürlüğü ile değil, Tanrı'nın görünümü ve "kavramın dönüşümü" olarak betimlenir. Jena'da yazılan daha sonraki eserinde Fichte, "kendi bireyselliğini tamamen ortadan kaldıran ve yok eden her bireyin algılar dünyasında ahlak yasasının yalın bir temsilcisi olduğunu, bağım-

22 Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* adlı eserinin giriş kısmındaki şu cümle dikkat çekicidir: "Mutlak, kendinde herhangi bir değişim olmadan kendisini herhangi bir şey aracılığıyla yakınlaştırmış olsaydı *kendinde ve kendisi için olmayan bir şey bizde bulunmazdı ve bulunmak olmak istemezdi* [...]" (G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Frakhfurt, 1970f., 69; H. v. Vf. Heidegger haklı olarak yukarda önemli ve kursiv olarak yazılı tezin yan bir cümlede saklı kaldığını ifade eder (Holzwege, Hegels Begriff der Erfahrung, Frankfurt, 1970, 126). Heidegger Hegel'in tezini "mutlak kıyamette geri gelecek olan İsa olarak bizdedir" olarak yeniden tanımlar (*a.g.e.* 127).

sız seçme yetisi sayesinde gerçek Ben olma ve kendini belirleme imkânına kavuştuğunu" ifade eder (GA I, 5, 231). Buradan anlaşılacağı üzere bu farklılık sadece vurgu ve bakış açısı farklılığıdır. 1812 yılındaki *Ahlak Öğretisi*'ndeki Tanrının görünümü kavramıyla kastedilen şey somut anlamda Ben'in kendisidir. Bunun gibi 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde ifadesini bulan özgür seçim, ancak onda eyleyen genellik ve ahlak yasasını isteme bağlamında söz konusu olabilir. Bu isteme 1812 yıllarında düşünülmüş olan kavram değildir. Bu isteme, insan yaşamını yaratıcı kılmak için gerekli olan ahlaki zorunluluğun temellendirilmesi için 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi*'nde seçme özgürlüğü bağlamında tartışılmıştır. Ahlaki istemede güncel hale gelen etkin genellik söz konusu olduğundan ve kendisini bununla karakterize ettiğinden geç *Ahlak Öğretisi* daha önceki *Ahlak Öğretisi*'ni aşmaktadır. Çünkü burada açık bir biçimde Ahlak Öğretisi, Tanrı öğretisiyle bir bağlantı kurmaktadır.

3. Bölüm: Fichte'nin *Mutlu Hayatın İlkelerine Dair* Eserinde Özgürlük Kavramı

Mutlak'ın sonlu ruhla kurduğu birbirinden ayrılamayan Birlik –ki bu birlik dinsel düzeyde bulunabilir ve yaşanabilir– Fichte'nin *Mutlu Hayatın İlkelerine Dair*[23] adlı eserinin temel tezidir.

23 *Mutlu Hayatın İlkelerine Dair* için H. Traub'un J. G. Fichtes Populärphilosophie 1804-1806, Stuttgart-Bad Canstatt, 1992, *bkz.* Ayrıca Fichte-Studien cilt 8 "Din Felsefesi" başlığına bakınız. Genç Fichte'nin Din felsefesine dair bilgi için bkz. J. C. Goddard, La destination religieuse de l'homme, in Fichte-Studien Bd. 11, 161f.; W. Janke, Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin/ New York, 1993 özellikle s. 502 vd.; E. Düsing Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie, Philosophisch-literarische Streitsachen. Cilt 3: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttliche Dinge (1799-1812), hrsg. von W.Jaeschke, Hamburg, 1994, 98-128; C. Asmuth, Das Begreifen des Unbegreiflichen Philosophie und Religion bei J. G. Fichte 1800-1806, Stuttgart –Bad Canstatt 199 özellikle s. 67 vd.

Mutlak olan, bilinen olarak burada olan varlıktır. Bilgi, mutlak'ın varlığına dair bir şeydir. Bilgiyle mutlak arasında birbirlerini ayıracak bir ayraç söz konusu değildir.

> "Güdü'nün sonsuzla birlik oluşturması ve birbirleri içinde erimeleri sonlu varlığın en içsel temelidir. [...] Bu ihtiyaç [gerçek yaşama göre WM] sürekli ve her türlü şart altında tatmin edilmelidir: Sonsuz bizi çevrelemiş ve kendisini bize sunmuştur. Bizim bunu anlamaktan başka bir görevimiz söz konusu değildir. [...] Gerçek anlamda yaşayan biri bunu kavrar ve yaşamının her âlında tamamen bu düşünceye sahip olur. Hayatını anlamlı kılan ve sevgili ile kutsal bir birlik kuran insan, her türlü sonsuzluğu tadacak ve böylece her türlü şüphe, kaygı ve korkudan kurtulacaktır"(GA I, 9, 60).

Hem "mutluluk" kavramı hem de onun detaylı açıklamaları belirli bazı belirlenimler kazanmaktadır. Kilise babaları ve geç dönem skolastik teolojisi bu kutsanmayı önemli bir unvan ve kabiliyet olarak kabul etmekteydiler.[24] Fichte'de mutluluk kavramı katı bir şimdiki zamanlılıkla düşünülür. Burada ve şu anda insan, bütün mutluluğu kendisine getirebilmelidir. Bunu yapmadığı takdirde insan mezarda da mutlu olamaz. Kendi planlarını bir kenara bırakmak ve toprak altına koymak şu anda ve şimdi bir şeyler yapan ve kendini mutlu eden insanın yerine konamaz. Peki, insan nasıl mutlu olur ve özgürlük bu bağlamda hangi öneme sahiptir?

24 Bu konu hakkında yazarın "Thomas von Aquin'de özgürlük" adlı makalesine bakınız. Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder yıllığı için yazılmış yazı, hrsg. v. A. Regenbogen, Osnabrück, 1996, 267 vd. Kutsanmanın kesinliği ve sürekli kutsanma kavramında ısrar etmek Thomas tarafından birçok kez vurgulanmıştır. Bunun sebebi kutsanmanın sürekli şöhret ve yetenekle birlikte düşünülmüş olmasıdır: *"Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaerent Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati"* (Summa Theologiae, Prima Pars, questio 82, Artikel 2, corpus articuli).

Mutlu Hayatın İlkelerine Dair'in bütün tartışmaların temelini teşkil eden aşkın felsefi görüşü, ilkece "bilinç ya da Tanrısal varlık olarak biz [...] onunla tamamen bir birlik oluşturmaktayız" (*a.g.e.* s. 99) görüşüdür. Tanrısal Varlık'ın bilinç olarak burada olması ve bilinç formu olarak açığa çıkması refleksiyonun sonsuz bir biçimde bölünebileceği yeni bir dünyaya dönüşümü demektir:

> "Bilinçte Tanrısal hayat tekrarı olmayan bir dünya'ya dönüşür: fakat her gerçek bilinç bir refleksiyon aktıdır; bu akt ise tek olan dünyayı sonsuz şekillere ayırır ve bunların anlaşılması tam olarak mümkün değildir. Bu yüzden bunlar hakkında sadece belli sayıda anlayışlar bilince çıkabilir. Bu bağlamda ben, kendi içinde kapalı ve tamamlanmış tek dünyanın kendi içinde kapalı Tanrısal dünyanın zıddı olarak türetilmiş bir resmi olarak nerede durduğunu soruyorum. Cevabım: o kendi başına olarak buradadır. Tek tek refleksiyonlarda değil, aksine kavramın mutlak ve bir temel formu olarak burdadır" (*a.g.e.* s. 100).

Tanrısal dünyanın ayakları üzerinde duran bir dünyaya dönüşmesiyle oluşan ilk bölünmeden sonra Fichte, nesne ve onun genelliği bağlamında dünya ile ilgili olmayan aksine "sadece nesne üzerine refleksiyonla ilgili olan ikinci bir bölünmeden söz eder" (*a.g.e.* s. 104). Bu ikinci bölünmeyle birlikte Fichte'de aynen Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde beş farklı bilinç düzeyi görüşünde olduğu gibi beş farklı dünyagörüşü ortaya çıkar. Bu dünyagörüşleri birbirlerinden hangisinin gerçek anlamda varolanlarla ilgili olduklarına göre ayrılırlar. İlk dünyagörüşü, anlamlılıkta açığa çıkan varolanı gerçek olarak kabul eder. Bu ilk dünyagörüşüne göre, dinin herhangi bir çeşidinden bahsedebilirsek bu bağlamda din, bizim mutluluğumuza yardım edecek bu amaç için insanlarla bir anlaşma içinde olan yalın bir Tanrı kavramıyla ilgili kalacaktır (*bkz. a.g.e.* s. 151). "Dünya hakkında mümkün görüşlerin ikinci asli ayrımına göre ortaya çıkan gö-

rüş, insanın dünyayı düzenin yasası ve bir sistem içinde bulunan insanların eşit haklara sahip olduğu görüşüdür" (*a.g.e.* s. 107). Bu ikinci dünyagörüşü hukukun kavramları ve daha aşağı derecede bir moralite ile değiştirilebilir. Gerçek varolanların görüşü olan anlamlar dünyası ise, burada ve bunu takip eden dünyagörüşlerinde sadece türetilmiş bir pozisyon olarak, yani yasaya uymak zorunda olan özgür eylemlerin alanı olarak gözükmektedir. Yüksek moralite ile ilgili üçüncü dünyagörüşü de eylemi düzenleyen bir şey olarak değil, "daha ziyade yeni, tam olarak mevcut olmayan fakat mevcutlar içinde bir şeyler yaratan yasa olarak, gerçek varolanların yasası olmak durumundadır" (*a.g.e.* s. 109). Bu üçüncü bakış açısı bağlamında Fichte bu yüksek görüşün altında sıralanan görüşlerin nasıl entegre olduklarını açıklar:

> "Gerçeklik bağlamında bu üçüncü dünyagörüşünün türetici ilkesi şudur: onda gerçek ve bağımsız olan şey kutsal, iyi, güzel olandır; ikinci olarak kendisini belirlenmiş olarak gösteren insanlıktır; üçüncü olarak buradaki düzenleyici yasa, onda sadece kendi gerçek belirlenmesini gerçekleştirmek, onu içsel ve dışsal dinginliğe eriştirmek için bir araçtır; dördüncü olarak anlamlar dünyası karşımıza çıkar. Bu da içsel de dışsal, aşağı ve yüksek özgürlük ve moralite alanını oluşturur. Kısaca bu alanın özgürlük alanı olduğunu söylüyorum: bu bütün konumların en yükseği olup, öyle de kalacaktır ve hiçbir zaman başka bir gerçeklik bunun yerini alamayacaktır" (*a.g.e.* s. 109 vd.).

Dünya'da kutsal, iyi ve güzel olanı yaratan yasa "insanlığı kendi özsel belirlenimleri bağlamında Tanrının içsel özüne göre –vahye dair uygun bir tasvir ve resimlemeyle– şekillendirmek istemektedir. Fichte'ye göre, bu üçüncü dünyagörüşünden din dördüncü bir görüş olarak farklılık gösterir. Çünkü ilk olarak Tanrısal olan dinsel düzeyde anlaşılabilir. Tanrısal olan –ki onda yüksek moralite etkindir– bize dinsel düzeyde kendini açımlar. Din;

> "kutsal, iyi ve güzel olanın bizim ya da kendi kendisini yok eden herhangi bir ruh, düşünce ya da ışığın ürünü olmayıp onların bizde doğrudan bir ışık olarak varolan Tanrının içsel özünün yansıması olduğunun apaçık bir bilgisidir. Onun ifadesi ve resmi, kendi içsel özünü herhangi bir şeyde gösterdiği gibi tam ve eksiksizdir" (*a.g.e.* s. 110).

Fichte bu şekilde düşünülen din anlayışına hangi tür bir Tanrı anlayışının uygun olduğu sorusu bağlamında temel bir ayrım yapar. Teorik bilgi sadece boş kavramla ilgilidir. Çünkü teorik bilgi Tanrı hakkında sadece "o kendinde, kendisiyle ve kendisinden mutlaktır" (*a.g.y.*) cümlesini söyleyebilir. Bu da Fichte'ye göre "aklımızın Tanrı'da yansıtılmış temel formundan başka bir şey değildir" (*a.g.y.*). Bunun yanında Tanrı'nın özünün bu şekilde karakterize edilmesi negatif bir şeydir. Çünkü bu bize Tanrı'yı nasıl düşündüğümüzü değil onu nasıl düşünmemiz gerektiğini vermektedir.

> "Tanrı hakkındaki bu kavram içerikten yoksun bir gölge kavramdır. Tanrı olan şeydir dediğimizde, o içsel anlamda bizim için bir anlam taşımaz ve bu söylem bizzat kendi sayesinde hiçliğe gider" (*a.g.e.* s. 111).

Tanrısal yaşam, Fichte'nin düşündüğü din kavramı bağlamında oldukça farklı bir şekilde günceldir. Kant'ın Tanrı'yı teorik olarak değil, fakat pratik aklın sınırları içinde bir temele sahip olması açısından Tanrı'ya inanılabileceği görüşünü Fichte değiştirerek kabul eder.

> "Tanrı bu gölge kavramının yanında kendisini bizde gerçek doğrudan hayatıyla gösterir. Ya da radikal bir ifadeyle biz kendimiz onun doğrudan yaşamının varlıklarıyız" (*a.g.y.*). "Kutsal insanın yaşamı ve sevgisinde Tanrı kendini gölge olarak değil, aksine kendini kendi özsel, doğrudan ve güçlü yaşamında gösterir. Tanrı ne-

dir sorusu şu şekilde cevaplandırılır: o kendini Tanrı'ya veren ve ondan büyülenen ruh halini yansıtan varlıktır. Tanrı'nın kendinde nasıl bir varlık olduğunu yüz yüze görmek mi istiyorsun? Onu bulutların ötesinde değil, sen neredeysen orada bulabilirsin. Onu sana verenin hayatına ve ona bak, kendini ona ver, böylece onu kendi kalbinde bulacaksın" (*a.g.e.* s. 111 vd.).

Fichte dinsel ya da kutsal yaşamı kendisine konu alan dördüncü dünyagörüşüne "bilim"[25] olarak betimlediği beşinci görüşünü ekler. Bu beşinci görüş, dinsel olandan daha açık olma özelliğiyle farklılık gösterir.

"Bilim, her şeyin kaynağının tamamen Bir olduğu ve ona geri döndürülebileceği şeklindeki dinsel yaklaşım tarzını aşan bir özellik gösterir. Din için mutlak gerçeklik olan bir şey bilim için genetiksel bir şeydir" (*a.g.e.* s. 112).

Bu beş farklı dünyagörüşü, Tanrısal hayatın ve onun karşısında duran dünyada birbirinden farklı şekillere dönüşümü ifade eden "özsel ayrılık" düşüncesiyle benzerlik gösterir. Her iki ayrılma çeşidi de bilinç formları ya da üretici refleksiyonda kurulmuş olup, her türlü seçme özgürlüğünden de önce gelir. Bu beş farklı görüş bizim tarafımızdan icat edilmiş olmayıp, bizim tarafımızdan fark edilen şeylerdir. Bundan dolayı birtakım insanların daha yüksek bir dünyagörüşüne sahip olması muhtemeldir.

"Herhangi bir mucize ile, ya da doğuştan ve içgüdüsel olarak birkaç hazır ve heycanlı insan kendi bilgileri dışında birtakım yüksek

25 Hegel'de olduğu gibi burada da "bilim" kavramı birden fazla teklik (*singulares tantum*) olarak açığa çıkmaktadır. Bilim, Fichte ve Hegel düşüncesinde somut anlamlara sahip olan bir felsefe olarak düşünülmüştür. "Bilim" Fichte'de "bilim öğretisinden" başka bir şey değilken; Hegel'de de mutlak'ın bilgisinden başka bir şey değildir.

dünyagörüşlerine sahip olabilirler. Bu insan durumu kendisi anlayamadığı gibi çevresi de anlayamaz. Dünya kurulduğundan beri bu anlamda din âlimleri, bilgeler, kahramanlar ve şairler güzelliği ve iyiliği dünyaya getirmişlerdir" (*a.g.e.* s. 106).

Fichte *Çağımızın Temel Özellikleri* (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters) adlı eserinde milletlerin eğitimlerinde örnek olabilecek "ortalama halk" kavramını ileri sürer.[26] *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* adlı eserinde ortalama halk ilkelere sahip olan insanların yüksek bir dünyagörüşü içinde doğdukları tespitinde bulunur. Bu özel insanların bu tür bir dünyagörüşüne sahip olmalarının sebebi onların özgürlüğü olmayıp, özel bir kader ve kısmettir (*Los*).

Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair adlı eserdeki muhataplar ile, bilim öğretisinin öğretmeni olan ve beş farklı dünyagörüşünü göz önünde bulundurarak insanları dinsel ve kutsal bir yaşam noktasına getirmek isteyen Fichte arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Fichte burada özgürlüğe bir etki alanı bırakır. Ona göre biz bu beş farklı dünyagörüşünü yaratamayız fakat biz kendi özgürlüğümüzde bu farklı görüşleri kabul edilebilecek görüşler olarak değerlendirebiliriz. Fakat bu özgürlük de ancak bir zorunlulukla ve bir sentez ile anlam kazanabilmektedir. Bu zorunluluk ise, ancak mutlu yaşama ulaşabilmiş insanlar tarafından anlaşılan Tanrısal hayatın şu andaki tezahüründen oluşmaktadır. Fichte bu bağlamda bilimi beşinci dünyagörüşü olarak benimsemiş insanlar üzerine verdiği beşinci dersinde şöyle der:

"Gerçek ve kendini tamamlamış bir insan kendi içinde tam açık olmalıdır. Çünkü çok taraflı ve realize edilmiş açıklık Tanrı'nın yansımalarından biridir. Başka bir açıdan bakıldığında kendinde yapması gereken her türlü şeyi yapmayan kimse bunu kendi ba-

26 *Bkz.* I, 8, 299.

şına yapamaz. Ancak bunları yaptığında bu ona aydınlanır ve anlaşılır olur" (473).[27]

Özgürlük problematiğine dair en derin düşünceler *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* adlı eserin sekizinci dersinde işlenir. Burada üzerinde durulan soru, gerçek özgürlük düşüncesiyle sadece Tanrı'nın ve onun yansımasının tek gerçek olduğu yargısının nasıl birlikte düşünülebileceği sorusudur. Diğer bir ifadeyle Ben'in özgürlüğü Tanrı'dan nasıl türetilmekte ve anlaşılmaktadır?

Tanrısal varlığın gerçekliği "kendi varlığı sayesinde kendi içsel özünden tamamen bağımsız bir özgürlüğü, kendi başınalığı gerektirmektedir. Aynı şeyi daha keskin ifade etmek istersek: mutlak varlık kendi varlığında kendisini mutlak özgür ve bağımsız olarak gösterir; yani o kendi dışında bir özgürlük yaratmaz, bizzat özgürlüğün kendisidir. Kendi [görünen WM] formunun bu kısmında kendi dışındaki özsel özgürlük yine kendisidir, bu bağlamda o kendi varlığından ayrılarak başka bir varlıkta kendisine canlı olarak tekrar dönebilmek için kendi kendisiyle çatışır" (*a.g.e.* s. 145).

Tanrısal varlık "bağımsız ve kendi başına Ben olarak" (*a.g.y.*) buradadır fakat onun özgürlüğü Tanrısal hayata geri dönmek gibi bir belirlenim altında bulunmaktadır. Böyle olmaması durumunda Ben'in kendi özgürlüğü ve kendi başınalığına bağlanıp kalma ve Tanrısal hayat karşısına bir antitez olarak çıkma ihtimali söz konusudur. Bu durumda Tanrısal olanla olmayan ayrımı somut bir hal alır. Bu bağlamda özgürlüğün ve insanlığın en yüksek belirlenimi ancak Tanrısal varlığa kendini yük-

27 *Krş.* Hegel'in *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi* adlı eserinin II. basımının önsözü: "Felsefe bununla tamamen özne'nin bağımsız ihtiyaçlarına bırakılmıştır. Bu ihtiyacın söz konusu olması şüphe ve ikazlara karşı dayanaklı olması anlamına gelmektedir. O ancak özneden daha kuvvetli olan içsel bir zorunlulukla vardır ve o tin tarafından aralıksız işlenir. Tin özneyi ve aklın engellemelerini özel bir zevk ile aşmayı amaçlar" (Werke, 8, 37 vd.).

seltmek olabilir. Her dünyagörüşü ve her inanç bir duygu ve sevgiyle bağlantılı olduğundan Fichte, insanın kendi özgürlüğüne ve bağımsızlığına karşı gösterdiği sevgiden bahseder. Fakat bu sevgi "oldukça kutsal ve daha yüksek olan bir sevgiye ve kutsal inanca yer açmalıdır" (*a.g.e.* s. 146).

Fichte'nin seçme özgürlüğünü mutlak anlamda felsefesinin temel ilkesi olarak görmediği ve özgürlüğü zorunlulukla birlikte düşünme gerkliliği *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* adlı eserinde açıkça görünür. Çünkü mutlu bir yaşama dönüş otomatik olarak oluşan bir şey olmayıp, özgürlükte gerçekleşen bir şeydir. Fakat özgürlük kendi en yüksek anlamında Tanrısal hayatın karşısında kendini yok etmekten ve kendini ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapamaz. Bununla özgürlüğün sınırları tam olarak belirlenmiş olmaktadır.

> "Özgürlüğün en yüksek aktı ve onun kendini tamamlaması sayesinde [bağımsızlığa WM] olan inancın yok olması gibi, varolan Ben yalın Tanrısal varlığa dahil olur. Bu bağlamda kesinlikle şöyle bir şey söylenemez: insan, bu Tanrısal varlığın sevgisine, heyecanına ve istemesine Tanrısal varlıktan başka varlık kabul etmeyerek, onun isteği dışında bir istemenin olmadığını söyleyerek ve bu istemenin bütün varlıkların özünde varolduğunu söyleyerek bunlara ulaşamaz. İnsan herhangi bir şey olmak istediği müddetçe Tanrı ona gelmez; çünkü hiçbir insan Tanrı olamaz. Fakat insan kendini yalın ve saf bir biçimde özüne kadar yok ettiği vakit kalan sadece Tanrı olur ve her şey her şeyde olur. İnsan Tanrı yaratamaz; fakat özsel negasyonla kendini yok edebilir ve böylece Tanrı'da kaybolur (*a.g.e.* s. 149).

Geç skolastik dönemde Aquinolu Thomas'da kutsanmanın öneminin vurgulanması ve kutsanmış kişilerin günah işleyemeyeceği (*non posse peccare)* anlayışı ilkesinden hareketle, yaratılan ruhun kendi başına bağımsız olmasının kutsal zorunlulukla bağlantılı olduğu ilkesine ulaşılmıştır. Kutsal olanın Tanrı'dan

ayrılmasının mümkün olmaması gibi, insanın şimdiki hayatında mutlu olmayı[28] istememesi de mümkün değildir. Fichte mutlu hayata ulaşmayı oldukça farklı bir açıdan karakterize eder. Bu da mutlu bir yaşama ulaşmak için onun bütün içeriğiyle birlikte yaşanması gerekliliğidir. Bu son tespit skolastik düşünceyle onun din düşüncesinde açığa çıkan dönemsel değişimleri bize göstermektedir. Fichte'nin Tanrı'yı "kendisini ona verme ve ondan etkilenme" (*a.g.e.* s. 111), insanın belirlenimini ve onun kendisini yok etmesini Tanrı'da temellendirmesi gibi düşünceleri onun mistik bir bakış açısına düşmediğini ve klasik anlamda bir tarikat bakış açısına sahip olmadığını bize göstermektedir. Tanrı insanların özgür ve kutsal edimlerinde kendini gösterir. İnsan kendini dinin dünyagörüşü seviyesine çıkardığında, o kendi eyleminde durmayacak, aksine yeni bir eylemde bulunmak için kendisini bağımsız kılacaktır.

> "Tanrısal hayata dönen insan geleceğe dair bir endişeye sahip olmayacaktır çünkü mutlak, sonsuz ve kutsal olan onu geleceğe taşır; geçmişten pişmanlık duymaz; çünkü o Tanrı'da olmadığı zaman bir hiçtir ve o ancak Tanrı'ya döndüğü an yaşamaya başlar. Tanrı'da olduğu sürece onun yaptıkları iyi ve haklıdır. O başarısız olamaz veya herhangi bir şeyin özlemini çekmez; çünkü o anlayabildiği her şeyin bütün yönlerine sahiptir. Onun için çalışma ve çabalama yok olmuştur. Onun bütün görünümü kendi özünden sevgiyle ve kolayca dışarı taşar. Büyük bir şairimizin kelimeleriyle söyleyecek olursak: Sonsuz parlak, ayna yalın ve düz/ Hayat bir rüzgâr gibi akar/ Olyimp'te, kutsal olana doğru/Aylar değişir, cinsler uçar/Genç tanrılıklarında güller açar/ Değişmeden sonsuz harabede" (*a.g.e.* s. 174).

Bu incelemede ortaya konan tez Fichte'de mutlak anlamda seçme özgürlüğünün söz konusu olmadığı, çünkü özgürlüğe

28 *Krş.* Anm. 24

belli bir akıl belirlenimi doğrultusunda bakıldığıdır. *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* adlı eserde Tanrısal hayatın özsel dışsallığı anlamında ve dolaysıyla onun içsel belirleniminin Tanrısal hayata geri dönüşü olarak ileri sürülen tezlerle Fichte'nin dünya tarihi felsefesinin temel tezlerinin denk düştüğünü belirtmek gerekir. *Çağımızın Temel Özellikleri* adlı eserde, bu beş farklı bakış açısı önceden dünya planı anlamında a priori olarak tanınabilecek dünya tarihinin beş farklı çağını hatırlatmaktadır. İnsanlığın binlerce yıldır üzerinde çalıştığı özgürlük, bu planı değiştiremez ya da icat edemez, sadece onu kendi bakış açısı ve özgürlüğü sayesinde gerçekleştirebilir. Bundan dolayı dünya tarihine böyle bir bakış Fichte'nin vurguladığı gibi dini bir bakış açısıdır:

> "[...] o dini bir düşüncedir [dünya tarihinin a priori bilinebilen bir dünya planı olarak görülmesi WM]; bizim bütün düşüncelerimiz dini bir düşüncedir ve bakış açımız ve kendi gözlerimiz de dinidir." (GA, I, 8, 386).

1813'te yazmış olduğu *Devlet Öğretisi* adlı son eserinde Fichte dünya tarihi görüşü yardımıyla özgürlüğün sınırlarını oldukça keskin bir şekilde çizer:

> "Tanrının yeryüzü yaşamı olarak yansıması Tanrı'nın zenginliğinden başka bir şey değildir. Tanrı boşuna görünmez, görünmek için başarısız bir deneme yapmaz. Dolaysıyla dünya yaşamı Tanrı'nın hâkimiyetine ve zenginliğine doğru gelir, Tanrı'nın bizzat kendisine gelemez" (SW, IV, 581/2). Özgürlük "özgürlük olduğundan dolayı kalıcıdır" özgürlüğe zaman verilmemiştir ve o boşlukta kendini yok eder, hukuku korur. Bundan dolayı varolmaya devam ettiği sürece onun için hukuk geçerlidir ve her şeye rağmen hukuk'a bağlıdır" (*a.g.y.*).

Ve son olarak Fichte'nin *Devlet Öğretisi*'nde özgürlük ve zorunluluk arasında bir sentez buluyoruz. Fichte bunu açık bir kararlılıkla şöyle ifade eder:

"Genel anlamda özgürlük –bu ya da şu özgürlük değil– kendini hukukta bulmalıdır"(*a.g.y.*).

Bu farklılıkta kendini temellendiren tez, Fichte'nin sınırlandırılmış bir özgürlük anlayışına sahip olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır, aksine gerçek özgürlük betimlenen sentezde değişmeyen olgu olarak anlaşılmalıdır. 1798 tarihli *Ahlak Öğretisi* mutlak Ben'in hiçbir zaman bilincin nesnesi olamayacağı; çünkü onun öznel ve nesnel ayrımından önce varolduğu fakat bilincin anlaşılmayan bir özelliği sayesinde onun öznel ve nesnel Ben olarak kendini ifade ettiği şeklindeki cümleye benzer bir şekilde *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* adlı esere de "varlığımızın Tanrı'da olduğu" (GA I, 9, 111) cümlesiyle başlanır. Tanrı'daki bu varlık "köken itibariyle bizim kendi varlığımız olabilir fakat bize sonsuza kadar yabancı [kalabilir], yani gerçekte *bizim kendimize ait* bir varlık türü değildir" (*a.g.y.*). Bizim en içsel varlığımız refleksiyona kapalıdır: "form sürekli bize özü açımlar: görmemiz de sürekli bizden nesneleri saklar, gözlerimizin kendisi yoldaki gözlerimizin altında kalır" (*a.g.y.*). Fichte'nin *Mutlu Yaşamın İlkelerine Dair* eserinde dile getirdiği çözüm bakış açısının değişiminde yatmaktadır:

"[...]kendini dinin olduğu noktaya yükselt ve bütün perdeleri kaldır; dünya önünde kendi ölü ilkesiyle sonlanacaktır ve Tanrı sende tekrar ilk ve asli form yani yaşam olarak, yaşayacağın ve yaşamak istediğin bizzat kendi yaşamın olarak açığa çıkacaktır" (*a.g.y.*).

Refleksiyonun özgürlüğe kendi sınırları içinde bakabilmesi gibi, mutlu yaşamın özgürlüğü de tamamen bundan dolayı sınırsızdır; çünkü bu özgürlük kendisini Tanrıyla bir bilmektedir. Sonlu ruhun sonsuz ruhla oluşturduğu sağlam birliğe –Fichte'nin *Bilim Öğretisi* anlamında olmasa bile– refleksiyon ulaşamaz. Onun tarafında düşünülen din, Tanrısal olanla birleşmey-

le yaşanır ve sevgiyle kavranılır. Hegel'de olduğu gibi soyut özgürlüğün kaybı bize somut özgürlüğü kazandırmaktadır.[29] Bu Fichte için de geçerlidir. Seçme özgürlüğü görevi bizi özgürlüğe, o da bizi ifade edilemeyen bir mutluluğa ileten Tanrı'ya götürmektedir.

29 *Bkz.* Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Hegel giriş kısmında özgürlük kavramını betimler. "Aile" bölümünde ve özellikle "Evlilik" altbölümünde soyut ve somut özgürlük kavramlarının farklılıkları anlatılır (Werke, Bd. 7, z. B. prag.162, s. 310 vd.).

FICHTE'NİN *KAPALI TİCARET DEVLETİ* ADLI ESERİNDE DİLE GETİRDİĞİ EKONOMİK GÖRÜŞLER

Werner Krause

Çev. Arslan Topakkaya

[Werner Krause: Fichtes Ökonomische Anschauungen Im "Geschlossenen Handelsstaat", Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburstag J. G. Fichtes (1762-1814), Akademie Verlag, Berlin 1962, s. 224-238.]

J. G. Fichte'nin *Kapalı Ticaret Devleti* adlı eseri 1800 yılında yayımlanmıştır. Bu eser ütopik bir forma sahiptir. Adı geçen eser ilerleyici ve reaksiyoner ütopik eserler skalasına göre ilerleyici ve toplumsal eleştiriyi ön plana çıkaran eserler arasında yer alır [...]. Fichte devletin reform edilmesiyle ilgili öne sürdüğü görüşlerin uygulama imkânının olamayacağını çünkü şu andaki mevcut şartların bu teklifleri uygulamaya imkân vermeyeceğini sık sık dile getirir. O, kapalı ticaret devleti hakkındaki görüşlerini bir plan olarak kabul etmekte ve [bu görüşleri] insanlara faydalı olmak bağlamında konuyla ilgili yalın bir düşünme çabası olarak değerlendirmektedir. Bu konu hakkında ileri sürdüğü görüşlerin reel dünyada başarı şansının olmadığını da bilmektedir.

Fichte adı geçen eserde devlet aygıtının toptan değiştirilmesinden ziyade, reforme edilmesi eğilimini dile getirir. O devlet

anayasasının birdenbire değiştirilmemesinden, aksine rasyonel devlet anlayışına yavaş yavaş gidilmesi gereğinden bahseder. Ona göre hükümetlerin görevi vatandaşlarının alışılagelmiş durumlarını güvence altına almaktır. Hükümetin ilk görevi ve amacı iç huzuru devam ettirmek ve bunun için dışa karşı kuvvet kullanmaktır. Sonuncusunun olabilmesi birincisinin olmasına bağlıdır.

Şimdiki devletin gelecekte açığa çıkacak olan akli devlete dönüşmesi Fichte'ye göre ancak aktif bir *politika* (bu gerçek devletin hükümet bilimi anlamında kullanılır) ile mümkündür. Fichte de kendinden önceki birçok düşünür gibi hükümet üyelerinin kendi reform düşüncesine destek vereceği ümidiyle hareket etmiştir. Fichte bu eseri Prusya'da devlet bakanı olan Von Struensee'ye ithaf etmiştir. [...]

Fichte'nin doğal hukukla eski rejimin kurumları arasındaki zıtlaşmanın giderildiği milli devlet modeli, birçok eksik barındırmasına ve bazı eleştirilere sadece göndermede bulunmasına rağmen zamanına göre oldukça hayret verici özellikler içermektedir. Bir toplum eleştirisi olarak bu eser 1806 kriz dönemi öncesinde ve kriz sonrasında açığa çıkan kötümser hava göz önünde tutulduğunda daha da önem kazanır. Prusya'nın Jena ve Auerstadt'ta askeri yenilgisinden önce Fichte'nin toplumsal reform çağrısında bulunması kesinlikle önemli bir tarihsel başarıdır.

Fichte feodal kurumlara karşı eleştirilerini "doğal hukuk"la "rasyonel devlet" kavramlarını karşı karşıya koyarak dile getirir. Feodal mülkiyet kavramına karşı eylemeye, çalışmaya dayalı mülkiyet anlayışını ortaya atar. Fichte'nin gelecek devleti ütopik bir devlettir. Bu devlette yaşayan üreticiler bilinen anlamda bir mülkiyete sahip olmayıp, sadece onu kullanma ya da işletme hakkına sahiptirler. Fichte'nin ifadesiyle sadece "belirli özgür bir eyleme hakkına sahiptirler". Bu bağlamda gerçek bir mülkiyet sahibi yoktur, belirli bir arsanın sahibi yoktur, sadece bu arsadan yararlananlar vardır ki bunlar da bu araziyi ilk önce eken, diğeri tarla ekildikten sonra merada hayvanlarını otlatan,

diğeri de bu arsanın altındaki madenleri çıkartanlardır. Esas efendi olan topraktır. İnsan sadece onu amaca uygun bir biçimde şekle sokan ve kullanandır. Bu yüzden mülkiyet hakkı, bir şey üzerinde başkalarının eylemlerine müsade etmemektir. Buradan nesnelere mutlak anlamda sahip olmak anlaşılmamalıdır. Bu tez özel mülkiyetin tek bir bireyin elinde olduğu feodal mülkiyet anlaşına tamamen zıt bir tezdir. Fichte eserinin başka bir yerinde kendilerini gerçek mülk sahibi ve gerçek vatandaş olarak gören asillerin de böyle bir hakka sahip olmadıklarını açıkça ifade eder. Buna karşın Fichte bu eserde kapitalist ekonomi anlayışı ve üretim ilişkileri hakkında fazla bir şey söylemez.

Feodalizm burada dolaylı olarak eleştirilir, yani daha çok "doğal hukuk yasaları" ile karşı karşıya konarak gündeme getirilir. Herhangi bir toprak parçasının toprağı kullanan tarafından kullanımı sorusu karşısında bu toprak parçasının dağıtılması sorusu da açığa çıkmaktadır. "Bir antlaşma imzalanmak durumundadır. Yüz çiftçinin bir araya geldiğini ve aynı toprak parçası üzerinde hak iddia ettiğini düşünelim. Bu durumda hukuka göre toprak 100 eşit parçaya bölünür ve her bir çiftçiye payına düşen verilir." (SW III, 200 vd.).

Fichte'nin bu eserinde "adil bir düzen" idealini sadece etik postulatlardan çıkarmaması ilginçtir. O bu konu bağlamında politik-ekonomiyle ilgili bilgilere başvurur ve mülkiyetin paylaşılmasını çalışmayla birebir ilişkilendirir.

Fichte'nin siyasal ekonomi alanında yaptığı katkıları doğru değerlendirmek için 1800 yılında Almanya'nın içinde bulunduğu ekonomik şartları genel anlamda dikkate almak gerekir. Marksist anlamda konuyla ilgili çalışmalar vardır. Bu bağlamda Kurt Braunreuther'e teşekkür borçluyuz çünkü o, 1810 yılında kurulmuş olan Berlin Üniversitesi'nde konuyla ilgili adı geçen üniversitenin "devlet bilimleri" bölümünde neler öğretildiği ve okutulduğuyla ilgili geniş bir analize ve birikime sahiptir. 18. Yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte devlet bilimleri alanında meydana gelen gelişmeler feodal yapıya ait devlet bilimlerinin değiş-

mesiyle şekillenmiştir. Eski devlet bilimleri Prusya devlet modeline ve kapitalist gelişmelere göre yapılanmıştır. Bu şekillenme politik-ekonomi açısından bir iyileşme anlamına gelmemektedir. Önceki devlet adamları genelde Thomas Mun ve John Locke gibi düşünürleri derin bir şekilde anlamadan kendilerine yakın hissetmişler fakat bu arada merkantalist de olmamışlardır. Onlar sadece anladıkları kadarıyla Adam Smith'i öğretmişlerdir.

F. Schiller tarafından A. Smith'in eserlerinin tercümesi 1776 yılında ilk defa Leipzig'de yayımlanmış olmasına rağmen uzun yıllar buyunca Smith'in görüşleri Almanya'da fazla rağbet görmemiştir. "Göttönger Gelehrter Anzeigen"da çıkan kitap tanıtımları, İsviçreli psikiyatrist Isaak Iselin'in Smith hakkındaki övücü yazıları da fazla etkili olamamıştır.

Sartorios von Walterhausen ve onu takiben G. Wilhelm Roscher, Smith'in düşüncelerinin Almanya'da yavaş yayılmasının sebebi olarak eserlerinin zor anlaşılması ve Almanların ekonomiye yönelik fazla düşünsel bir geleneğe sahip olmamasını gösterirler (...). Bütün bunların yanında Almanya'daki gelişmemiş ekonomi ve ekonomik ilişkiler Smith ile ilgili doğrudan çalışmaların yapılmasına engel olan en önemli etkenlerdir. İlk olarak Sartorius ve C. Jacob Kraus ile birlikte 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte tekrar Smith'in eserlerine ciddi anlamda bir dönüşün söz konusu olduğu gözlenmektedir. Fransız Jean Baptiste Say 1807 yılında Smith'in ana eserini Almancaya tercüme etmiştir (...).

Fichte, Smith ile birlikte eski yazarlar William Petty ve Richard Cantillon'a da kendi projesi olan "doğal" toplumsal varlığı ekonomik teoriler yardımıyla temellendirmek bağlamında göndermelerde bulunur.

Fichte'ye göre şimdiki toplumda mülkiyetin dağıtımı tesadüfen ya da güç sayesinde olmaktadır. Bazıları kendilerinin hak ettiklerinden çok daha fazlasını almak için elinden geleni yapmaktadır. Rasyonel devlette ise herkes mülkiyetten eşit oranda payı-

nı alacaktır çünkü her insan eşit oranda yaşama ve mülkiyet hakkına sahiptir. Bundan dolayı paylaşım her bir bireye eşit şekilde yapılmalıdır. Fichte şöyle devam eder: "Yaşamak ve yaşatmak. Herkes mümkün olduğunca mutlu yaşamak ister. Herkes bunu insan olarak istediğinden ve kimse de daha az ya da daha çok insan olmadığından dolayı herkesin eşit hakka sahip olması gerekir" (*a.g.e.*). O halde devletin görevi her bir bireye hak ettiğini vermek, her bir vatandaşa kendi emeğiyle açığa çıkan ürünlerden payına düşeni vermektir. Böylece "doğal" mülkiyet kavramı bireyin çalışması ya da emeği kavramıyla ilişkilendirilmiş olur.

Fichte eşyanın eşit paylaşımı görüşüyle hiçbir şekilde mutlak anlamda her şeyin eşit paylaşımını kastetmez. Klasik politik-ekonomi, iş kavramının farklı anlamları arasında ayırım yapmaktadır. Fichte de nitelikli işe daha fazla önem verir, nitelikli olan ve bir icada imza atan bir biliminsanının yaptığı işin daha önemli olduğunu vurgular (...).

Fichte iş paylaşımı kavramından hareketle iyi düzenlenmiş bir üretim süreci belirlemeyi amaçlar. Hammadde üreticileri sanayinin ihtiyacı olan hammadde üretimi kadar hammaddeyi de tedarik etmek durumundadır. Hammaddeyi kullanan sanayi ise ürettiği ürünü belirli yerlere ulaştırmakla yükümlüdür. Hammadde üreticileriyle, sanayici arasındaki değiş-tokuş sürecini tüccarlar üstlenmek zorundadır.

Burada bir taraftan vatandaşların feodal güçlere karşı kendilerini koruma ve desteklenmesi, diğer taraftan da Fichte'nin ütopik karakteri kendisini göstermektedir. Fichte bu teklifiyle üretim sürecini rasyonel bir temele dayandırdığına inanmaktadır. Pazara hâkim olamayan ve onun işleyişini bilmeyen biri, geriye doğru bakarak daha önce uygulanmış olan esnaf localarının kurallarını hatırlayıp, ilkesiz bir biçimde yürütülen üretim süreciyle ilgili vatandaşlarını çelişkiden kurtarabileceği ümidine sahip olur.

Fichte devletin toplumu üretim sürecinde açığa çıkabilecek karışık ilişkilerden koruyabileceği düşüncesindedir. Devlet do-

ğal şartlarla açığa çıkmış olan üretenlerle üretmeyenler arasındaki ilişkide üretmeyenlerin sayısını sınırlayabilir. Eğer bir üretim sürecinde bir üreticinin ürettiğiyle iki kişinin besin ihtiyacı karşılanıyorsa üreticiyle üretmeyen arasındaki ilişki 1:1 bir ilişkidir. Devlet üreticilerin karşısına üretmeyenlerin konmamasına diğer bir ifadeyle üretenlerle üretmeyenlerin karşı karşıya gelmemesine dikkat etmelidir (burada Fichte'nin üretmeyenler kavramından esnaf, devlet memurları, öğretmenler ve askerleri anladığını belirtmekte fayda vardır. Üreticiler ise sadece hammaddeden besin ürünleri üretenler yani çiftçiler, bahçıvanlar, hayvan yetiştiricileri, balıkçılardır. Sanayi anlamındaki üreticileri Fichte II. Sınıf üreticiler olarak sınıflandırır).

Özel mülkiyete dayanan üretim süreci içinde bulunan bir toplumda iş dağılımı kendiliğinden oluşmaktadır. İşgücüne sahip olanlar üretim sürecinin karmaşık şartlarını ekonomik para politikaları sayesinde hafifletmeye çalışırlar. Bir işletmede işgücü eksikliği olması durumunda işgücüne dair talebin fazlalığı o işletmede çalışanların daha iyi şartlarda çalışmalarına imkân verir. Bunun tan aksine işgücünün fazlalığı durumunda, çalışanlar daha kötü şartlarda çalışmak zorunda kalır. İşgücü dağılımına dair bu temel kuralı Fichte fiyat mekanizması sayesinde devlet kontrolü kuralıyla yer değiştirmeye çalışır. Devlet fiyat politikası belirlerken nesnel değerlendirme ölçütlerine uymak durumundadır. Tek tek firmalar arasında üretilen malların satış fiyatı konusunda anlaşmalarının yani kartelin önlenmesi gerekir. Buna karşın Fichte devlet yardımı almak şartıyla işletmelerin işçilere daha az ücret vermelerinin mümkün olabileceğini söyler. İşletmelerde fazla üretim olması durumunda bu fazla ürünü devlet almalı ve ileri bir zamanda bu malın azaldığı anlarda devlet tekrar bu malı elden çıkarmalıdır. Devlet aynı zamanda meslek eğitiminin kalitesinin artmasından da sorumludur. Aynı zamanda müşterilerin belirli kurallara tabi olması bir zorunluluktur. Buna karşın satıcının gözetlenmesi gibi bir durum düşünülemez. Tüccar oldukça geniş haklara sahip olup

ekonomik kriz durumlarda devlet yardımı almaya hakkı vardır. İşletme sahipleri ürettikleri malları sadece tüccarlara vermek zorundadır. Tüccar ise verilen bu malları satmakla yükümlüdür. Fichte'ye göre sadece devlet tarafından kontrol altında tutulan tüccarlar bir malın suni bir biçimde pahalanmamasının garantisidir. Bunu da o pahalı malı almayarak ondan geri durarak başarabilirler. Tüccar herhangi bir malı insanlara satmak istemezse ceza ile karşı karşıya kalır. Bunun yanında tüccar aynı zamanda üreticileri toplum adına denetleyen biridir. Onun üreticilerle olan ilişkisi bir antlaşmayla sağlandığından ürünleri kontrol etmek de onun yetki alanına girmektedir. Tüccarın yaptığı ticaret de vatandaşların kritiği altındadır. Hükümet, üreticilerle tüccarlar arasında bir aracı kurum olarak, üretilen ürünler üzerinde dolaylı olarak bir kontrol yetkisine sahiptir.

Hammadde üreticileri ve bu hammaddeyi işleyen işletmeler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, ticaretin kurallara uygun yönetilmesi ve malların adil bir biçimde dağıtılmasının yanında Fichte başka tedbirlerin de alınmasını ister. Bunların başında rasyonel bir devletin temel şartı olan ve bizzat konuyla ilgili yazmış olduğu kitaba adını veren olgu, yani devletin dış ticarete karşı sınırlarını kapatmasıdır. İthalatın yasaklanması sonucu açığa çıkabilecek zorlukları aşmak bağlamında sadece oldukça sınırlı bir süre için dış ticaret yetkisi devlete verilebilir. Bu yetkilendirmede devletin hangi amaçlar için dış ticaretle yetkilendirildiği unutulmamalı ve bu tür ticaret yavaş yavaş sonlandırılmalı ve belirli bir zaman diliminden sonra tamamen bitirilmelidir. Fichte üreten ekonomik dengeleri bozabilecek her türlü etkeni ortadan kaldırmak için devletin ekonomiye müdahalesini ve kurallar koymasını gerekli görmekte fakat tek yetkili olarak da devletin görülemeyeceğini düşünmektedir. "Devlet kendi vatandaşlarına karşı yasa ve zorlamalar aracılığıyla ekonomik dengeyi temin etmek durumundadır. Fakat devletin bunu herhangi bir bireyin yasalara uymayarak bu dengeyi gözetmemesi halinde koruması zordur. Bu yüzden devlet böyle bir ihtimali

tamamen ortadan kaldırmalıdır. Yurtdışı ile muhtemel bütün ticaret çeşitleri yasaklanmalı ve imkânsız hale getirilmelidir" (*a.g.e.*). Fichte böylece kendi ülkesinin ekonomisini diğer ülkelerden bağımsız kılmaya çalışmakta ve kendi ülkesinin değerlerinin kendi vatandaşları tarafından paylaşılmasını istemektedir. Dış ticaretin yasaklanması yabancı ülkelerden gelebilecek etkileri ve yurt içindeki üretimin yurtta kalmasını sağlamasının yanında başka pozitif sonuçlara da sahiptir. Ülkeler arasındaki gizli ticaret savaşları ve bunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan silahlı çatışmalar da bu sayede ortadan kalkacaktır. Devlet sınırlarının doğal sınırlarla yeniden teşekkülü ve kapalı ticaret devletinin kurulmasından sonra hükümet diğer bütün devletlere karşı bir manifesto yayımlamalı ve onlardan şunları istemelidir: "Onlar yabancı ülkelerin iç işlerine müdahale etmemeli, bir devlete karşı herhangi bir birlik kurmamalı, herhangi bir aracılığa soyunmamalı ve mevcut sınırlarını ne aşmalı ne de onun aşılmasına izin vermelidirler."

Nesnel anlamda tamamen bir otarşi ne reel anlamda ne de ilerleme anlamında mümkündür. Bir ülkenin her alanda diğer ülkelerden tamamen bağımsız olması sadece ulaşılamaz bir şey olmayıp, aynı zamanda reaksiyoner bir istektir. Ekonomik otarşi uluslararası iş dağılımın getirdiği avantajlardan uzak kalmak ve bunun sebep olduğu yaşam standartların düşmesini kabul etmek demektir.

Fichte'nin devlet anlayışını (bu anlayış komşuların muhtemel zararlarından devletin kendisini korumak güdüsünden kaynaklanmaktadır) sadece gerçekçi olmayan otarşik yönelimle açıklamak eksik bir açıklama olur. Fichte'nin planı etrafı doğal sınırlarla çevrilmiş büyük bir devlet propagandasıdır. Fichte bu bağlamda küçük devletleri kendi vatandaşlarını sınırladıkları, onlara ilerleme fikirleri aşılamadıkları ve Almanya içinde gümrük duvarları koydukları için ciddi bir biçimde eleştirmektedir. O bütün bunları ortadan kaldırmak istemektedir. Fichte'nin sınırları kapatmak istemesinin sebebi Almanya'nın o an içinde

bulunduğu kötü ekonomik durum ve Kuzey Almanya'da açığa çıkan kıtlıktır. İngiliz iktisatçı Mulhal'a göre 1800 yılında Almanya'da yurt içi milli gelir 1200 milyon mark iken aynı zaman diliminde Fransa'da 2800 milyon mark, İngiltere'de ise neredeyse Almanya'nın dört katı olan 4600 milyon marktır. Fakat 1800 yılında Almanya ne ekonomik ne de politik anlamda birliğini sağlamış durumdadır ve birçok küçük devletçiğe bölünmüş haldedir. Fichte'nin adı geçen eseri yazdığı sene Mecklenburg'ta bir ayaklanma meydana gelir. "Bu ayaklanmaya farklı topluluklar ve farklı işçi sınıfları katılmışlardır. Genç soylular kendi tarlalarında ektikleri ürünleri İngiltere'ye ihraç etmek istemiştir ve ülkede tahıl fiyatları gittikçe artmıştır. Mecklenburg bir tahıl eyaleti olmasına rağmen halk açlık içerisindedir" (*a.g.e.*). Mecklenburg gibi Almanya'nın diğer küçük devletçiklerinde de tahıl fiyatlarının artması yüzünden ayaklanmalar görülür. 1794 ve 1798'de Schliessen'de 1795 ve 1801'de Berlin'de 1799'da Pommern'de, 1803'te Cleve ve Doğu Almanya'da, 1805 yılında Halle'de işçi ve çiftçi sınıfında ayaklanmalar çıkar ve aynı zaman diliminde Prusya'da da açık ve sosyal çatışmalar söz konusu olur. Bütün bunlar Fichte için devrimci bir devlet anlayışına karşı çıkmasının arkasında yatan sebeplerdir.

Bu sebepler bağlamında Fichte üretim sürecinin sıkı bir biçimde kurallara bağlanması ve bu sürecin olumsuz etkilenmemesi için dışarıdan gelecek muhtemel tehlikelere karşı yukarıda anlatılan tedbirlere başvurmuştur. Fichte'nin öne sürdüğü bu kuralcılığın ekonomik liberalizme ve fizyokratların meşhur "bırakınız yapsınlar" düşüncesine ters düştüğü aşikârdır. Almanya'nın 1800 yılında içinde bulunduğu kötü durum A. Smith'in ileri sürmüş olduğu görüşleri Almanya'ya uygulama imkânı vermemekteydi. Bu yüzden Fichte durmadan kendisine endüstri kapitalist anlayışının temsilcisi olan Smith'ten daha yakın duran eski ekonomik anlayışlara göndermelerde bulunur.

Fichte üretimden bahsettiğinde her şeyden önce kırsal kesimde yapılan küçük çaplı üretimi kasteder ve konuyla ilgili verdiği

örnekleri Prusya'nın hepsini kuşatan bu alandan seçer ki bu alan da tarımdan başka bir alan değildir. Fichte bu tespite uygun olarak değer anlayışında tarım ürünlerinin kullanım değeri anlayışına ayrı bir önem verir. İki önemli değer ölçütünü bunların beslenme değerlerini göz önünde tutarak birbiriyle mukayese eder. Mesela kullanım değeri yani beslenme değeri ortaya koyan herhangi bir çalışma böyle bir değer ortaya koymayan başka çalışmalara göre daha değerlidir. "Buna göre her bağımsız eylemin içsel gerçek değeri (...) o özgür eylemin sonucudur. Bu eylemle yaşayabilme imkânı ya da yaşamayı mümkün kılan şey, bunu mümkün kılmayana göre daha değerlidir. Eşyanın birbirlerine karşı göreceli olarak değer kazanması bunlardan hangisinin insanın yaşamına değer katıp katmadığıyla ölçülür" (*a.g.e.*).

Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi Fichte, Smith'in işaret ettiği ve ilk defa Marx'ın çözüme ulaştırdığı "her bağımsız eylemin değerinin, her bağımsız eylemin sonucuyla özdeş olup olmadığı" sorusuna hiç parmak basmamıştır. Fichte "çalışma değeri" ile "üretim değeri" kavramlarını aynı anlamda görür çünkü onu sadece eşyanın değerini ölçmek bağlamında ürünlerin karşılaştırılması ilgilendirmektedir. Değerin çalışma zamanlarına göre yorumlanması (ki bu zaman dilimi insanın biyolojik hayatı için gerekli olan ürünü üretmek için harcanan zaman dilimidir) bağlamında Fichte fizyokratların toprağını en önemli değer olarak görme yanlışlığına düşmüştür. Buna bağlı olarak Fichte başka bir yerde en önemli değer olarak zamanı, gücü ve sanatsal üretimi görür.

Bu görüş 1755 yılında *Genel Hatlarıyla Ticaretin Doğası Üzerine Tartışma* adlı eserin yazarı Richard Cantillon'nun "bir şeyin değeri ya da fiyatı toprağın ve emeğin ölçüsüyle açığa çıkar. Burada önemli olan üretim sürecinde elde edilen verim ve bu verimi elde etmek için sarf edilen emeğin niteliğidir" görüşüyle paralellik arz eder. A. Smith'ten önceki ekonomistler gibi Contillon da kendi değer tanımında kullanım değeri görüşünden uzak kalamamıştır.

Fichte'nin iş değeri teorisi William Petty'nin görüşleriyle uygunluk arz etmez. Fichte "ünlü bir yazarla" bir polemiğe girer (bu muhtemelen William Petty'dir). Polemik konusu ise Petty'nin altın ve gümüşü genel olarak birbirine eşdeğer görmüş olmasıdır. "Aynı kişi altın ve gümüşü başka bir malın değerlendirmesinde niceliksel olarak eşit görmektedir. Bunun sebebi olarak da altın ile gümüşün elde edilme süreci ve zamanının aynı olmasını göstermektedir." Fichte altın veya gümüş elde etmenin aynı zaman ve emeğe ihtiyaç duymasıyla herhangi bir malın üretimi bağlamında insanların onun üretim süreci, zamanı ve verilen emekten ziyade söz konusu olan malın kullanım değerini dikkate aldıklarını iddia eder. Fichte'nin kullanım değerine ait bu görüşünün modern bir görüş olmadığı aşikârdır. Fichte'nin bu anlayışı, feodal doğal ekonomik formun üretim süreci üzerine yapmış olduğu bir refleksiyondur. Fichte "birisinin amaçsız bir biçimde bir çabada bulunması ve bu çabayı da bütün bir insanlık tarihi için geçerli hale getirmesi onun eylemine bir amaçsallık katar mı? şeklinde bir soru yöneltir. Fichte'nin burada yanıldığını söylemek mümkündür çünkü değerin o ürünün tamamlanmasına kadar geçen çalışma zamanına göre ölçümü, ürünün alıcı bulabilmesi için çalışmanın faydalı olması ve bir amaca hizmet etmesini zorunlu kılar. Alıcının ürünün kullanım değerini ve ürün üzerindeki emeği beğenmediği durumlarda üzerinde daha fazla emek sarf edilmiş benzer başka bir mala yönelmesi doğaldır. Smith bu olguyu oldukça açık bir biçimde dile getirmiştir. "Para ya da başka bir şey için satılan mal ancak emekle elde edilir. Bu da bizim bedenen çalışmamızla açığa çıkar. (...). Üretilen bu mallar belirli emek niteliğine sahiptirler. Bu emek de zamanı geldiğinde benzer bir nitelikli emekle değiş tokuşa tabi tutulur."

Fichte yanlış bir şekilde çeliğin sahip olduğu değerin sadece onun genel kabul görmüş değerine dayandığına inanmaktaydı ve bu konuda şunları yazmıştı: "Herkes çeliği kendi sa-

hip olduğu mallar içinde görmek ister çünkü çeliğin ticari bir mal olarak alınıp satılmasının garantisi vardır." Fichte devlet tarafından basılan para yerine altını tek değişim aracı olarak koymak ister. Buradan yola çıkarak çelik madeninin de aynen altın gibi, altının olmadığı yerde genel bir değişim aracı olarak bir değere sahip olduğu tespitinde bulunur. Fichte'nin para ile malın fiyatı hakkındaki son görüşleri (ki Fichte bunu yanlış bir biçimde paranın değeri hakkındaki değişen genel yargıya bağlar) değişmeden sabit bir biçimde kalan (çelik gibi) bir değişim ölçütünün aranmasıdır. O ekmeği ya da ekmeğin kendisinden yapıldığı buğday, çavdar gibi ürünleri bir değer ölçüsü olarak tavsiye eder. Ekmek ve tahıl her insanın yaşamak için mutlaka sahip olması gereken bir şeydir ve bu açıdan üretilen bütün malların ve bu arada harcanan emeğin ortak değeri olarak kabul edilmelidir.

Marx'ın "artı değer hakkındaki teorisi"nde olduğu gibi "değişmeyen sabit bir değer ölçütü bulma" arayışı gerçekte yanlış bir kavram arayışı ve yanlış bir doğal değer arayışıdır. Ekonomistler değer kavramının (bu kavramın bizzat bir değeri yoktur) nasıl belirleneceği sorusuna cevap bulma ve değer olarak değişimlerden etkilenmeden kalan bir değer kavramı belirleme arayışında olmuşlardır.

Fichte'nin burada yeni bir değer ölçütü geliştirmede ve bunu uygulamada tekrar devlet kavramından yardım aldığını belirtmek gerekir. Bu altını ve gümüşü değişim aracı olarak ortadan kaldırmak ve bütün ülkede geçerli olabilecek bir para birimi kurmak istemesinde de söz konusudur. Bu proje dış ticaretin yasaklanma olgusuyla yakından ilgilidir. "Vatandaşların elinde bulunan bütün dünya paraları yani altın ve gümüş kullanım dışı bırakılmalı, bunun yerine sadece ülke içinde geçerli olabilecek bir para birimine geçilmelidir."

Fichte'nin bu düşünceleri ileri sürdüğü yıllarda Prusya'da legal 70 çeşit para vardır. Bu yüzden onun tek bir para birimini tavsiye etmesi anlaşılır bir şeydir. Bu aynen dış ticareti yasakla-

mış bir ülkede yabancı devlet parasının tedavülden kaldırılması gibi mantıklıdır.

Kapalı ticaret devleti hakkında ileri sürülen görüşlerden de anlaşılacağı üzere Fichte ekonomisi kendi çağının ekonomik düzenine klasik anlayışa bağlı kalarak yapılmış bir eleştiridir. Fakat sosyal ütopik bir teori olan kapalı ticaret devleti anlayışından şimdilerde yapıldığı gibi bir kapitalizm eleştirisi çıkarmak saçma olur.

FICHTE KURAMININ KÖKLERİ: AKLIN BİRLİĞİ FİKRİ[1]

Frederick Neuhouser

Çev. Erdal İşbir

[Frederick Neuhouser: "Origins of Fichte's Theory: The Notion of the Unity of Reason", Fichtes's Theory of Subjetivity, Cambridge Unv. Press, ss. 11-32.]

Fichte'nin öznellik kuramına ilişkin açıklamamızın ilk yarısı, öncelikle onun tasarısının temel doğasını aydınlatmaya ayrılacaktır: Fichte'nin kuramı, tam olarak neyi göstermek niyetindedir ve o, böylesi bir kuramın gelişimini neden felsefenin önemli bir görevi olarak dikkate almaktadır? İlk iki bölümde, Fichte projesinin tarihsel köklerini sınayıp, kariyerinin ilk dönemi boyunca görülen bu projenin gelişimini izleyerek bu soruları yanıtlamaya girişeceğiz. Fichte kuramının genel doğası hakkında bildiklerimiz temelinde, 1. ve 2. Bölümlerde bizi ilgilendiren temel sorun şu şekilde formüle edilebilir: Öznelliğin bütün biçimlerinin temelinde bulunan bir temel ilkeyi kanıtlamak için ne gibi nedenler olmalıdır?

Girişte işaret ettiğim gibi, Fichte'nin sözünü ettiği temel problem, Kant'ın izleyicileri ve daha düşük bir düzeyde Kant'ın kendisi tarafından ileri sürülen, teorik ve pratik akıl arasındaki ilişkiyle

1 Bu bölüm Arslan Topakkaya tarafından kontrol edilerek düzeltilmiştir.

ilgili köklere kadar gider. Esas sorun, teorik ve pratik aklın tek bir yeti oluşturduğunun söylenip söylenemeyeceği veya onların aslında heterojen olarak dikkate alınıp alınamayacağıdır. Elbette aklın birliği konusunun Kant sonrası Alman idealizminin ana temalarından biri olduğu dikkate alınmaktadır. Bu birliği kanıtlamaya olan ihtiyaç, Kant takipçilerine bırakılan bir mirastır. Fakat bu mirasçılar genel anlamda akıl yetisinin tek bir birlik kuramı içine yerleştirmeyi başaramamışlardır. Fakat sıklıkla telaffuz edilmeden kalan şey, teorik ve pratik aklın tam olarak ne tür bir birliğe sahip olduğunun gösterilmesi gerektiği ve daha önemlisi, Kant'ın bunu yapmak konusundaki yetersizliğinin neden düzeltilmeye ihtiyacı olan bir noksanlık olarak yorumlandığıdır. Bu bölüm, sadece bu sorulara yanıt vermek niyetindedir ve bu nedenle başlıca iki amaca sahiptir. Bunlardan ilki, Kant'ın Eleştirel Felsefesi bağlamı içinde teorik ve pratik aklın "birliği"ni düşünebilmesine yönelik üç anlamı birbirinden ayırt etmeye ve tartışmaya dairdir. İkincisi, [ise] Fichte'nin sistem öncesi ilk yazılarında ele alınan, teorik ve pratik aklı birleştirme görevine ilişkin belirli biçimleri ortaya koymaya yöneliktir. İkinci amacın önemli bir kısmı, Fichte'nin, aklın birliği temasını, onun felsefe tasarısının merkezine yerleştirmeye yönelik güdüsünü anlamak amacıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle, biz, sadece Fichte'nin nasıl bir anlam dahilinde aklın birliğini savunduğunu değil, aynı zamanda onun, böyle bir durumu desteklemeye yönelik ihtiyacı neden şiddetli bir şekilde arzu ettiğini anlamaya çalışacağız.

Aklın birliği fikrinin Fichte'nin düşüncesinde varsaydığı, üç farklı anlamı belirterek başlayalım. Teorik ve pratik akıl, [şu ölçülerde] birleştirilmeyi talep edebilir:

1. Birbirlerine *uyumlu* oldukları ölçüde yani birinin ilkeleri diğerininkilerle çelişmediği durumlarda,
2. Her ikisi, bir birliğin ve başlangıç noktası olarak, basit bir ilk ilkeye sahip, tam bir sistem felsefesinin öğeleri olarak türetilebilmesi halinde,

3. Onlar, özdeş temel bir yapı ve öznenin tek bir eyleminin özünü oluşturan şeye sahip oldukları durumda talep edebilirler.

Bunu takiben, ek olarak şu eklemede bulunulabilir:

1. Teorik ve pratik aklın uyumluluğu;
2. Aklın sistematik birliği;
3. Teorik ve pratik aklın yapısal özdeşliği.

Bu bölümün kalan kısmında, bu anlamların her birini, onların Fichte'nin erken felsefi yazılarında göründükleri biçimleri göz önüne alarak aydınlatmaya girişeceğim.

1. Teorik ve Pratik Aklın Uyumluluğu

Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) adlı yapıtın ilk versiyonunun basımından dört yıl önce, 1790'da Fichte, Kantçı felsefenin merkezi metinlerine yönelik ciddi br çalışmaya girişti. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni (Critique of Pure Reason) ilk okuyuşu, onun üzerinde az bir etki bıraksa da onun ikinci *Eleştiri*'yle karşılaşması, tartışmalı bir biçimde, hayatının en etkili ve en önemli felsefi deneyimiydi. Bu karşılaşmanın en açık etkisi, Fichte'nin Kantçılığa ivedi dönüşüydü. Arkadaşı Friedrich Weihuhn'a konuyla ilgili bir mektupta şöyle yazar:

> *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni (Critique of Practical Reason) okuduğumdan bu yana yeni bir dünyada yaşıyorum. Asla ispatlanamayacağını düşündüğüm şeyler –mutlak özgürlük kavramı, ödev vb.– ispatlanmakta ve bu nedenle kendimi daha mutlu hissetmekteyim. Bu sistemin, insanlık için, bize ne kadar güç ve saygı verdiğini akıl anlamakta güçlük çeker.[2]

2 GA, III. I, s. 167.

Bu gibi ifadeler, Fichte'nin Eleştirel Felsefe'ye olan ilgisini neyin uyandırdığına yönelik şüphelere yer bırakmamaktadır: Kant'ın, ikinci *Eleştiri*'de pratik aklı açıklaması, ahlaki gerçekliğin ve insan özgürlüğünün doğrulanabilmesine yönelik felsefi ön hazırlığı sağladığı görülmektedir.

Onun Eleştirel Felsefe'yi ilk, koşulsuz kabullenişinden sonra, Kant'ın sisteminde Fichte'nin dikkatini çeken ilk büyük problem, daha önce ayırt edilen üç anlamın ilki dahilindeki teorik ve pratik aklın "birliği" sorunudur. Öne sürdüğüm gibi, aklın "birliği"nin bu anlamı, en iyi, teorik ve pratik aklın *uyumluluğu* açısından karakterize edilmektedir. Burada söz konusu olan şey, her iki aklın ihtiyaç duyduğu dünyagörüşlerinin uyumluluğudur. Burada ele alınan, onun en genel terimleriyle kesin ve açık olarak belirtilen sorun, teorik aklın ilkelerini (genel nedensel yasalarla uyum içinde meydana gelen doğal olayların dünyası) takip eden dünyagörüşünün, pratik aklın yasaları aracılığıyla gereksinim duyulan dünya biçimiyle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağıdır. Göreceğimiz gibi, bu sorun, her biri, Kantçı sistem içinde "*Saf Aklın Eleştirisi*'nin üçüncü antinomisinde ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (Critique of Judgment)" farklı yerlerde kendi işleyişini edinen, en az iki farklı anlamda kavranabilmektedir.

Fichte'nin teorik ve pratik akıl arasındaki uyumluluğa olan ilgisi, 1790'da "Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'inden[3] Seçilmiş Bir Pasajı Açıklama Girişimi" (Attempt at an Explication of an Excerpt from Kant's *Critique of Judgment*) adlı geçici bir başlık taşıyan, yayımlanmamış bir metinde gözlemlenmiştir. Başlığın işaret ettiği gibi, bu eserin öncelikli amacı, zorlu doktrinlerinin Kant'ın anlaşılması zor dilinden özgürleşebildiği ve düşüncelerini kesin bir yöntemle açıklayabildiği kadarıyla Kant'ın metnini başka sözcüklerle açıklayarak ve düzelterek, onun üçüncü *Eleştirisi*nin görüşlerini izah etmeye çalışmaktır. Bu, Kant'ın çok açık ve dikkate değer bir biçimde, teorik ve pratik aklın uyum-

3 GA, II. I, s. 325–73.

luluğu konusuna hasrettiği üçüncü eleştirinin girişindedir ve aynı zamanda Fichte'nin kendisini en çok ilgilendiren, metnin bu kısmıdır.[4] Fichte'nin burada ilgilendiği şeyler Kant'ın kendi metniyle yakından bağlantılı olduğundan, biz mektupta ele alınan temel konuyu dikkate alarak, burada ilk dile getirilen konuya yöneleceğiz.

Girişte belirtildiği gibi, üçüncü *Eleştiri*'nin temel problemi, (metinde Kant'ın "anlama" olarak gönderme yaptığı) teorik akıl ile pratik aklın uzlaştırılması çabasıdır. Kant, doğal kavramların kaynağı olan anlama yetisinin "yasa koyma yetkisi" (*Gesetzgebung*) ile ahlak yasasının koyucusu olan akıl arasındaki olası bir karşıtlık bağlamında böyle bir sorunu kesin ve açık bir biçimde belirtmektedir. İlkin Kant, her yasa koymanın, onun içeriği bakımından diğerinin bütünüyle özgürlüğü olduğunu hatırlatmaktadır. Yani, ahlak yasasının, bize ne yapmamız gerektiğini söylemesi için anlama yetisinden nasihat aranmasına gerek yoktur ve diğer taraftan, anlama yetisi pratik aklın yardımı olmaksızın doğanın genel yasalarını ortaya koymaktadır. İkinci olarak, Kant, iki yetinin, anlama yetisinin kendinde şeylerin bilgisini üretmek için meşru iddialar yaratamadığı, onların duyularüstü gerçeklik hakkında bize ne söyleyebildiği konusunda birbiriyle çeliştiğini ilk *Eleştiri*'nin sonuçlarından hareketle açıklamıştır. Fakat görülenler dünyası içindeki bu iki yasa koyma yetisinin etkileri göz önünde bulundurulduğunda, olası bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Doğal nedensellik ilkesi, bu alanı evrensel olarak zapt etmektedir; ama yine de Kant'a göre pratik akıl, aynı zamanda kendi "yasa koyma yetkisi"nin duyusal bir dünya içinde gerçekleşebilir olmasına gereksinim duymaktadır.

4 Fichte'nin Weihuhn'a gönderdiği, giriş bölümünü "kitabın anlaşılması en güç bölümü" olarak gördüğünü ve saklı olan anlam aracılığıyla bölümün yeniden düzenlenmeye ihtiyacı olduğunu belirttiği 1790 [tarihli] mektubuna bakınız (GA, III. I, I 88–9).

> Duyusal olarak doğa kavramının alanı ile duyularüstü özgürlük kavramının alanı arasında geniş, sabit bir uçurum vardır. Bu uçurumun doğası, –sadece birincisinin, ikincisinin üzerinde etkisinin olmadığı iki farklı dünyaymış gibi– öncekinden sonrakine (aklın teorik kullanımı anlamında) geçişsin imkânsız olmasıdır. Yine de sonrakinin, önceki üzerinde bir etkisi olduğu *varsayılmaktadır*. Yani özgürlük kavramının, duyusal dünya içinde bulunan niyetin bizzat onun yasaları tarafından önerildiğini fark ettiği varsayılmaktadır.[5]

Kant'ın anlatmak istediği şey, doğa nedenselliğinin ilkesi görünenler alanı içinde yardımcı olurken, ahlak yasalarının etkisinin aynı biçimde numen dünyasıyla sınırlandırılamayacağıdır. Ahlak, bildiğimiz ve deneyimlediğimiz dünya içinde hiçbir biçimde sadece numenal varlıklar arasında bir ilişkiyi ifade etmez. Ahlaki ilkeler fenomen dünyası dahilinde anlaşılmalıdırlar. Hem teorik hem de pratik aklın taleplerini yerine getirmek amacıyla, duyusal dünyayı, yasa koyma yetkisinin her iki biçiminin etkilerini sergilemeye muktedir olarak düşünmek mümkün olmalıdır. Kant'ın sözleriyle dile getirilirse, "doğa, onun yasalılığının, en azından özgürlüğün yasaları uyarınca gerçekleşme olanağıyla uyumlu olduğu düşünülebilmelidir".[6] Bu, tam olarak, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin söylediği, yani doğa alanının *hem* doğa nedenselliğinin ilkesi tarafından evrensel olarak yönetilen *hem de* mekanik-olmayan rasyonel bir nedenselliğin etkilerini kapsayan bir alan olarak düşünülmesinin, olanaklı ve meşru olduğunu gösterme görevidir. Kant, insan düşüncesinin hem teorik hem de pratik aklın taleplerini barındırması konusundaki yegâne biçimi ayrıntılarıyla ele almaya devam eder:

5 Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* (Kritik der Urteilskraft (KU), s. 175–6. Critique of Judgment olarak İngilizce basımı, s. 12.

6 KU, s. 176; İngilizce, s. 12.

> Doğanın zeminini oluşturan ve pratik olarak özgürlük kavramında içerilen duyularüstü *varlık* için bir temel (*Grund*) olmalıdır. Hem teorik hem de pratik olarak onun bilgisini elde etmeye muktedir olmadığı halde, bu temel kavramı, [...] yine de birinin ilkelerine göre olan düşünce biçiminden, diğerinin ilkelerine göre olan düşünce biçimine geçişi mümkün kılmaktadır.[7]

Elbette Kant, bu birliğin akla yatkınlığını *ileri sürmekten* daha fazlasını yapmalıdır; yasaların yani özgürlüğün yasalarının, tümüyle bağımsız düzeninin etkilerini barındırabilen bir şey olması gereken, evrensel biçimdeki nedensel belirlenimler tarafından yönetilen bir dünya söz konusu olduğu gerçeğiyle ilgili hiçbir çelişkinin olmadığına bizi inandırmalıdır. Kant, doğabilimi dahilindeki teknolojinin belirli bir biçimine gönderme yaparak, bir ve aynı dünya içindeki yasa koyma yetkisinin iki biçiminin akla yatkınlığını savunur. Üçüncü *Eleştiri*'de Kant, aynı zamanda deney alanında evrensel olarak uygulanabilir olan, anlama yetisinin kategorilerinin yasa koyma yetkisinin, doğanın sistematik bilgisinin olanağını, empirik yasalara göre garantiye almak için kendi başına yeterli olmadığını kabul etmektedir. Aslında deney dünyası, anlama yetisinin kategorilerine göre düzenlenebilmekte ve bununla birlikte, daha sonra doğabilimi sistemi içinde birleştirilebilen basit empirik yasalar açısından düzenlenmiş olarak çok karmaşık –büyük bir çeşitlilikle aşılan– bir hal alabilmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sergilenen, deneyin olanaklılığı konusundaki koşullar bir gerekliliği dile getiriken, doğabiliminin birleşik sisteminin olanağı bakımından etkili olmayan bir durum açığa çıkmaktadır. Sonrakinin olanaklılığı bakımından, reflektif yargı gücü yetisi, ne teorik anlama yetisinden ne de saf pratik akıldan elde edilebilen, transandantal bir ilkeyi sağlamalıdır. Kant, bu transandantal ilkeyi, aşağıdaki gibi betimlemektedir.

7 KU, s. 176; İngilizce, s. 12.

> Anlama yetimize dayanan, doğanın genel yasaları tarafından belirsiz bırakılan şeye gelince, belirli empirik yasalar, onların sahip olduğu [...] bir anlama yetisinin, doğanın belirli yasalarıyla uyum içindeki bir deney sistemini olanaklı kılmak amacıyla bilişsel yetilerimizin yararı ve onları üretmiş olması bakımından bir uyum içindeymiş gibi dikkate alınmalıdır.[8]

Bu nedenle, empirik dünyanın sistematik bir bilgisine yönelik olan araştırmada, hem doğa nedenselliğine bütünüyle nesnel hem de teknolojik anlamda, yani bir niyetle –bu durumda, empirik dünyanın, belirli bir empirik yasalar sistemi içinde, insan aklı tarafından bilinebileceği varsayımıyla, onun detaylarının belirlenmesi görevini üstlenen varsayımsal bir zekânın niyetiyle– uyum içinde belirlenmiş olarak, bu dünyanın olaylarını dikkate almak olanaklıdır, daha doğrusu gereklidir.

Kant'ın doğabilimini dikkate alarak anlatmak istediği oldukça açıktır. Fakat o kadar açık olmayan şey, bu noktanın özgürlük ve doğa nedenselliğinin uzlaşımı konusunda nasıl yardımcı olabileceğidir. Genel anlamda, doğabilimi örneği, (doğa nedenselliğinden farklı bir yasa koyma yetkisi anlamında), nedensellik ilkesini dikkate alarak ne çeşit bir amaçlılık şeklinin doğa fenomenlerine bağlanabildiğini göstermekle ilgilidir. Bununla birlikte can alıcı soru, doğanın sistematik bilgisi fikrinin varsayılan amaçlılık biçiminin yeterince –anlama yetisinin yasa koyma yetkisiyle uyumluluğu üzerine ışık tutabilen– pratik aklın ilkelerinde saklı olan amaçlılığa paralel olup olmadığıdır.

Bu sorunun yanıtı, söz konusu olan pratik aklın özel "yasa koyma yetkisi"nin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Kant'ın yukarıda ele alınan problemi ifade edişi birçok anlama gelebilmektedir: Duyusal dünya dahilinde farkında olunmayı emreden özgürlük yasalarını, "amaçları" (*Zwecke*) hangi anlamda kavramaktayız? Gönderme yapılan amaçların basit bir biçimde ödevler gerçek-

8 KU, s. 180; İngilizce, s. 16.

leştirmek için rasyonel aracılara ihtiyaç duyan ahlak yasası olduğunun sanılması doğaldır. Bu yorumda, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne girişin görevi, ahlak yasasının emirlerinin kendi başına, doğa nedenselliği tarafından yönetilen bir dünya dahilinde nasıl fark edildiğini –diğer bir deyişle, fenomen dünyası, tam olarak özgür eylemelerin içinde gerçekleşebildiği bir alan gibi nasıl belirlenebildiğini– göstermek olacaktır.

Bununla birlikte, ikinci bir yorum, ahlakilik bağlamında, erdeme göre oluşan duyusal dünyadaki mutluluk tarafından yapılan belirli bir talebe gönderme yapmak amacıyla, özgürlüğün yasaları tarafından önerilen "amaçlar"ı ele almaktadır. Bunun, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'nin probleminde dile getirmek istediği anlam olduğunu, en azından söz konusu amaçlılığın hakikaten, onun doğabilimi örneğinde içerilen şeye paralel olmadığını söylemek için iyi bir kanıt olduğunu ileri sürmek mümkündür.[9] Mutluluğun erdeme uygun olması gerektiği varsayımı, doğadaki nedensel ilkenin evrenselliğini zorunlu bir biçimde bozacak olan bir şeyi içermemektedir. Normal bir biçimde, nedensel olarak belirlenen olayların yönünün aynı zamanda, ahlakiliğin bu gereksinimi yerine getireceği gibi, akıllı bir varlığın, doğa dünyasının detaylarını önceden belirlemesine ilişkin olan etki dikkate alındığında, bu durum sadece bir varsayıma dönüşmektedir.

9 Kanıtın öteki iki parçası, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'deki probleminin bu yorumunu desteklemektedir: (1) ilk yoruma göre, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin problemi, üçüncü antinomi problemi içinde dağılmaktadır. Olası olmayan sadece budur –Kant, neden aynı problem için iki farklı çözüme ihtiyaç duymaktadır?– ama Kant açıkça üçüncü antinomiyi, farklı bir probleme yöneltmiş gibi nitelemektedir (KU. s. I75; İngilizce, s. II). (2) Bu ve diğer çalışmalarında Kant, sıklıkla "doğadaki amaçlılık" problemine ve "doğa yasaları ile özgürlüğün yasaları arasındaki uyuma" gönderme yapmaktadır. Bu pasajların birçoğunda, Kant'ın aklındaki problemin, mutluluk ve erdemin benzerliği problemi olduğu açıktır. Örneğin, Kant'ın şu eserlerine bakınız: *Pratik Aklın Eleştirisi* (Kritik der Praktischen Verununft) (KPV), s. I44. Pratik Aklın Eleştirisi (Critique of Practical Reason) adlı İngilizce basımı, s. I50. Aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi* (Kritik der reinen Vernunft) (KRV), A8 Io- II /B838–9.

Bununla birlikte, bu durum, Fichte'nin sadece taslağı çizilen iki alternatifin ilki olmak bağlamında Kant'ın problemini ele almış olduğu, onun metinlerinden anlaşılmakatadır.[10] Onun için, burada ahlaki emirler olarak anlaşılan pratik aklın ilklerinin, nasıl gerçekleştirileceğinin açıklanmasına bağlı olan problem, teorik aklın gereksinimiyle, yani evrensel olarak belirlenen deneyim dünyasıyla paralellik göstermektedir. Başka bir deyişle, Fichte'nin problemi, insan eylemlerinin belirli bir altkümesinin –ahlaki eylemler– nasıl olup da, nedensel olarak belirlenebildiği *ve* istencin özgür belirleniminin sonuçları olabildiği sorusunun anlaşılmasıdır.

Bu konunun önemine karşın, bu problem Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de çözmeye niyetlendiği problemden farklıdır. Bu nedenle, Fichte'nin neden o çalışmanın stratejisine dayanan bir çözümü tatmin edici bulmadığını görmek kolaydır. Kant'ın, doğal teleolojinin bir biçiminin evrensel biçimde nedensel olan yasayla nasıl uyumlu olduğunu başarıyla açıklayabilmesine rağmen, burada içerilen amaçlılık biçiminin, Fichte'nin bir problem olarak gördüğü şeyin anlaşılması konusunda bize nasıl yardımcı olabildiğini görmek zordur. Kant'ın doğal teleoloji ve özgürlüğün gerçekleşmesi düşüncesi, Fichte'nin ilgilendiği ahlaki eylemler arasındaki can alıcı ayrım örneği, olayların fenomenal zinciri içindeki duyularüstü nedenlerin aracılığına gerek olmadan anlaşılabilmesine imkân vermektedir. Fichte'nin ortaya attığı problemin geçerli olması durumunda bile reflektif yargı gücü ilkesi, aklın iki biçiminde açık bir aykırılık olarak görünen şeyin ne olduğu sorununu çözmeye yardımcı olabilir. Teorik akıl, fenomen dünyası içinde gerçekleşebilir olan özgür kararların et-

10 Bu, şu ifadeler aracılığıyla açık kılınır: "Özgürlüğün yasa koyma yetkisi, sadece istencin saf belirlenimini amaçlamaktadır" (GA, II. I, 329). Bu nedenle, Fichte, "özgürlüğün yasa koymak yetkisi"ni, ahlaki niyetler uyarınca belirlenen ahlakiliğin talebinden ziyade, istencin belirlenmesi bakımından o anki emirler olarak ahlak kuralarına gönderme yapmak için ele almaktadır. Aynı zamanda konuyla ilgili olarak bakınız: GA, II. I, 347.

kilerine gereksinim duyarken, pratik akıl, yeni bir sonuçlar serisi başlatmak için nedensel olarak yönetilen olaylar zinciri içine zorla dahil olan, nedensel olmayan bir eylemin imkânını bertaraf etmekte gibi görünmektedir.

Fichte'nin giriş okuması, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de belirlemeye niyetlendiği belirli bir konuyu yanlış anlamasına rağmen, yine de, Eleştirel Felsefe için ortaya çıkan, teorik ve pratik aklın uyumluluğu problemi bağlamında önemli bir anlamı açığa çıkarmaktadır. Fakat bu problem, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'den ziyade, *Saf Aklın Eleştirisi* içindeki üçüncü antinomide belirtilen problemle çok yakından ilgilidir. Kant'ın üçüncü antinomi içinde sorduğu soru, doğa nedenselliğinin görünüşlere uygulanabilir yegâne nedensellik olup olmadığı veya başka bir özel nedenselliğin yani özgürlüğün, aynı şekilde uygulanıp uygulanamayacağıdır. Ahlak felsefesi bağlamında Kant'ın yüz yüze kaldığı çıkmaz kolayca anlaşılmaktadır: Eğer ahlakilik, empirik dünyada bir yere sahip olacaksa, o zaman dünya içindeki insani eylemleri özgür veya nedensiz olarak düşünebilmek için bu mümkün olmalıdır. Kant'ın, ilk *Eleştiri*'nin ilk yarısındaki ve doğa alanı içindeki nedensel yasanın evrensel geçerliliğine yönelik olan argümanı, o alan içindeki nedensiz bir olayın imkânını bertaraf etmekte gibi görünmektedir. Bu nedenle, empirik dünya içindeki özgür olayların imkânının devam etmesine yönelik olan tanıtım biraz belirsiz görünmektedir.(....).

Kant, bu zorluğu, görünüşler ve kendinde şeyler arasında bir ayrım yaparak ve onları, sırasıyla doğa ve özgürlüğün nedenselliği ile ilişkilendirerek çözmeye giriştiği halde, Fichte erken felsefi çabalarının dikkate değer bir bölümünü, bu hareketin Kant'ın problemini nasıl çözebildiğini anlamak için harcamıştır. Kant'ın çözümüne ilişkin Fichte'nin şüpheleri, doğal dünyada meydana gelen özgür bir olayın imkânını anlaşılır kılmak için sadece numen-fenomen ayrımına dayanmaktadır ve aynı zamanda o, böylesi bir ayrımı pratiğe uygulamanın saklı anlamlarıyla da ilgilenmektedir: görünüşler ile kendinde şeyler

arasındaki radikal ayrım, ahlaki eylemi tutarlı bir imkân haline getirebilen numenal ve empirik özler arasındaki herhangi bir bağlantı biçimi için yerini terk edip etmeyeceği önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır[11]

Kant'ın teorik ve pratik aklın uyumluluğu konusundaki açıklamalarıyla ilgili olan endişeler, birçok çağdaşı gibi, genç Fichte için de önemli hareket ettirici bir faktör oluşturduğu halde, aklın birliğine dair bu anlam, nihayetinde onun geliştirdiği felsefi sistemi anlamak için çok da önemli değildir. Aksine, Fichte'nin 1793'ten sonra kurmaya giriştiği sistem özellikle her biri *uyumluluktan* daha derin bir birliği ileri süren iki farklı anlamdaki (daha erken planlanan ikinci ve üçüncü tezleri) aklın birliğiyle ilgilidir. Bununla birlikte, Fichte'nin Kant'ın aklı açıklamasının iki şekli

11 Bu ilgilerden ilki, Fichte'nin ilk temel çalışması olan *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Bir Girişim* (An Attempt at a Critique of All Revelation, 1792) adlı yapıtının her iki versiyonunda da bulunmaktadır. Orijinali için bakınız, GA, I. I, s. I5– I6I; ve SW, V, s. 9– I72. Özellikle, s. II 8–22 (GA, I, I, s. 69–74; SW, V, s. I06- 12), keşif düşüncesinin göz önünde bulundurulduğu bağlamda, Fichte'nin, empirik dünya içinde görülen doğaüstü bir nedenin etkilerinin olanağını anlamlı kılmaya giriştiği yerlere bakınız: "Doğa *dışındaki* bir şeyin doğa *içindeki* bir nedenselliğe sahip olabilmesi bile düşünülebilir mi? Kısmen, doğa yasalarına uygun gereklilik ile ahlak yasalarına uygun özgürlüğün ortak-varoluşunun olanağının hâlâ karanlık olan doktrini üzerine biraz daha ışık tutabilmek amacıyla bu soruyu cevaplayalım" (s. II8; GA, I. I, s. 69; SW, V, s. I06–7). Daha sonraki konu, Fichte'nin Creuzer'in 1793'teki eleştirisine yönelik olan temel ilgisidir, [Bu eleştirinin olduğu yer], "özgürlüğün belirlenimleri ile doğa yasasının belirlenimleri arasında önceden-kurulmuş bir harmoni", yani ne doğada ne de özgürlükte "fakat sadece, her ikisini sınıflandıran ve kendisi altında birleştiren daha yüksek bir yasada" (SW, VIII, s. 4I5) yatan temel (*Grund*) konusunda numenal ve fenomenal nesneler arasındaki ilişkiyi Kant için anlaşılır kılan yegâne biçimi, Fichte'nin nihayetinde sonuçlandırdığı yer[dir]. Elbette bu durum, bu daha yüksek yasanın, benzerliğin bir ilişkisi içinde tamamen bağımsız iki alanın öğelerini nasıl getirdiği konusundaki herhangi bir kavrayışı elde etmek bakımından imkânsızdır, fakat teorik akıl, böylesi bir yasanın olanaksızlığını kanıtlamak bakımından ve numen olarak bir nesneyi bir görünüş olarak onun varoluşuyla ilişkilendirmenin diğer bir olanağının yokluğu konusunda güçsüzdür, pratik akıl böylesi bir inanca ihtiyaç duymaktadır.

hakkında oluşan kuşkusu, onun sonraki düşüncesinde devam etmemiştir. Konu, Fichte'nin tam olarak burada dikkate alınan sistematik çalışmalarında yeniden görülmediği halde, aynı temel soru (Eleştirel Felsefe, ahlaklılığı ve insani özgürlüğü yeterli biçimde savunabilir mi?) sonraki metinlerde merkezi bir yer tutmaktadır. Zira sonuç olarak göreceğimiz gibi, konu, söz konusu tasarının benimsediği farklı dış görünüşlerin her birinde teorik ve pratik aklı birleştirme planını harekete geçirmektir.

2. Aklın Sistematik Birliği

Daha önce ileri sürülen üç savın ikincisinde, eğer her bir ilke, bütün bölümleri bir ilk ilkeden kaynaklanan argümanlar zincirinden çıkarılabilen basit bir felsefi sistem içinde türetilebiliyorsa, teorik ve pratik akıl bir birlik oluşturmak amacıyla kavranılıyor demektir. Bu, Fichte'nin felsefi bir sistem kurmak konusundaki erken çabalarında çok önemli bir yer tutan aklın birliği düşüncesidir. Bu nedenle, Fichte'nin aklın birliğini kanıtlama girişimi, hem teorik hem de pratik aklı kapsayan bir felsefi sistemi keşfetmeye yetenekli bir ilk ilkeyi araştırma biçimine dönüşmektedir. Böylesi bir tasarının, aklın iki biçiminin uyumunu tanıtlamaya niyetlenenden farklı olduğu açıkken, bu anlamda aklın birliğinin kanıtlanmasının neden felsefe için önemli ve hatta cazip bir amaç olması gerektiği açık değildir. Teorik ve pratik aklın basit bir felsefi sistem içinde toplanmasıyla tam olarak ne elde edilecektir? Bu soruya cevap vermek için Fichte'nin ortaya konulan böylesi bir tasarıya ilişkin fikrini barındıran tarihsel bağlamı göz önünde bulundurmamız gerekir.

Fichte'nin aklın tek bir ilkesini arayışı onu 1790'ların başına doğru Kant dışında Eleştirel Felsefe'nin en etkili yorumcusu ve destekçisi olan K. L. Reinhold'un düşüncesine götürmüştür.[12] Bu

12 Burada en kayda değer olan Reinhold'tur (1789).

dönem süresince Reinhold'un başlıca felsefi amacı, Kant'ın düşüncesindeki apayrı unsurları daha sistematik bir felsefe içinde birleştirmek ve felsefenin bütününden elde edilebilen bir ilk ilkeyi araştırmaya yönelik bu çabayı merkezileştirmektir. Reinhold'un felsefeyi sistemleştirmeye ilişkin asıl girişimleri, öncelikle Kant'ın ilk *Eleştiri*'sine ve özellikle, tek bir ortak kökü destekleyen teorik bilginin iki kaynağının –duyusal sezginin biçimleri ve anlama yetisinin kategorileri– izini sürme görevine odaklanmaktaydı. Yine de bu benzer stratejinin, neden aklın iki yetisi arasındaki temel benzerliği kanıtlamak peşinde olamadığının bir izahı yoktur. Felsefede *bütünün* temelinde yer almaya muktedir tek bir ilkenin keşfi olanaklı olsaydı, o zaman teorik ve pratik akıl, her birinin ortak ilkeden elde edildiğinin gösterildiği anlamda, "birleştirilmiş" olurdu. Sonraki bölümde, Fichte'nin bu genel felsefi sistem düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilk girişimlerini, çok detaylı bir biçimde sorgulayacağız.[13] Şu an için, Reinhold ve Fichte'nin bu tür bir sistematiği neden felsefenin önemli bir amacı olarak göz önünde bulundurduğunu anlamak daha önemlidir.

Hem teorik akıl hem de pratik akıl tarafından paylaşılan temel bir ilkenin varolabildiği fikri, Fichte ve Reinhold'la birlikte ortaya çıkmamıştır. Bu fikir *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant tarafından zaten ileri sürülmektedir. Bu çalışmasının ortalarına doğru, kötü bilinen çarpık bir pasajda Kant, ilk iki eleştiri yapılarının karşılaştırılması, "meşru bir biçimde, (teorik olduğu kadar pratik) saf aklın bütün yetilerinin birliğindeki anlama ulaşmaya dair beklentiyle, her şeyi bir ilkeden elde etmenin mümkün olabileceğine dair beklentiyi yükselttiğini"[14] ifade etmektedir. Fakat ikinci *Eleştiri*'de Kant, aklın iki yetisinin ortak bir zeminden kaynakladığının nasıl gösterilebileceğini detaylı bir bi-

13 İkinci bölümde göreceğimiz gibi, Fichte'nin ilk fikri, bilincin birliğinin gerekli koşulları olarak hem teorik hem de pratik aklın ilkelerini ortaya çıkarma girişimine ilişkindi. Dolayısıyla, bu bakımdan bilincin birliği felsefenin bütününün ilk ilkesi olarak sunulacaktır.

14 KPV, 91; İngilizce, s. 94.

çimde göz önünde bulundurmaz. Aslında aklın mümkün birliğine ilişkin bu bulanık ima dışında, Kant hiçbir zaman tam olarak bu soruyu aynı biçimde yeniden ele almamaktadır. O zaman Fichte neden, Eleştirel Felsefe için tamamlanmamış ve gerekli bir görev olarak ortaya çıkan aklın tek ilkesini keşfetmeyi dikkate almakta ve kendine hedef olarak ortaya koymaktadır? Başka bir deyişle, Kant için sadece bir tahmin olan şey, neden Fichte için felsefenin gerekli ve en acil görevlerinden birinin ifadesi olmaktadır?

Uygun felsefi bir amaç olarak aklın ortak ilkesini arama önerisi bağlamında Kant tarafından sunulan neden, böylesi bir arayışın "insan aklının kaçınılmaz ihtiyacı"ndan[15] kaynaklanmaktadır. Tekilleri daimi genelliğin ilkeleri altında sınıflayarak birleştirmek, aklın görevi olduğundan, felsefe, ilk olarak tamamen farklı varlıklar olarak görülecek olan şeyler arasındaki esas ortaklıkları tanımada başarılı olduğunda, tamamıyla kendisinden hoşnut olabilir. Fakat aynı zamanda bu durum, Kant için aklın gerçekten bulunabilen böylesi bir birliği garanti etmeyen sistematik birlik arayışını zorladığı gerçeğini vurgulamaktadır. Aklın birliğe olan ihtiyacı, Fichte'nin Eleştirel Felsefe'nin ruhuyla *tutarlı* olan bir girişim olarak aklın tek ilkesine yönelik arayışını meşrulaştırmak için yeterlidir ama bu Kant'ın, kendi sistemi içinde bir kusur oluşturan böylesi bir ortak zemini bulmak konusunda yeteneksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Felsefenin bütünü bakımından tek bir ilkenin yokluğu, bir hayal kırıklığı olarak dikkate alınabilir fakat açıkçası başarısızlık olarak görülemez.

Bununla birlikte, Fichte için aklın tek ilkesine yönelik talep, Kant'ın bakış açısından, düzenleyici bir fikirden daha fazla bir şey gibi duran bir amaç bakımından uygunsuz görünen bir ivedilik elde etmektedir. Eğer yapılsaydı, felsefenin böyle bir keşfe sevineceği söylenebilirdi. Fakat bunun neden Kant-sonrası felse-

15 KPV. s. 91; İngilizce, s. 94.

fenin ana meşguliyetlerinden biri olması gerektiği açık değildir. Hem teorik hem de pratik aklı bir zemine oturtmaya muktedir bir ilk ilkeyi bulma görevinin Fichte için böylesi bir öneme sahip olduğunu çünkü onun, Kant'ın ahlak kuramının Kant'ın kendisinin ortaya koyduğundan daha katı bir savunmasını sağlamak için ona imkân verecek böylesi bir ilkenin keşfine inanmaya başladığını, iddia edeceğim. Bu bakış, Reinhold'un bir felsefi sisteme ilişkin genel fikrinden ve özellikle onun farklı öğelerin tek bir sistemde birleştirilmesinin, bir kimsenin bu öğeler arasındaki önemli ilişkileri sezmesine izin vereceğine, aksi takdirde onların saklı kalacaklarına ilişkin inancından elde edilmektedir. Bu nedenle teorik akıl alanında Reinhold, Eleştirel Felsefe'nin sistematik bir versiyonunun, sadece anlama yetisinin her bireysel kategorisinin geçerliliğinin kesin kanıtlarını değil; aynı zamanda Kant'ın kategorilerinin bütünlüğünün bir kanıtlamasını vereceğini ummaktaydı. Tek bir ilkeden üretilir gibi bütün felsefeyi kapsayabilen bir sistemin eldeki duruma uygulanması, Eleştirel Felsefe'nin Kant versiyonunun çözemediği teorik ve pratik akıl arasındaki ilişkilerle ilgilenerek gündemi belirleyebilmelidir. Açıkçası Fichte'nin umudu şuydu: Eğer pratik aklın ilkelerinin, birleşik ve özenli bir biçimde ortaya çıkarılan bir felsefi sistem içinde belirli bir yer tuttuğu gösterilebilseydi; o zaman bu ilkeler, onların sistemden [ayrı bir] izolasyona sahip olmadığını gösterecek ve onların bir zemine oturtulmasını başaracaktı. Başka bir deyişle, pratik aklın prensiplerini böylesi bir sistem içine yerleştirmek, aynı zamanda Fichte'ye onların geçerliliğini tanıtlama imkânı verebilmektedir. Sonraki bölümde ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi, Fichte'nin aklın bütünü için ortak bir ilke bulmaya yönelik ilk girişimi (Gebhard eleştirisinde), Kant'ın ahlakilik görüşünü savunma görevinin, en azından genç Fichte için, felsefenin bütününü tek bir ilkeden türetme göreviyle nasıl birleştiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Şu an için görevimiz, Kant'ın pratik felsefesinin daha sağlam bir temele ihtiyacı olduğuna inanan Fichte'nin içinde bulunduğu hissi anlamaktır.

Fichte'nin Kant'ın ahlak kuramının temellerine ilişkin eleştirileri, ilk olarak Gebhard'ın 1793 eleştirisinde[16] dile getirilmiştir. Burada Fichte, Kant'ın felsefesinin can alıcı problemine yani "Kant ahlak ilkesinin genel geçerliliğinden daha az önemsiz olmayan"[17] bir soruna dikkatini yöneltmektedir. Fichte'nin gönderme yaptığı şeye ilişkin çözülmemiş zorluk, Kant'ın ahlak felsefesi içinde saf aklın pratik doğasının pozitif bir tanımının eksikliğidir. Gebhard eleştirisinin sonunda Fichte, apaçık bir biçimde Eleştirel Felsefe tarafından başarılmış esas görevin ne olduğunu formüle etmektedir: "Aklın pratik *olduğu* tanıtlanmalıdır."[18] Bu iddia, beraberinde iki soruyu ortaya çıkarmaktadır: ilki, onun pratik olduğunu tanıtlamak amacıyla saf akıl hakkında ne gösterilmesi gerektiği sorusu iken, ikincisi, Kant'ın kendi argümanlarının bu iddia için neden yetersiz olduğu sorusudur.

İlk soru, aşağıdaki gibi yeniden formüle edilirse daha kesin kılınabilir: Araç olarak insan, sadece duyusal olan ve bu nedenle doğal nedensel yasalar uyarınca dış bir kaynaktan (doğa) sağlanan dürtülerden başka bazı dürtüler tarafından eyleme sevk edilebilir mi? Kaçınılmaz insani eylemler, insanın rasyonel bir varlık olarak kendisi için yasalar koymasından, yani saf aklın bir yasasının farkında olmaktan elde edilen rasyonel bir dürtü tarafından belirlenebilir mi? Kant ve Fichte'nin bu sorulara olumlu yanıt vermek istedikleri açıktır, çünkü onlar, her birine verilen olumlu bir yanıtın, insan varlığının ahlaki zorunluluklara sahip olduğu ve onların gerçek otonomiye sahip olmaları gibi birbiriyle yakından ilişkili iki inancı ayakta tutmak için gerek-

16 GA, I.2, 21–9; SW, VIII, s. 4 18–26. Bu çalışma, F. H. Gebhard'ın *Ueber die Sittliche Güte Aus Uninteressiertem Wohlwollen* (1792) adlı yapıtının bir eleştirisidir.

17 SW, VIII, s. 418.

18 SW, VIII, s. 425. Fichte tutarlı bir biçimde 'pratik akıl" ifadesini, Kant'ın saf pratik akıl" olarak adlandırdığı ve "empirik pratik akıl"a karşıt olan şeye gönderme yapmak için kullanmaktadır. 'Pratik akıl', onun saf (yani empirik olarak koşullanmamış) biçimi içindeki pratik aklı göstermek için ele alınması gerektiğinden, burada Fichte'nin kullanımını takip edeceğim.

li olduğunu kabul etmektedirler. Bu iki bağlantıyı daha detaylıca dikkate almadan önce, Kant'ın saf aklın pratik bir güce sahip olduğuna ilişkin iddiasını destekleyen argümanlarının yetersizliğini göz önünde bulundurarak daha önce ortaya çıkan ikinci konuya dönelim.

Fichte'nin Kant'ın tutumuna ilişkin temel itirazı, bir ahlaki hissin bilinci dahilindeki saf huzurun, saf aklın pratik olduğunu ispat için yetersiz olmasıdır. Başka bir deyişle, Fichte'nin Gebhard eleştirisi içindeki iddiası, saf aklın pratik doğasına ilişkin bir ispatın bilincin gerçeklerini elde edemeyeceğidir. Ahlaki "zorunluluğun" farkında olmak, kendi başına, saf aklın pratik bir güce sahip olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir, çünkü "ahlaki hissin" (*das sittliche Gefühl*)[19] saf huzuru, kendi kökeni hakkında hiçbir şeye işaret etmemektedir –yani ahlaki gereklilik hissi aslında bilinçlilik içinde sunulabilir, ama o aynı zamanda kendisini, saf aklın bir ürünü olarak ilan etmez. Bu nedenle, Kant ve rakipleri olası bir şekilde, ahlaki bilinçliliğin gerçekleri konusunda uzlaşmaktadırlar ama yine de bu gerçeklerin, pratik aklın bir yeteneğinin varoluşuna işaret edip etmediği konusunda anlaşamamaktadırlar. Örneğin ahlaki his, "zihnin temel türetimi"nin bir göstergesi veya başka bir deyişle, zevk için yapılan türetim gibi basitçe insan doğasının bir öğesi olan doğal bir türetimin ürünü olarak da açıklanınalıdır.[20] Eğer ahlaki his böyle açıklanırsa, nitelik bakımından zevk ve acı gibi başka tür hislerden farklı olarak algılanabilir ama yine de o, can alıcı bir karakteristiği daha açık bir şekilde duyusal olan bu hislerle paylaşacaktır: doğal türetimin ürünleri olarak her ikisi de basit bir şekilde özneye verilmiş olarak dikkate alınınak zorunda olacaktır. Bu nedenle Fichte için, ahlaki gereklilik hissi, bilinçliliğin bir gerçeğ*idir*, ama saf aklın bir yetisinden türetilen bu hissin ken-

19 Fichte aynı zamanda, "ahlaki gereklilik (*zorunluluk*) hissi" ve "mutlak doğru hissi" (*jenes Gefühl des schlechthin Rechtes*) ifadelerini de kullanmaktadır (SW, VIII, s. 423–4).

20 SW, VIII, s. 420.

disi, bilinçlilik aracılığıyla açığa çıkmamaktadır, doğrusu sadece onun mümkün bir yorumunu göstermektedir.

Bu meydan okumanın felsefi önemi, Fichte'ye göre şudur: Bir kimsenin, ahlaki hissi pratik aklın bir yetisine bağlamak ile onu doğal türetimin bir etkisi olarak dikkate almak arasındaki can alıcı ayrımı görmesidir. Bunlardan ikincisi edilgin bir özneye dışarıdan verilen hissi içermekteyken, ilki "insan ruhunun bir öz-etkinliği"nden türetilen ahlaki bilinçliliği ifade etmektedir.[21] Bu nedenle ilk açıklamada dürtüyü belirleme görevi gören ahlaki hisse yönelik bir eylem, özne istencinin özverili bir dürtü tarafından belirlenebilmesi anlamına gelirken; ikinci açıklamada ise ahlaki hissin doğal türetimlerin sonucu olduğu, ahlaki his tarafından yönlendirilen bir fiil, doğal dürtüler tarafından yönlendirilen eylemlerden daha fazla "özsel olarak belirlenmiş" olmamaktadır. O halde tartışmada söz konusu olan şey, insan özgürlüğünün doğasından ve insanın gerçek öz-belirlenime muktedir olup olmadığı sorusundan başka bir şey değildir. Özgürlük, verili dürtüler arasından seçim yapma kabiliyetinin sınırlanması olarak anlaşılabilir mi? Buna bağlı olarak ortaya çıkan ikinci soru ise "insanın, kendisini, sahip olduğu pratik amaçlara göre değerlendirmeye muktedir olup olmadığıdır? Bu bakış açısıyla, Fichte'nin meydan okuyuşunun ciddiyeti açıklık kazanmaktadır. Bir tanıtın yokluğunda, içimizdeki ahlaki his pratik akıldan türetildiğinden Eleştirel Felsefe kesin olarak, insan otonomisinin hakiki olanaklılığını kurabilmektedir. Bu nedenle pratik aklın varoluşu sorunu, ahlak yasasının kendisinin geçerliliğine bağlıdır. Çünkü eğer insan yalnız akıl temelinde eylemde bulunmaya muktedir ve bu nedenle, gerçek otonomi için hiçbir güce sahip olmaması durumunda "hakiki ahlakilik yok edilirdi" ve ahlaki zorunluluklara sahip olduğumuza ilişkin inanç "kanıtlanabilir bir yanılsama" olurdu.[22]

21 SW, VIII, s. 420.
22 SW, VIII, s. 424.

Fichte'nin Kant eleştirisinin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde sergilenen yoruma göre yönlendirildiği aşikârdır. Saf aklın pratik bir güce sahip olduğunu kanıtlamak için Kant, Fichte'nin sahip olduğu gibi bir "ahlaki hissin" olmadığına ama "aklın [inkâr edilemez bir] gerçeğinin" olduğu tespitine başvurur. Kant aklın bu gerçeğini, ahlakiliğin temel yasasının bilinci ve "kendisini öylece, yasaların asıl kurucusu olarak ilan eden" (*als ursprünglich gesetzgebend*) "saf aklın yegâne gerçeği" olarak tarif etmektedir. Başka bir pasajda Kant aklın bu gerçeğini, "ne saf ne empirik hiçbir sezgiye dayanmayan bir sentetik a priori ilke gibi bizi kendisine mecbur kılan"[23] bir ilke olarak nitelemektedir. Kant, bu inkâr edilmez gerçekten hareketle, bütün doğal eğilimler haricindeki pratik aklın, istenci belirlemeye muktedir olmasını kabul etmeksizin, ahlaki bir buyruğun insan varlığı için geçerli olamayacağını iddia etmektedir. Başka bir deyişle, böyle bir yetinin yokluğunda ahlaki eylem ve dolayısıyla ahlaki zorunluluk olanaklı olamayacağından, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de başvurduğu ahlaki zorunluluğun acil ve inkâr edilemez bilinci, pratik aklın gerçekliğini kurmak için elde tutulmaktadır.

Son noktada –ahlakiliğin pratik aklın bir yetisini gerektirdiği konusunda– Fichte, Kant ile tamamen uzlaşmaktadır. Onun itiraz ettiği şey, pratik akla karşı olan argümanın, bilinçlilik olgusuna ilişkin bir başvuruya dayanmasıdır. Fichte, ahlaki hissin gerçekliğini, bir bilinçlilik olgusu olarak kabul etse de onun karşı çıkışı, bunun Kant'ın arzu ettiği kadar ağırlık taşımamasına ilişkindir. Belki de Fichte'nin duruşu, en iyi şekilde şöyle özetlenebilir: "Zorunluluk" ifadesiyle ne demek istediğimizin veya ahlaki zorunluluğu nasıl anladığımızın analizi aslında, kendimizi ahlaki zorunluluklara ilişkin bir özne olarak dikkate alıp almadığımızı ve aynı zamanda pratik akla ve dolayısıyla otonominin olanağına gereksinim duyup duymadığımızı göstermektedir. Fakat bu analiz aracılığıyla yanıtlanmadan kalan soru, ah-

23 KPV, s. 31; İngilizce, s. 31.

laki zorunlulukla bağlandığımız inancın kendisinin, bir yanılsama olup olmadığıdır.

Kant'ın "aklın olgusu" fikrine başvurmasına ilişkin Fichte'nin itirazı, Kant'ın, bu durumun ele alınması konusunda, ahlak felsefesinin alanına ilişkin onun kendi eleştirel ilkelerinin esaslı ve tutarlı bir uygulanımını yerine getirmekte başarısız olduğuna dair inancıdır. Yani Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de aklı ele alışı, onun ilkindeki izleğiyle karşıtlık içinde gibi görünmektedir. Kant ahlak yasasını sentetik bir ilke olarak nitelediğinden, ilk *Eleştiri*'nin Eleştiri Felsefe için kullanılabilir iki yolun hiç birinde –yani onun dayandığı bir sezgiye işaret ederek veya transandantal bir tümdengelim geliştirerek– bu sentetik öneriyi dayatmamaktadır.[24] Ayrıca *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "Transandantal Diyalektik" adlı bölümde Kant, teorik aklın kaçınılmaz bir şekilde bize yol gösterdiğine ilişkin inançların, can alıcı bir sorgulamaya ihtiyacı olduğunu öne sürmektedir. Kant bunu, bu inançlara akılla ulaşılması gerektiği halde, onların yine de aldatıcı olup olamadığını sorgulayarak gerçekleştirir. Ahlak yasasının geçerliliğinin, aynı can alıcı sorgulamayı atlattığı ve bir tümdengelime yönelik talepten kurtulduğuna ilişkin inancımız neye dayanmaktadır? O zaman, genç Fichte'nin aradığı şey, ahlaki zorunluluğun gerçekliğine ilişkin inancımızın geçerliliğinin daha güçlü bir savunması veya başka bir deyişle, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'si aracılığıyla geliştirilen ahlak yasasının daha özenli bir tümdengelimi olmaktadır.

Kant'ın bir "akıl olgusu" doktrininde saklı olan bu durumu – böylesi bir ispatın gerekli olmasını yadsımasına rağmen– tam

24 Aynı zamanda Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Grundlegung zur Metaphysik der sitten) (GMS), adlı yapıtına bakınız, s. 420. *Groundwork of the Metaphysic of Morals* adlı İngilizce basımı için s. 87–8. Dikkate değer bir şekilde, Kant burada yalnızca pratik, sentetik a priori bir önerinin *olanağını* kanıtlamakla ilgili konuştuğu halde, Fichte'nin zihninde gibi görünen bir öneriyi (örneğin, ahlaki zorunluluklara sahip olduğumuzu) tanıtlamakla ilgili konuşmamaktadır.

olarak Fichte'nin talep ettiği tümdengelim biçimine yönelik uzun soluklu bir araştırmadan sonra benimsediğini dikkate almak önemlidir.[25] Kant'ın nihayetinde ulaştığı ahlak yasasının geçerliliğinin ve bağlayıcı gücünün dışsal hiçbir gerekçeye gerek duymadığı ilkesi, genç Fichte'yi hoşnut etmek konusunda başarısız olmuştur. Bu durum Fichte'nin hem teorik hem de pratik aklın tek bir ilkeye dayandığını göstermeye yönelik felsefi sisteminin gelişiminin arkasındaki en etkili motive edici güçlerden biridir. Ahlak yasasının daha dikkatli bir tümdengelimine yönelik bu araştırmanın arkasındaki unsur, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki duruşuna uygun olmayabilir fakat bu en azından bu genel olarak Eleştirel Felsefe'nin ruhuyla tutarlıdır. [...]

Fichte'nin tanımladığı anlamda aklın birliğiyle meşgul olması, tasarısının ilk biçiminden türetilmektedir: Teorik ve pratik aklın uyumluluğunu kanıtlamaya girişmek konusunda Fichte, pratik aklın –teorik aklın işaret ettiği determinizmin nasıl verili oluğunu açıklamak bağlamında– *olanağanlığını* ispat etmeye çalışır. Aynı zamanda ahlaki otonomiye muktedir olan bir varlık anlamında insanın özgür olduğuna inanmak da mümkündür. Fichte'nin aklın sistematik birliğini kanıtlamaya ilişkin araştırmasının arkasındaki motivasyon, daha sağlam bir şeye, yani pratik aklın *gerçekliğ*ine dayanmaktadır. Fakat bu biçimde formüle edilse de bu iki tasarı arasındaki farklılığın, onların ortak sahip olduğu bir özellik aracılığıyla gölgelendiği aşikârdır. Çünkü her ikisi nihayetinde birinin temel ilgisi tarafından yönlendirilmektedir: insan özgürlüğüne ilişkin inancı inkâr eden kimselere karşı Kant'ın otonomiyi kavrayışını desteklemesine yönelik arzu, rasyonel olarak savunulabilir.

25 Kant'ın 1770 ile 1785 yılları arasındaki asıl ilgisi olan böylesi bir tasarı, *Groundwork*'un (Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi) III. bölümünde bulunan bu tasarının izleri tarafından olduğu gibi *Reflexionen*'deki böylesi birtakım girişimlerle de kanıtlanmaktadır. Bu girişimlerin aracı bir açıklaması için Henrich'e bakınız (1960, s. 77– 115).

3. Teorik ve Pratik Aklın Yapısal Özdeşliği

Bu bölümün kalan kısmında, kısa da olsa, Fichte'nin düşüncesinde görülen aklın birliği temasındaki üçüncü anlamı göz önünde bulunduracağız. Bu üçüncü görüşün, Fichte'nin öznellik kuramını anlamak için çok önemli olduğunu iddia etmeme rağmen onun erken yazılarında buna dair bir hazırlık yoktur. Bu nedenle, bu birlik fikrinin kısa taslağıyla kendimizi kısıtlayacağız ve II. bölümün sonuna kadar olan detayları vermeyi erteleyeceğiz, daha sonra Fichte'nin felsefi sisteminin belirli gelişim süreçlerinin izini süreceğiz.

"Aklın birliği" fikrini, bu üçüncü anlamda desteklemek için, teorik ve pratik aklın, aklın tek yetisinin iki biçimi veya "istihdam"ından ziyade, iki farklı yeti olmadığı iddia edilmektedir. Bu durumda, bu birlik fikrinin teorik ve pratik akıl arasında, önceki iki bölümde tasarlanandan daha derin bir benzerliğin varlığına imada bulunduğu anlamı vardır. İlk olarak, burada ileri sürülen ilişki açıkçası, saf uyumluluktan daha sağlamdır. Üstelik, teorik ve pratik aklın ilkelerinin tek bir temelden türetilebildiği veya her ikisinin de beraberce tek bir felsefi sistem dahilinde getirilebildiği iddiasından daha fazlasını gerektirmektedir. Burada iddia edilen şey, bir anlamda her iki yetinin de aynı içyapıya sahip olduğudur. Teorik ve pratik akıl arasında söz konusu olan bu ilişki, onlar arasındaki temel *özdeşliğe* işaret eden tek hakiki *birlik*tir. Görünüşte farklı, öznel iki yeti arasındaki derin yapısal birlik fikri, Kant'ın ilk *Eleştiri*'nin girişindeki çok ünlü sözünde ifadesini bulmaktadır: "insan bilgisinin iki gövdesi, yani *duyusallık* ve *anlama yetisi*, bizim için bilinmeyen ortak bir kökten kaynaklanmaktadır."[26] Kant'ın burada üstü kapalı bir şekilde bahsettiği şey teorik aklın kendisi içindeki bir birlik olsa da aynı fikrin, teorik ve pratik akıl arasındaki ilişkiye de neden

26 KRV, A 15/B29. Aynı zamanda KRV, A649–50/B677–78'e. Kant'ın, imgelem, haz ve acı gibi farklı yetileri dikkate alarak benzer bir öneriyi yaptığı yere bakınız.

uygulanamayacağına dair açık bir neden yoktur. Aslında en azından yayımlanmış yazıları içinde bir yerde, Kant aklın birliği savını, tam olarak bizim şu an sınadığımız anlamda, açık bir şekilde onaylamaktadır:

> (...) Eğer tamamlanırsa, saf pratik aklın eleştirisi, bakışıma göre, aynı zamanda teorik ve pratik aklın birliğinin ortak bir ilkede olduğunu gösterebilmemize ihtiyaç duymaktadır çünkü nihayetinde sadece uygulamaları bakımından farklılaşan tek ve aynı olabilen bir akıl vardır.[27]

Kant'ın "sadece uygulamaları bakımından farklılaşan tek bir aklın varolabildiği"ne ilişkin ısrarı, aklın birliğinin bu üçüncü anlamının klasik bir belirlenimi olarak göz önünde bulundurulabilir ve daha sonra iddia edeceğim gibi, bu görüş, Kant'ın bu tahrik edici ama düzensizce hazırlanmış ve Fichte'nin düzeltmeye çalıştığı görüşüdür. Öyle ki böylesi bir tasarı, onun şu en temel sorunu gibi ele alınmalıdır: teorik ve pratik aklı, aklın tek bir yetisinin iki biçimi olarak karşılaştırmak mümkün müdür? Ya da alternatif olarak, tek bir yapı –genel olarak aklın yapısı– aklın hem teorik hem de pratik kullanımının temelinde yatmakta mıdır?

Elbette bu, asla teorik ve pratik aklın, özdeş bir "yapı"ya bağlanmasıyla anlatılmak istenen şeyin bu kısa nitelendirmeden belli olduğu anlamına gelmemektedir. Bir Kantçının böylesi bir iddiayı bir biçimde detaylandırmaya girişmesi, hem teorik hem de pratik aklın özdeş bir işleve sahip olduğunu iddia etmek aracılığıyladır çünkü her iki durumda da o, bir tür birliğe ait bir tür içerik –ilk durumda sezgilerin bir türünü, ikinci durumda doğal arzuların bir türünü– sunmaktadır. Bu, Fichte tarafından belirlenen özel bir gidişat olmadığı halde, yine de burada göz önünde bulundurulan anlamda akla bağlanabilen bir

27 GMS, s 391; İngilizce, s. 59.

birlik örneği gibi nitelenmektedir. Fichte'nin nihayetinde geliştirdiği bakışa göre, aklın özdeş yapısı, onun en özgün felsefi fikri olan öz-yerleşimli özne fikrinde açıkça dile getirilmektedir. II. Bölümde göreceğimiz gibi Fichte, onun öznellik kuramının aklın esas birliğini, öznenin teorik ve pratik yetilerinin, bizim "öz-yerleşim" olarak adlandırdığımız zihnin aynı temel etkinliğinin türevi olduğunu göstererek kanıtlayabildiğine inanmaktadır.

Teorik ve pratik aklın birleştirilmesinin bu biçimi kolayca, öznenin bütün yeteneğinin ruhun tek temel gücünden (*Grundkraft*) türetildiğini gösteren (Leibniz'in üstlendiği, Wolff'la devam eden ve Kant'ın önceki bir alıntıda üstü kapalı olarak imada bulunduğu) felsefi tasarının bir sürdürümü olarak görülebilir.[28] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, öznel yetilerin birliğinin herhangi gerçek bir felsefi soruşturmanın yaklaşımı içinde garanti altına alınabildiğini inkâr etmesine rağmen, felsefenin çeşitli yetiler içindeki bu tür birliği kanıtlamaya yönelik çabasının meşruiyetini kabul etmektedir ve bir akıl bakımından bu, daha önce sözü edilen, yani "aklın ilkesinin bize, böylesi bir birliğin hem bütün hem de olanaklı olarak meydana getirildiğini hatırlatma"sına[29] benzemektedir. Bu nedenle, bu üçüncü anlamdaki aklın birliği, Kant tarafından bir çeşit düzenleyici ideal felsefe oluşturmak için, onun tam doğasını elde etmeye yönelik çaba harcanması gerektiği (elbette ki aslından onun farkına varılmayabildiği halde) hususuyla ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Fichte'nin en derin anlamda aklın birliğini kanıtlama girişimi, sadece modern felsefi geleneğe merkezlenmiş bir tasarının devamlılığı olarak değil ama en azından temel içeriği bakımından, bir kimsenin Eleştirel Felsefe'nin ruhuyla tutarlı olması olarak da görülmeyebilir. Bununla birlikte, Fichte'nin felsefi görevinin bu özgün biçiminin aynı zamanda, felsefenin insan özgürlüğünü

28 Aynı zamanda 1955, s. 28–69 bakınız.

29 KRV, A649/B677. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin girişinin ilk biçiminde Kant, aynı zamanda böylesi bir girişimi, bir kimsenin "gerçek bir felsefi ruhu üstlenmesi" (s. 206) olarak nitelemektedir.

savunmaya yönelik kabiliyetine ilişkin ilgilerine bir biçimde tepki gösterip göstermediği sorusu olduğu gibi durmaktadır. Bu soruya, sonraki bölümün sonunda döneceğiz ve daha sonra, onun girişiminin belirli özelliklerinin, yine onun pratik aklın bir tanıtını bulmaya ve bütün felsefeyi bir tek ilkede temellendirmeye yönelik girişimlerinin dışına nasıl çıktığı sorusunu çok daha detaylı bir biçimde sınayacağız.

FICHTE'NİN ASIL GÖRÜŞÜ[1]

Heinrich Dieter

Çev. Emra Büyüknisan

[Dieter Heinrich, Fichte's ursprüngliche Einsicht, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.]

Giriş

"Özselbilinç", Fichte'nin düşünme biçiminin ilkesidir. Bu kavram, Fichte'ye şimdiki zaman düşünürlerinin fazla ilgi göstermemesi için tek başına yeterlidir. Nitekim güncel sanat gibi güncel felsefe de Ben hakkındaki konuşmanın coşkun tınısına karşı duyulan kuşkudan kaynaklanır. Güncel felsefe Fichte'yi "varlık" somutlaştırılması ve dilin somut çözümlemesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Böylece Fichte'nin ünü artık sadece, genellikle ancak zorla hayranlık duyulan bir geleneğin silikleşmiş anısı üzerine kurulmaktadır.

Bu nedenle Fichte düşüncesini sadece tarihi bir belge olarak değil aynı zamanda bir görüş oluşturmaya yönelik katkı olarak tanıtmak zordur. Yazının devamında tam da bu yapılacaktır. Fichte'nin felsefi yaşam yolunun başlangıcında bir keşifte bulunduğu gösterilmek zorundadır. Bu keşif öncelikle bir olgunun de-

1 Bu bölüm Doç. Dr. Taşkıner Ketenci ve Arslan Topakkaya tarafından gözden geçirilip düzeltilmiştir.

ğil, daha çok bir zorluğun, güçlüğün ve bir sorunun tespitidir: Fichte, felsefenin çok daha önceleri bir bilgi temeli olarak kabul ettiği "özbilincin", daha önce hiç dikkate alınmayan koşullarda düşünülebileceğini görmüştür. Başlangıçta ayrıntılı bir biçimde dile getiremese bile, bu sorun onun düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. Bilim öğretisinin karmaşık yolunda Fichte bu sorunun çözümüne yaklaşmıştır. Çözümü bulmayı başaramadığı anlarda yine de sorgulamayı sürdürmüştür; o kadar ki onun düşüncesini izlemek bile günümüzde bir şeyler öğrenmek anlamına gelmektedir. "Özselbilinç" için uygun bir kavram arayan kimse, Fichte'ye ve onun henüz anlaşılmamış olan bilgisine geri dönmek zorundadır. Fichte'nin konuşmacı dilinin hermetik açıklığı ve Hegel'in devasa gölgesi nedeniyle onun ileri sürdüğü görüşler çok erken ve haksız bir biçimde karanlığa itilmiştir.

Bu tezin temellendirme girişiminin aynı zamanda, günümüz felsefesi ve Fichte (genel olarak idealizm) arasındaki ilişkiyi belirginleştirmeye hizmet etmesi düşünülmüştür. Onun düşüncesinin tarihteki yeri, kısa bir süre sonra kriz dönemine giren Yeniçağ bilincinin aşılmasıyla ilgili olduğu genel olarak kabul görmüştür. Ben felsefesi, kendi olmak ve kendini ortaya koyma gücü ile özdeşleştirilen bir denklemin kuramı olarak görülmektedir. Bu kuramın oluşumu, giderek yoğunlaşan bir süreç ve öznelliğin ölçülebilmesi şeklinde gözükmektedir. Descartes'la başlayan bu süreç Fichte'yle doruk noktasına ulaşmıştır. Tarihteki konumunun belirlenmesinin dışında, Fichte'ye sadece Hegel diyalektiğinin gelişmesine önemli katkı sağlamış olmasından dolayı anlam yüklenmektedir.

Bu nitelikteki bir değerlendirmeyle hem Fichte öğretisinin nesnel içeriği hem de onu harekete geçiren motifler de karanlıkta kalmaktadır. Ama karanlıkta kalanlar gün ışığına çıktığında, Yeniçağ tinine atfedilen kibirle ciddi şeylerin söylendiği izlenimi de ortadan kaybolmaktadır. Böyle bir atıf, daima kendi köklerine karşı durmakla kendini tanımlamaya çalışma hevesinde olan, aynı zamanda kendisine öncü olanı yok sayan ve kendi özü olabil-

me bağlamında kime borçlu olduğunu unutan bugünün yanılgısından doğmaktadır. Fichte'nin düşünceleriyle uğraşan birisi için, Fichte felsefesi hakkındaki küresel teşhisle birlikte modern dünyanın teşhisi de ikna gücünü kaybetmektedir. Söz konusu modern dünya, en yüksek felsefi ifadesini Nietzsche'nin "nihilizm" ve "güç istenci" eşdeğerliği formülünde bulmakta ve mutlak "Ben" oluşturucusu Fichte'yi de bunun öncüsü olarak tanımaktadır. Fichte'nin asıl düşüncelerine duyulan ilgi bu nedenle sadece felsefe kuramının önemli bir konusuna duyulan bir ilgi değildir. Bu ilgi aslında, şimdiki zaman bilincinin ana hatlarıyla uyum içinde olan bir felsefe olasılığına duyulan bir ilgidir.

Bu metinde ise bu ilgi arka planda kalmaktadır. Fichte meselesini dile getirmek başlı başına zor bir iştir. İlgili konuların büyük bir bölümü kendi metinlerinden oluşmaktadır. Fichte eserlerinin sadece çok küçük bir kısmını kendisi yayınlatmıştır. Bu yayınlardan da ancak bir tanesi kendi felsefesinin temelini sunmaktadır; o da, 1794 yılında basılmış olan *Bilim Öğretisi*'dir. Fichte'nin tüm dersleri için söylenebilecek şey bu eser için de geçerlidir: İlgili metinlerin kavramsal yapısı yazılırken değiştirilmiştir. Bu nedenle Fichte, kendisini eserlerinin parça parça çözümlemeye çalışan herkese, böyle bir tutumdan uzak durulmasını ve eserin bütününün göz önünde bulundurulmasını önerip, böyle bir yöntemin daima eksik kalacağını söylemiştir. Fichte son yıllarında bile, bilim öğretisi fikrini o zamana kadarkinden çok daha açık bir biçimde kavrayıp sunduğuna inanmaktadır. Bu koşullarda, henüz tartışmalı bir Fichte yorumlamasının oluşmaması anlaşılır bir şeydir ve bu şartlarda ortaya çıkma olasılığının oldukça düşük olduğu da tahmin edilmelidir. Konuyla ilgili görünüme, genel ifadeler, Hegel'e ve ilgili dönemin hareketli atmosferinde bulunan bilginin biyografilere dayandırılan yorumlar hâkimdir. Gueroult ve Gurwitsch neredeyse hiç kayda alınmamış ve izlenmemiştir.[2]

2 G. Gurwitsch, Fichte's System der konkreten Etik [Fichte'nin Somut Etik Dizgesi], Tübingen 1924. – M. Gueroult, L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science, Paris, 1930.

Günümüzde yapılmaya çalışılan da artık gelecekteki bir anlamaya önhazırlık olamaz. Fichte'nin eserlerinin yaklaşık yarısı henüz çözümlenmiş değildir. Oğlunun yeniden düzenlediği haliyle yapılan baskı, çok sayıda Bilim Öğretisi sunmaktadır. Bu nedenle hiçbir yorum güvenli metinlere dayanmamaktadır. Fichte'nin, [eserlerine] bütünlükçü bakış açısıyla yaklaşma hususu göz önünde bulundurulmalıdır.

Aşağıdaki çözümleme böylece metinlerden çok olgunun kendisine odaklanmıştır. Fichte'nin asıl görüşü, özselbilinç kuramına bir katkı olarak kabul edilip tartışılmaktadır. Bu bağlamda, aynı zamanda, bilim öğretisinin gelişiminin de Ben kavramının gelişen bir çözümlemesi olarak yorumlanabileceği, hatta yorumlanması gerektiği de ortaya çıkacaktır. Bu gelişmeyi dikkate almayan birisi, Fichte eserinin tarihsel yorumlamasına ve bu eserin felsefi biyografisine fazla katkı yapamaz. Böyle bir kimse, özellikle, Fichte eserinde temel bir dönüşümün olup olmadığı ve varsa da dönüşümün hangi anlamda olduğunu içeren malum anahtar soruya ilişkin sağlam bir duruş da sergileyemez. Ama metinlerin tarihsel yorumu ve incelenmesi de başlı başına ağırlığı olan görevlerdir. İzleyen bölümlerde bunlar öncelikle göz ardı edilse de son bölümde bu sorunların çözümüne de katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

I. Ben Kendi Kendisinin Düşünümüdür

Özselbilinç kuramının tarihsel oluşum süreci birçok döneme ayrıştırılabilir. Fichte aslında üçüncü dönemin başlangıcında yer almaktadır. Geç Antik dönemden erken Yeniçağa kadar uzanan bir öntarihten sonra, önce Descartes Ben kavramını felsefenin ilkesi haline getirmiştir. Descartes Ben kavramında tüm mümkün bilgilerin apaçıklık temelini bulmuştur. Leibniz bir adım ileriye gidip özselbilincin, güç ve töz metafizik temel kavramlarının modeli olduğunu görmüştür. Böylece özselbilinç, sadece varlıkbilim kesinliğinin değil içeriğinin de temeli haline gelmiştir. Da-

ha sonra John Locke, Ben'in, insanın kendisiyle özdeşleşme edimi olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, belki de özselbilinçten hareketle elde edilen varlıkbilimsel kavramları, bu kavramların tanımlanmasında kullanma olasılığı da doğar. Leibniz'in çok şey vaat eden Ben kavramı, mekânsız bir bulmacaya dönüşürken, Hume aynı Ben'in varlığından kuşku duymaktaydı. Jean-Jacques Rousseau, Locke'un görüşlerine dayanır ve özselbilincin, insanın yargıda bulunurken kurduğu bağlantının önkoşulu olduğunu iddia eder. Ben kavramı Rousseau'yla birlikte mantık kuramının ilkesi haline gelmiştir. Kant bu konuda Rousseau'ya dayanır ve Ben'i, Transandantal felsefenin "doruk noktası" olarak tanımlamıştır ki bu noktaya öncelikle mantığın tamamı ve ayrıca nesnelerin bilinmesi öğretisi dayanmaktadır.

Tüm bu kuramların ortak noktası, konularının özselbilinç etrafında dönmesidir. Aynı zamanda özselbilinç bu kuramlarda neredeyse sürekli, başka bir bilmeye de dayandırılabilecek ilke olarak kabul edilmektedir. Tam da özselbilincin temellendirici işlevine duyulan ilginin ağır basmasından dolayı, özbilincin kendisinde ne olduğu ve böyle bir şey olarak nasıl tasarlanabileceği yönüyle araştırılmaz. Araştırılan boyut, özbilincin, kendisi sayesinde temellendirici ilke olduğu ve bu bağlamda başkalarıyla olan ilişkileridir: Descartes'ta açıklıklar, Leibniz'de ulamlar, Rousseau ve Kant'ta yargılarda olduğu gibi.

Araştırma alanının bu denli sınırlanmasına ve savlarının birbirinden o kadar farklı olmasına rağmen, tüm bu kuramları Ben'in yapısına ilişkin aynı tasarım yönlendirir. Kant Ben'i, bilgi öznesinin tüm özel nesneleri göz ardı ettiği, kendine döndüğü ve böylece kendisiyle kendinin daimi birliğini koruduğu edim olarak düşünmektedir. Özselbilincin biricikliği olgusunda, düşünce ve düşünülen, sahip olma ve sahip olunan, Noesis ve Noema birbirinden ayrışmış değildir. Ben'in olduğu yerde her ikisi de vardır: Özne ve kendisinin nesnesi olarak bu özne. Ayrıca Ben öznesini hiçbir zaman herhangi bir olgu gibi kendi başına algılayamayız. Eğer bu şekilde düşünürsek, o zaman onu

kendi düşüncemizde varsaymış ve düşünülen Ben öznesini nesne haline getirmiş oluruz. Demek ki sadece sonsuz bir çember gibi ilgili öznenin etrafında dönebiliriz ancak. Bu koşulların sonucu, özselbilinçte gerçekliğe ilişkin bilgimizde herhangi bir gelişmenin gerçekleşmemesidir. Bilen [insan] kendine döndüğünde kavradığı şeyi zaten kendisi kapsamaktadır.[3]

Kant'a göre bu dönüşün insanın kendi edimi olduğu, özselbilincin yapısından kolayca çıkarılabilir. "Ben (şu nesneyi) düşünüyorum ifadesi, bu düşünce karşısında sıkıntı çekmediğimi göstermektedir".[4] Ben sözcüğü bir fiilin failini içerir. Eğer bu özne kendi bilgisinin nesnesiyse, o zaman etkin öznelliği sayesinde öyledir.

Kant öncüllerinin tümü, bu tip cümlelerde kendi Ben tasarımlarının açıklamasını bulabilirdi. Bu açıklama kısa bir formüle indirgenecek olursa, o zaman düşünüm olarak Ben'in özüne ilişkin kuramdan söz edilebilir. Bu bağlamda öncelikle düşünmenin bir öznesi kabul edilir ve bu öznenin kendi kendisiyle sürekli bir ilişki içinde olduğu vurgulanır. Daha sonra, bu ilişkinin, ilgili öznenin kendi kendini nesne haline getirmesiyle aslında nesnelere ilişkin gerçekleşen tasarlama eylemini kendi kendisine yönlendirmesiyle ve böylece etkinlik ile etkinliğe maruz kalanın tekil özümseme durumunu oluşturmasıyla ortaya çıktığı iddia edilir.[5]

3 KdrV B 404, A 366.

4 Refl.4 220.

5 Elbette Kant, düşünüm kuramının dışında, özselbilincin kapsamlı bir kuramının iki unsuruyla daha karşı karşıyaydı. Kant bir yandan öncelikle, Ben'in, kendi kendine dönerken kazandığı bilginin ne tür bir bilgi olduğu sorusunu soruyordu. Kendine sahip olmasının dolaysızlığı, bu bilgiyi görünün bir biçimi olarak kabul etmeyi öngörmektedir. Etkinlik, akılcılık ve dönüşümlülük ise daha çok kavramsal bir bilgiye işaret etmektedir. Ancak dönüşümlülük aynı biçimde bir görüş olarak Ben düşüncesini dışarıda bırakmaktadır. Kant'a göre bilginin nitelikleri sadece görü ya da kavram olabileceğine göre sonuç olarak kendisi, Ben'in "aşkın bilinç" olduğu çıkarımını yapmıştır ./..

Bu tasarım anlaşılır görünmektedir, ancak buna rağmen aslında tam tersi söz konusudur. Söz konusu olan bir döngü şeklinde daima kendi ekseni etrafında dönen Ben değil, düşünen olarak onun kuramıdır. Bu durum da kendisine basit sorular sorulduğunda sergilediği mahcubiyetten anlaşılmaktadır. Bu sorulardan ikisini biz de sormak istiyoruz. Özellikle ilk soruyu Fichte ile birlikte soruyoruz. Bu soruyla birlikte, Ben yapısının asıl konusu olduğu özselbilinç kuramının yeni bir dönemi başlamış olmaktadır.

İlk sorumuz şöyledir: Ben düşünümü kuramı, kendi kendisiyle ilişki içine girerek, kendini kendine çevirerek kendi kendini tanıyan bir Ben öznesinden söz etmektedir. Bu özne nasıl düşünülebilir? Ben'in gerçekten öznenin işlevi içinde varolduğunu varsayarsak, o zaman bir döngü içerisinde hareket ettiğimiz ve açıklamak istediğimizi önceden varsaydığımız açık hale gelir. Nitekim Ben ancak bir öznenin kendisini kavradığı yerde söz konusu olabilir. Yani Ben kendi kendine "Ben" dediğinde. Ayrı olgunun artan bir değerde ortaya çıkması, özselbilinci diğer tüm bilgilerden ayıran temel niteliktir. Bu bilinç her ne şekilde ortaya çıkıyor olursa olsun, "Ben" ancak, kendisi hakkında bilginin bu şekline sahip olduğu bütün bir sürecin sonucuna göre adlandırılabilir. Ancak bu eylem hiçbir biçimde düşünüm olarak adlandırılamaz. Çünkü düşünüm sadece, zaten mevcut bir bilgiye sahip olmanın kendisinin ifade edilebilir hale getirilmesi anlamına gelir. Ancak "Ben"in düşünüm kuramı, özselbilin-

./.. (Refl. 5661). – Kant ayrıca, bilinç olarak Ben ile kendini bilme arasındaki ayrımı yapmıştır. Bu ayrım, Kant'ın, salt ve deneysel algı ayrımının temelini oluşturmuştur. Ayrıca bu ayrım, Benin varlığının bilincinin, kendi kendisini içselleştiren bir bilgi öznesi durumuyla nasıl bağlı olduğu sorununa işaret etmektedir. – Bu iki unsur Kant öğretisine özgüdür ve ondan ayrılamaz. Eğer bu unsurlar daha ayrıntılı incelenecek olursa, o zaman bir an önce sorunla karşılaşılır, –özellikle de onlar düşünüm olarak Ben kuramıyla birlikte düşünülmeye çalışılırsa. Ancak düşünüm kuramı, eleştirel felsefede de Ben hakkında baskın düşüncedir. Düşünüm kuramı, özbilincin özü dönemine ilişkin bütünsel bir tasarım formülüdür.

cin açıklığını değil, kökenini açıklamak ister. Düşünüm kuramı bu talebiyle kendi döngüsüne kapılır; bu döngüyü göz ardı edebilir, ancak hiçbir zaman bu döngüden kaçınamaz. Ben, kendi üzerinde düşüncede bulunarak kendisini düşünendir. Demek ki düşünümü devreye sokan, zaten her ikisi, hem bilen hem de bilinen olmalıdır. Düşünümün öznesi böylece Ben = Ben eşitliğini tamamen karşılamaktadır. Ancak bu eşitlik aslında düşünümle oluşabilir.

Ben öznesinin aslında Ben olarak düşünülmemesi gerektiği kabulü sayesinde bu sonuçtan kaçınılamaz, –özselbilinç henüz düşünümün sonucudur. Böyle bir kaçış girişimi hızlıca başarısızlıkla sonuçlanabilir: Eğer Ben öznesi Ben'den farklı bir şeyse, o zaman düşünüm yolunda Ben = Ben bilinç eşitliği hiçbir zaman bulunamazdı. Özselbilinç, kendi özdeşliğine ilişkin yargılardan oluşur. Eğer ilişki düşünümle ve düşünümü gerçekleştiren eylemin kendi kendisinin fark ettiği başarıyla yorumlanıyorsa, o takdirde eylem öznesinin kendisi zaten Ben'dir. Durum böyle değilse Ben = Ben eşitliğine zaten ulaşılamaz. Eğer Ben öznesi Ben değilse, o zaman bilinen Ben, yani Ben'in nesnesi de hiçbir zaman ona eşit olamaz.

Böylece özselbilincin düşünüm kuramı Ben görüngüsünü ya açıklamadan var saymaktadır; ya da onu patlama noktasına getirmektedir.

İkinci bir soru bizi aynı eksikliğin kanıtına götürmektedir:[6] Düşünüm Kuramı, Ben'in, kendisi hakkındaki bilgiye geri dönmeyi talep ettiğini varsaymaktadır. Ancak herhangi bir öznenin herhangi bir nesneye ilişkin kesin bir bilinç edinmesi, Ben = Ben denklemini açıklamak için yeterli değildir. Ayrı özne, nesnesiyle kendisinin özdeş olduğunu da bilmelidir. Bu özdeşlik bilgisi ona üçüncü bir mercinin hiçbir iletisiyle aktarılamaz çünkü özselbilinç olgusu, kendi kendisiyle dolaysız bir ilişki içindedir.

6 *Krş.* H. Schmitz, System der Philosophie I [Felsefenin Dizgesi I], Bonn, 1964, s. 249 vd.

Ben düşünümü kuramı da ilgili olguyla örtüşerek Ben'in, sadece kendine dönmekle kendini kavradığını söyler. Düşünüm, üçüncüyle değil, kendiyle ilişki kurma demektir. Üçüncü, "burada birisi kendini kavradı" bilgisini sunandır.[...]. Ben, ikna yoluyla ya da zekice birleşimlerle değil, aslen kendisi hakkında zaten bilgi sahibidir. Ancak eğer Ben'in düşünümüyle bir Ben nesnesi oluştuysa, özselbilinç kendini kavradığını nasıl bilebilir? Öyle görünüyor ki bunu ancak, daha önceden kendinden haberdar olduysa bilebilir; çünkü ancak böyle bir bilgiyle şöyle söylemesi olanaklı olabilir: Kavradığım, kendimdir. Ama eğer daha önceden kendinden haberdar olmuşsa, o zaman zaten Ben = Ben bilgisine de sahiptir. Ve düşünüm kuramı ikinci bir kez *petitio principi* ilkesiyle sona ermektedir. Düşünüm kuramı, kendisine görev olarak verilmiş sorunun tam çözümünü ön koşul var saymaktadır.

Bu döngüyü gören ve bu döngüden çıkarım yapan ilk kişi Fichte olmuştur. Fichte'ye göre, bu döngüye kapılan herkes, Ben'i diğerleri arasında sadece bir nesne olarak sunma hatasına düşecektir. Fichte'nin görüşü şu şekilde açıklanabilir: Düşünüm kuramı bir Ben öznesi yaklaşımında bulunmaktadır. Ancak düşünüm kuramı daha sonra bu Ben öznesini, kendi kendisine etki yapabilecek bir güç olarak düşünmektedir. Böylece de özselbilinçte öznelliğin olağanüstü anlamı açık hale gelir. Bu durum, konumu nesnelerin alanı içerisinde olan bir hareketlilikle yorumlanmaktadır. Bu hareketliliği düşünen kimse, onun için nesne olan bir şeyin karşısına, düşünen bir özne (yani kendi öznesi) önşartını koyar. Bu kişi, Ben'i kendisinde düşünmekten ve gerçek bilgi üzerinden kendiyle ilişki kurmaktan kaçınmaktadır. O kişi bu ilişki hakkında, bilmeye ilişkin hiçbir zaman özel bir bakış açısından söz etmez. Tam da bu nedenle, Ben'i yani fiili, bilmeyen bir eylem olarak düşünmekte ters bir şey bulmamaktadır. Düşünüm modelinin kullanımını da ancak bu körlük olası kılmaktadır. Bu körlük aynı zamanda, düşünüm modelinin bir döngü içinde olduğu ve kendini bu döngü içinde kaçınıl-

maz olduğu görüntüsünü de değiştirmektedir. "Bilincimizin bilincinin... bilincine ancak, aynı şeyi defalarca nesne yapmamız sayesinde varmaktayız ve böylece bilincimizin bilincinin bilincine varmaktayız ve bu, sonsuza kadar böyle devam etmektedir. Ancak bu şekilde bilincimiz açıklanmamıştır, ya da bunun sonucunda, (bir rahatlık durumu ya da nesne olarak kabul edilerek ve böylece daima bir özne gerektirip onu hiçbir zaman bulamayarak), bilinç hiç yoktur. Bu sofizm bugüne kadar tüm dizgelerin –Kant dizgesinin bile– temelinde vardır."[7]

Şimdi düşünüm kuramı, elbette sadece düşünmenin ölçüsüz bir tutum içerisinde bir varsayım değildir, bunun Ben olgusunda da bir temeli vardır. Düşünüm kuramı gerçekten kanıtlanabilir olan şeyi göz önünde bulundurmaktadır: Deneyimlerine ve karşı karşıya kalınan tasarımına kapılmış bir bilgi, her şeyi kapsamış gibi gözüken dünyevilikten çıkıp kendi kendine konu ve soru olmaktadır. Bunu yaparak özne, sadece kendisinin kendinden emin olabileceğini ve böylece bilinçli kendi olmanın öznesi olabileceğini bilmektedir. Bu eylem iyi bir biçimde düşünüm kuramı olarak tanımlanabilir. Onun içinde, her türlü düşünümün olanağının temelini aramak da anlamlıdır. Ancak düşünüm kuramı, asıl kendi olmayı zaten varsaymaktadır. Bu kendi olma durumundan ilkin, bir Ben'in kendini dünya ile olan bağlantısından kurtarması daha önce zaten olmuş olması gereken bir durum olarak ortaya çıkmaktadır: Bilen öznellik olarak kendini bilme durumu. Düşünüm imkânı, Ben'in asli özüne bağlı olarak anlaşılmalıdır. Düşünüm kuramı aksi yönde hareket etmektedir ve Ben'i, düşünüm gerçekleşmesinin bir durumu olarak açıklamaktadır. Demek ki düşünüm kuramı, bildirgesel ancak ikincil nitelikteki görüngüyle, Ben'in asli, ancak karanlık özünü ima etmektedir.

7 Nl. 356. J. H. Fichte baskısına göre Fichte'nin eserleri cilt ve sayfa numarasına göre alıntılanmaktadır. Buna eklenen: J. G. Fichte, Schriften aus den Jahren 1790-1800 [1790-1800 Yıllarına ait Yazılar], yay. Hans Jacob, Berlin, 1937, 'Nl.' (bırakılan yazılar) olarak ve sayfa numaralarıyla birlikte alıntılanmış.

Fichte'nin görüşü geniş çaplı sonuçlar doğurmaktadır. Descartes'in metafiziğin temelini *Ego cogito*'da gördüğü gibi, Fichte'nin de bilginin bu mükemmel biçimine olan hayranlığı görülmektedir. Leibniz için de, "*c'est moi*"nın çok şey vaat eden tekanlamlılığı, şaşkınlıkla felsefi kesinliğin karşılaştırılamaz doğasını tecrübe etme vesilesi olmuştur. Kant Ben hakkında aynı duygulardan söz etmiştir ve Ben'de, "kendinin yaptığı tasarımların ve kavramların sonsuzluğuna bakan, tüm duyusal görünün üzerinde çok daha yüce bir yeti"nin göstergesini görmektedir (AA, XX, 270). "Yüce" ona göre, kavranabilirlik sınırlarını aşan bir deneyim anlamına gelmektedir. Buna rağmen onun da şaşkınlığı bir bulmacaya ya da bir sırra dayanmamaktadır. Gerçi sonlu, dünyevi bilgiden yola çıkıldığında Ben, şaşkınlık uyandırıcı bir şey gibi görünmektedir. Ancak Ben, dünyasal bilgi ve onunla birlik söz konusu olduğunda, açıklık ve kendisi hakkında açıklığa kavuşmuş tüm anlamalar için en güvenli olandır. Bu bizim bir başkasına güven duymamızı olanaklı kılar. Bu nedenle Descartes ve Leibniz gibi Kant da, Ben'in yapısını kavrama görevini felsefede bulamamaktadır. Böylece o da, bu görevin anlamını anlayan bir düşüncenin, üzerinde durduğu sorunları görmemektedir.

Fichte, özselbilinç kuramını bambaşka bir konuma getirmiştir. "Ben"in ne olduğuyla, onu anlaşılır kılıcak şey arasında bir fark, belki de bir uçurum açılmaktadır. Bu farkı ölçmek şimdiden itibaren kesinlikle felsefenin görevidir. Ben görüsüne kendine özgü bir açıklamayı yakıştıran düşünüm kuramı, bunu tam olarak ele almıyor bile. Hatta sonunda onun kaybolmasına bile neden oluyor. Demek ki görünüşün temeline kadar uzanan başka bir kuram aramak gerekir. Özselbilinç eksiksiz tanımlanmadan ve onun tarafından yorumlanmaya itilmeden önce, bu kuram bulunamaz.

İşte Fichte bu işe girişmiştir. Aslında bir ölçüde, Fichte her zaman bu işle meşgul olmuştur demek de mümkündür. Bilim öğretisinin gelişme aşamaları da sorunsalı anlaşılan görüngüyü

bir kuram temelinde anlama (görüngünün olasılığını ve iç bağlılığını kavrama) denemeleridir.

Fichte, eserinin önemli bölümlerine hâkim olan üç formülde böyle bir kuramın çekirdek düşüncesini ifade etmiş ve bunları temellendirmeye çalışmıştır. Her bir formül, kendi temel fikrinin tarihindeki bir aşamayı simgelemektedir. Her bir formül bir önceki formülün yanlışlanmış biçimini kapsamaktadır. Aynı zamanda tüm formüller, özselbilincin düşünüm kuramı karşıtlığından kazanılmıştır. Fichte'nin dili, bu modelin içeriklerine karşı direnmektedir ve bu nedenle çok sayıda zor anlaşılır metafor içermektedir. Söyledikleri, dilimizin, Ben'in ikincil öz yorumlamasından önce geldiğini kanıtlar gibi görünmektedir. Dil, gerçek olguyu ve onu anlama güçlüğünü, zorunlu olmayan şeffaflıktaki deyimlerde saklamaktadır. Felsefe Ben'in doğal diline karşı ve buna rağmen konuşarak, özselbilinç kuramına dönüşmelidir. Bu da Fichte'nin, görebildiğini tam bir açıklığa kavuşturmasının neden bu kadar zor olduğunu ve onun bunu neden hiçbir zaman başaramadığını açıklamaktadır. Böylece o, kendi keşfini, tüm geleneğin en dayanıklıları arasında yer alan metinlerinde, bildirmek yerine saklamıştır. Yorumcu ise şimdi, Fichte'nin, olayın kendisi için sarf ettiği çaba kadar, o keşfi hiçbir zaman tamamlanmamış karalamalardan kurtarmak için çaba sarf etmek zorundadır.

II. Ben Kendisini Kesin Olarak Belirler

1794 yılına ait *Bilim Öğretisi*'nin temel düşüncesi, şu tümcedir: Ben, kendi kendini mutlak olarak ortaya koyar. Bu tümceyle Fichte, özgürlük düşüncesine son derece vurgulu bir ifade kazandırmıştır. Onun çağdaşları bu cümleyi, devrim ideallerinin gerekçelendirilmesi, dünyayı akıl şartlarına uydurma kararının ifadesi ve Jakobenlerin, başka hiçbir şeyi kendi eseri olarak kabul etmeme ilkesi olarak algılamışlardır. İnsanın kurtarılması ve kuramın zaferi artık önemli bir olay haline gelmiştir.

Fichte'nin böyle deneyimler edindiği ve hatta bu deneyimlerle düşündüğü doğrudur. Özgürlüğü kavramak, onu filozof yapan ana unsurdur. Ancak bizim bile hâlâ kulak verebildiğimiz bir düşünür olması, sadece onun isteğine bağlı değildir. Mutlak Ben hakkındaki konuşmasının yankısıyla değil, o konuşmanın içinde saklı düşünceyle devrim bir kurama dönüşmüştür. Bu düşünce kendisi için de konuşmak zorundadır ve konuşabilir de.

Kendi kendini belirleyen Ben formülünün heyecanı işitildiğinde, Fichte'nin asıl görüşü yön değiştirmiş olur. Eğer Fichte'nin asıl görüşüne hâkim olunmaktaysa, o zaman bu görüş her türlü coşkudan kopar ve hatta bir mahcubiyete bile bürünür. Fichte formülüne güvenilir temel bulabilmek için sadece ona işaret etmenin yeterli olmayacağı açıktır ve bu anlamda onun formülü güneş gibi apaçık bir formül değildir [...].

Kendi kendini belirleyen Ben hakkındaki konuşma, eksikliklerini Fichte'nin gördüğü düşünüm modelinin negatif imgesidir.[8] Düşünüm kuramı bir Ben öznesinden yola çıkmıştı; yani bu özneyi var olan olarak kabul etmek zorundaydı. Ancak, bu öznenin kendi kendine dönme eğiliminden, bir özselbilincin meydana gelmediği ortaya çıkmıştır. Böylece, bu kuramın varsayımlarını, tam karşıtlarıyla değiştirmek anlamlı olacaktır. Buradan da hiçbir Ben öznesinin, özselbilinçten önce gelmediği ve öznenin de öncelikle Ben = Ben bilinciyle öne çıktığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Özne momentinden tüm özselbilinç içeriği çıkartılamaz. Demek ki özselbilinç, kendi momentlerinin herhangi birisinden değil, tümünden ortaya çıkacaktır. Bu durum aynı anda Platon'un da en yüksek bilgiden söz etmesindeki ana motifi akla getirmektedir.

8 Wolfgang Cramer'in yola çıktığı düşüncelerle Fichte'nin sorunu arasındaki ortak nokta, bir ilişki olarak bilgi kuramının eleştirisinden, bir üretim olarak bilgi kuramına geçiştir. *Krş.* W. Cramer 'Die Monade', Stuttgart, 1960, s. 56, 60; aynı kaynakta, 'Das Grundproblem der Philosophie' [Felsefenin Temel Sorunu], 'Diskus' ekidir, Frankfurt a. M. O. J. s. 59 A.

Eğer Fichte, Ben'in kendini belirlemesinden bahsediyorsa, o zaman Ben'in bir bütün olarak ortaya çıktığı dolaysızlıktan söz etmek durumundadır. "Ancak bu eylem ve sadece onun aracılığıyla, kendisinden başka bir eylem ortaya koymayan bir eylem üzerine olan bir refleksiyon aracılığıyla, Ben gerçek anlamda kendisi olmaktadır" (SWI, 459). Bu nedenle de belirlenene, belirleyen bir şeyin öncülük etmesi gerektiği itirazı temelsizdir. Ben kendisini ortaya koyar (NI, 357). Bu kendisi için olma durumudur ve Ben öznesinin Ben nesnesi olarak içkinleştiği eylemi ifade eder.

Ben'in belirlemesi mutlak bir belirlemedir. Bu, daha önce zaten ortaya konulmuş olan bir şeyi izlemediği ya da böyle bir şeyle ilişkili olmadığı anlamına gelmektedir. "Ben kendini yani herhangi bir aracılık olmadan mutlak olarak ortaya koyar." Başka bir şekilde kendini ortaya koyma ancak, bir bilgi aktının özselbilince ulaşmasıyla mümkündür ki bu da refleksiyonla aynı sonuca sahiptir. Bu biçimde açıklanan Ben anlaşılmaz kalmaktadır. Bu nedenle de Ben, kusursuz nitelikte bir ortaya koyma olarak düşünülmelidir. Fichte'nin hiçbir zaman tanımlamadığı bu ortaya koyma hakkındaki konuşma, her iki tarzı birarada ifade etmek eğilimini gösterir: Tarzlar sırasıyla bir şeyin, öncül bir varlığı olmadan ortaya çıkması ve ortaya çıkmasında bilgiyle ilişkili olmasıdır. Kendisini mutlak olarak ortaya koyan şey, herhangi başka bir neden olmadan "kendisi için olma" durumuna gelmektedir.

Böylece, Ben'in kendini mutlak olarak ortaya koyma savında, karma bir kibirden daha fazlasının görülebileceği gerçeği açığa çıkmaktadır (...). Bu sav, varlığı hakkında hiç kimsenin kuşku duyamayacağı özselbilincin gerçekliğine dair en anlaşılır denemedir. Fichte ilk felsefesinin yüksek coşkusunu kaybetmiş olsa da sonraki felsefesinde hiçbir zaman, erken Bilim Öğretisinin yolunu açan düşüncelerinin haklılığı konusunda kuşku duymak için hiçbir neden bulmaz.

Buna rağmen Fichte bu kuramı geniş çaplı olarak yeniden gözden geçirmiştir. Bunun nedenlerini dışsal motiflerde değil

kendi içinde barındırdığı eksiklerde aramak gerekir. Temel niteliği "kendini ortaya koyma" olan bir Ben'i daha dikkatli incelediğimizde bu nedenleri bulacağımıza inanıyoruz.

Öncelikle, "kendini ortaya koyma" kuramı ile Ben'in refleksiyon kuramı arasında biçimsel bir farka dikkat çekmek gerekir: Edim olarak "kendini ortaya koyma" bir ilişkiyi kapsamaktadır. Bu ilişki, ürünle üretim arasındaki ilişkidir. Ancak içerikleri bakımından refleksiyonun bileşenleri eşdeğerken, "kendini ortaya koyma" durumu için bir eşdeğerlik söz konusu değildir. Özne olarak Ben, nesne olarak Ben'e eşittir. Refleksiyon kuramı, bu Benlere bilme ilişkisi dahilindeki konumlarının farklılığından öte değişik bir anlam yüklemez. Tabii ki böyle bir ilişkinin nasıl oluşabileceği konusu da aydınlatılmalıdır. Her ikisinde de zaten kendisi önkoşuldur. Kendini ortaya koyma durumunda her şey tamamen farklıdır. Üretim burada, eylemin gerçek bir olgusu olarak, ürün ise onun bilgisi olarak anlaşılmaktadır. Gerçi ancak ikisinin aynı anda gerçek olabileceği varsayılmaktadır. Aynı zamanda ürün ortaya çıkmadan eylem var değildir. Eylem ürüne karşı, özgürce hareket eden bir itki olarak değil, kendi manyetik alanına yönelik bir akım gibi davranmaktadır. Buna rağmen eylem, ürününden ayırt edilmelidir. Ve eylem bilginin temeli olarak düşünülmelidir. Bu ürün artık sadece bilgidir. Eğer bu temel biliniyor ve kavranıyorsa, eylem "kendisi için" kendini ortaya koymuş olur.

Bu tespitte, Fichte'nin daha sonraki dönüşümü için önkoşullardan bir tanesi yatmaktadır. Özselbilinçte bilginin ve bilgi temelinin birbirinden ayrı olması, onların radikal olarak birbirinden ayrılabilmesinin şartıdır çünkü Ben'deki bilgi temeli, artık bilinen değildir. Bu sonuca Fichte ancak birçok ara düşünce aracılığıyla ulaşmıştır. 1794 yılına ait öğreti, kendi Ben kavramındaki bileşenlerin çeşitliliğinden henüz bir sonuç çıkarmamaktadır. Fichte bir eyleme neden olan şeyin kendine geri döndüğü, yeni "kendine yönelik eylemde" bulunduğu her yerde Ben'in

olduğu düşüncesini öne sürmektedir. O zaman özselbilinç bilgisi, geriye döndürülen eylemin, kendi eylemliliğiyle kesişmesi olarak düşünülmektedir. Görülmektedir ki refleksiyon kuramının unsurları kendi karşıt taslaklarına dönüşmektedir. Refleksiyon kavramından anlaşıldığı gibi, refleksiyon ilişkisi, "kendini ortaya koymanın" bir ürünü olarak alınmamıştır. Onun kendini gerçekleştirmesi olarak görünmektedir. Eyleyenin henüz bir bilen olarak öne sürülmemesi durumunda, refleksiyon kuramının karşıt taslağına değinilmiş olmaktadır. Bilgi ancak üretimden oluşacaktır. Ancak bunların kesişmesiyle bir bilginin nasıl anlaşılır kılınacağı, henüz tam olarak görülmemektedir. Ama Ben'in kendini gerçekleştirmesi böyle bir üretimden kavranılacaksa, bu gerekli bir şeydir.

Bu bağlamda Fichte'nin "Ben" bilincinin oluşmasına neden olan eylemleri, bu bilincin gerçek nesnesi olarak tanıtmak için geçerli sebepleri vardır. Özselbilincin gerçekleşmesi sürecindeki deneyim bu tespiti somutlaştırmaktadır. Özselbilincin gerçekleştirilmesi bizden beklenebilir. Ancak bu, bizim ona mutlaka her an muktedir olduğumuz anlamına gelmektedir. Bunu gerçekleştirebildiğimiz sürece, onda hakkı olanın sadece biz olduğunu biliriz. Başka hiç kimse, hiçbir zaman bize herhangi bir anlamda "Ben" diyemez. Ben bilinci eylem bilincidir. Bu durumda, Ben'in kendini belirleme formülü mümkün olduğu kadar dikkate alınmalıdır. Şimdi eylemimiz sayesinde bilincine vardığımız şey, eylemin gerçekliği olmasaydı, böyle bir bilince özselbilinç nasıl denebilirdi?

Bu gerekçelendirmelerin ikna gücü yüksektir, ancak buna rağmen sadece görüngüseldir. Kendini gerçekleştirmeye dair çağrıyı kabul eden bir bilinç, kendisini böyle bir çağrıyla gerçekleştiremez. Böyle bir bilincin zaten var olması gerekir, hem de tüm yapısıyla, içkin ya da potansiyel nitelikleriyle birlikte var olması gerekir. Başka türlü bir davranış ortaya çıkmış olsaydı, bu çağrı kime ulaşacaktı? Güncel olan bir şey elbette, çağrının etkilemeye çalıştığı kazanımı mümkün kılacak türden olmalı-

dır. Çağrıların kendisinde var olduğu bir eylemin varlığı da söz konusu olabilir ve bu durum edinimin özelliğini açıklamaya uygun da olabilir. Ancak bu durumda da eylemsel kazanım o diğer eylemin mümkün kıldığı bir sonuç olarak kalmaktadır. Bu durumda Ben'in kendiliği, tüm edinimlerin önünde yer alırdı. Kendi olma deneyiminin bir eylemi kapsaması, benliğin ve eylemin eşit olduğu anlamına gelmez. Benzer şeyler refleksiyon durumu için de geçerlidir. Onun da imkânı, Ben'i açıklamada Ben'in temelinde yatmaktadır.

Kendi olmanın eylem olduğu savına daha fazla ağırlık kazandıran bir başka gerekçe daha vardır. Eylemsellik, daha önce kendi olasılıklarının en önemlilerinden biri olarak ortaya çıkmıştı. Tüm kendi olma durumlarında, eyleme talebi ve eylemsel öz edinim ilkesinin yattığının ortaya çıkması durumunda yargı bu şekilde verilmez. Kendi olma, özsel olarak tek bir taleple karşı karşıyaysa, o zaman eyleme dönük ilişkinin kaynağı kendi temelinde olup, salt rastlantıdan fazla bir şeyi ifade eder. Durumun böyle olması, Fichte'nin bilinen görüşüdür. Özselbilinç kuramında öncelikle henüz net belirlenmiş bir yer edinememiştir.

III. Ben Kendini, Kendisini Ortaya Koyan Olarak Belirler

Şunu gördük ki: Fichte, erken dönem Ben'in kendini ortaya koyma öğretisinin düşünüm kuramına dönüşmesinden sakınmaktadır. Bu kuram, Ben'in kendi momentlerinin bir tanesiyle açıklanmaya çalışılırken Ben'in tamamını önkoşul olarak ortaya koymaz. Ancak bu kuram Ben'in kendi hakkında sahip olduğu bilgiyi –bizzat kendisine geri dönüşümde bulunmayarak– görmezlikten gelmektedir. Fichte bu hatayı fazla zaman geçmeden fark etmiştir. Fichte *Bilim Öğretisi*'nin ilk temel formülünü geliştirerek bu hatayı düzeltmiştir. 1797 yılından itibaren formül şöyle oluşmuştur: "Ben daima kendini ortaya koyan olarak kendini belirler" (SWI, 528).

İlk formülün zorluklarını gören herkes, kurama yapılan yeni eklentinin, etkin bir biçimde kendini ortaya koyma sonucunun bir bilgi olduğunu farkeder. "Olarak" sözcüğü, Yunanca 'ἡ' sözcüğünde olduğu gibi, yeniden temsil etme anlamına gelir. Her türlü ifade etme, bir şeyleri belirli bir biçimde ifade etmek demektir. Diğer bir ifadeyle, tüm ifade edilen bilgiler, belirli bir şey hakkında bir bilgi ortaya koyar; yani bir şeyi, o bir şey "olarak" tanır. Fichte, Ben'in özüne dair yeni ve kapsamlı formülün önemini vurgulayarak aslında bu formülün sadece bilginin bir biçimi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. "Burada söz konusu olan görüş, kendini ortaya koyan olarak bir kendini belirlemedir (...). Ancak bu hiçbir biçimde yalın bir belirleme değildir." (*a.g.y.*). Kendi gücüyle ortaya çıkan özsel belirlenim, doğanın genel bir görüngüsüdür. Hatta yaşamın kendi içine yönelik bir etkinliği vardır (SW I, 528). Her ikisi de "Ben" değildir. Böylece doğa ve özgürlük arasındaki özgün farklılık, Ben'in kendini ortaya koymasının, kendini belirleyen "olarak" dikte etmesi ve böylece kendi hakkında bir bilginin oluşması özelliğine dayanır.

Fichte, kendi formülünü geliştirme gerekliliğini, refleksiyon kuramı döngüsüne karşı kullandığı gerekçenin aynısıyla temellendirir: Eğer Ben kendisi için olmasaydı, o zaman bir başkası için olması gerekirdi. Bu durumda gerçekte o başkası Ben olmak zorunda kalırdı. Böyle bir durumda hiçbir zaman bilen ve özsel anlamda kendini ortaya koyan bir Ben gerçekleşemezdi.

Bu sonuç zorunlu olarak ortaya çıkan bir sonuçtur ve bu temel formülün geliştirilmesi kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bu da bir başka soruna yol açmaktadır: Temsil edatı "olarak" üç haneli bir ilişkiyi ifade etmektedir: Bir şey (1) bir şeyi (2) bir şey (3) olarak sunmaktadır. Bu bağlamda kendini belirleyen Ben'de bu momentlerin üçlü yapısının nasıl konumlanabileceği sorusu açığa çıkmaktadır.

Eski formülde bu tür sorulara yeterince yer verildiğini görmekteyiz. Ancak bu formül bu tür soruları belirgin bir biçimde

zorlamamıştır. Biz izleyen bölümde bu soruları sormaya başlayacağız: Eski formüle göre Ben kendini ortaya koymadır. Bilinen zorlukların var olmadığını ve Ben üretim sonucunun bir bilgi olarak kabul edilebileceğini varsayalım. O zaman bu bilgi hangi türde bir bilgi olacaktır? Üretenin görsel şimdisi mi olurdu, yoksa üreten Benliğin bir düşüncesi mi? İkinci durum devre dışı kalıyor gibi görünüyor. Nitekim Ben'in salt düşüncesinde, her özsel bilincin sahip olduğu şey eksiktir. Bu eksiklik ise kendi varlığı hakkındaki kesin bilgidir. Eğer Ben kendini kendisi sadece bir kavram olarak belirleseydi, o zaman, kendi var oluşuyla ilgili emin olmama durumu onun özünde olurdu. Her Ben kendini gerçek bir benliğe sahip olmadan Benlik kavramında gerçekleştirirdi. Friedrich Heinrich Jacobi, Fichte'nin Ben'inin bir hayalet olduğu kuşkusunu dile getirmiştir.[9] Böylece, Ben'in kendini ortaya koymasını onun bir görüsü olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bunun da kendine göre zorlukları vardır. Kavramsız görüşler kördür. Bu durumda da Kant'ın bu cümlesinin ne kadar kapsamlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ben bilgisi sadece kendine dönük bir bakış olarak kabul edilirse, o zaman bu bilgi Auerbach mahzenine hapsedilmiş olurdu. Ben, eğer kendisi hakkında da bir anlayışa sahip olmasaydı, yani kendi hakkında bir kavrama sahip olmasaydı, kendi kendini algıladığını nasıl bilebilirdi ki? Ben'i sadece kendini görme olarak yorumlamayı yasaklayan, düşünüm olarak Ben kuramındaki döngünün ikinci seçkisidir.

Eğer sadece Ben'in ikisi arasında seçim yapmak üzere, kendini kavram ya da görüş olarak ortaya koyan olasılıkları var olsaydı, daha küçük olan paradoksal olgu seçilirdi ve Ben, sadece kendisi için görü olarak kabul edilirdi. Ancak bu formül bu zorunluluktan bağımsızdır: Ben kendi kendini ortaya koymaktadır. Nitekim bu formül, Ben'in, kendisinin ne olduğu hakkında bilgi sahibi olduğunu kapsamaktadır. Ben, ortaya koymayı tanı-

9 Fichte'ye Jacobi. Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismusstreit [J. G. Fichte'nin Ateistlik Kavgasına ilişkin Yazılar], ed. H. Lindau, Münih, 1912, s. 189.

maktadır. Bu sayede kendi kendisini ortaya koyan olarak bilmektedir. Ve tam da bu bildiği onu ortaya koymaktadır. Demek ki, Ben'e hem kavramsallık özelliğinin bir öğesinin, hem de bir görüsellik uğrağının dahil olduğu kabul edilmelidir. Birincisi sayesinde özüne uygun olan kendisi bilgi sahibidir; ikincisi sayesinde ise, ortaya koyan bir şey olarak gerçek olduğunu bilebilmektedir. Böylece özselbilinç aynı zamanda hem görü niteliğidir hem de kavramdır. "Bu, Kantçı yaklaşım karşısında da bu dizgenin asıl niteliğidir." (NI, 365).

Daha Fichte'nin ilk formülünün temelinde, özbilincin kendi momentlerinden bir tanesinden çıkarımsanmayacağı görüşü yatmaktaydı. Ürün aynı zamanda üretimin gerçekleşmesiyle ortaya çıkmalıdır. Konuyla ilgili geliştirilmiş formül, bu "aynı zamanda" ifadesinin dolaysızlığını özellikle vurgulamaktadır. Buna rağmen bu formül, görü ve kavram bağlantısı olmadan, Ben'in kendisi hakkında bilgisinin var olamayacağını iddia etmektedir. Her ikisi de "aynı şekilde aslidir."[10] Fichte, Ben'in "özne-nesne"(SW II, 444-448) olduğunu söylerken, Ben'in kendisiyle birliğinin güçlendirilmiş dolaysızlığını vurgulamak istemektedir.

Öyle görünüyor ki Fichte artık, düşünüm olarak Ben kuramının karşıt taslağını tam ve saldırılamaz hale getirmeyi başarmıştır. Ben ediminin sonucu, sadece bir kendi kendine çarpma olarak değil kendi içinde kapalı bir bilgi olarak kabul edilmelidir. Buna rağmen özellikle Fichte'nin, yeni formüle doğru götüren sorun bilincindeki gelişme, ilgili kuramın yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu formül ilk formülden daha derindir. İki gerekçe bu formülün gerekliliğini açıklayabilir:

a) Kendini ortaya koyan Ben'in üretim gücü, ilk formüle kıyasla yeni formülde daha fazla başarılı olmalıdır. Bu güç Ben'in

10 SW II, s. 442 vd. Bu kavram günümüz düşüncesine Husserl ile birlikte girmiştir. Heidegger'de olduğu gibi onda da bu kavramın, idealizmin tümdengelim talebine karşı polemik bir vurgusu vardır.

kendine sahip olması anlamına gelir ve bu da kendisi hakkındaki bilgiyle birlikte ortaya çıkmak zorundadır. Bu gücün bunu nasıl yaptığı tam olarak anlaşılmamaktadır çünkü tüm bilgiler sorunlu bir ikilik içindedir. Ancak şimdi Ben kendi kendisini bir şey "olarak" ortaya koymalıdır. Söz konusu olan ilgili üretim gücüyse de o zaman Ben kendi içinden kendi öz bilgisinin ikiliğinin nasıl çıktığını da görebilmelidir. Böylece Fichte'nin kendi düşünceleri bağlamında şaşırtıcı ve birçok şeyi belirleyici olan, Ben'in nihai anlamda "kendi kendini ortaya koymak" ilkesiyle mi belirlendiği sorusu açığa çıkmaktadır.

b) Az önce bilgi açısından somutlaşan şey, aynı biçimde üretim açısından da kendini gösterebilmektedir. O da bir görünün ve eylemin kavramının birliği olarak bilgidir. Bu durumda eğer bilgi, bu iki öğe tarafından tam anlamıyla belirlenmişse ve ürünler bir üretimin ürünleriyse, o zaman üretim yine de üründe bilinen şey mi olmak zorundadır? Bunun böyle olmasını Ben'in kendini ortaya koyması formülü öngörmektedir. Ancak bu formül ikinci biçimine dönüştürüldükten sonra, bu biçimiyle de tartışmaya açılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Böylece, etkin Ben'e için etkin bir neden oluşturan ve onun öğelerinin aynı kaynaktan gelen birliğini açıklayan, ancak varlığını onunla gerçekleştirmeyen bir düşünce açığa çıkmaktadır. Henüz bu düşünce değil, ancak bu düşüncenin sonucu Ben olarak adlandırılabilir; çünkü Ben, kendisi için varlık anlamına gelmektedir. Onun birliğinin koşulu ise Ben'in konusu değildir, ancak Ben'in kaynağıdır. Böyle bir düşünce, Ben ürünüyle Ben etkinliği arasında bir ayrım yapmayı zorunlu kılan iki argümana denk düşerdi ki bunlar Fichte tarafından henüz öngörülmemişti. Bunun dışında Fichte'nin bir başka tercihi de söz konusu olabilirdi. Bu biçimde düşünülecek olan bir Ben'de, kavram öğesiyle görüş öğesi arasında bir eşdeğerlik söz konusu olabilir çünkü eğer Ben nesnesi, temel anlamda üreten eylemin kendisiyse, o zaman bilen Ben'in görüsü öncelik kazanmaktadır. Bunun sebebi de Ben'in

görüsünde üretim gücünün yer almasıdır. Kavram sadece, onun o şekilde bilinebilmesini sağlamaktadır. Ben kavramıyla Ben görüsünün, bir eylemin eşdeğer yansınaları olduğu bir Ben durumunda, görüsel eylemin kendisinin kavramsal karakteri aracılığıyla sadece bir düşünce olarak değil ayrı zamanda kendi eylemselliği şeklinde de belirleme imkânı söz konusudur. Bu olasılık ise, uygulamalı felsefenin temellendirilmesi için elverişli bakış açıları ortaya koymaktadır. Çünkü ahlaksal bilinç eylemde bulunmanın belirli bir tarzına yol açan ve eylemin bilgisinden çok daha farklı bir şey olan bir düşüncenin deneyimidir.

IV. Ben, Bir Gözle Donatılmış Bir Güçtür

Fichte böylece 1801 tarihli bilim öğretisinde asıl formülünün yerine tamamen yeni bir formül getirmiştir. Özselbilinç bundan böyle, "bir anda ortaya çıkan bir eylemdir". Bu formül Ben'in "göz"ünden söz ederken mecazi anlatıma başvurmaktadır. Bu, Fichte'nin, bu formülle spekülatif şiire sığındığı anlamına gelmemektedir. Fichte sadece, şimdiye kadar halkları ve onların filozoflarını eğiten dilin sözcükleriyle ifade edilemeyecek, gelişmiş bir bilgiyi aktarma denemesinde bulunmuştur.

Fichte'nin ilk formülü, düşünüm olarak Ben'in kuramına karşı bir duruştu. Üçüncü yeni formül de sadece bir karşı duruş olarak anlaşılabilir –ama bu defa, Fichte'nin kendi felsefi geçmişine karşı bir duruş olarak. Son formül, Fichte'nin önceki öğretisindeki temel düşüncenin sahip olduğu yorumu açıkça yalanlamaktadır. İlk formüle göre Ben kendi bilgisini ortaya koyarken son formülde bu bilgi tarafından "belirlenmektedir". Edilgenlik etkenliğin yerini almıştır. Bu da, bir gözle görür duruma gelen eylemin yanında kendisiyle bu eylemin görüleceği başka bir eylemi de var saymak gerektiğini göstermektedir. Ancak bununla da eski öğretiyle kıyasla oluşan karşıtlığı tam anlamıyla anlatabilmiş değiliz. Edilgen çatının kullanımı ilk aşamada sadece, eyleme bir gözün "yerleştirildiği" sonucunu beraberinde

getirmektedir. Fichte bu bağlamda 1801 yılından beri, edilgen çatıyı "oluş" (werden) sözcüğüyle değil "olmak" (sein) sözcüğüyle ifade etmeye başlamıştır. Eyleme bir göz yerleştirilmiştir. Bu ince ayrım onun formülünün anlamını keskinleştirmektedir. Bu ayrım, eylemin daima ancak bir gözle birlikte bulunabileceğini vurgulamaktadır: Eğer eyleme bir göz yerleştirilmekteyse, o zaman eyleme göz yerleştirilmeden önce eylem gerçekleşmiş demektir. Ama eğer bir göz yerleştirilmişse, o zaman eylem ve göz birlikte bir varlık durumundadır. Gözle eylem ilişkisi, bir takının bedenle olan ilişkisini değil, bir kalbin yaşamla olan ilişkisini temsil etmektedir. Fichte böylece, kendi görüşünün ilk biçiminin temelinde yatan, ancak özellikle formülün ikinci biçiminde somutlaşmış olan motifleri korumaktadır: Ben'in unsurları birbirinden ayrılamamaktadır. Ben'de kendi öğelerinin birliği önkoşuldur. Bu bağlamda kuram, bu birliğin, kendi tanımları ve çıkarımları içinde boğulmamasını sağlamalıdır.

Daha sonra gelişen bilim öğretisinde, Bendeki öğelerin söz konusu birliği, Fichte'nin çok önceleri bir "değişim eylemi" olarak tanımladığı bir sürecin altyapısını oluşturmaktadır. Bir yanda göz, kavranıp sergilenen bir eylem bilgisinin esasını oluşturur. Bu bağlamda göz, bilginin temelidir. Diğer yandan ise göz, eylemenin kendisiyle bütünleşmiştir. Ancak bu bütünleşme, örneğin dişteki dolgu ya da etteki kıymık gibi bir engel anlamında değildir; çünkü böyle bir durumda eylem kendi bakışıyla engellenmiş olurdu. Gerçekte ise, gözüyle olumlu belirlenen eylem öngörücü niteliktedir: Göz, kavram aracılığıyla eylemi yönlendirir. Böylece Ben, ahlaki eylemin temeli olmaktadır. Göz eyleminin formülü bu nedenle şöyle de ifade edilebilir: "Kendisinden ayrılmaz bir göz yerleştirilmiş güç; bir gözün gücü, Ben'in ve tinselliğin karakteri budur."[11]

11 SW XI, s. 18. 1801 yılına ait bilim öğretisindeki göz formülüne ilişkin yerler (SW II, s. 19, 37) biraz daha farklı bir bağlantı içindedir. Bilim öğretisi dizgesi içindeki bir değişiklik bu farka eşittir. Ancak bu değişiklik buradaki bağlamda dahil edilmemektedir.

Göz eyleminin formülü şimdiye kadar ilk formülün karşıt oluşumu olarak sunulmuştur. Gerçekte, onun eksikliklerini tamamlamak için geliştirilmiştir. Ancak aslında bu eksiklikler, kendince ilk formülün eksikliklerini hafifleten ikinci formül geliştirildikten sonra tam anlamıyla belirginlik kazanmıştır. Böylece ikinci formülün getirdiği kazanç, üçüncü formülde korunmak zorundadır. Şimdi, bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini ve ne derecede gerçekleştiğini incelemeye çalışacağız.

1794 yılına ait ilk formül iki parçadan oluşmaktaydı. Bu formül, bir eylemi ve onun ürününü ifade etmekteydi. Üçüncü formül ise sadece iki parçayı ifade etmektedir: Eylem ve göz. Ancak bu iki parça burada öyle ele alınmış ki ikinci formülün daha büyük olan zenginliği bu iki parçadan hemen sonra ortaya çıkmaktadır. Temsil "olarak" bu formül ile 1797 yılına ait özel formül doğrudan bu iki parçadan kolayca elde edilebilir. Sadece "ortaya konulmuş olma" hakkındaki konuşmanın anlamı biraz daha yakından belirlenmelidir. Heykelin mermerden oluşan başına yerleştirilen fildişi göz nasıl yerleştirilmişse, eyleme de gözün öyle yerleştirildiği düşünülebilir neredeyse. O zaman gözün bakışı, eylemin dışına, uzaklara yönelirdi. Ancak Fichte için göz, eyleme öyle yerleştirilmiştir ki artık bakış eylemin kendisine yönelmeye başlar. "Yerleştirilmek" bu bağlamda aynı zamanda "içe döndürülmüş" anlamına gelmektedir. Böylece eylem ve göz kendileri için bir dünya olmaktadır. Eylem, bakışla aydınlanmaktadır. Bu ışık ona dışarıdan gelmediği gibi, kendisinden dışarıya da yansımamaktadır. Göz eylemi, geçilemez sınırları olan bir ışık dünyasıdır. Böyle olduğu için de hiçbir mekânsal model işlememektedir ve mekân dünyasında geliştirilmiş olduğu için, dil de işlememektedir.

Gözün eylemi ancak böyle düşünüldüğünde, Ben ve onun varlığı olma düşüncesine dönüşmektedir. Ayrıca, eylemi gören gözün aynı zamanda kendini de görmek zorunda olduğu

açıklık kazanmaktadır; çünkü eylem özünde göz eylemidir ve böylece aynı zamanda sadece gözle görülebilir. Kendi kendini kavrayan bir bakış düşüncesi Fichte'yi 1801 yılından başlayarak hayatının son on üç yılı boyunca önemli oranda etkisi altına almıştır. Fichte bu düşünceyi, felsefe sorunundan daha belirgin bir biçimde kavradığını ve daha ileri giden sonuçlara doğru geliştirdiğini öne sürmekteydi. Yazılarından henüz yayımlanmamış ve bir olasılıkla 1812 yazında oluşturulmuş olan bu bölüm, bunun bir kanıtını oluşturmaktadır:[12] "18 Ağustos tatilde. Rüyamda bir görev çok açık bir biçimde bana göründü. Görmek, kendini gören bir gözmüş... Kendini gören göz = kendi içinde ve kendi gerçekliğinde (kalan) bir yaşamın, kendi kendini açıklamanın düşünümü." Ben'in kendiyle ilişkisi, bir bilginin kendisi için varlığıdır. Bu bilgi, kendi için apaçıktır ve aynı zamanda kendi varlığı hariç her şeyi kendinden açıklayan bir gerçekliktir. Kendini kendi ışığıyla aydınlatamadan kendini bu varlıkta tutmaktadır. Şimdi göz kendini tanıyacak yani gerçekten "kendisi için" olacak olsa, o zaman gözün bakışı da ikinci formüldeki "ortaya koyma" türünde olmalıdır: Göz, göz eylemini göz eylemi olarak tanımalıdır. Demek ki gözün bakışında, bir görü öğesi bir de kavrama öğesi ayırt edilmelidir. Bakış, **(a)** eylemdir, eğer **(b)** somut anlamda şimdiki ve böylece gerçekten deneyimlenmişse. Bakış ayrıca **(c)** düşünülen eylemdir ve **(d)** kendi kavramının belirlenmişliği içinde düşünülen eylemdir. Son ayrımın vazgeçilemez mi olduğu yoksa üç unsur belirtmenin yeterli mi olduğu konusu tartışılabilir. Fichte daima ilgili dört unsuru saymaktadır. Ben'de bir değişim belirlenimi düşünmek, ancak formülün bu geliştirilmiş yorumundan sonra olanaklıdır; öyle ki o aslında hem kuramsal hem de pratik özselbilinçtir.

12 Berliner Fichtenanlaß içinde, bölüm IV, 7. Baverya Bilim Akademisi Fichte Arşivi'nde görevli olan Dr. Hans Jacob'a, çok yönlü katkılarından dolayı teşekkür borçluyum. Metinde parantez içine alınmış olan sözcüklerin çözümlenmesi konusu henüz açıklık kazanmamıştır.

Eylemin gözü ayru anda hem görü hem de kavramdır. O ancak bu şekilde eyleme tamamen içkin ve onun bilen öz ilişkisi olabilir ve özselbilinç olarak anlaşılabilir. Fichte'nin üçüncü formülü ortaya koyma olarak belirleme unsurlarının çok çeşitliliğiyle birlikte şimdi kusursuz bir bileşim gibi görünmektedir.

Ama tam da bu kombinasyonda yeni bir sorun saklıdır. Kendine bakan ve hatta zaten bu bakış olan bakışın söylemi, Ben'in öğelerinin asli birliğini barındırmaktadır. Bu söylem, Ben'in kendine dayanması konusunda ısrarcıdır ve birincide olduğu gibi burada da bu kendine dayanma niteliği onun özsel karakterini belirtmektedir. Ancak bu söylem, böyle bir kendine dayanmayı açıklayabilecek durumda mıdır? Bu söylem bakış olarak bakış bilincini kapsayan unsurların çokluğu aracılığıyla bunu yapmalıdır. Elbette bu öğeler vazgeçilmezdir. Ancak bunlar, bilincin kendine dayanmasını açıklamaya yeterli midir? Bu, kesinlikle söz konusu değilmiş gibi görünmektedir. Verilmişliği belirleyen kavram, tabii ki dışa dönük biçimde, görsel olarak verilen şey anlamına gelebilir. Ancak buradan da hiçbir biçimde, görünün kendine gönderimde bulunduğu sonucu ortaya çıkmaz. Daha çok kavram, kendisini düşünen ve kendisiyle görüyü kavrayan öznesini var saymaktadır. Kavram temelinde bu özne hiçbir zaman görüde mevcut kendi olmayacaktır. Bir kavram da kendisiyle eşleştirilebilecek bir görüş aracılığıyla, kendisine dayanarak belirlenmemektedir. Bu değersizdir. Mevcut olanla "olarak" –bilinci arasında bir farkın oluştuğu, Ben'de öz ilişki yönünde sadece bir varsayımdı, kesinlikle Ben'in kendisinin tarımı değil. Onun keyfi bir durumu olarak değil, onun sayesinde özselbilinç vardır.

Bu durumda, kendine yönlenen gözün bakışını, görü ve kavram ilişkisi bağlantısının özsel bir ilişkiye dönüştüğü olağanüstü bir durum olarak görmenin yeterli olduğu kanısına varılabilir. Ancak bu yeterli değildir. Ayru zamanda göz eyleminin öz ilişkisinin bu durumda hem görüye hem de kavrama etki ettiği gösterilmelidir. Sadece içerik değil ilişkinin kendisi, öz ilişkinin

özelliğini kanıtlamalıdır. Eğer durum farklı olsaydı, sayesinde göz eyleminin kendinden haberdar olduğu araçlar, kendisi tarafından belirlenmemiş ve onun kapalı bağlılığına dahil olmamış sıradan araçlar olurdu. Bunun sonucunda da Fichte'nin her şeyden çok kaçınmaya çalıştığı bir durum ortaya çıkardı: Ben, kendisi için değil daha yüksek bir Ben için var olurdu. Ancak o zaman özselbilinç hiç mümkün olmazdı. Fichte, sayısı dört olan öğelere bir beşincisini ekleyerek, bu gereksinimi karşılama eğilimindedir: **(e)** görü ve kavram arasındaki dolaysız karşılıklılık ilişkisi. Herhangi bir sıradan olay, anlayan birisi tarafından kabul edildiğinde, o zaman bu onun görüsü olur ve o, bunu bir kavramla açıklar ya da bir görüşle doldurduğu, kendi kavramı olur. Kavram hiçbir zaman –kendisi sayesinde– görüye dayanmaz, görü kavrama dayanır. Bu durum özselbilinç için geçerlidir. Bir düşünce her zaman gerçek bir şeydir ve öyle kavranır, bir gerçeklik görüsü ise dolaysız olarak kabul edilen bilgidir. Her şeyi belirleyen bu özel durum, Ben'in görüsünü ve kavramını kendileriyle nitelendirmektedir. Ancak görü ve kavram, özbilincin özel karakterleri olarak getirildiği için, Benliğin onlara özgü karakteri de özel bir öğe olarak sayılmalıdır. Böylece özselbilinç artık beş parçalı bir bireşim olarak düşünülmektedir.[13]

Bu düşüncenin de birlikte çalıştığı şey *Via negationis*, farklı bir ifadeyle, karşıtın dışlandığı belirlenimdir: Kavram ve görü, alışılmış ilişkinin karşıtı bir ilişki içinde olmalıdır. Ben'in özü bu yolla kavranmalıdır. Gerçekte böylece Ben varlığının karıştırılamaz özelliğine de işaret edilmektedir. Ancak Ben, onun içyapısının tamamen anlaşılır kılındığı biçimde mi belirlenmektedir?

Bu soru olumsuz yanıtlanmak zorundadır. Eğer Ben varlığı anlaşılır olsaydı, onun öğelerinden bir tanesinden yola çıkarak

13 Fichte bu beşli durumu aynı zamanda "synthetischer periodus" (bireşimsel devir) olarak da adlandırmaktadır (Nl. 529). Bu durum ilk olarak 1798 yılının *Bilim Öğretisi*'nde ortaya çıkmaktadır. Bireşimsel beşlik durumuna ilişkin önemli yerler şunlardır: SW II, s. 35, X, s. 48, 121, 296/7, 350 vd.

bütünün bağlantılarını yeniden yapılandırmak mümkün olurdu. Böylece örneğin Ben kavramın bilincinde "Ben"in kendisi hakkında bir bilginin geliştirdiği kendiliğinden görülebilmeliydi. Ancak bu olanaksızdır. Bir kavramın biliniyor olduğu var sayılsın; bu kavramın bir görüyü belirlediği ve bu görü de biliniyor olsun. O zaman kavrama hâkim olan bilgi, eğer daha önceden farklı bir biçimde kendini tanımamışsa, görünün varlığında kendi kendini kavradığını tespit etme yeteneğine sahip olmazdı. Özselbilinç durumunda bu olanaksız olduğuna göre, Ben'in kavram karakteri yönünden anlaşılması gerektiği beklentisi karşılanmamaktadır. Burada çok farklı bir temelde, Ben'in düşünüm kuramı döngüsü ikinci seçeneğiyle geçerlilik kazanmaktadır: Eğer Ben kendini zaten tanımıyorsa, o zaman hiçbir zaman kendisi hakkında bir bilgiye ulaşamaz.

Fichte bu itiraza, ilk itiraza gösterdiği ilgiyi göstermemiştir. İlk itiraz, düşünüm olarak Ben kuramının, önce Ben'i ortaya çıkarması gereken düşünüm eylemi gerçekleşmeden önce Ben'in tümünü varsaydığını göstermişti. Fichte bu itirazdan hareketle kuramını oluşturmuştu. Ancak ikinci itiraz, Ben hakkındaki her konuşmada Ben'e bir öz ilişkilendirmenin söz konusu olduğu iddiasına dayanmaktadır. Sanki böyle bilgiler daima ancak yeniden tanıma olabilirmiş gibi geliyor. Bu bağlamda da daima bir döngü oluşmaktadır. Ve düşünüm kuramının başka kusurlarını ortadan kaldıran kuramlarda da bunun söz konusu olduğu olasıdır.

Fichte ikinci formülüyle, bu döngünün tuzaklarından kaçış olmayan bir yola girmiştir. Ancak Fichte'nin dikkati hiçbir biçimde orada değildir. Onun dikkati, Ben'i başka ve daha yüksek bir özne olmadan düşünme görevine odaklanmıştır. Bu böylece kalmıştır. Fichte'nin eserlerinin hiçbir yerinde, ikinci itirazın da tamamen hakkını verme arzusunda olduğuna dair ifadeler yoktur. Bunu tespit etmek, Fichte'nin özselbilinç kuramına sunduğu bir sınırı belirlemek demektir.

Ancak, Fichte'nin ortaya koyduğu araçlarla sorunun çözümü formüle edilebilir. Ayrıca bu çözüm, ilginç kuramsal ufuk-

lar açmaktadır. Bunun başlangıcı daha önce hazırlanmıştır. Ben kavramı ve Ben görüsü arasındaki karşılıklı ilişkinin özselbilince doğrudan atfedilmesi gerektiği kendisini bir zorunluluk olarak ortaya koymaktadır. Bu bütün, parçalarından bir tanesinden başlayarak oluşturmaya kalkışılması durumunda, onun esnekliğine hiçbir zaman ulaşılamaz ve özselbilincin kendi için olması anlaşılmamış olarak kalır. Buradan çıkan sonuç, görü ve kavram arasındaki ilişkinin kendine özgü bir bilme karakterine sahip olması gerektiğidir. Evet, aslında bu ilişkinin kendisi, özselbilincin bilen olmasını sağlayan şeydir. Bu Ben'in bilen çekirdeği olarak adlandırılabilecek şey olmasaydı, o zaman özselbilinç bilme olarak, hem de dolaysız bir bilme olarak nasıl anlaşılabilirdi? Bu bağlamda kendi hakkımızdaki bilgiye giden yolun açılmış olduğu ve böylece Ben'in kendi kendine hiç verilmemiş olduğu, sadece onun hakkında bilgi sahibi olunabileceği söylenmek zorundadır. Bu yol mantıksal olarak ancak, tüm çıkarımsanmış bilginin dolaysız ve kesin önkoşulu olan Ben fenomeninin sürdürdüğü açık direniş sayesinde mümkündür.

Şimdi öznesiz olan bir bilme durumundan bahsetmek paradokstur. Ancak böyle bir bilgiye sahip olan birisinin betimlenebilir olduğu bir yerde böyle bir bilgiden bahsedilebileceği anlaşılır bir durumdur. Ama öznenin Ben'i zaten bir bilgiyse, bu anlaşılır cümle sınırlama getirilmeden geçerli olamaz çünkü eğer bilginin gerçekten bir öznesi olsaydı, o zaman öznenin kendisi bilgi olamazdı. Diğer türlü her öznenin yine bir öznesini var saymak ve Fichte'nin aslında hep korktuğu o sonsuz gerileme döngüsüne teslim olmak gerekirdi ve Ben düşüncesi temellendirilmemiş olurdu. Öznesiz bilgi paradoksu açığa çıkan bu duruma tercih edilmelidir. Gerçekten de tüm bilginin merkezi yönlendirme noktasında, hatta belki de onun temeline ulaşılan yerde artık tek tek olguları ya da çıkarımsanmış görüşleri ölçülü bir biçimde tanımladığımız bilinen yapıları bulamamak şaşırtıcı olmasa gerektir. Ben'in felsefi bir kuramı için çaba gösteren kimse, ilkelere dönerken dünyaya ilişkin yorumlama biçimle-

rinden ödün verilmesi gerektiği olasılığını göz önünde bulundurmalıdır. Bu kimse böyle bir düşünceyi anlamsız buluyorsa, o zaman "Ben" fenomenine hiçbir zaman ulaşamayacak ve yol açtığı sorunları hiçbir zaman takip edemeyecektir. Onlarla yön bulmak yerine, kendi öndüşünceleriyle yön bulmak zorunda kalacaktır.

Elbette bu, Ben'e paradoksal bir biçimde bilgi yükleyen bir iddianın savunması değildir. Bu aynı zamanda Fichte'nin tezi için de bir savunma değildir. Bilginin bu türünün yeri ve önemi belirtilmelidir. Fichte'de bilginin edindiği bu yer, kendi hakkında bilgi sahibi olan eylemde ortaya çıkan kavramla görü arasındaki karşılıklı ilişkidir. Bu bilginin betimlenmesine dair Fichte üç sözcük kullanır: Fichte bu bilgiyi "olarak", "kendi" ve "sayesinde" sözcükleriyle betimler. Böylece Ben'in dolaysız bilgisi, kavramın "olarak" boyutunu mümkün kılmaktadır. Çünkü bu bilgi sayesinde, görü ve kavram, bir Ben'e ilişkin değil, Ben'in içinde ilişki halinde gözükürler (SWX, 357). Bu ilişki Benliğin "kendisi" olarak da adlandırılabilir (SWX, 259). Çünkü onun sayesinde Ben, kendine yeten ve kendi dışında bir konuma ihtiyaç duymayan bir öz ilişki içinde bulunur. Böyle bir bilgide varlık deneyiminin (görü) ve "olarak" bilincinin (kavram) dönüşümlü olarak birbirine bağlı olduğu da söylenebilir. Öyle ki her birinin diğeri sayesinde, ama söz konusu bilginin "her ikisinin mutlaklığı sayesinde ortaya çıkan mutlak ve canlı bağlantılarının bir yansıması olduğu söylenebilir" (SWX, 61). Her halükârda bu bilgi Fichte için "birliktir, ışıktır"; hem de "niteliksel olarak mutlak olan, sadece uygulanması gereken, hiçbir biçimde kavranılması gerekmeyen" bir birlik ve ışıktır (SWX, 259). Bu gibi ifadelerde Fichte, Ben'in "entelektüel görü" olduğuna işaret etmektedir. Bu sav henüz ilk bilim öğretisinde önemli bir konuma sahiptir ve bu tez yoğun bir itiraza sebep olmuştur. Ancak şimdi daha büyük bir kesinlik kazanmıştır: Bundan önce, entelektüel görünün sadece Ben'imiz hakkında bilgi mi yoksa Ben'in kendisi mi olduğu tam kesinleşmemişti. İki şey de aynı anda ileri sü-

rülebilmekteydi ve ikisi arasında nesnel bir bağlantı da söz konusu değildi. Ancak şimdi, bu terimin, özellikle Ben'in iç halini ve Ben'in bilme biçimini yansıttığı konusunda bir şüphe bulunmamaktadır.

Fichte'nin ileri sürdüğü görüşlere ilişkin kuşkular dile gelmeden önce, bu görüşlerin, çözümlenmemiş bir sorunu örten keyfi bir tezden çok farklı bir şey olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu görüşler, düşünmenin çok basamaklı bir dizisinden sonra ortaya çıkan görüşlerdir. Her bir basamak bir öncekinin yeniden gözden geçirilmesiyle oluşmaktadır. Ben'in özüne ilişkin düzeltilmiş ve sıradan düşünceler daha derinlere inen fakat aynı zamanda hâlâ yetersiz taslaklardır. Bu bağlamda, özselbilincin özgün, kıyaslanamaz yapısı adım adım irdelenmiştir. Bu aydınlanmayla birlikte bir karanlık boyut da ortaya çıkmıştır: Ben bilgisinin yapısı giderek kesinleşen bir biçimde ortaya çıkarken, onu kavramak gittikçe daha da zorlaşmaktadır. Ben'e ilişkin resimlerin ardı ardına yeniden planlanmak zorunda kaldığı yol, sonuç olarak onun bilgisinin önemli bir parçası haline gelmektedir çünkü Fichte'nin Ben hakkında en son ifade ettiği cümleler, Ben'in kavramlar sayesinde artık oluşturulamadığına ilişkin bilginin paradoks ifadeleridir. Bununla birlikte, henüz Ben hakkında ölçülü bir konuşmaya dair yeterli bir ölçüt kazanılmamıştır çünkü birbirine üstünlük gösteren paradoks ifadeler dizini henüz bitmemiştir. Bu dizin sonsuz bile olabilir. Bu durumda "Ben" fenomeni bir tanım için gösterilen tüm çabaları reddeder. O zaman, böyle bir tanımın sonsuz anlamları mı kapsadığı yoksa bilgi öznesiyle bilgi arasındaki orantısızlığın sınırsızlığını mı dile getirdiği sorulabilir. Ancak Fichte bir başka ölçüte daha sahiptir: Özselbilinç ancak, çıkarımsanmış bilgi dizgesini yorumlamaya izin verdikleri sürece paradoks ifadelerde uygun bir biçimde belirlenmiştir. Ben bilgi öznesidir. O, tüm bilmenin iç bağlantısını oluşturan koşulları kapsamalıdır. Bu bağlantıyı geliştirebilen kimse, konuşmasıyla kesin bir olguya ilişkin ne tümdengelim ne de betimleme yöntemiyle bir açıklık kazandıramasa da Ben hakkında da doğru şeyi söylemiş olmalıdır. Böylece

bilim öğretisi sistemi aynı zamanda, onun temel ilkesini meşrulaştırma denemesidir.

Buna rağmen Fichte, kendi kuramını haklı gerekçelerle eksik bulmuştur. Ben'in özsel unsurları "içkin" ve ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlı ve birbirleriyle belirlenmiş olmasaydı, Ben'in birliğini sağlamak mümkün olmazdı. Ancak Fichte bu kombinasyon kuramını kesinleştirmeyi hiçbir zaman başaramamıştır. *Bilim Öğretisi*'nin daha sonraki baskıları da çok sayıda tedirginlik içermektedir. Daha 1801 yılında ilan edilmiş olan *Bilim Öğretisi*'nin yeni baskısının yayınlanma planı, sonunda unutulmaya terk edilene kadar sürekli ertelenmiştir.

Fichte'nin kendisinin farkında olduğu eksikliklerin dışında, onun Ben hakkındaki öğretisinde, sadece Kant felsefesinden alınmış olan terminolojik ayrımları çok kolayca kullandığını tespit etmemiz gerekiyor. Bu bağlamda, 1796 yılında özselbilinç formülünde dile getirilen "görü" ve "kavram" anlamlarında ortaya çıkan temel karşıtlığın çözüm analizleri eksik bırakılmıştır. Hegel, görüngüsellik ya da mantıksal çözümleme, tarafından geliştirilen yöntemlerden hangisi kullanılırsa kullanılsın, böyle kavramların hangi koşullarda kullanılabileceğine dair bir aydınlatmaya ihtiyaç vardır. Böyle bir aydınlatma Fichte'nin söyleyebildikleri dışında kalan bir aydınlatmadır. Böylece, onu keşfedip geliştirmiş olmak Fichte'nin kalıcı hakkı olan yapıya daha fazla ışık tutmak demektir.

Fichte, bilim öğretisinin temelinde tek bir görüşün yattığı konusunda gayet emindir. Onun genellikle itiraz kabul etmez, sert ve şiddetli nitelikte olan öğretisi, bu görüşü mümkün kılan durumu zorlayacak ve felsefi bilginin kurulumunda bu sistemi ayakta tutabilmenin mümkün olduğunu gösterecekti. Bu bağlamda temel düşünceyi olabildiğince açık kılmak Fichte için çok belirleyicidir. Kendisi mümkün olduğu kadar açık olmalıydı. Onu bir kez kavrayan herkesin kendi felsefesinin tüm çabalarını anlayacağına ve onlara bilen özgürlüğün önceliği ve onuruna ilişkin artık asla yıkılamayacak kesinliğini iletebileceğine inanıyordu. An-

cak böyle bir kesinlik, güvenilir bilginin huzurunu yakalayamaz. Böyle bir kesinlik ancak, onun temeline, daima düzeltilebilir nitelikte kalan bir kuramda ulaşma arzusunu artırır. Çünkü sonra gelen şey yani biz kendimiz, Ben bilgisi, bizim söylemsel bilgimiz için en karanlık olan şeydir. Fichte hayatının bu deneyimini, küçük bir taslak yazıda kaydetmiştir. Bu taslak, daha önce konferanslarında ifade ettiği düşüncelerin tekrarı gibi gözükmektedir. Bu taslak, üç adet soneden[14] oluşmaktadır. Bunlar yaklaşık olarak 1812 yılında bitmiş ve yayınlanmak üzere yazılmamıştır. Soneler, bilim öğretisi anlamında felsefi bir biyografiyle eşdeğerdedir. İkinci sonede Fichte, dünya akışının karmaşasında ve dünya yaşamının krizlerinde, kendi özgürlük felsefesi yolunu şaşırmadan izleme gücünü ona neyin verdiğini sormaktadır:

"Budur. Urania'nın gözünde, derin
Kendi kendine berrak, mavi, durgun, arı
Işık alevine baktığımdan beri Ben;

O zamandan beri bu göz derinliklerimdedir
Ve varlığımdadır, –ki sonsuzluğa dek birdir
Yaşamımda yaşamakta, Benim görmemde görmektedir."[15]

Benliğin özüne bakış, bilim öğretisine yol göstermektedir. Benliğin özü göz eylemidir: Fichte'ye aynı yıl içerisinde "çok parlak

14 İki kıtadan oluşan şiire sone denir.

15 Üç sonenin iki tanesi eserlerde iki kez basılmıştır (VIII, s. 461/2, XI, s. 347/8). Doğru gerekçe olarak da Fichte'nin "başka neredeyse hiçbir yerde felsefesinin özünü daha açık ifade etmemiş" olması sunulmuştur. Üçüncü sone, XI. cilde göre VIII. ciltte farklılık göstermektedir. Bu ise, üçüncü sonenin taslağıyla karşılaştırıldığında görüldüğü gibi, özgün metnin bire bir aktarımıdır. Tarih, kâğıt fabrikası Ebart'tan gelen kâğıttan anlaşılmaktadır. Fichte bunu 1812 yılında okumalarının taslakları olarak kullanmıştır ve tahminlere göre sadece kısa bir süre önce ya da sonra edinmiştir. Rüya raporu da (*krş.* yukarıda s. 245) bu kâğıt üzerine yazılmıştır (Dr. Jacob'un yardımsever bilgilerine göre).

gibi gelen" görev, onu anlamak ve kavramaktı. Ondan söz ettiğinde Fichte yine karanlık metaforlara başvurur. O bu defa, metaforik içeriği az ve uzlaşımsal ve böylece de kolay çözümlenebilir olan bir şiir içerisinde bu görevin ne olduğunu ve onun anlamını ifade etmiştir. Astronominin ve böylece doğal dünya bilgisinin ilham perisi olan Urania'nın gözü, sonlu bilginin öznesidir. Fichte onda, dünyaya açılmayan, bilakis gözde (hiçbir şeyi aydınlatmayan, ama kendi kendine aydınlık olan) bir ışık yayan o görmeyi korumuştur. Bu ışığı biz yakamayız çünkü neredeyse o ışık orada zaten yanmaktadır. O zaman o yanarken bizim "durgun" olmamız gerekir: Buna rağmen, eylemsiz olduğumuz zaman onu göremeyiz çünkü bizim görmemiz olmadan, bizim görmemizin dışında o kendini bulamaz. O, bizim herhangi bir etkimiz olmadan ancak "Benin" gerçekleşmesi sayesinde bulunabilir. O zaman diyebiliriz ki, o "ışık alevi" bilginin öznesine "sessizce girebilmiştir".

Sone, Fichte'yi bulunduğu konuma getiren daha sonraki Bilim Öğretisi diliyle konuşmaktadır. Biz biliyoruz ki, Fichte bu görüşü öncelikle çok farklı şekilde ifade etmiştir. Ancak bu, Fichte'nin yorumları bunu henüz yansıtmamış olsa da, onun o zamanlarda aynı şeyi göz önünde bulundurduğu olasılığını ortadan kaldırmaz. Fichte'nin kuramsal felsefeye ilişkin en erken metinlerinin işaret ettiği "Ben'de koşulsuz olan" (SWII X, 425) şey kavramı, yirmi yıl sonra ona yeniden baktığında, "bir göz yerleştirilmiş güç" olarak kendisini ortaya çıkarmaktadır. Bu da geç bilim öğretisinin anahtar kavramıdır.

Fichte öncelikle, bu eylemsel bilmenin kendine yeterliliğinin ancak özgürlük eylemi olarak yorumlanabileceği görüşündeydi. Ancak daha sonra bunun, her zaman zaten bilen bir edim olduğuna kani olmuştur. Böylece bir şey kendisi sayesinde bilen olamaz. Buradan da temellere dönerken bilgimize verilmiş olabilecek şeyin ancak son olgunun olduğu sonucu çıkmaktadır ama bu sorumuzun son konusu değildir. "Ben" ne kendi kendinin temelidir ne de başka temellendirmelere ihtiyaç duymayan bir kavramdır. Bizim Ben'de, yine de yok

edilemez bir bağlantı içinde olan unsurları ayırt etmemiz gerekmektedir. Bu bağlantının kaynağına göre de gerekli soruları sorabilmemiz gerekmektedir.

V. Ben görünüştür

Fichte'nin sonraki bilim öğretisi, kendi olmanın zorunlu temellendirme düşüncesini bir "mutlaklık" içinde kavramıştır. Bu düşüncenin, erken kuramın özsel içeriğiyle zıtlık içinde olduğu görüntüsüne kolayca oluşabilir. O kuram, insanın kendini kendisi üzerine bir şeyler inşa edebileceğine dair temel düşüncenin özgürlüğüne ve kaynağına bir çağrı olacaktır. Özgürlüğe ulaşmış olmak Fichte'ye göre eleştirel felsefenin hakkıdır. Fichte kendisini genç döneminde yakalanmış olduğu determinist felsefesinin şiddetinden kurtardığı için, hocası olan Kant'a hayatı boyunca minnettar olmuştur. Özgürlüğün temeli, bu, kendi içinde bir çelişki değil midir?

Birçok kişi bu görüşteydi. Onlar Fichte'nin yolunu, onun coşkulu zamanının bir özeti olarak kabul ettiler. Eğer yeni bir yaşam deneyimi ona bu inancın yolunu açmasaydı, gerçekte Fichte, başka bir felsefenin sonucu olarak özgürlüğü yorumlamaya karar vermezdi. Fichte'nin inançsızlığına ilişkin yargı tartışması ve öncelikle de Fichte'nin zor dönemlerinde Jacobi'den aldığı mektup, Fichte'nin içinde, öğretisinin dönüşümünü hızlandıran bir hareketlenme oluşturmuştur. Öğretinin dönüşümü farklı koşullarda gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ya da nasıl gerçekleşeceği bilinmemektedir. İnandırıcı felsefe, tarafından anlaşıldığı kişilerin deneyimlerine ve böylece başkalarında bulduğu etkiye ve yansımaya bağlıdır. Ayrıca Fichte daha sonraları, yakaladığı her fırsatta bilim öğretisinin hep aynı kaldığı konusunda güvence verirken ne kendini ne de dinleyicilerini hayal kırıklığına uğratmıştır. Nitekim bilim öğretisinin uğradığı tüm dönüşümler, Fichte'nin asıl görüşünün özgünlüğünün ve sonucunun berraklığını artırmıştır.

Özgürlük temeline ilişkin tezi, özgürlüğün tasarımsal olduğu ve tüm eylemlerin sadece dürtülerle ve önyargılarla yönlendirildiği iddiasıyla karıştırmamak gerekir. Fichte'de özgürlüğün temeli, varsayımsal olarak özgür olan eylemlerin dışsal sebeplerinden başka bir şeydir. Bilim öğretisinde özgürlük, özgürlüğün kendisinde mevcut olmayan bir imkândan anlaşılmaktadır. Böylece tam tersi bir biçimde, bu temel, kendi bağımsızlığının koşuludur. O aynı zamanda, ona özgürlük içinde hizmet etmek üzere bilincin önünde uçuşan bir amaç da değildir. O zaman özgürlük, ne kadar çetin de olsa, bir araç olarak düşünülebilir. Ancak özgürlük kendini belirlemedir ve bir başkası uğruna gerçekleşmez. Ve özgürlüğün varlığı gibi, Ben'in birliği de ne nedensel ne de erek bilimsel olarak kavranabilir niteliktedir. Ussal varlığımızı, ne içimizdeki bir doğallık ne de dışımızdaki bir tinsellik temellendirebilir. Bizim kendi özümüz, yani basit ama yine de esrarengiz olan "Ben" bilgisi, özgürlüğü engellemeyen, bilakis mümkün kılan bir temele dayanmaktadır. Bu temel, özsel olarak görebilen nitelikte bir güç var ederek öz ilişki oluşturmaktadır. Felsefeyi onun dışında tutmadan özgürlüğü sorgulamak olanaklı, hatta gereklidir. Bu savla Fichte, onun en önemli karşıtları olan duygu ve doğa felsefesine karşı direnmiştir. Fichte'nin erken dönem öğretisi, ne kadar az insanın karma kibrinin bir belgesi olabildiyse, sonraki öğretisi de o kadar az özgürlükten feragat edilmesi olarak anlaşılmaktadır.

Kant, böyle bir temelin kavranamaz ve ona yöneltilen sorunun "aşırı" olduğunu bize öğretmişti. Elbette böyle bir temele ilişkin onun da Fichte'nin düşünceleriyle bağdaştırılamaz yönleri vardır. Özgürlüğün temelini sorma yasağında o, kendinden başlatarak sebep dizinleri oluşturabilme özelliğine sahip özel tözlerin bir sınıfını düşünmüştür. Burada iş başında olan varlıkbilim, henüz konu edemediği kendi olmanın iç oluşumundaki bir onaylamadan çok, Newton'un *Philosophia Naturalis*'indekine benzer bir tasdik hedeflemiştir. Fichte'ye

göre "töz", bir öz ilişkinin ortaya çıkması bağlamında kabul edilmesi gereken bir şart için uygun bir ad olmadığı gibi, "Ben" gerçekliği için de uygun bir adlandırma değildir. Buna rağmen, düşünce, kendi olmanın gücüne ancak boş bir hareketle ulaşabilir demenin önemli bir anlamı vardır. Nitekim bu hareketin kendisi de bizim bilgimiz bağlamında dilin ifade gücü için bir sınır durumdur. Özellikle de bu haliyle Fichte'nin öğretisi, modern dünyanın tecrübesine çok yaklaşır gözükmektedir.

Ancak Fichte, kuramın, "Ben" temelini aydınlatabileceği konusunda emindi: Kendi olma, Tanrı'nın buyruğudur. Sanki Fichte şimdi özgürlüğe yine de Kant'ın yönlendiği ve aslında Fichte'nin görüşüyle uyuşmayan biçimde bir neden buluyormuş gibi görünmektedir. Ancak Fichte'nin yorumlaması o kadar dar kapsamlı değildir. Tanrı kavramıyla Fichte, Ben'in özünü aslında anlaşılabilir kılmak istemektedir. Bu da şöyle gerçekleşmektedir: Özselbilinç, mevcut olmayan ve düşünülemeyen temelin içkin birliğidir. Özselbilinç aynı zamanda güvenli görünmektir. Özselbilinç kendine kendi olarak sahiptir ve eyleminin gerçekleşmesinde kendi hakkında daha fazla bilgi edinmelidir. Kendi olmaya, son olarak bir de bilim öğretisi dahildir. Şimdi kendi hakkında Ben'in bu bilgisinin sonucu, kendi olmanın, mevcut olmayan temelin birliği olmasıdır. Ayrıca bu bilginin de kendi olma özünden geldiği ve kendi olma durumu tamamlandığı zaman ortaya çıktığı da vurgulanmalıdır. Ancak o zaman da, kendi olmayı buyruk olarak görme olasılığı oluşmaktadır. Aslında önceden de bir buyruktu, ama kendi kendisinin buyruğuydu; şimdi ise, tüm bilginin önünde kendi olasılığını oluşturanın buyruğu haline gelmiştir. Bunun hemen kabul edilemeyeceği açıktır. Ancak şimdi, bunun böyle olduğu yarattığı etkiden anlaşılmaktadır. Özsel olarak buyruk olan, kendi olmayı oluşturmaktadır ki, sonradan temellendirilemez olarak buyrulan olsun. Böylece sonunda Ben'in içinde bizzat kendi-

ni buyurmaktadır.[16] Canlı bir Tanrı'dan söz ettiğimizde kastettiğimiz tam da budur.[17]

Görülmektedir ki, Tanrı ve Ben bu kuramda dışsal olarak birbirleriyle bağlantılı değildir. Özellikle 1804 yılının bilim öğretisi bu kuramı Tanrı'nın özüne ait docta ignorantia'sı (bilinmeyen görüş) olarak ele almayı denemektedir. Bu kuramı izlemek istemeyen de, onun derin anlamına ve sonucuna hayranlıkla bakabilir. Bu kuram çok geniş kapsamlı bir yorumlamayı hak etmektedir.

VI. Gelişim Tarihine İlişkin Dayanaklar

Düşünmelerimiz şimdiye kadar somut nesnel bağlantıyı izlemiştir. Fichte'nin Ben kavramı, Fichte araştırmalarının karşılaştığı filolojik sorunlar dikkate alınmaksızın açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak aynı zamanda tarihsel bir tez temellendirilmek zorundadır: Bu da Bilim öğretisi yolunda birlik ve özbilincin özüne ilişkin üç formülün temellendirilmesiyle ilgilidir. Bu savı en azından bazı yönlendirmelerle Fichte düşüncesinin gelişim tarihine dayandırmak anlamlı olacaktır. Bu yönlendirmeler, il-

16 Bu yolla, 1797 yılında Ben'e ait olan özelliklerin "mutlak olana" yüklendiğine dikkat edilmelidir.

17 Böylece Fichte'nin sonraki kuramının, düşüncede yok edilemeyecek ve buna rağmen "usun gerekli kavramı"ndan çok farklı bir şey olan bir temel düşüncesine götürdüğü görülmektedir. Bu Fichte'yle varlıkbilimsel Tanrı kanıtı arasında ortak olandır. Fichte'nin Docta ignorantia'sı, ondan olumsuz anlamda, bir kavramın gerçekliğine ilişkin bilgi olarak Tanrı hakkındaki bilgimizi tanımlamamıza izin vermemesiyle ayrışmaktadır. Fichte'nin Docta ignorantia'sı, varlıkbilimsel Tanrı kanıtının bir yaklaşımını Schelling'den bile daha ciddiye almasıyla üstündür: O Tanrı'yı, öncelikle özselbilinç ve ahlak yoluyla bizim bilmemizde asıl gerçek olarak tanımlayabilmektedir. Bu biçimde varlıkbilimsel ilahiyat gelenekleriyle pratik usun öncülü öğretisi arasında bir bağlantı oluşmaktadır. Bu bağlantı, onların ortak, erken etkili, ancak henüz saklı olan önkoşullarını ortaya çıkarmak için de uygundur. *Krş.* Vf. 'Der ontologische Gottesbeweis' [*Varlıkbilimsel Tanrı Kanıtı*], Tübingen, 1960, orada s. 266'daki bakış açısı.

gili tezin, Fichte'nin eserlerinin dönüşümlerinin ayrıntılı tarihsel nedenler tarafından çürütülmeyeceğini, bilakis desteklenece-ğini gösterecektir. Değişimler aynı zamanda, yeniden yapılandırmamızın tarihsel anlamını somutlaştırmaya imkân tanımaktadır.

a) 1812 tarihli sonede, Fichte kendi felsefesini temel bir görüşten hareketle geliştirmiştir. Ancak burada da, bu görüşü baştan beri kendi yapısıyla, ağırlığıyla ve sonuçlarıyla kavradığını söylememektedir. Her ikisi de gerçekte olanlara eşittir. Fichte kendi görüşünün uygun sunumunu ancak çok geç yapabilmiştir. Görüşünün asıl anlamının bilincine de ancak oluşumundan birkaç yıl sonra varmıştır. Bu en geç 1797 yılında, "ikinci giriş"in yazımında ve "bilim öğretisinin yeni bir baskı denemesi"nde olmuştur. Ama tahminlere göre bu yazılar, Fichte'nin 1796 yılından beri sunduğu ve şimdiye kadar ne karalamalarını ne de asıllarını edinebildiğimiz bilim öğretisinin düzeltilmiş halinin sadece bir kopyasıdır. Bu metinlerde Fichte'nin bilinci, Ben'in düşünüm kuramının döngüsünü ve onun bir karşıtı olarak kendi kuramını açıkça varsaymaktadır (SWI, 458 vd.). 1798 yılının bilim öğretisi girişindeki ifadeler de klasiktir (N1, 355 vd.). Bunlar sadece kopya olarak mevcut olsa da, özselbilinç hakkında daha önce yapılmış felsefenin bilinçli bir eleştirisini ortaya koyabilen bir seviyede bulunmaktadır.

1794 yılının bilim öğretisi aynı berraklığa sahip değildir. Onun sonucunda Ben, kendini mutlaka ortaya koymaktadır. Bu da, kendi unsurlarının dolaysız birliğine hâkim olabileceği iddiasını içerir. Ancak Fichte bu unsurlara öncelikle ağırlık vermemiştir. 1794 yılının sistemi, daha çok Ben'in, kendini ortaya koymasının dolaysız bir sonucu olan, kendi için olma durumunu bir ikililikle açıklamaktadır: Sonsuzluğa giden bir eylemin ve bu eyleme karşıt olan bir eylemin yansıma oyunu. Bu kuram Hegel'in yorulmaz polemiğinin kurbanı olmuştur. Ancak bu

kuram Fichte'nin kendiyle uyumu bağlamında en geçici olandır. Bu kuram 1797 tarihli baskıdan çıkartılmıştır. O zamandan beri Fichte, mutlak anlamda kendini ortaya koyma edimini, onun sonucuna dayanarak tanımlamıştır. Kendini belirleme, aynı zamanda hem özne hem de nesne olmak demektir (N1, 357). Bu bağlamda, Fichte tarafından ilk olarak 1795 yılında kullanılan "ortaya koyma ya da özne-nesne" kavramı söz konusu edilebilir (SWII, 444). Bu kavram, Ben'de dolaysız bir birliğin ifadesi anlamını herhalde biraz daha sonra kazanmıştır.

Fichte'nin, özellikle bu meselede temel durumun bazı muğlaklıklarını oldukça iyi anladığı görülmektedir. 1802 yılında, sadece bazı eklemelerle ve dipnotlarla genişletilmiş olan bu temel eserinin yeni baskısını çıkarmıştır. Bunlar arasında en önemli olan, ilk paragrafta yer alan 10 numaralı dipnottur (SWI, 98A). Orada Fichte, Ben'in özsel kendi için olma durumuna ilişkin görüşler ileri sürer. Bilim öğretisinin devamında elbette, bu kendi için olmanın genetik açıdan incelendiğinde hiçbir biçimde dolaysız olmadığı açıklık kazanmıştır. Kendini ortaya koyma eylemi ise ancak kendine karşıt olan bir şeyle tamamlanmaktadır. İfade bundan soyutlanmaktadır ve Ben'in dolaysız olarak özne-nesne olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Böylece Fichte, eserinin bir bölümüne, daha önce ve özgün halinde söz konusu olmayan bir ağırlık vermektedir. Bunu gerekli görmesi için bir neden vardır.

b) Demek ki Fichte'nin görüşü, daha sonra onun temellendirilmesine hizmet eden iddialarıyla örtüşmeyen koşullarda oluşmuştur. Urania'nın gözündeki ışık, düşünüm olarak Ben kuramının eleştirisi sonucunda parlamamıştır. Ve böylece onun görüşünün oluşum tarihi de bizim açımızdan henüz açıklanmış değildir. Hatta henüz hiç dokunulmamıştır. Bu ağır konuya ilişkin burada ancak, bilim öğretisi fikrinin varsayımlara göre, üç sorunun bileşiminden oluştuğunu belirtebiliriz: "Tüm Vahiylerin Eleştirisi" başarısından sonra Fichte, genel edebiyat gazete-

sinde kitap tanıtım yazılarına ilişkin oldukça onur verici teklifler almıştır. Bu görev onu, kuramsal felsefede zaman tartışması düzeyine ve kesin bir konuma ulaşması için zorlamıştır. Fichte bunları elde etmeyi bir yıl içerisinde başarmıştır ve bunu şu şeklide açıklamıştır: **(1)** Eğer özselbilincin töz ya da tanınamaz töz değil, kesinlikle bilgi, hatta kaçınılmaz bilgi olduğuna dikkat edilirse, Kant felsefesine karşı kuşkulu itirazlardan kaçınılabilir (SWI, 11-16). **(2)** Salt pratik akla ilişkin bir kanıt getirebilen ahlaksallığın felsefesi, bu kanıtı ancak bilinçte bir koşulsuzun varlık şartı altında sunabilir. Kuramsal kuşkuya karşı itiraz, ahlak konularındaki şüpheye karşı itirazın kullandığı araçların aynısını kullanmalıdır (SW VIII, 425). O, zamanın belirleyici denemesi olarak Kant'ın öğretisini bir sistem olarak kavrarken, Reinhold'un elementer felsefesini bir sofizmler sistemi olarak anlar. Bu başka türlü olamaz, çünkü o özselbilinci farklı unsurların birbirleriyle ilişkisi olarak anlamaktadır. Salt düşünce öğretisi oluşturma denemesinde ise, ortaya şu çıkmaktadır: Ancak tinimizde her şey "bir zincirde birbirine bağlı" ise, bir elementer felsefe mümkündür. Tümdengelim bir en üst ilkeye dayanabilmelidir. Onu Ben'in koşulsuzluğunda aramak doğru gibi görünmektedir. Ancak o, bir ilişkinin en son, aşılamaz kanıtı da olsa, birlik değildir. Böylece Ben, var olana ait ilişkinin bir karşıtı olarak düşünülmelidir. Ben, koşulsuz eylemdir.

Biz, Fichte'nin asıl görüşüne dair, felsefenin başka hiçbir temel düşüncesinde olmadığı kadar ayrıntılı bir biçimde izlenebileceği elyazmalarına sahibiz. Bu elyazmalarının küçük kesitlerini daha önce Kabitz yayımlamıştır;[18] Kabitz'in, "Elementer Felsefeye İlişkin Kendi Derin Düşünmelerim" başlığı altında eleştirel yayını da beklenmektedir.

Fichte'nin bilim öğretisinin erken biçimi, Reinhold'un eleştirel yaklaşımından doğmuştur. 1793/1794 yıllarında yayımlanan *Me-*

18 *Krş.* Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre [*Fichte Bilim Öğretisinin Oluşum Tarihine ilişkin Çalışmalar*], 1902.

ditasyonlar'dan haberdar olan biri, 1794 yılının yaz mevsiminin başlarında yayımlanan "temel"in sayfalarından, Reinhold'un eserinin yansımalarını çıkartabilir. Kant tininde onun zayıf noktalarına ilişkin eleştiri ve bir sistemin temeline ilişkin soru Fichte'yi, kendini mutlaka ortaya koyan bir Ben düşüncesine yönlendirmiştir. Yani baştan beri bu bir dâhi oyunu değil, kuramsal sorunlara ilişkin bir çözüme ulaşma denemesinin sonucudur. Ancak Fichte, o zamanlar daha tam anlamıyla, Reinhold'a üstün çıkma, böylece Kant'ı Schulze'ye karşı savunma ve ayrı zamanda pratik us öncülünü güvence altına alma görevinin altında kalmıştır. "Mutlak Ben"e atfedilen tüm belirlemeler buradan çıkmaktadır. Fichte bu yolda edinmiş olduğu görüşün içeriğini henüz o dönemin sorunsallarından bağımsız olarak ele almayı başaramamıştır. Ancak bunun bir an önce gerçekleşmesi için, Jena'da her gün birlikte felsefe yaptığı öğrencileri ve meslektaşlarıyla birlikte oldukça uğraşmıştır. Her şeye rağmen o, eleştirel felsefenin ışığını sonraki kuşaklara aktarması beklenen kişi ve dönemine ait dünya üniversitesinin ilk kurucu filozofu olmuştur. Fichte'yi canlı bir ilgi ve tutkulu bir eleştiri çevrelemekteydi. Bu duygular, sonuç ve açıklık konularında onun kadar kararlı olmayan birisinin de ortaya çıkmasına sebep olabilirdi. Kısa bir süre sonra Fichte'nin sistem tasarımı, Reinhold'dan edindiği örneklerden tamamen kopmuştur. Sadece Ben kavramına, sistemin gelişimdeki yöntem (sistemin sunumu değil) ve öznel yaşamın bağlantılarına ilişkin birçok görüş korunmuştur. Bunlar Fichte'nin sistem fikrinin yeni yorumlamasına da yansımıştır. 1798 yılının *Bilim Öğretisi*'yle bunlar bize ulaşmış bulunmaktadır.

Fichte'nin asıl görüşünün, özselbilinç görüngüleri hakkında düşünmeye ilişkin yeni bir dönemi başlattığını görmekteyiz. Onun kaynakları bu yeni duruma oldukça iyi bir biçimde uymaktadır: Fichte kendi görüşünü, Kant ve Reinhold'u izleyerek, bilme ilkesi olarak Ben kuramını en radikal düzeye getirerek kazanmıştır. Ancak Fichte görüşünü daha sonra bu uç konumdan çekip kendisi için geçerli kılmaya çalışmıştır.

c) Bilim öğretisinin yeni sunumu Ben formülünü geliştirmiştir: Ben kendini mutlaka kendini ortaya koyan olarak belirlemektedir. Bu gelişmenin tarihi açık bir biçimde izlenebilir. Olaya bakıldığında, "olarak" sözcüğünün Aenesidemus[19] kitap tanıtımı düşüncesinde yer aldığı görülmektedir: Tasarım gücü, tasarım gücü için vardır (SWI, 11). Ben özsel olarak kendi için olmadır. Bunun sonucunda Ben'de çift katmanlı bir bilmenin geliştiğini Fichte ancak 1798 yılında kavramıştır. 1797 yılında Felsefe Dergisi'nde[20] yayımlanan makaleler henüz buna ilişkin bir şey içermemektedir. Ancak ona göre her Ben'in kesinlikle kendine sahip olma olduğu önceki sonuca da Fichte hemen ulaşamamıştır. Eğer öyle olsaydı Fichte hiçbir zaman, Ben'in, bilincin "kendi"sini ortaya çıkaracak bir itkiyle karşılaşmasından söz etmezdi.

Kendini, kendini ortaya koyan olarak belirleyen Ben formülü süreklilik anlamında 1794 tarihli eserine dayanmaktadır. Bilindiği üzere bu eser, Ben'in bir karşıtıyla sınırlanmasının sonucunda, Ben'in belirlenmesinin çift nitelikte gerçekleşmesi gerektiğini öğretmektedir. Ben olmayan, Ben ile sınırlanmış olarak, Ben olan da Ben olmayanla sınırlanmış olarak belirlenmelidir (SWI, 121-123). "(...) [Bir şey] olarak belirlenme" formülü burada ilk kez düşüncenin merkezi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu formül öncelikle, Ben'in kendini belirli bir biçimde ortaya koyduğunu anlatmaktadır, –yani henüz genel anlamda Ben olarak değil. Aynı zamanda bu ortaya koymanın sonucunun kendi türünün dışsal bilincini beraberinde getirdiğini de ifade etmemektedir. Ancak eserin devamında bu anlamı yansıtmaktadır" (*a.g.e.* s. 223). Çünkü Fichte'nin aynı zamanda "düşünüm yasası" olarak da adlandırdığı Ben'in ken-

19 1792 yılında Gottlob Ernst Schulze tarafından anonim olarak yayımlanmıştır ve Hume'un Kant'a karşı eleştirel felsefesini savunan bir eserdir [çev. n.].

20 Philosophisches Journal [çev. n.].

dini ortaya koymasıyla gelişmenin ilerlemesi birbirine eşittir.[21] Asıl belirleme, bir yeni belirlemeler zincirinde açıklığa kavuşmaktadır ve Ben'in bilincine getirilmektedir. Hatta bilim öğretisinin pratik bölümünde bu düşünüm yasası Ben kavramından dolaysız bir çıkarım olarak tanımlanmaktadır. Orada şöyle demektedir: "Ben kendini sadece kendi dışındaki herhangi bir zekâ için belirlememelidir, Ben kendini kendisi için ortaya koymalıdır, kendisi sayesinde belirlenmiş olarak kendini ortaya koymalıdır" (SWI, 274). Böylece 1797 formülüne ulaşılmış olunmaktadır. Ama bu formül yine de tüm bilim öğretisinin temel formülü değildir. Nitekim bu formül, Ben'in kendini Ben olarak ortaya koyması gerektiğini söylemektedir. Bu da, onun zaten kendisi için belirlenmiş olmadığı anlamına gelmektedir.

d) "İçine bir gözün yerleştirilmiş olduğu güç", Fichte'nin bu üçüncü formülünün de bir geçmişi vardır. Göz metaforu önce 1798 yılının *Bilim Öğretisi*'nde bulunmaktadır. Bu metin Fichte'nin, her Ben'in özsel olarak kendi-için-olma olduğu yeni görüşüne dayanmaktadır. Fichte göz olarak Ben'den söz ettiğinde tam da bunu kastetmektedir. Bu, bağlantıdan anlaşıl-

21 Fichte'nin düşünüm kavramı kullanımına dikkat çekilmelidir. 1794 yılının temeline göre, kendi hakkında düşünme, yani kendi belirlenimlerini bilinçli kılma, Ben'in bir yasasıdır. Kendini belirlenmiş olarak belirleme, Ben'in özünden doğmaktadır ancak mutlak Ben'in belirlenmesinin ilk aşamasında geçerli değildir. Özellikle *Tasarım Kuramı* [Theorie der Vorstellung] ve *Kendine Özgü olanın Özeti* [Grundriß des Eigentümlichen] (1795) eserlerinde düşünüm kuramı yöntemsel koşuldur. 1801'den itibaren Ben de düşünümle düşünülmektedir. Ancak, bizim "düşünüm olarak Ben kuramı" olarak adlandırdığımız kuramın modeline tamamen ters düşen bir düşünüm kavramıyla düşünülmüştür. Bilmenin temel biçimi "kendisi içinde yansımaktadır, ... kendisi aslında bunu yapmamaktadır, bilakis kendisi budur" (SW II, s. 41). Fichte aynı zamanda, özellikle etkileyici bir biçimde Schelling'e karşı 15.I.1802 tarihli mektupta düşünümün başarımının karşıtında "temel düşünüm" ifadesini de kullanmaktadır (Briefe [*mektuplar*], ed. Schulz II, s. 350).

maktadır: Göz, aynanın karşıtıdır (N1, 377). Aynadaki resim, ancak o resmi gören birisi için resimdir. Ben'de ise, aynanın kendisi görendir; ayna göz olmuştur. Böylece aynanın resimleri başkasının resimleri ve başka için resimler değildir. Aynanın resimleri, görenin kendisinin de gördüğü kendi görmesinin resimleridir. Bu resimler kendisinindir ve kendisi içindir. "Bilim öğretisinde Ben (...) kendini yansıtan bir aynadır, kendisinin resmidir."

Bu metafor henüz 1801 yılındakinden çok farklıdır. Gözün, bir eyleme "yerleştirildiği" düşüncesi eksiktir. Bu düşünce Fichte için henüz çok uzaktadır. Fichte burada gözü, henüz belirleyen Ben'in eylemine dayandırmaktadır. Yeni formülün nasıl oluştuğu *Ahlak Öğretisi Sistemi* (1798) ve *İnsanın Belirlenmesi* (1800) eserlerinde iki yerde anlatılmaktadır (SW IV, 33A). İlgili yerlerde Fichte, gözün yerleştirildiğinden söz etmektedir. Bunun gerçekleştiği olgusal bağlantı en iyi biçimde ahlak öğretisi metninde yer almaktadır. Sonucunda da Ben, kendisiyle ilgili bir deneyim edinir edinmez kendi içinde öz eylemselliğe ilişkin bir dürtü bulmaktadır. Bu dürtü kördür, ancak, Ben'in dürtüsü olarak, kendisini koruyan Ben'e özgüdür. Bu da, Ben'in onu kavramın himayesine getirip kendi tarafından oluşturulan düşünceye bağlı kılmasıyla gerçekleşmektedir. Ahlak öğretisi bunu şu biçimde ifade etmektedir: Güçlü ve bilinçli olan Ben, bilinçsiz olarak verilenden "kendini koparmaktadır" ve kendini böylece "kavramın himayesi"ne sunmaktadır (*a.g.y.*).

İnsanın Belirlenmesi de aynı bağlamda göz metaforunu kullanmaktadır: "Ben (...) aynı zamanda kör dürtüye de gözler yerleştirmektedir." Burada da dürtünün gözlere sahip olmasını yansıtan şey de henüz Ben'dir. Bu da ahlak öğretisi düşüncesiyle eşdeğerdir. Ancak gözle dürtünün içkin olarak birbirine bağlı olduğu bir duruma neden olmaktadır. Bu durum Ben'in eylemden geldiğini unutmasına izin veren bir durumdur. Dürtü ve göz, kendi içine kapanmış bir eylem dünyasıdır. Böyle bir

tespitin, insanın belirlenmesini öğretmek istediği söylenemez. Ama Fichte'nin metaforunun işaret ettiği yön yine de budur.

İnsanın Belirlenmesi bölümünü temel alan ahlak öğretisindeki bölüme ilişkin Fichte daha sonra (tarihsiz) bir eklemede bulunmuştur. O da şudur: "Bir olana göz yerleştirilmektedir" (*a.g.y.*). Bu özgünlük, 1798 tarihli metinde Ben'in mevcut eğilimden "kopmasıyla" gerçekleşen şeyi yeniden formüle etmek için tasarlanmıştır. Ancak böylece metnin asıl anlamı tamamen değiştirilmiştir. Şimdi gözler "bir olana" yerleştirilmektedir. Bununla kastedilen artık eğilim olamaz. Onun, eyleyen özselbilincin tecrübe kaynağını araştıran uygulamalı bilim öğretisi dizgesinde belirli bir yeri vardır. Ancak bir olan en azından Ben'in "salt" eylem gücü, hatta belki de 1801 yılının Tanrısal yaşamıdır. Yani bu tüm bilim öğretisinin temellendirilmesine dahildir. Ve onun hakkında şimdi, kendisine gözlerin yerleştirildiği söylenmektedir.

Demek ki aşağıdaki yolu sabitlememiz gerekmektedir: Fichte kendi içine kapanmış Ben'in özünü adlandırmak amacıyla göz metaforunu oluşturmuştur. "Yerleştirilmiş" gözden Fichte öncelikle, ahlak öğretisinin özel bir biçiminde söz etmiştir. Bununla beraber, kapsadığı düşünceyle birlikte bu metafor tamamlanmıştır. Ama yine de bu metafor, Ben'in mutlak eyleminin altına yerleştirilmiştir. Bu öğreti dönüştükten sonra Fichte bu metaforu yine kendi bilim öğretisinin merkezine almıştır. O andan itibaren ilgili metafor, kendini *Docta ignorantia* olarak algılayan ve bu nedenle o düşüncelere bu kadar gereksinim duyan bu kuramın uygun ifadesi olmuştur.

e) Bu dönüşümün nedenlerini açıklığa kavuşturmak, Fichte yorumlamasının en ilginç görevlerinden bir tanesidir. Özselbilinci yorumlamak için çok sayıda nesnel sebebin mevcut olduğunu gösterdik. Ancak bu sebepler ancak, başka motifler de aynı doğrultuyu gösterdiğinde etkili olabilir. Onları burada saymamız bile olanaklı değildir. Sadece özselbilinç kuramına dolaysız olarak etki eden bir ipucu daha verilebilir.

Yorumcular Fichte'nin, felsefenin en yüksek sentezini tamamlarken ateizm kavgası sürpriziyle karşılaştığı iddiasıyla neredeyse hiçbir zaman tartışmaya girmemektedirler. Fichte'de felsefenin en yüksek amacı, akılsal ve tinsel dünyanın sentezidir. O bilinmiş olsaydı, "ateizm" diye bağırmazlardı.[22] Bu özsel yorumlamaya ilişkin şüpheler vardır ve bunun özsel yorumlama hakkında geç kalmış bir gerekçelendirme olduğu düşünülmektedir. Bu düşünce şu nedenlerle denetlenmelidir: 1798 yılının *Bilim Öğretisi* sadece özselbilinç formülünü değiştirmemiştir. O aynı zamanda kurama da çok farklı bir yapı kazandırmıştır. Ahlak öğretisinin dizgesi temellendirmenin kendisine dahil edilmiştir ve bunun sonucu ahlaksal bilincin, Ben'in asıl temel yapısına dönüşmesi olmuştur. Bu olurken, ahlaksal bilincin tanımı da değiştirilmelidir. Çünkü 1794 yılına ait "temellendirme" çalışmasında o tanım, Ben kavramı altında yer almaktaydı. Onu öncelikle bilgi kavramı izlemiştir; ahlaksal görev onun daha onursal bir tümlecidir. Yeni betimleme de bilgi öğretisiyle başlamaktadır. Şimdi ise yeni betimleme, sadece ahlaksal bilginin tanımına bir giriş şeklindedir. Bu gerçekleştirilmişse, ilgili tanım geriden izlenerek bilginin basamakları kazanılmakta ve böylece aslında tümevarım gerçekleşmektedir (N1, 467). Ancak ahlakilik kavramı iki dünyanın bir sentezi olarak kabul edilmektedir (*a.g.y.*). Fichte kesinlikle, bu tanımın kendisinin daha önce belirtmiş olduğu tanımdan daha derin ve Kant düşüncesine daha uygun olduğunun bilincindedir.

Burada sadece yüzeysel bir biçimde değinilmiş olan bu kuram, Fichte için özselbilinç kavramını, 1801 yılında konuyla ilgili kullanmış olduğu kavramla kıyaslanabilecek bir konuma getirmiştir. Özselbilinç buyruktur, kendi kendisinin buyruğu ise sadece tüm bilgi için kaçınılmaz olan bir temelin görüntüsüdür. 1798 yılının öğretisine göre bu, kavranabilir dünyanın yasasını buyurmaktadır, 1801 öğretisine göre ise Tanrısal ya-

22 Briefe [*mektuplar*], ed. Schulz II, s. 323.

şamı. Böylece Fichte, yeni düşünceler ve farklı sebeplerin onu bilim öğretisini yeniden düzenlemeye sevk etmesiyle 1798 düşüncesiyle bağlantı kurabilmiştir. Ne temel düşüncesinin yeni formülü ne de dizgesinin yeni yapısı bir uyumlaştırma çabası olarak görülebilir.

VII. Genel Bakış

Sonuçta bir genel bakış olmalıdır. Fichte'nin asıl görüşüne ilişkin irdelememiz, özselbilince ilişkin onun belirlemelerinin tüm bağlantılarını kapsamamaktadır. Bu bağlamda Benlik ile bireysellik ilişkisi arasındaki ağırlıklı soruyu sormaktan da kaçınılmıştır. "Ben" diyen, o belirli, kendi bilincinde olan varlıktan söz etmektedir. Herkes kendinden sadece "Ben" olarak söz edebilir; bir başkasına bu biçimde seslenmek anlamlı değildir: "Seni Ben!". Felsefe alanındaki Ben kavramı kendini yaşamın dil alanına aktaramamaktadır. Bu kanıya varmak, onu haksız kılmak anlamına gelmez elbette. Bu, bir sorunu ortaya koymak anlamındadır. "Ben", bilinci bireyselleştirmektedir. Ancak bunu, çene üzerindeki bir et beni gibi ya da bir takımdaki yer gibi yapmaz. Bu bilincin düşünmeye değer özelliği, aynı zamanda genellenebilir olmasıdır. Herkes Ben ile bireyselleştirilmiştir. "Ben" dediği sürece kendini o Ben olarak bilmektedir. Ve herkes kendini, kendine aynısını söyleyerek belirli bir şeyi o olarak bilmektedir. Yani bunu "Ben" diyerek yapmaktadır. Hiçbir biçimde özgünleştirilemez tekillik ve genellik arasındaki bu birlik, eğer o şey bir biçimde konuşulabilirse kolayca yorumlanabilmektedir. O zaman o bir işaret etmedir, bir belirteçtir. Sorun bu şekilde çözülmüştür. Tabii ki o zaman da kimse artık, "Ben"in bir bilinç türü ve böylece işaret edilenin içinde bir gerçeklik olduğunu söylememelidir. Eğer bu itiraf edilirse sorunun tamamı geri çekilmektedir. Ve itiraf edilmek zorundadır. Diğer türlü, insanları akılla bir arada tutan şey hiçbir biçimde anlaşılır kılınamaz.

Özbilince ilişkin az sayıdaki ifadesinde Kant bu soruna işaret etmişti. "Ben" çift katmanlı bir bilinci kapsamaktadır. Bu da mantıklı genellilik ve deneysel nitelikte belirlenmiş varolma katmanlarıdır. Ancak Kant her ikisini de aynı zamanda iki farklı özneye yerleştirmişti. Bunlar birbirine ait olan ancak yine de ayrıştırılması gereken salt ve deneysel algılamalardır.

Bu bağlamda deneysel Ben olarak Ben'in genel, salt olanın ise ayrı sebepten tekil olduğu dikkate alınmamıştır. Biçimsel olana dikkat edilirse, o zaman bu zorluk, Fichte'nin asıl görüşünde ele alınan zorlukla aynı türdendir. Kendi hakkındaki bilgisiyle özne ve nesnede olduğu gibi, tekillik ve genellik gerçek Ben'de iki unsurdur.

Bu Kant sorununu ele alan Hegel'dir. Hem genel hem de tekil olarak Ben'in birliği düşüncesinin olanaklı olabilmesi için, yerine getirilmiş olması gereken koşulların mantıksal yapısını o oluşturmaya çalışmıştır. Özselbilincin idealist kuramında demek ki iki çizgi Kant'a kadar uzanmaktadır. Bunlardan bir tanesi bizi dolaysız olarak Hegel'e, diğeri ise Fichte'ye götürmektedir. Fichte'nin duruşu Ben bilgisidir. Ben bireyinin Benlikle olan ilişkisi hakkında onun öğrettiği, her ne kadar Kant'ın Dicta'sına da dayansa, onun asıl görüşlerinin derinliğine hiçbir zaman ulaşamamıştır.

Fichte'nin Ben öğretisinde başka karanlık noktalar da gösterilebilir. Eğer "özselbilinç" sorununun daha geniş kapsamlı bir araştırması söz konusu olsaydı, o zaman bunun gerçekleşmesi gerekirdi. Ancak burada sadece Fichte'nin asıl görüşü anımsatılmak istenmiştir. Felsefe bunu unutmuştur; hatta hiçbir zaman dikkate almamıştır. Gerçi bu, tatmin olunabilecek bir bilgi olmamasına rağmen, bugüne kadar hiç kimse tarafından da çürütülememiştir. Ayrıca bu görüş, düşüncenin ışığını, bizim anlaştığımız bilincin merkezine getirmek isteyen bir kuramın hangi taleplerle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Bu ışığın sadece değersizlikler oluşturmaya yaradığını iddia eden kimselere, başka yolları tercih etmeleri önerilir.

Fichte'nin önemli sayılacak izleyenlerinin özselbilinç kuramı alanında ondan daha fazla şey öğrenebileceklerini kanıtlamak çok zor olmaz. Herbart, Fichte'nin olgusal görüşlerini bilim öğretisinden daha nesnel bir yöntemle doğrulamak niyetindedir. Ancak o, ona borçlu olduğumuz tüm bilgilere rağmen, bütünsel bir "özselbilinç" görüngüsünü ele almayı hiçbir zaman başaramamıştır. Husserl'in aşkın görüngübilimi, çok sayıda verimli ayrıma rağmen düşünüm olarak Ben kuramının eleştirisine yenilmiştir. Heidegger özselbilinç kuramını ele almıştır ama bunu da, onun çaba sarf ettiği nesnel soruları öylece bir kenara bırakmak uğruna yapmıştır.

İdealizmin yayılma tarihinde, Fichte'nin görüşünün etkisiz kalması da üzücü bir durumdur. Etkili olan Hegel düşüncesi olmuştur. Ona karşı Fichte'nin iki türlü itirazı olabilirdi: Hegel, karşıtlıkların birliğini sadece diyalektik olarak, yani kendi sonuçlarına göre düşünmektedir. Ancak Ben görüngüsü, onları asıl birlik olarak algılamayı talep eder. Ayrıca Hegel, gerçeklik ve özgürlük birliğini sadece özgürlüğün gerçekleşmesi olarak düşünmektedir, yani onları her ikisinin gerçek bir birliği olarak düşünmemektedir. Karşıtlıkların tüm gelişimi, onların hareketini olası kılan birlik mekânında gerçekleşir. Özgürlük de zaten kendi içinde gerçek özgürlük olarak düşünülmelidir.

Hegel'i izleyenler arasından da çok sayıda düşünür, ona karşı bu türde eleştiriler de bulunmuştur. Ancak onların da çıkarımları hiçbir yerde Fichte'nin görüşünün düzeyine ulaşmamıştır. Onların hepsi, Ben'e, usa ve özgürlüğe dair herhangi bir gerçekliği soyut olarak belirleyip bizim bağlı olduğumuz şeyin o olduğunu söylemektedir. Oysa sadece Hegel'in yaptığı hata yinelenmektedir ve bu hata ters bağlantı içinde ele alınmaktadır ve büyütülmektedir. Sadece özgürlüğün olgusu düşünülmektedir, olgunun özgürlüğü değil. Ancak bu durumda Ben'in özüne, birliğine ve kaynağına ilişkin soru cevapsız kalmak zorundadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FICHTE'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER

AKIL SAHİBİ VARLIĞIN ÖZGÜRLÜĞÜ KULLANIMINDA AÇIĞA ÇIKABİLECEK ÇATIŞMALARDA UYULMASI GEREKEN KURALLAR ÜZERİNE

Çev. Arslan Topakkaya

[*J. G. Fichte's Gesammelte Werke. Zur Recht und Sittenlehre, hrsg. von Hermann Fichte, cilt IV, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, s. 300-313.*]

Akıl sahibi insanların özgürlüklerini kullanmasında bir çatışma söz konusu olamaz yani birden fazla insanın dünyada özgür olması kendi kendisiyle çelişmeyen bir yargıdır. Bu bağlamda sadece bir tek noktada bir çatışmadan bahsedilebilir. O da birden fazla insanın özgürlüğü ve iki akıl sahibi varlığın birarada olması durumunun bizzat doğa tarafından farklılaştırılması durumudur ki bu konuyu aşağıda derinlemesine ele alacağız. Bu durumun gerçekten açığa çıkması ve sadece sistemin yalın bir gerekliliği olarak düşünülmek zorunda olması olgusunun nadir olarak ortaya çıkan bir durum olduğu iddia edilebilir. Çatışma iki özgür varlık arasında değil, ancak akıl sahibi varlığın özgür eylemlerinde söz konusu olabilir. Böyle bir durum ancak taraflardan birinin kendi özgürlüğünü hukuka ve ahlaka mügayir bir tarza kullanması, yani başka birinin özgürlüğünü baskı altına almasıyla mümkün olabilir. Bütün bunlar aşağıda daha yakından incelenecektir.

İlk olarak [şunlar söylenebilir]:

1) Herkes özgür olmalıdır. Birçok insan tarafından özgürlüğün kullanımı özgürlükleri karşılıklı olarak engellememeli ve birbirleriyle çelişmemelidir. Bu ahlaksal yasanın mutlak bir isteğidir. Buna göre birlikte yaşayan insanların karşılıklı olarak özgürlüklerini gerçekleştirmelerine yardım etmeleri bir görevdir. Birlikte yaşama ancak her bir bireyin –özgür olmak ve özgür kalmak için– kendi özgürlüğünü kullanırken bu özgürlüğü belirli bir sınırlandırmaya tabi tutması ve kendi dışındaki özgürlük alanlarını başkalarına bırakmasıyla mümkündür. Aynı şekilde başkaları da kendi özgürlük alanını belirleyerek karşıdakinin özgürlük alanını ona bırakmalıdır. Böylece algısal dünyada herkes kendi payına düşen alanda özgür olmakta ve karşılıklı olarak özgürlükler engellenmemiş olmaktadır. Bu fikirler ancak bir devlette gerçekleşebilir. Devlet de herkesin iyi niyet taşıması mümkün olmadığı için açığa çıkmış bir kurumdur ve o yaptırım gücüyle her bir bireyi kendi sınırları içinde tutar. Bu devletin görevleri hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

Devlet kendi kendisini yaptırım gücü sayesinde korur ve bireyler arasında düzeni sağlar. İnsanların özgürlüklerini kullanmalarında açığa bir çatışma çıkması durumunda bu çatışmaları ortadan kaldırmak onun görevidir. Vatandaşlara düşen şey ise bu görevi devlete bırakmaktır. Buna göre bireylerin özgürlükleri kullanmalarında açığa çıkabilecek olan çatışmalarda nasıl davranacaklarına dair ilkeleri belirlemek kolay bir iş değildir. Burada açık bir biçimde görünen şey, bireylerin devleti birlikte kurarken kendi görevlerini kabul etmeleri ve devlete tabi olmaları olgusudur. Bunların yapılması yeterlidir.

Fakat devlet sürekli bu çatışmalara doğrudan aracı olamaz. Bu durumda tek tek bireylere görev düşmektedir.

Böylece şimdiye kadar anlatılanlardan bir ilke kazanmış olduk: Söz konusu olan görevler ancak devletin müdahalesi ve yardımı olmadığı ve yardım edemediği durumlarda açığa çıkar.

Bunun ne anlama geldiği birtakım örneklerle açıklanacaktır.

2) Öncelikle bir hatırlatma yapmakta fayda vardır. *Benim kendi özgürlüğüm* veya bir başkasının özgürlüğü diğer bir bireyin özgürlüğünü kötüye kullanması yüzünden tehlikeye girmesi durumunda [korunmaya muhtaçtır]. Araştırmamız açısından bu özgürlükler arasında herhangi bir fark gözetilmez ve bunlar hiçbir biçimde parçalara ayrılamaz çünkü birçok kez hatırlatıldığı gibi başkalarının özgürlüğüne –aynı nedenlerden dolayı– aynen kendi özgürlüğüme gösterdiğim ihtimamı göstermem gerekir. Yani burada aynı ölçü söz konusudur. Kendi özgürlüğümü savunmakla başkalarının özgürlüğünü savunmak arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisi de genel anlamda özgürlüğü koruma ödevidir.

3) Gördüğümüz gibi özgürlük beden, yaşam ve mülkiyetle şartlandırılmıştır. Onun kullanımı aynı zamanda hakikatin bilgisini gerektirir. Fakat insanların hakikat hakkında sahip olduğu bilgiler arasında bir çatışma söz konusu olamaz çünkü hakikat birdir ve parçalanamaz, [...] aksine bir ve aynı olan [hakikat] bütün bir topluluk için geçerlidir ve her bir bireyin kendi bedeni ya da sahip olduğu mülkiyeti gibi her bir birey için ona ait bir hakikat yoktur. İnsanların bedenleri, hayatları ve mülkiyetlerin korunumu ve bunlardan her biri bir çatışmanın konusu olabilir. Nihai anlamda bedenin, hayatın ve mülkiyetin bizzat kendisi çatışma konusu olabilir. Bütün bu durumlarda görev nedir? Bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

A) İnsan bedenleri ve hayatlarının çatışma içinde olması.

Öncelikle şunlar söylenebilir:

a) *Kendi bireysel yaşamın* ve *başkasının şahsi yaşamının* korunması aynı anda birlikte bir arada bulunamaz gibi gözükmekte-

dir. Bu bulunamamazlık benim ya da başkasının hukuksuzluğundan dolayı değil, işin doğası gereğidir. Doğa her ikisinin de yan yana durma imkânını onların elinden almaktadır. Burada konuya derinlemesine girmek istemiyorum. Bu konu *Hukuk Öğretisi*'nde "İhtiyaç Hukuku" başlığı altında incelenmiştir (Orada böyle bir durumda hukukun meydana gelemeyeceğine karar verilmiştir ve bu alanda başka bir yasanın olmadığı belirtilerek herkes kendi isteğine bırakılacağı söz konusu edilmiştir).

Ahlak yasası bu konuda oldukça farklı bir biçimde karar verir. Ben kendi hayatına ahlak yasasının bir aracı olarak tamamen sahip olmalıdır. Benzer bir şekilde ben, aynı sebeplerden hareketle şartlara göre tehlike altında bulunan başka birinin hayatını da korumak zorundayım. Bu bağlamda ahlak yasası her iki korumayı da eşit değerde tutar. Biz her ikisini de ahlak yasasının bir aracı olarak yani ahlaki sorumluluğumuzun bir nesnesi olarak görmek durumundayız. Doğal içgüdüsel anlamda kendime öncelik veriyorum fakat bu durum tamamen bir tarafa bırakılmalıdır. Ahlak yasasına göre aramızdan kimsenin bir önceliği yoktur; hepimiz aynı aklın eşit araçlarına sahibiz.

Ben ahlak yasasının kendi hayatımı korumak zorunda olduğuma dair kuralını bazı şartlar altında başkalarının yaşamı söz konusu olduğunda uygulayamam. Başkalarının yaşamına kastetmeyi de ahlak yasası açık bir biçimde yasaklar. Bu konuyla ilgili yasanın bütün emirleri bir yasakla karşı karşıya gelir. Burada emirler arasında bir çelişki gözükmekte ve her iki emir de birbirleriyle çelişmektedir. Burada yasa tamamen susmaktadır. Ben bizzat ben ile canlılığımı kazandığımdan hiçbir şey yapmamalı ve sessiz bir biçimde sonucu beklemeliyim.

Yukarıdaki delillendirmemizde şöyle bir cümleye ulaşmıştık: Her birimiz aynı şekilde ahlak yasasının araçlarıyız. Bu tespit çeşitli şekilde tartışılmış ve bunun üzerine bir teori kurulmuştur. Bu bağlamda hangisinin ahlakiliğin gerçekleştirilmesi için daha iyi bir araç olduğu incelenmelidir. Eski araç yeni araca, yeteneksiz ve kötü görünümlü olan yerini daha yetenekli ve

görünümü daha iyi olana kendini bırakmalıdır. Bunlardan hangisinin korunması iyi bir sonuç verir? Bunun cevabı çok kolay değildir çünkü hangisinin hangi bağlamda daha verimli olduğuna dair sonlu akıl herhangi bir görüşe sahip değildir ve bu konuyla ilgili söylenenler aşırı kibirli ve ukalacadır. Bunun kararını ahlakilik ölçeğine göre ve akılla kurulmuş dünya hükümetine bırakmak gerekir. Sonlu varlık sadece yaşamının bütün ânında bir şeyler yapmak zorunda olduğunu bilir. Ahlaki sorumluluk onu, bunu yapmaya çağırır ve ondan bunun neticesinde nasıl bir iyiliğin çıkacağıyla da uğraşmamasını ister. Yaşamını koruyan kimsenin bu korumasından iyi bir şey çıkmalıdır çünkü dünya en yüksek bilgelik sayesinde yönetilmektedir. Yok olan yok olmaktan dolayı suçlu görülemez çünkü o elinden gelen her şeyi yapmıştır. Bundan sonrasından eğer bir sorumluluk söz konusu olacaksa dünyada hâkim olan ahlak yasası sorumludur.

Fakat her ikisinden de sakin bir şekilde başarı beklediğimizde her ikisi de başarısızlığa mahkûm olur. Bu yüzden bunlardan birini kurtarmak gerekir. Bunu da içimizde bilen kimse yoktur. Kurtarıcı bir araç göremesek de en azından bir kurtarıcının olması gerekir. Fakat her ikisinde de başarısız olursak bu durumda ne olacaktır? Nihai amaç kendi hayatımızı korumak değil, ahlak yasasını korumaktır. Bunun temeline indiğimizde onun ahlak yasasının bir isteği olduğunu görürüz. Bu amaç gerçekleştiğinde bizim nihai amacımız da gerçekleşmiş demektir.

b) Bazen bütün hemcinslerimin hayatının tehlikede olduğu durumlar açığa çıkabilir. Onları kurtarmak zorundayım fakat hepsini kurtaramam böyle bir durumda seçimimi neye göre yapmalıyım?

Amacım şudur ve şu olmak zorundadır: Herkesi kurtarmak çünkü herkes ahlak yasasının aracıdır ve bu açıdan onların arasında ayırım yapmak mümkün değildir. Herkesi kurtarmak istediğimde ilk önce yaşamları şu anda tehlike altında olanları

kurtarmak zorundayım çünkü bunlar dışarıdan herhangi bir yardım almadan hayatlarını idame ettiremeyecek durumdadırlar. Bu durumda olanlar bazen olayların zorunlu bir sonucu olarak bazen de kendi iradelerinin dışında zayıf ve yardıma muhtaç hale gelmişlerdir. Mesela çocuklar, hastalar, yaşlılar vs gibi. Bunların içinden korunması benim için daha anlamlı olan *–benimkiler–* bir önceliğe sahip olmak zorundadırlar. Fakat bu öncelik doğal ya da aşkla ilgili bir sevgi, ya da kendi mutluluğumla doğrudan ilgili olmamalıdır (bütün bu nedenler kusurludur), aksine onların kurtuluşu bana ahlaki bir sorumluluk olarak verilmiştir çünkü özel sorumluluğun her zaman genel sorumluluğa önceliği söz konusudur. Buna benzer şartlar söz konusu olmadığında ilk olarak kurtaracağım kimse ilk olarak kurtulabilecek olan kimsedir. Bunun ya da şunun yaşamının daha önemli olduğuna dair söylenen şeylerin burada önemi yoktur çünkü bu konu hakkında kesin bir bilgiye sahip olamam.

Kendi bedenime ya da yaşamıma veya başka birinin yaşamına yönelik düşmanca ve haksız güç kullanılması durumunda kendimi savunma ya da başkasının kendisini savunması halinde bu gücü kullananların hayatı ve yaşamına karşı [savunma] hakkı söz konusu mudur? Saldırıya uğrayan birinin yaşamını korumak (bu ben ya da başkası olabilir) mutlak bir görevdir. Fakat bu durum saldıranın da yaşamını korumak ve kollamak görevini ortadan kaldırmaz. Bu yüzden benim amacım saldırganı *öldürmek* olamaz sadece onu *silahsızlandırmak* olabilir. Böyle bir durumda en yakınımda olanı ya da devleti yardıma çağırmak gerekir. Böylece tehlikeyi savuşturabilir ve saldırganın yaşamını yapabildiğim ölçüde tehlikeye atmamış olurum. Bunu yapamazsam onu felç edebilir, yaralayabilir ya da başka bir şeye sebep olabilirim. Benim amacım onun ölümü olamaz. Bütün bunlara rağmen o ölürse bu bir tesadüf eseri benim sorumluluğumun dışında gerçekleşmiştir ve bundan ben sorumlu tutulamam.

Buna karşı birçok moralistin de söylediği gibi şu söylenebilir: Ben onun hayatını sürekli tehlikeye atmış oldum. Bu durum

sadece benim için doğruysa ve kendim bizzat saldırıya uğramışsam (...) başka birinin yaşamını tehlikeye atmaktansa ölmem daha iyi olmaz mı? Bu itiraza karşı esaslı bir karşı delil getirmek için burada şart koşulmuş olayla biraz önce ifade edilen acil durumlar arasında bir mukayese yapacağım. Orada hayatımı korumak burada olduğu gibi bir görevdi fakat bunu başkalarının hayatını tehlikeye atarak yapamam. Burada evvela büyük bir fark vardır. Orada bir şey yapmam karşılığında birisinin ölümüne sebep olma zorunluluğu varken, burada o kişinin ölme zorunluluğu söz konusu değildir. Yukarıda birisinin ölümünde benim çok ufak bir şey yapmam neticesinde doğası gereği ölümü söz konusu iken; burada ölüm olayı benim güç kullanmama bağlıdır ve bu güç de hedeflere göre durmadan kendisini değiştiren bir güçtür. Benim kimseyi öldürmek istememem benim onu öldürmek istememi şart koşmaz. Burada bir karar verilmek zorundadır ve bu zorunluluğa göre bir eylemde bulunmak gerekir. Bu karar sadece hayatımı korumak hakkında duyduğum suçluluk duygusuna değil, aynı zamanda açık bir biçimde ahlak yasası tarafından yasaklanan benim ya da başka birinin öldürülmesine sabır göstermemek ilkesine de dayanır. Ahlak yasasının mutlak anlamda yasakladığı bir şey hiçbir şey pahasına gerçekleşmemelidir. Bu istek bizzat ahlak yasasının isteğidir. Böyle bir durum ilk olarak ele alınan acil durumların hiçbirinde görülmez. Burada hiçbir biçimde moral dışı bir şeyi engellemek söz konusu değildir çünkü moral dışı bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Silahlı kişi silahsızlandırıldığında benim zorunlu görevim sona ermiş olur. Artık benim onun hakkında rasyonel anlamda herhangi bir düşüncem söz konusu olamaz. Genel kamu güvenliği ve diğerlerinin emniyeti ve katilin başkalarının hayatına kastetmemesi için nelerin yapılması gereği konusu devlete ait bir konudur. Bunun kararını verecek olan onun hâkimidir ne ben ne de özel bir şahıs bunun kararını verebilir.

B) Çatışma durumunda mülkiyetin karşılıklı korunumu ve bunların birbirlerini karşılıklı olarak yok etme durumu.

Benim mülkiyetim ve başkasının mülkiyeti eşit oranda tehlikededir. Tabii ki böyle bir durumda benim mülkiyetim önceliğe sahiptir. Doğal olarak ben ilk önce kendi mülkiyetimin tehlikede olduğunu ve bunun tehlikeden korunması gereğini ahlak yasasının bir gereği olarak fark ediyorum. Bir işle meşgul olan birisi aynı anda başka hiçbir şey yapamaz. Mülkiyeti tehlikede olan başkasının da aynı şeyi yapmasını şart koşuyorum. Burada benim mülkiyetime öncelik tanımam kesinlikle ahlak yasasından kaynaklanan görev bilincinden hareketle olmalıdır, kendi nefsime öncelik vermemden dolayı değil. Kendi mülkümü kendi mülküm olduğundan dolayı değil, aklın ortak bir iyiliği olarak kurtarmak zorundayım. Nihai anlamda onu kurtarıp kurtarmamam çok kolay bir biçimde onun arkasında yatan gerçek anlamda haksızlığa uğrayana yardım etmeye hazır olmayı isteyip istemememe bağlıdır. Mümkün olduğunca kurtarılan şeyi de karşımdakiyle paylaşmaya hazır olmam gerekir.

Mülkiyetimin tehlikeye düşme ihtimali beni mülkiyeti tehlikeye düşmüş olan birisinin mülkünü koruma sorumluluğundan kurtarmaz. Bu açık bir şeydir. Benim mülkiyetim tehlikede olduğu sürece yapacak hiçbir şeyim yoktur. Böyle bir durumda tembel olmalı ve dinlenmeliyim; fakat görevin olduğu yerde hiçbir şekilde dinlenmemeliyim.

İnsanın kendi mülkiyetini başkasının mülkiyetine zarar vererek koruması mutlak anlamda görevin kötüye kullanımıdır. Bizi tehdit eden bir tehlikeyi kısmen ya da tamamen başkalarına yönelterek geçiştirmeye çalışmak ahlak yasasına aykırıdır. Başı dara düşen buna sabretmek zorundadır ve bizim de böyle birisine yardım etme zorunluluğumuz vardır. Bunun tersi de mümkündür. Ahlaki iyi, tedbirli olmayı zorunlu kılar. Yapabildiği sürece o tehlikelerle savaşır fakat o, istemeden başına gelen bir kötülüğe karşı gelemez.

Hayat mülkiyetten daha önemlidir çünkü hayat mülkiyetin şartıdır; mülkiyet hayatın şartı değildir. Buna göre bir insanın hayatını kurtarmak aynı zamanda onun mülkiyetini kurtarmak demektir. Akıl dışı doğal güçlerden bir saldırı olması durumunda hayatımızın güvence altında olması için onun ve mülkiyetin korunmasına öncelik tanımamız gerektirir. Bu saldırının ya da haksızlığın akıllı bir varlıktan gelmesi durumunda ilişki tamamen değişir. Bunun nasıl olduğunu göreceğiz.

C) Benim ya da başka birinin mülkiyeti (her ikisi de aynı değerdedir) akıl sahibi varlık tarafından güç kullanılarak saldırıya uğrayabilir. Burada yalın doğal güçlerin saldırısında olduğu gibi mülkiyet korunamaz, aksine burada tamamen hukuk ya da görevin ihlaline engel olma durumu söz konusu olur. Ahlak yasası aynı zamanda ahlaki anlamda iyi bir insanın sahip olduğu yasadır ve ahlak yasasının yasakladığı bir şeyi bu insanın kabul etmesi mümkün değildir. Bu yüzden bu tür durumlara engel olmak mutlak anlamda bir görevdir. *Bu durum tamamen ahlak yasasına aykırı olduğundan* her bir birey buna açıkça karşı gelebilir. Burada son sınırlamanın unutulmaması gerekir. Başka birinin mülkiyetine saldırı doğrudan ahlak yasasının ihlalidir. Bu durum saldırganın saldırdığı kişinin mülkiyet hakkını tanıması ve onunla doğrudan mülkiyet sözleşmesi içerisinde bulunması durumunda söz konusudur. Böyle bir ilişki içinde bulunan birinin kendi devletiyle barış içinde olan bir devletin vatandaşına veya kendi devletinin vatandaşına bu şekilde saldırıda bulunması tamamen bir hukuk ihlalidir ve gayriahlakidir. Fakat bu ihlalin silahlı biri tarafından yapılması halinde durum değişir çünkü savaşan devletler arasında hukuk çatışmaları ve hangi tarafın haklı olduğuyla ilgili olan dışsal haklar konusu sorunlu bir konudur. Burada her iki taraf da birbirlerinin mahkemelerini tanımadıkları için bağımsız yargıç isteme hakkına sahip değildir.

Haksızlığı ya da soyguna mani olmak zorundayım. Bu mutlak bir emirdir. Bunu hangi araçlarla yapabilirim? Ne ölçüde

güce ihtiyaç duyabilirim? Bunu yaparken hangi ölçüde kendimin ve başkalarının hayatını tehlikeye atabilirim?

a) Devletin bu duruma hemen olmasa bile olayın ardından yardım etme durumu ortaya çıkabilir. Böylece hukuksuz durum devlet tarafından tamamen ortadan kaldırılabilir. Böyle bir durumda ne benim ne de saldırganın hayatını tehlikeye atacak hiçbir şey yapılmamalıdır. Fakat durumdan devletin yetkili kurumlarını haberdar etmek gerekir. Haberdar etmenin belirli şartları vardır ve şikâyet sürecinde uyulması gereken çeşitli kurallar söz konusudur. Bunları aşağıda daha detaylı göreceğiz.

Şikâyet durumu çalınan ya da saldırıya uğrayan mülkün açık bir biçimde tanınması ve devlet tarafından güvence altına alınmış olması ya da saldırıyı yapan kişinin tanıdık biri olması durumunda söz konusu olabilir. Son durumda bu şahsın o olduğuna dair devlet kurumlarına kuvvetli delillerle başvurmak gerekir.

b) Gösterilen her iki durumun da meydana gelmemesi halinde nasıl bir tablo ortaya çıkar? Haksız bir şeye karşı çıkmadığımı ve bu haksızlığın amacına ulaştığını farz edelim. Böyle bir durumda bu olaya karşı çıkmam için güç kullanmak bir görevdir. Fakat bunu yaparken kişinin kendi hayatını ve bedenini korumayla ilgili kurallara dikkat etmek gerekir. Saldırgan kendini koruduğunda yaşam ve beden üzerinde bir savaş ortaya çıkar ve bu durumda benim hayatıma kastedilmiş olur. Böyle bir saldırı durumunda yukarıda ifade edilen kurallar geçerli olur. Bu durumda artık ben kendi mülkiyetimi değil, diğer bir bedenden gelen tehlikeye karşı kendi bedenimi korurum.

Buna karşı itiraz edilebilir: Fakat böyle bir duruma karşı ben olayı kendi gücümü kullanarak düzeltmeye çalışırım ve yaşam ve beden üzerine yürütülen bir mücadeleyi kendi mülkiyetim için de yaparım. Bu itiraza karşı böyle bir durumdan yüz çevirmek gerektiği şeklinde cevap verebilirim. Bu durum açık bir bi-

çimde görev kavramına aykırıdır. Saldırganın kendisinin uzaklaştırılmasına müsaade edip etmeyeceğini tahmin edemem çünkü her halükârda onun ahlak yasasına ters değil, bu yasaya uygun davranmasını ummak zorundayım. Bu durum daha önce kendi niyetiyle ilgili tekliflerin yapılmamasını istememden de anlaşılabilir. Beden ve yaşam üzerinde bir çatışmanın ortaya çıkmasının suçu saldırgana aittir. Bu saldırgan benim gösterdiğim karşı duruştan ve karşı güç kullanımından dolayı bu olaydan vazgeçebilirdi.

c) Devlet kurumlarına şikâyet yukarıda anlatılan durumlar için geçerli olmadığı ve genel anlamda böyle bir durumun söz konusu olduğu ve bunun da ancak ahlak yasasında bulunan bir özellik olduğu aşağıda anlatılacaktır.

Yasanın şikâyeti zorunlu kılması ve bunun uygulanması görev kavramının bir gereğidir çünkü devlete karşı itaat de bir görevdir.

Şikâyet edip etmememin benim takdirime bırakıldığı durumlarda devletin doğal sınırları kendisini gösterir. Mesela özel durumlarda, evde olanlarda ya da mutlak mülkiyet hakkında vs. şu genel ilke geçerlidir: Şikâyetçi yoksa yargıç da yoktur. Şikâyetin bizim isteğimizde bağlı olması durumunda ahlaksal düşünce tarzı benim hemen şikâyette bulunmamı gerektirmez. Bunun sebebi şudur: Devlet davacının şikâyet konusunun doğruluğu ya da adil olup olmadığından emin olmaması durumunda bunun doğruluğunu açığa çıkarmak için ilgili kişiye güç kullanarak kendi gücünü kabul ettirir. Devlet insanlara akıllı varlıklar olarak değil, kendi sınırlarını bilmek zorunda olan doğal bir güç olarak muamele eder. Onun bunu yapmaya da hakkı vardır. Özel durumlarda benim adıma hareket eder çünkü o benim tarafımdan yetkilendirilmiştir. Böyle bir yetkilendirilme olmasaydı o da benim adıma hareket edemezdi. Dolayısıyla o ne yapıyorsa benim adıma yapar. Fakat ben insanları doğal bir güç olarak değil, akıl sahibi varlıklar olarak görmek durumunda-

yım. Bu yüzden şikâyetten önce ben şikâyet konusu olan kişiyi akli argümanlar ile yapılan kötü şeyi tekrar iyi hale getirmek üzere tavsiyelerde bulunmamışsam suçlu olurum.

Bütün bu önlemler fayda sağlamıyorsa şikâyette bulunmak bir görevdir ve haksızca yapılan eylemlerin engellenmesi ve önlenmesi gerekir. Bu tavsiyelerin işe yaramadığını nasıl anlayabiliriz şeklinde bir soru sorulabilir ve bunların ısrarla yapılması gerektiği söylenebilir. Cevap veriyorum: Burada bir şeyi ortaya koymak ve bir şeyin yerine başka bir şey koymak söz konusudur. Bu belirli bir zamanda yapılmalıdır ve bunun için kendime ve başkalarına zaman vermem gerekir. Eğer benim şikâyet konum devleti devreye sokmadan benim telkinlerimle düzelecekse bu durumu düzeltmek için akli teklifler ortaya koymak devamlı surette karşımızda ödev olarak durmaktadır. Bunun sonunda karşı taraf yaptığı şeyin hukuksuz bir şey olduğunu anlayabilir ve onu yapmaktan vazgeçebilir ve artık kendi eylemlerini hukuksal çerçeveye oturtabilir. O zamana kadar zorla yaptığı bir şeyi artık isteyerek yapabilir hale gelir.

O halde mahkeme sürecinden önce ve sonra davalımı sürekli akıl ve ahlak sahibi birisi olarak görmek ve öylece davranmak zorundayım. Aynı zamanda yukarıda gördüğümüz gibi birisiyle hayat ve mülkiyet mücadelesine giriştiğimizde bile bunun ahlak yasasının bir aracı olarak görmek durumundayız. Bu bağlamda burada bir *düşman sevgisi*nden bahsedebiliriz. Bu konu hakkında çok özel bir şeyler söylemek gerekmez. Şimdiye kadar konuyla ilgili söylenilen genel şeyler bunu da kapsamaktadır. Sadece konuyla ilgili birkaç yanlış anlaşılmayı düzeltme bağlamında birkaç noktaya temas edeceğim.

d) Patolojik sevgi veya herhangi birisine özel bir eğilim ahlaki değil tamamen doğaldır. Eylemlerimiz içgüdüler tarafından kontrol edilmemelidir. Böyle bir sevginin düşmanlara karşı gösterilemeyeceği genelde kabul edilir. Bazılarının bunun hiçbir biçimde mümkün olamayacağından hareketle görev olarak görü-

lemeyeceği, ifade edilen sebepten dolayı doğru değildir. Bu niçin mümkün olmasın? İnsan belki de bizden nefret eden birisi için tamamen doğal bir şekilde gelişen bir eğilime niçin sahip olmasın ve bu eğilim niçin karşılıklı olmasın? Bu sadece şu sebepten dolayı emredilmemiştir: Bu eğilim hiçbir biçimde ahlaki olmayıp, bizim özgür irademize bağlı değildir ve bu sadece doğal içgüdüde kendi temellendirmesini bulur.

Diğer taraftan bu emirle düşmana karşı herhangi bir içsel yönelimin söz konusu olmadığı sadece gerçekten düşmana karşı kalben *sanki* onu seviyormuş gibi görünerek dışsal bir tutumun salık verildiğini iddia edenler yanılgı içindedirler. Bu düşünce yanlıştır çünkü içten gelmeyen herhangi bir eylemin moral bir değeri söz konusu değildir. Burada sadece düşmana karşı ahlak yasası tarafından hiçbir zaman istenmeyen yalın bir meşruiyyet çabası söz konusudur.

Buradan çıkan sonuç kısaca şudur: Aklın bir aracı olmak anlamında ahlak yasası alanında insanların hiçbir görüşü söz konusu olamaz. Bu ilkeyi, her ne kadar karşımdaki insanın yaptığı güncel eylemlerden bunun aksi çıkarılabilse de, hiçbir istisna olmadan kabul etmeliyim. Hemcinsimin şu anda öyle olmaması, yukarıda ispat edildiği üzere onun hiçbir zaman öyle olmayacağı anlamına gelmez. Bu benim karşıtlarıma da uyan bir şeydir. Ben onu sevmeliyim yani aramızdaki ilişkilerin iyileştirilmesine inanmalıyım ve bu sevgiyi eylemlerimle göstermeliyim yani ilişkilerin iyileştirilmesi için elimden geleni yapmalıyım.

Bunun dışında temas edilmesi gereken diğer bir konu ahlaklı bir insanın hiçbir biçimde şahsi bir düşmana sahip olamayacağı ve kimseyi düşman olarak göremeyeceği konusudur. O, düşman olarak kimseyi görmez, kendine bir düşman da aramaz, kötü diye kimseyi kendinden uzaklaştırmaz. Böyle bir tutumun kendine ya da başka birine karşı yapılması durumunda buna önem vermez çünkü kendisinin ve başkasının ahlak yasasının bir aracından başka bir şey olmadığını bilir. Bu yüzden kendi karşısında duran birinin kötü olduğunu düşünmek için

herhangi bir sebep yoktur ve onun iyi şeyler de yapacağına dair inancın gerçekleşmemesi için de hiçbir sebep yoktur. Kendisine hoş gelmeyen ufak bir şeyi abartarak ondan dolayı kötü duygulara sahip olan biri egoist biridir ve gerçek anlamda moraliteden çok uzak bir insandır.

D) Burada gerçekliğe dair görev ve sorumluluğu bir tarafa bıraktığımızda (çünkü bunun üzerine bir karşıtlık kurulamaz) buradan bir şeyin dışa taştığını görebiliriz ve bunu dikkate alabiliriz. O da *şeref ve iyi bir unvandır.*

Şeref ve iyi bir unvan moral anlamıyla başkalarının bizim hakkımızdaki görüşleridir. Burada genel anlamda eylemlerimizde ve özelde de onlarla olan ilişkimizde doğru ve iyi olandan başka bir şeyi istemeyiz. Bu düşünceyi herkes herkes için paylaşmalıdır çünkü herkes herkesi ahlak yasasının kendisini gerçekleştirdiği muhtemel bir araç olarak görmek zorundadır. Bu tutum aksi ispat edilene kadar gösterilmek zorundadır ve insanların gelecekte bu maksimi kendilerine rehber edineceklerine dair umut hiçbir zaman yitirilmemelidir. Başkalarının bizim hakkımızdaki görüşü bizim onlar üzerinde bıraktığımız etkiye bağlıdır ve bu etkiyi korumak ve devam ettirmek bizim görevimizdir. Bizim hakkımızda iddia edilen kötü sözlere karşı kayıtsız kalmak, insanları dikkate almamak ve onları gereken değeri vermemek demektir. Bu aynı zamanda bizim ahlaki yapımıza karşı bir ihmalkârlık ve soğukluk demektir. Böyle bir tutum oldukça kötü bir düşünüş şeklidir. Başkalarının bizim hakkımızdaki yargılarına karşı kayıtsız olmak özel bir çaba gerektirmez. Bu bağlamda alışıldığı gibi insanların bizim hakkımızdaki yargılarına çok fazla değer vermemek için onlara biraz daha yakından bakmakta fayda vardır. Ahlaklı bir insan bu tür sığ değerlendirmeleri hiçbir biçimde kendine yakıştırmaz ve o insanlara gerçekte oldukları ya da olacakları çerçevenin dışından geniş bir açıyla bakabilir.

Birisi şerefimize saldırdığında biz onu ancak kendimizi ona tamamen tanıtarak bu saldırıyı ortadan kaldırabilir ve kendimi-

zi müdafaa edebiliriz. Bunu yapmak bizim görevimizdir. Böyle bir durumda başkalarının doğruyu söylemediğini ifade etmek bizim görevimizdir. Burada da aynen hayatımıza ve mülkiyetimize kastedildiğinde yapmamız gerekenleri yapmalıyız. Biz onları saldırganın tehlikeli olması durumunu göz önüne alarak savunmalıyız.

HUKUK KAVRAMININ SİSTEMATİK UYGULANIMI YA DA HUKUK ÖĞRETİSİ

[*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* içinde]

[*Fichte's Werke, zur Rechts- und Sittenlehre, cilt III, s. 92- 111.*]

Çev. Arslan Topakkaya

Prg. 8. Bir Hukuk Öğretisi Dağılımının Dedüksiyonu

I. Akıl algısal dünyada gerçekleşmek zorundaysa birden fazla insanın her biri bağımsız birer varlık olarak yan yana yaşamak zorundadırlar.

Birden fazla insanın özgürce bir arada bulunmaları –ki bu durum sürekli bir kurala göre olmakta ve burada tesadüfe rastlanılmamaktadır– ancak her bir bireyin *kendi özgürlüğünü diğer insanların özgürlüğü ile sınırlandırma yasasını kabul etmesiyle* mümkün olur. Çünkü,

a) Özgür varlık fiziksel özelliğinden dolayı başka özgür bir varlığın özgürlüğünü tehlikeye atabilir ya da tamamen yok edebilir.

b) Böyle bir niyet bireyin yetki alanına giren bir seçmeye bağlıdır. Eğer başka birinin özgürlüğünü ihlal etmiyorsanız bu sizin özgür iradenizin kararıyla olmalıdır ve,

c) Akıl sahibi insanların oluşturduğu toplumda böyle bir durumun söz konusu olmaması ancak ve ancak o toplumdaki bütün özgür bireylerin böyle bir süreci kendiliklerinden bir *yasa* haline getirmiş olmalarından dolayıdır.

(Bu temel ilke aslında filozofların bağımsız insanların kurdukları bir toplumun imkânı hakkındaki yargılarından başka bir şey değildir. Bundan başka bir anlama da sahip değildir. Bağımsız bir varlık olarak insan, diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundaysa bu zaten başka türlü olamaz ve bu durum rahat bir biçimde ispat edilebilir bir durumdur. Onların birlikte olmak zorunda olup olmadıkları ya da yasa olarak bu birlikteliğin şartlarının oluşup oluşmadığı, ya da birinin bunu istemesi, diğerinin istememesi burada söz konusu değildir. Bu bağlamda öncelikle yasa koyucu hakkında şunları söylemek mümkündür: Öncelikle doğa kendi özgürlüklerinin ve bedeninin farkında olan ve bu dünyada yaşayan özgür insanların birlikte birarada yaşamalarını istemektedir. Bununla doğanın bir akla sahip olduğu söylenmemektedir; buna karar vermek güçtür ve bu konu hakkında bir bilgimiz yoktur. Doğanın bir aklı ya da plan yapma kabiliyeti olsa bile o da bundan farklı bir şey yapmazdı. Bundan dolayı özgürlüğün başkasının özgürlüğüyle sınırlandırılması doğanın da istediği bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Buna herkesin bağımsız bir şekilde karar vermesi istendiği için bu yasanın da yine özgür bir biçimde kabul edilmesi gerekmektedir. Böyle bir yasa kesinlikle mekanik bir yasa da değildir. Böyle bir amaca nasıl ulaşılacağı aşağıda gösterilecektir.)

İlk olarak yukarıda ifade edilen yasayı analiz edeceğiz.

a) Yasa bir zorunluluk ifade eder ve bu yasanın kapsama alanında kimse kalmaz ve bu yasa kabul edildikten sonra genel geçer ve kategorik bir yasa olur.
b) Bu yasaya göre herkes kendi özgürlüğünü sınırlandırmalıdır yani birey kendi bağımsız eylemlerini ve algısal dünya

ile ilgili ifadelerini, bunların bir sınırı olduğunu bilerek ortaya koymalıdır.

c) Birey kendi özgürlüğünü başka bir bireyin muhtemel özgürlük alanından dolayı sınırlamalıdır. Bu yukarıda ifade edilen anlamla ayrıdır ve sadece niteliksel ve formel bir anlama sahiptir. Herkes bir şahsiyete sahip olabilmek için özgür olmalıdır. Fakat özgür eylemlerinin kapsam alanlarının neler olduğu ilk olarak yasa tarafından belirlenmez. Başkasının şahsiyetini dikkate almayan ve özgürlüğünü sınırlayan bir eylem hiçbir biçimde haklı olamaz. Bunun dışında kalan bütün eylemleri birey eyleme özgürlüğüne sahiptir.

Bu bağlamda açığa çıkan ilk soru şudur: Birinin şahsiyet sahibi ve özgür olmasıyla ilgili olan şey nedir? Burada özgür olan insanların birlikte olma durumunun bütünü söz konusu olduğundan bu bir hak olarak açığa çıkmaktadır ve aynı nedenden dolayı özgürlüğün ve şahsiyetin varlık şartı sadece fiziksel bir güç kullanarak ortadan kaldırılabileceği hususu gösterilmek istenmiştir.

Bu hak ya da haklar şahsiyet kavramının içinde içkindir ve bundan dolayı temel haklar olarak değerlendirilir. Hukuk öğretisi de şahsiyet kavramının analizi sayesinde ele edilebilir ve bu öğreti başka birinin bağımsız bir eylemiyle yaralanabilir fakat hukuksal yasa ile bunun ihlal edilmesi engellenir.

Bu öğreti bizim hukuk öğretisi başlığımızın ilk konusunu teşkil edecektir.

II. Yukarıda ifade edilen yargı hipotetik bir yargıdır. Bağımsız varlıkların yan yana bulunmak durumunda kaldıklarında onların içinden her biri betimlenen yasaya uymakla yükümlüdürler. İlk olan –ki bunun yasa olup olmadığı bilinmemektedir– sonuncuya bağlıdır. Bu insanlar birlikte yaşamak zorundaysalar bunlardan her biri bu yasaya itaat etmek zorundadır. Bu yasaya ita-

at yoksa birlikte yaşamak da söz konusu olamaz. Böyle bir yasayı kabul eden filozofların tek dayanağı ifade edilen zorunluluktur.

Buradan diğer sonuçlarda çıkabilir. Bu yasaya uyma ihtimal dahilindedir. Özgür bir varlık böyle bir yasaya uyabilir fakat ayru zamanda uymayabilir de. Yani onu şartlı bir şey olarak da değerlendirebilir. Böyle bir yasa kendisiyle ulaşılmak istenen ve şart koşulan amacı üstlenebilir. Bu yüzden bu yasaya amacın ulaşılabilir olması dikkate alınarak uyulur veya yasa ancak amacın ulaşılabilir olması durumunda geçerlidir.

Amaç bir bireyin bir toplum içinde özgür bir biçimde yaşamasıdır. Buna da ancak bu bireyin bu yasaya uymasıyla yani diğerlerinin özgürlüğüne ve temel haklarına saygı göstermekle ulaşılabilir. Bu yasaya uymayan birisine bu yasanın uygulanması mümkün değildir çünkü böyle bir durumda yasaya uymayan birisi temel hakları kabul ve ona saygı ilkesini hak etmemiş demektir. Yasaya tamamen uyan biri olarak ben, yasanın doğal bir sonucu olarak böyle bir bireyin özgürlüğüne saygı göstermek zorunda değilim. Kendimi yasaya itaat eden biri olarak düşünüyorum fakat bu genel bir düşüncedir. Birtakım özel durumlar için bu genel düşünce geçerli değildir. İlk durumda *hukuksal* bir eylemde bulunuyorum yani yasanın istediğini yapıyorum ve dolayısıyla bir hak kazanıyorum, sonuncuya göre diğerinin (yasaya uymayanın) özgürlük ve şahsiyetine saldırıda bulunabilirim. Bu yüzden buradaki hak artık bir zorlama hakkı şeklini alır.

a) Yasa belirli şartlara bağlı ve bu şekilde kabul edildiğinden her bir birey bu ilkenin uygulanabileceği durumun söz konusu olup olmadığını kendisi belirleme hakkına sahiptir. Hukuki yasaya göre oluşan bir yargı sadece bir doğrulamadan ibarettir. Bu yüzden herkes kendisinin yargıcıdır ve yaptırım gücünün olduğu yerde bu hakka sahip olan aynı zamanda başkasının da yargıcı haline gelir çünkü yaptırım hukuku ancak böyle bir hukuksal bilgiyle mümkün olur. Bu şart dışında ilkesel olarak kimse

kimsenin yargıcı değildir ve olamaz. *Mahkemenin hakkı olmadan hiçbir biçimde zorlama hukuku söz konusu olamaz.* Bu aynı zamanda bu pragraftan çıkan bir sonuçtur.

b) Bu yaptırımı hak eden biri kendisinin yasaya boyun eğdiğini söylediği ya da yaptığı eylemlerin yasayı ihlal edecek düzeyde olmadığı değerlendirmesi söz konusu olduğunda durum nasıl olur? Bunun dışında burada yaptırımın söz konusu olması hiçbir zaman onun sadece yasadan kaynaklanan bir şey olarak algılanmasını gerektirmez. Aynı zamanda yaptırım hukukunun yapısına da dikkat etmek gerekir. Yaptırım yasanın uygulanmaması ya da görmezden gelinmesi gibi durumlarda açığa çıkar hiçbir zaman bir yasanın emri olarak ortaya çıkmaz. Bu açıdan bakıldığında zorlama hakkına sahip olmak ya da olmamak farklı bir şey, bunun bir görev haline getirilmesi farklı bir şeydir.

Yukarıda açıklanan yaptırım hukukunun dedüksiyonunda bunun hangi durumlarda açığa çıkabileceği açıklanmıştır. Yaptırım hukuku ancak herhangi bir bireyin temel haklarına tecavüz olduğunda söz konusudur. Bu durum ve bu temel haklara yapılan tecavüzlerin nasıl cezalandırılacağı ilk bölümde anlatılmıştır. Yaptırım hukukunun uygulanacağı durumları tek tek saymak ve bunu daha keskin bir biçimde belirlemek hukuk öğretisinin ikinci bölümünün konusu olacaktır.

III. Genel ve her bir durum için özel anlamda yaptırım hukuku kendi varlık temeline sahiptir. Bütün temellendirmeler doğası gereği sonludur ve kendi temel ilkesinden daha fazla ileri gidemez. Bu bağlamda bu ilkelerin uygulanabilirlik sınırı aynı zamanda temellendirilenin sınırını da belirler. Benim yaptırım hukukuna sahip olmamın nedeni, başkasının yasalara bağlı olmamasıdır. Kendimi bu ilkeyle sınırlandırmam demek karşımdaki insanın yasalara uyduğu sürece benim böyle bir hakka sahip olmamam demektir ve benim böyle bir hakka sahip olmam ancak

ve ancak muhatabımın yasalara uymaması yüzündendir. Yaptırım hukukunun sınırı vardır ve bu sınır bireyin geçerli hukuksal yasalara uymasıyla belirlenir. Bu yasaların üzerinde her türlü yaptırım meşru değildir. Bu genel ilke aynı zamanda aydınlatıcı bir ilkedir. Biz doğal yalın bir hukuk öğretmediğimizden uygulamada bu sınırın nasıl belirlenebileceği sorusuyla karşı karşıya kalmaktayız. Temel bir hak ihlal edilmediği sürece yaptırım hukuku söz konusu olamaz. Böyle bir durum var ise yaptırım hukuku doğrudan devreye girer. Hukukun geçerli olmasını isteyen biri temel haklara saldırıyı kabul edemez. Böyle bir şeyin olması durumunda da onu ortadan kaldırmaya çalışır. Böyle bir durumda hukukun niceliksel yönü her zaman kendisini gösterir ve hukuki olarak yaptırımın sınırı sorunsuz belirlenebilir. Bu durum ilgili tarafların haksız bir şekilde temel haklar açısından saldırıya uğraması durumunda bunun tazmin edilmesi ve tazminin gerçekleşmesi için her şeyin yapılmasını gerektirir. Bu bağlamda yaptırım hukukunun niceliksel özelliği de kendisini göstermekte ve niceliksel ve niteliksel şartın dışında başkaca şartlara ihtiyaç duyulmamaktadır.

Fakat hukuk öğretisiyle ilgili yeni yaklaşımların büyük oranda görmezden geldikleri bir husus vardır. Yaptırım hukuku hiçbir biçimde sadece birisinin geçerli olan hukuka uymamasına dayanmaz belki öncelikle ilgili kişinin böyle bir kuralı kendisi için geçerli bir yasa olarak kabul etmemesine dayanır. Hukuka uygun bir dizi eylemden sonra gelen hukuksuz bir edim bize geçerli olan yasaların kırılgan yasalar olmadığını ve şimdiye kadar yapılan haksız uygulamaların başka sebeplerden dolayı görmezden gelindiğini bize göstermektedir. Bu tür ifadeler bize güvenliğin ancak yasayla sağlanabilmesinden dolayı özgür varlığın böyle bir yasal düzenleme olmadan güvence altında olamayacağını göstermektedir. Güvenlik yasalarla sağlanır ve ancak hak ihlali yapılan kişi yapanın özgürlüğünü ve dünyada diğer insanlarla birlikte yaşama imkânını tam anlamıyla ortadan kaldırma hakkını elde eder. Bu açıdan bakıldığında yasayı kalp-

ten kabul etmeyen ve buna uymayanlar için yaptırım hukuku *sonsuzdur* ve sınırı yoktur (bu ilke bazı hukukçular tarafından kabul edilirken bazıları da bunu kabul etmez). İlgili kişi yasaya uyar uymaz hakkındaki yaptırım hukuku da kalkar çünkü yaptırım hukuku yasaya uyulmadığı sürece söz konusudur. Bunun dışında kalan bütün yaptırımlar yasa dışıdır. Bu açıdan yaptırımın da belirli şartları vardır.

Başkalarının kalben hukuksal yasalara uymalarını sağlamanın şartı ne olmak zorundadır?

Bu şart, ilgili kişinin pişmanlık duyması, gelecekte daha iyi olacağına dair söz vermesi, güç sayesinde isteyerek yasaya uyma ya da bunun yerine yeni bir şey ikame edilmesi olabilir mi? Çünkü ilgili kişinin doğruluğuna ve sözünde duracağına dair elimizde hiçbir veri yoktur. Bunun dışında onun sadece kendi zayıflığından dolayı bunları alternatif olarak göstererek hak ihlali yaptığı kişiyi alt edebilmek isteyebilir ya da tamamen gerçek anlamda pişmanlık duyup kendi düşünce yapısında büyük bir devrim yaparak hak ihlali yapmaktan vazgeçebilir. Bu tür davranışlar karşısında hak ihlaline uğrayan kişi silahları indirmemeli ve kendi güvenliğini tehlikeye atmamalıdır. Yaptırım ihtimali her zaman devam etmelidir. Hukuksal durum burada problemli olduğundan kendi hukuki durumu da dolaysıyla sorunludur.

Bunun gibi saldırıyı yapan bunun zararını tazmin etmek zorundadır ve bu zorunluluk hukukla güvence altına alınmıştır. Fakat burada önemli olan yapılan ihlaldir ve bu ihlal bizzat saldırganın özgürlüğünü tehlikeye atmaktadır. Böyle birisinin her zaman aynı duruma düşmeden hukuka ve yasalara tabi olması ve itaat etmesi mümkün olduğundan böyle bir durumda bu kişi hakkında yaptırım gücünün uygulanması meşru değildir. Böyle birisi bunu devam ettirmek isteyenlere karşı gelebilir ve onları özgürlüğüne engel oldukları için takibata aldırabilir. Bütün bunlara rağmen *onun* hukuku yine de sorunludur.

Yaptırım hukukunun sınırı konusunda esas olan şey, her zaman dışsal mahkemeler tarafından belirlenmez. Burada esas

olan her bir bireyin vicdanıdır. Bu da göründüğü kadarıyla çözülmemiş bir hukuki tartışmadır. Kararın temeli ancak *gelecekte açığa çıkacak tecrübeler* sayesinde belirlenebilir.

İlk saldırgan tekrar serbest bırakıldığında bir daha hukuk dışı bir şeye girişmeyebilir ve saldırıya uğrayan gerekli şeyler yapıldıktan sonra kendi özgürlüğünü hiçbir baskıya maruz kalmadan devam ettirebilir. İhlali yapanın da artık yasalara uyması beklenir. Sonuncusu sadece kendi hakkını korumak için mücadele etmiştir. Böyle bir tecrübe karşılıklı olarak fiziksel güç kullanımından vazgeçme ve yine karşılıklı olarak özgürlükleri teminat almakla sonuçlanabilir. Hukukun temeli de zaten budur.

Fakat özgürlüklerin karşılıklı olarak teminat altına alınması ve iki taraf arasında barışın korunması her zaman çok kolay değildir çünkü her iki tarafta elde ettikleri avantajlardan vazgeçmek istemezler ve karşılıklı olarak birbirlerinin doğru söylediklerinden ciddi anlamda şüpheye düşerler. *Temellendirilmiş olan, bir temel olmadan mümkün olmadığı gibi, temel olmadan da temellendirilmiş olan mümkün değildir.* Böyle bir fasit daire söz konusu olur. Böyle bir durumda sentetik yöntemlerle nasıl bir yol izlenmek zorundadır ve böyle bir güncel araştımanın sonucu nasıl çıkabilir sorusunun cevabını birazdan göreceğiz. Daha önce yukarıda ne bulduğumuza tam olarak bir bakalım.

Yaptırım hukuku genel bir kavramdır ve rahatça hukuksal yasa kavramından çıkarılabilir. Fakat bu hukukun uygulanmasında da gördüğümüz gibi burada sürekli bir çelişki ortaya çıkmaktadır çünkü böyle bir uygulamaya karar oluşturacak neden algısal dünyada söz konusu değildir ve bu neden ancak her bir bireyin vicdanında olabilir. Uygulanabilir bir şey olarak yaptırım hukuku açık bir biçimde kendisiyle çelişmektedir çünkü belirli durumlarda yaptırımın hukuksal olup olmaması hakkında hiçbir zaman tam olarak karar verilemez.

Bu yaptırım hukukunun hak ihlaline uğrayan kişinin kendisi tarafından uygulanıp uygulanamayacağının cevabı pozitif

hukukun dışında kalan ve devlet olmadan vatandaşların kendi hukuksal ilişikilerini belirledikleri gerçek doğal bir hukukun mümkün olup olmadığına dair verdiğimiz cevaba bağlıdır. Birçok hukuk felsefecisi hukuk kavramı üzerine formel bir felsefe yapmayı yeterli gördüğünden ve onların işi sadece yalın bir düşünce olduğundan bu kavramın uygulanması hakkında çok fazla kafa yormamışlar ve bu soruyu da görmezden gelmişlerdir. Burada ilk soru olumsuzlanmakta ve bununla ikincisi de olumsuzlanmaktadır. Bu öğretinin açık seçikliğini görmek için, hak ihlaline uğramış olan birisinin kendi hakkını bizzat kendisinin almasının imkânsızlığını görmek yeterlidir. Bu açıdan ifade edilen ilke bizim hukuk öğretimiz için hayati öneme sahiptir.

Çember şudur: karşılıklı olarak özgür olan gelecekteki bütün tecrübelerin toplamı sayesinde mümkün olur. Bu tecrübelerin imkânı ise karşılıklı olarak özgür olmakla mümkündür. Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için *Bilim Öğretisi*'nde ifade edilen yöntem tavsiye edilebilir. Orada her iki unsurun birleşmesi söz konusudur. *Karşılıklı olarak özgür olmak ve bütün gelecek tecrübeler bir ve aynı şey olmalıdır.* Daha açık bir ifadeyle karşılıklı olarak özgürleşme gelecekteki istenen muhtemel bütün tecrübelere bağlıdır ve onlar sayesinde garanti altına alınır.

Böyle bir ilkenin ortaya konulma zorunluluğu hakkında hiçbir şüphe yoktur. Soru sadece ondan istenilen şeyin mümkün olup olmadığıdır.

İlk önce bu isteğin sonucu olarak istenen muhtemel tecrübelerin arzu edilen tam güvenliği sağlayıp sağlayamayacağı ve özgür bırakılma durumunda bu ilkenin hatırlanıp hatırlanmayacağı sorusu önem kazanmaktadır. Burada dışadönük ifadelere göre değerlendirme yapabiliriz çünkü içsel durumu kimse bilemez. Yapılması gereken her iki tarafı da fiziksel açıdan birbirlerine saldıramayacak hale getirmektir yani taraflardan her biri bunun mümkün olmadığını görmeli ve buna kani olmalıdır. Gelecek için yapılan bu şey *Garantidir*.

Yukarıdaki ilke buna göre şunu söyler: Her iki taraf da karşılıklı olarak güvenliklerini garanti etmelidirler. Ayrıca bunlar uzun zaman yan yana bulunamazlar ve bunlardan biri zorunlu olarak ortadan kalkmak durumundadır.

Bu garanti nasıl mümkün olacaktır? İki taraf da birbirine güvenmediğinden dolayı silahlarını yere indirmeyeceklerdir. Bu yüzden her iki taraf da güçlerini güvendikleri üçüncü bir kişiye devretmek zorundadırlar. Bu üçüncü kişi taraflardan hak ihlali yapan kişiyi cebir uygulayarak bu ihlalden vazgeçirmelidir. Bundan dolayı o çok güçlü olmalıdır. Bu üçüncü kişi her ikisi üzerinde bir yaptırım gücüne sahip olmalıdır. Böylece her iki taraf da şu andaki ve gelecekteki çekişmeyi bırakıp, kendi haklarını mahkemeye devretmek durumunda kalırlar. Bu devir kendiliğinden olmalı mahkemeden herhangi bir başvuru gelmemelidir. Eğer onlardan biri şimdi kendi topluluğuna ait bir yargıcın kararını etkilemeye kalkarsa o sürekli kendi hukukunu oluşturmaya çalışır. Böyle bir durumda karşıdaki ona güvenmez ve bundan dolayı da karşıdakiyle bir antlaşma yapmaya yanaşmaz. O halde *her iki taraf da kendi fiziksel güçlerini ve hukuksal yargılarını yani haklarını üçüncü bir kişiye her halükârda devretmek zorundadırlar.*

IV. ***Tez:*** Bireyin özgürlüğü hukuk yasalarına göre hiçbir biçimde sınırlandırılamaz. Ancak yanı başındaki kişinin özgürlüğünü ve onun haklarını mümkün kılmak şartıyla sınırlandırılamaz. Yasa, her iki tarafın haklarına halel getirmemek için yasaya uygun yapılmalıdır çünkü onların hakkı da bu yasallıktan çıkar. Her bir birey bu yasalar üzerine kendi özgür eylemlerini kendisi değerlendirme ve bunları savunma hakkına sahiptir.

Antitez: Aynı hukuksal ilkeden hareketle yapılan doğru çıkarıma göre her bir birey kendi güç ve haklarını hiçbir engellemeye uğramadan hukuki durumun özgürlüğü mümkün kıldığı halde özgür bir biçimde ifade etme hakkına sahiptir. Böyle bir durumda birey kendi hakları üzerinde yargıda bulunma ve on-

ları savunma hakkını kaybetmektedir ve bunları muhafaza etmek kendisinin tabi olduğu mercinin iyi niyetine ve bilgisine bağlıdır. O artık özgür olmaktan vazgeçmiştir.

İlk ilke son ilkeyle çelişiklik arz etmektedir. İlk ilke hukuk yasasının bizzat kendisidir. İkinci ilke ilk ilkeden çıkan doğal bir sonuçtur. Kısaca hukuk yasası bizzat kendisiyle çelişik bir vaziyettedir. Bu çelişki ortadan kaldırılmalıdır. Bunun gerçek nedeni şudur: Özgürlüğümle ilgili hukuksal anlamda gerekenin dışında hiçbir şeyden vazgeçemem. Gerekenden kasıt ise diğerleriyle birlikte bir topluluk oluşturmak için diğerlerinin haklarına saygı göstermek demektir. Bu aslında sahip olduğum bütün hakların yabancı birisinin gücüne ya da onun ölçülerine bırakılması anlamını taşımaktadır. Böyle bir durum imkânsız olup, aynı zamanda kendi içinde çelişiktir (...).

Akli anlamda kendimi herhangi bir şeye tabi kılamam ve yasaya göre kimse benden bir şeye tabi olmamı isteme hakkına sahip değildir. Bu yüzden böyle bir şartın yerine getirilip getirilmediğine kendim karar vermek durumundayım. Benim tabi olmam böyle bir kararın imkânına bağlı olup, böyle bir karar alınmadığında herhangi bir şeye tabi olmam mümkün değildir ve aynı zamanda çelişik bir durumdur. O halde *tam bir özgürlük içinde kendimi bir şeye tabi kılarım.*

Böyle bir kabulden sonra yukarıda ispat edildiği gibi sahip olduğum haklar bağlamında başka bir hakka sahip olamam. Bu yüzden istenilen karara tabi olmak mümkün olmalıdır ve gerçekten de bu doğrultuda karar verilmelidir.

Verilen bu karar ve tabi olma durumu benim hukuksal özgürlüğümü hiçbir biçimde kesintiye uğratmamalı, benim mevcut hukuk kurallarına göre vermiş olduğum kararı herhangi bir şeye feda etmemeli ya da onu tamamen ortadan kaldıracak herhangi bir şeye meydan vermemelidir. Konuyla ilgili sahip olunan bütün tecrübeler, tabi olma durumu gerçekleşmeden hatırlanmalı yani benim sahip olduğum sınırlar dahilinde tam güvenliğimi sağlamalıdır.

Öncelikle bana garanti edilecek şey nedir? Bu garanti sahip olduğum bütün hakların hem yasaya tabi olmadan önce hem de onun birlikte yaşadığım insanlara karşı korunmasını kapsayan bir garantidir. Burada benim ileride verilecek bütün hukuki yargıların hukuk ilkelerine göre verileceğinden emin olmam gerekir. Bu yüzden gelecekteki yargı kararlarının –ki bu kararların, muhtemel olaylarla ilgili verilen kararların uygulanıp uygulanamayacağını bize göstermesi gerekir– benim kontrolümden geçmesi gerekmektedir. Bu tür normlar *pozitif yasalar* olarak adlandırılır ve bununla ilgili sistem de *pozitif hukuk* olarak betimlenir.

Bütün pozitif hukuk yakın ya da uzak anlamda hukuk kurallarıyla sınırlıdır. Burada keyfiliğe yer yoktur ve olamaz. Bu yasalar akıl ve irfan sahibi bütün herkes için bir zorunluluk olarak açığa çıkar.

Hukuk kuralları, ilgili olduğu tek tek olgulara uygulanır. Pozitif hukuk, hukuksal yasayla hukuksal yargı arasında bir yerde durur. Pozitif hukukta hukuk kuralları belirli olgular için, yargı kararları da şahıslar için kullanılır. Yargıç konuyla ilgili yasaları uygulamaktan başka hiçbir şey yapamaz. Yargıcın vermiş olduğu karar yasalara dayanmalıdır. Yasalar da açık ve tam olmak zorundadır.

Yukarıda ifade edilen çelişki şimdi kısmen ortadan kalkmış gözüküyor. Tarafımdan kontrol edilen ve benimsenen –ki bu durum benim yasaya uymamın hukuksal imkânını oluşturur– yasalara itaat etmek, herhangi birisinin her zaman değişebilen isteklerine uymak demek değildir. Aksine sabit değişmeyen bir iradeye uymak söz konusudur. Yani yasa hukuk kurallarına göre böyle olmak zorunda olduğundan, benim zorunlu olarak sahip olduğum değişmeyen isteklerim –haklı olmam durumunda– benim hukuka olan ilgimle şartlandırılabilir. Başka bir istemeye sahip olmam halinde aynı durum söz konusudur çünkü yasa en doğru olan istektir ve aynı zamanda hukuka tabi olmuş bir istektir. Bütün bunların olmaması halinde benim

istemem hukuksuz bir isteme olur. Aslında yasaya itaat ile haklarım kaybolmuş gibi gözükse de o hakları ilk olarak bu iradeyi belirli şartlar altında herkesin hakkı olduğunu ifade ederek kazanmaktayım. Benim yasaya itaat etmem nihai anlamda benim bunu istememe bağlıdır. Benim mahkeme hakkım bütün hayatım boyunca mümkün olan bütün olaylar için uygulanabilir. Hakkımı kendi fiziksel gücümle alma durumu ise söz konusu değildir.

Sonuç: Sadece zorunlu ve hiçbir istisna taşımayan yasal istek, rasyonel anlamda kendi gücünü ve hukuksal kararını ifade edebilir. Buna karşın bir insanın bağımsız ve değişime tabi olan istemeleri böyle bir özelliğe hiçbir zaman sahip olamaz. İlki hukuksal bir yasayı gerektirir ve bütün hakların da temel şartıdır. Sonuncusu yasalara karşı değildir çünkü yasa ödev değildir. Dolaysıyla birey kendi haklarından vazgeçebilir fakat bu yasanın bir sonucu değildir.

V. Yukarıda ifade edilen çelişki sadece kısmen ortadan kaldırılabilmiştir. Yasaya itaat edene yine yasalar sayesinde kendi haklarının gelecekte de devam edeceğine dair bir garanti verilmelidir. Fakat yasa nedir? Bir kavram. Bu hayata nasıl dahil edilebilir ve bu algısal dünyada nasıl gerçekleşebilir? Bu sorulara farklı açıdan cevap vereceğiz.

Birine haklarının korunacağına dair teminat vermek ona karşı saldırıları imkânsız kılmak ve böyle bir saldırının olmayacağından onun emin olması demektir. Burada sadece yasaya tabi olana yasa karşısında bir güvenlik verilmemekte aynı zamanda birlikte yaşayacağı insanlara karşı da bir koruma getirilmektedir. Yani bireyin haklarının ihlali imkânsız hale getirilmeli ve bu şahıs yasaya itaate evet demeden önce bundan emin olmalıdır. Bu da yasanın isteğinde zaten vardır. Bu bağlamda bunun nasıl garanti altına alınacağı, nasıl sadece yasanın hâkim olacağı sorusunun cevaplanması gerekmektedir.

Birey yasa karşısında güvende olmalı ve ona karşı yasanın belirlediğinin dışında bir güç kullanımında bulunulmamalıdır. Birey yasa sayesinde diğerlerinden de emin olmalı yani yasal olarak yapılması gereken her zaman yapılmalıdır.

Kısaca Yasa bir güç olmalıdır. Yasa kavramı, bu incelememizin son kısmını teşkil etmektedir. Araştırmamızın bundan sonraki kısmını oluşturacak olan üstüngüç kavramıyla yasa kavramı bir birlik meydana getirirler. Yasa üstün güç, üstün güç yasa olmalıdır. Her ikisi de bir ve aynıdır. Ben kendi itaatimde bunun böyle olduğundan emin olmalıyım ve yasanın dışında bir gücün bana karşı kullanılmasının imkânsız olduğundan da emin olmalıyım.

Bizim görevimiz tam olarak belirlenmiştir. Burada *yasanın güce nasıl sahip olduğu* sorusu cevaplanmak zorundadır. Aradığımız güç doğrudan doğada bulunmaz ve mekanik bir güç değildir. İnsanlar sahip oldukları fiziksel gücü kötüye kullanabilirler. Bu yüzden aranan güç bir isteğe bağlı olmalıdır. Bu isteme isteğe bağlı değil, yasal anlamda zorunlu ve değiştirilmeyen bir şeydir. Böyle bir istek bireysel istek olarak mümkün değildir ve bütün insanların ortaklaşa güvenebilecekleri böyle bir isteme de mümkün değildir. O yüzden aranılan isteme yasanın istediği bir istek olmalı onun istemediği bir istek olmamalıdır. Böylece bizim görevimiz belirgin bir hal almıştır. *Öyle bir isteme ki bu isteme, yasaya uygun olduğu sürece eksik olmayan ve eksilmeyen bir istemedir.*

Özgür insan üzerinde üstün bir güç, ancak özgür insanların kendi aralarında ortak bir ilkeyi kabulleri sayesinde mümkün olabilir. Algısal dünyada özgür varlıktan daha güçlü bir varlık yoktur (çünkü o özgürdür ve gücünü ölçülü bir biçimde amaca uygun olarak kullanmaktadır). Bireyden daha güçlü olan tek şey sadece toplumdur. Böyle bir toplumun gücü ise onların oluşturduğu birlikten meydana gelir. Böyle bir güç de yasaya ve hukuka bağlıdır. O halde güçlerin temelini oluşturan birlik, bu birliğin yasaların isteğine göre oluşturulması kuralına bağlı olmak zorun-

dadır. Bu toplum hukuksuz bir şey istediğinde, oluşturdukları bu birlik ve ondan doğan güç kendi kendisini yok eder.

Bütün topluluklarda hukuksuz bir şey isteyen çıkabilir ve böyle bir durumda sağlanan birlik bozulur. Özgür varlıkların birbirleriyle ortak bir birlik kurmaları onların birarada yaşamak istemeleri anlamına gelir. Fakat bu birliktelik her bir bireyin kendi özgürlüğünü başkalarının özgürlüğü ile sınırlandırmak istemediği müddetçe açığa çıkamaz. Milyonlarca insanın birarada olması her bir bireyin kendisi için mümkün olduğu kadar özgürlük istemesi ancak bu sayede mümkündür. Bütün bir topluluğun tek bir kavram etrafında yani bir isteme etrafında toplanmaları bir bütünün eşit parçalara bölünme zorunluluğunu ortaya çıkarır. Bu da her bir bireyin bir toplumda özgür olması demektir ve her bir bireyin kendi özgürlüğünü başkasının özgürlüğünü mümkün kılmak için sınırlandırılması demektir.[1] Topluluğun istemelerinin birleşebileceği tek nokta hukuktur. Toplumu oluşturan insanlar farklı eğilimlere, meşguliyetlere ve düşüncelere sahip olduklarından *hukukun onlar üzerine uygulanması pozitif hukuku* ortaya çıkarır. Ne kadar sağlam bir birlik kurulursa o kadar kesin bir biçimde hukuk arzu edilir. Toplumdan birisinin bu birliğe zorla katılması durumunda –kendisi isteyerek bu birliğe katılmadığından dolayı– burada herkesin birliğinden bahsetmek zordur.

Üzerinde mutabakata varılan ve hak ve özgürlüklerin sınırlarını çizen yasaların pozitif hukuk anlamında varlığının zorunlu olduğu ileri sürülmektedir. Böyle bir yasanın istemi açık bir biçimde ifade edilmek zorunda değildir fakat yasa hakkında görüşlerin alınması ve toplanması bu yasanın yalın bir biçimde kalması için gereklidir. Kendi sayısını meşguliyetini ve genel durumunu bilen herkes neyi tasdik ettiklerini bildirmek durumundadırlar. Yasalar onlara hukuk kuralları

1 Rousseau, *volonté générale* (genelin iradesi) ile *volonté de tous* (herkesin iradesi) arasında bir ayrım yapar ve bu ayrım oldukça anlaşılır bir şeydir (...).

ve sahip oldukları fiziksel şartlara göre verilmiştir ve her akıl sahibi bunu aramalıdır. Yasanın içeriği hiçbir biçimde keyfiliğe bağlı olamaz. En ufak bir keyfilik haksızlığa sebep olur ve oluşan birlikte ikilik açığa çıkacağından birliğin gelecekte çözülme tehlikesi söz konusu olur. Yasanın *şekli* ve onun bağlayıcı kuvveti tek tek bireylerin isteğiyle ayakta durur ve böylece toplum ortak bir varlık açığa çıkarabilir. O halde yasalara göre herkes eşit ve birdir. Herkesle birlik kuran birisi aynı zamanda hukuk ve yasayı isteyen kişidir. Böyle bir bağlantıda bireylerden birinin bir şey, diğerinin başka bir şey istemesi söz konusu değildir. İki birey isteklerinde farklılık gösterdiğinde, ya da en azından onlardan biri geriye kalanlardan farklı düşündüğünde onun isteği artık bireysel bir istektir ve dolaysıyla haksız bir istektir. Çatışma içinde bulunduğu başkasının isteği toplumun isteğiyle uygunluk gösterdiğinde bu istek haklı bir istek olur.

Haklı istemenin kendisini eylemde gösterdiği durumlarda onun her zaman haksız istemeye üstün geleceğinin garantisi yoktur. Haksız istek bireysel isteme, haklı istek ise toplumun istemidir.

Burada önemli olan toplumun istemi olarak ortaya çıkan şeyin nasıl sürekli etkin tutulacağı ve bu anlamda bireysel istemleri nasıl baskı altına alabileceğidir. Birey fiziksel güç anlamında kendi gücünü birliğin gücüne katarak onda erittiği gibi bireysel isteğini de toplum isteğine katarak sentetik bir birlik kurmak ve buradan hareketle ortak bir kavram etrafında birleşmek gerekir. Bu zorunlu olarak ortaya çıkan ve oldukça katı kuralları takip etmesi gereken bir şeydir çünkü yasaya itaat eden herkese tam bir garanti verilmelidir ve böyle bir birlikte başka bir gücün işlevsel hale gelmesini önlemek için bütün tedbirler alınmalıdır. Etkin olan sadece yasadır ve yasa herkes için bağlayıcıdır ve tesadüflere ya da başkasının iyi istemine bağlı olmayıp, bütünün düzenlenmesiyle ilgili olup, yasanın her durumda uygulanması garanti altına alınmak zorundadır.

Her bir bireyin haklı olarak istediği en güçlü ve yeterli garanti, toplumun varlığı ve bu varlığın yasalarla korunmasıdır.

Bu, işin doğası gereği açığa çıkan *genel* bir durumdur. Haksızlığın egemen olduğu durumlarda toplumsal çözülme baş gösterir ve toplum yokolmaya yüz tutar. Böyle bir durumun söz konusu olduğu halde bile yasaların bağlayıcılığı tam olmasa da kurulan bağın illa da ortadan kalkması gerekmez. Fakat böyle bir durum bireyler için oldukça yetersiz bir garanti sunar. Bu da bireysel anlamda onların başkalarının güç kullanımına maruz kalabilecekleri fakat herkese eşit anlamda haksızlık yapılmayacağı hususudur.

Bu açıdan ilişki herhangi bir bireye karşı yapılan küçük bir haksızlığın herkese karşı yapılmış bir haksızlık olarak görülmesi şeklinde düzenlenmelidir. Bu nasıl düzenlenebilir? Yasa doğası gereği eylemle ilgili olmalıdır. Eylemin yasa olması da benzer bir durumdur. Birbiriyle bağlantılı olan her şey ve bir şeyden çıkabilecek olan her şey yasal olmalı ve bireysel anlamda yapılan şeyler de genel geçer yasaya uygun yapılmalıdır. Böyle bir bağlantıda haksız bir eylem herkesi ilgilendirmektedir, her bir hatalı davranış kamusal anlamda bir şanssızlıktır ve bana ters gelen bir davranış bütün bir topluma ters gelmektedir. Birisinin güvende olması, benim herkes tarafından korunmama öncelik sağlanması ve hak edenin hemen cezalandırılmasını gerektirir. Böyle bir garanti yeterlidir ve böyle bir düzende yasa sürekli etkilidir fakat yasalar da kendi sınırlarını aşmamalıdır çünkü onun sınırlarını aşması yasal anlamda diğerlerinin sınırlarını aşmasını gerektirir.

Böyle bir bağlantı içinde olan birinin onun özgürlükten vazgeçip geçmediğinden bağımsız olarak özgürlüğünü elde etmesi açık bir şeydir. Mutlak özgürlükten vazgeçerek özgürlük elde etmek çelişkisi ancak böyle çözülür ve bu aynı zamanda hukukun gerçekleşmesi anlamına gelir. Hukukun üstünlüğünü isteyen herkes böyle bir bağlantıyı istemek zorundadır. Bu kavram sayesinde de bizim inceleme alanımız kapanmıştır. Bu kavramın daha detaylı analizi hukuk öğretimizin üçüncü bölümünde *genel varlık üzerine* başlığı altında incelenecektir.

BİLİM ÖĞRETİSİ KAVRAMI ve BU KAVRAMIN ŞİMDİYE KADAR GEÇİRMİŞ OLDUĞU SÜREÇ

[1806) Über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherige Schicksale derselben]

[Fihcte's Werke, vermischte Schriften und Aufsätze, cilt 8, s. 360-384.]

Çev. Arslan Topakkaya

Birinci Bölüm

Bilim Öğretisi Kavramı Üzerine

Gerçekliğin bilgisi ve onun gerek doğal gerekse sanattan yoksun bir şekilde insanlar eliyle bir engel haline getirilmesi, ayrıca içsel ve dışsal yasalarla şekillendirilmesi ve bizim herhangi bir müdahalemiz olmadan gerçekliğini oluşturmasıyla –bu anlamda kendisi ve yalın gerçeklik arasında bulunması– hakikate ulaşmak söz konusu olamaz. Bilgi doğası gereği değişken ve farklı bağlantı şekillerine sahip olduğundan onun hakkında hiçbir zaman kalıcı bir birliğe ve kesinliğa ulaşmak mümkün değildir. Bu eksiklik ve bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkan yetersizlik ancak ve ancak bilginin içsel değişimi, onun iç yasaları ve bu bilginin üretimi olan bilinen gerçekliğin ona bağlı olmadı-

ğının gösterilmesiyle giderilebilir. Bu çıkarımdan sonra geride kalan yalın gerçeklik olacaktır.

Kant'a kadar gelen düşünürler bilim kavramını istisnasız bilginin içsel değişiminden açığa çıkan gizli bir güç olarak değerlendirmişlerdir. Böyle bir kabul hem kendileriyle hem de başkalarıyla sert tartışmalara girmelerine sebep olmuştur. Bütün yanılmaların ve çelişkinin temel dayanağı olan bu yanlış kabulü ilk olarak Kant keşfetmiştir ve bilimsel tek geçerli yolun bilgiyle ilgili bütün bir alanın akıl ölçütüyle değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Fakat bu uygulama onun niyetinin gerisine düşmüş, aklı ya da bilgiyi kendi mutlak birliği içinde tutamamış onları teorik ve pratik ve yargı gücü olmak üzere farklı dallara ayırmıştır. Bu akıllarla ilgili olarak daha çok empirik veri toplamış ve tümevarımı ve dedüksiyonu yanlış yorumlayarak akıl yasası olarak daha da sertleştirmiştir. Bu bağlamda *Bilim Öğretisi* Kant'ın bütün insanlığa yüklediği görevi üstlenmiş ve bilim yolunun kendi birliği içinde nasıl olduğunu göstermiştir. Kant, bunu yaparken bu birlikten bilimin farklı kollarının olacağını ve bu kolların bizzat bilimin kendisinden kaynaklandığını ve böyle bir karakter kazandığını da göz önünde tutmuştur.

Biz birtakım düşünürlerin bilim öğretisi kaleme aldığını ve bunların amaçlarını tarihsel anlamda yerine getirdiklerini inkâr etmiyoruz. Onların çoğu tarafından da itiraf edildiği gibi adı geçen eserler bilginin ve refleksiyonun temel yasasını ortadan kaldırmışlardır. Bu felsefenin sonucu üzerine yapılan keşiflerde bu sonuçların bilim öğretisi açısından yanlış olduğu açığa çıkmış, buna karşın bunun bir gerçekliğe de işaret ettiği yani kendi bireyleri için daha farklı bir şey yazılamayacağını ve yazılanların sadece refleksiyon yasasına göre yazılabileceğini düşünenlerin varolduğu gerçeğine işaret ettiği unutulmamalıdır. Aynı şart bilim öğretisi için de yanlış bir biçimde geçerli kılınmaya çalışılmıştır. Bilim öğretisinin objektif bir varlıkla ilişkilendirilmesi ve bu objektif varlığın kaderi olan

ölümden de bu öğretinin kurtulamayacağı iddiası yanlıştır. Bu felsefesnin yanlışı öznel-nesnel varlık, gerçek ve somut anlamda varolan ben-kendinde şey ayırımı yapmasıdır. Bazıları da bu hatadan kurtulmak için öznel-nesnel varlık ayrımı yerine mutlak varlığı şart olarak koşmuşlardır. Gerçi bilim öğretisinin gerektirdiği şartlar bakımından bir hafifleme olmamış, tekrar tekrar farklı yönelmelerle bu düşünceler protesto edilmiş ve bilim öğretisi yazarından daha iyi bir biçimde bu öğretiyi bildiklerini iddia etmişlerdir. Onların bu öğretiyi iyileştirme kasıtları gün gibi aşikârdır ve küçük bir çocuğun da anlayabileceği gibi o kendi mutlaklığında sadece objektif değil –ki bu aynı zamanda refleksiyon formunun ilk üretimidir–, aynı zamanda mutlak olan, kendi karşıtı olan mutlak-olmayan (burada çeşitlilik ve mutlak olmayanda bulunan çokluk söz konusudur) tarafından belirlenmektedir. Mutlakla ilgili olan bu operasyonda ve onun düşünme gücünde mutlak-olmayanla birlikte büyüme vardır. Bu yüzden onun mutlaklığı hiçbir biçimde mümkün bir düşünce değildir. Aksine böyle bir çıkarım, empirik anlamda buna olan inancı sağlam bir temele dayandırmak için fantazi olarak açığa çıkan karanlık bir çıkarımdır.

Hatırlamalara karşı onlar –yukarıda yapıldığı gibi– aşağıda anlatılacağı üzere kendilerini emniyete aldıklarını düşünmektedirler. *Bilim Öğretisi* özellikle de ilki, ölçülülüğün henüz doğal bir hal almadığı, bunu sürekli ölçüsüzlükle karştıran kişilere bir araç olarak tavsiye edilebilir [...]. Bilerek bu teklifi kabul eden birisi için çok sevilen yanlış ortadan kalkacak ve bireyin kendi görüşü olarak lanse ettiği şey, yalın bir düşünce olarak kendini ifade edebilecek ve bu bağlamda onları hiçbir biçimde refleksiyona tabi kılmamayı garanti edecektir. Adı geçen maksimin uygulanmasıyla bilim öğretisi boş bir refleksiyon sistemi haline gelecektir [...]. Burada onlar kendi düşünceleri üzerine refleksiyonda bulunup bulunmamalarından tamamen bağımsız bir biçimde, kendi eylemleriyle yine kendi

sınırlı formunda kaldıkları gerçeğinden haberdar değillerdir. Bu ise körlüğe karşı oldukça kötü bir araçtır ve aynı zamanda bu körlük karşısında tekrar gözlerinin kapanması demektir. Bu durumda sadece kendisi aracılığıyla başka bir şeyin düşünülemediği mutlaklık kalmaktadır. Bu mutlaklık sürekli objektif olup, bu objektiflikte kendi aracılığıyla kendi karşıtını oluşturmaktadır. Burada bu karşı olmanın açık bir biçimde istenip istenmemesi önemli değildir. Burada genel anlamda sadece varlık söz konusu olup, mutlaklık söz konusu değildir. Sonuncusu düşünüldüğünde genel anlamda varlık içinde sadece mutlak olmayan varlıkla ilgili ikinci çelişkiyle ortaya çıkan diğer belirlenimler gerçekleşebilir. Burada onun mutlaklığı özel bir varlık olması anlamına gelmektedir ve bu genellik içinde düşünce belirli bir biçimde analitik ve sentetik bir özellik gösterir çünkü sadece böyle bir düşünce sayesinde kavrama sahip olunabilir ve kavram açığa çıkabilir. Bu durum bilinir ya da bilinmez.

Bütün bunlar 13 seneden beri onlara sürekli tekrar edilmiş ve farklı şekillerde söylenmiştir. Buna rağmen onlar bunları duymazlıktan gelmiştir. Artık bunları daha fazla dinlemek istememektedirler ve birkaç seneden beri sustuğumuzdan dolayı kendi zevklerine göre kendi düşüncelerini devam ettirmeyi ummaktadırlar. Bilgeliğe sadece kendilerinin sahip olduğunu düşünerek bunun tek gerçek olduğunu ilan etmektedirler.

Fakat burada eksik olan birsürü şey ve onların isteksizlik ya da iradesizlik (*Nichtwollen)* dedikleri şeyin kendine ait bir varlığı vardır. Bu kendisini daha çok zorunlulukla birlikte kendi tinsel özelliğinde temellendirir. O bizim ondan beklediğimiz ve ondan sahip olmak istediğimiz şeyi gerçekleştirmez. Böyle bir durumda bütün varlıkların yok olmaması ve tamamen ortadan kalkmaması için mümkün tek bir varlığa dayanmak ve bu varlığı bütün güçleriyle korumak zorundadırlar.

Yukarıda betimlenen analitik-sentetik düşünce biçimi fantezinin bir işlevidir ve ondan elde edilen şemayla gerçekliği birbi-

rine karıştırır. Biz onlara yalın, basit düşünce ya da görüyü hediye ediyoruz ki bunlarla gerçeklik kendi yalınlığı ve birliği içinde gözükmekte ve ona ulaşılmaktadır. Bunlar bu kavramlara yönelik bir yetiye sahip değillerdir. Bu yüzden düşünceyi tamamen bir tarafa bırakmak istemiyorlarsa, kendi karanlık ve yanlış fantezilerinden vazgeçmek zorundadırlar. Kendi tinleriyle sağa sola hareket ettikleri gibi fantezinin başka bir formuyla kendilerini avutarak bu açmazdan kendilerini kurtaramazlar. Fantezi formu, her zaman parçalayan Birdir. O başka türlü işlemez yani parçalanmış tinle ve şeylerle uğraşır. Bundan dolayı Bir, hiçbir zaman nesnelere ulaşamaz çünkü kendisi hiçbir zaman Bir değildir.

Burada bütün öğretiler onlar için etkisini yitirmektedir çünkü o bu etkiye sahip olabilmek için kendi organlarına hâkim olmalıdır. Buna sahip olmak içinse kendi öz formunu kaybetmeli ve kendi organlarının şeklini almalıdır. Mesela onlarla birlikte bütün bilgilerin temel formu olan Ben hakkında konuştuğunuzda, Ben'i kendi anlayışlarının dışında düşünmezler. Objektif, kendi dışında ve karşıt anlamda konumlanmış objektif anlamda belirli bir varlık olarak ortaya çıkan şey, muhayyile gücünün temel formudur. Böyle bir tespitten hareketle *Bilim Öğretisi*'ni Alman halkının anladığı gibi anladıklarını söylemektedirler. Burada bilim öğretisini hiçbir biçimde anlamadıkları bunun yerine kelimenin tam anlamıyla birbirleriyle tersten bir ilişkiye sahip olan bir sistemi anladıklarını söylemek mümkündür.

Basit düşünce içsel bir bakıştır. Buna karşın fantezi yapmak temeli sonsuza kada gizli kalacak olan kör bir karanlık yürüyüşüdür. *Bilim Öğretisi* bir ışık ve gözü dikkate alan resimdir. Bu öğreti benzerinin olabileceği düşüncesiyle halka sunulmuştur. Bu resimle birkaç sene gece yürüyüşü yapıldıktan sonra birkaç kişi bulunmuş onlar da yarı nazik bir tavırla sözde resmedilmiş bir şekille yetinmişlerdir. Daha fazla cesaret sahibi olanlar hiçbir şey hissetmediklerini söylemişlerdir. Böylece çe-

kingenliklerini gidermişler ve birincilerin yanlış algılarını da asgariye indirerek kendi sözlerini geri almaktan çekinmemişlerdir [...].

Bilim Öğretisine karşı yürütülen mücadelenin gerçek nedeninin ne olduğunu sözde felsefe yapan hiçbir Alman yazar bilmemektedir. Bilerek kimse diyorum ve bundan kimseyi istisna etmiyorum. Bu sistemin, dokunmanın tek içsel anlam olduğu ve yalın diğer dokunmalardan farklı bir şey olduğuna dair ileri sürdüğüm düşüncelerden kimsenin şüphesi yoktur. Ayrıca bu tartışmanın objektif hakikatler üzerine olduğu ve sistemimizin birtakım projeleri reddettiğini ve bu projeyi diğer projelerle değiştirmek istediğini söylemektedirler. Bu sistemin köklerinin genel tinsel varlıkta ve yaşamda olduğu ve her şeyden önce gerçekliğin kendinden başka bir şeye ihtiyacı olmadığından bütün açıklığıyla kendisini göstereceğini iddia etmektedirler. Onların ne düşündükleri önemli değildir ve Bilim Öğretisi onlara şunu söyler: Sizin bütün düşünceleriniz hatadır ve bu anlamda sizin nasıl yanıldığınızın anlamı yoktur; önemli olan sizin içsel ve tinsel açıdan nasıl olduğunuzdur. Eğer doğru insanlarsanız doğru düşünürsünüz; biriniz tinsel bir hayat sürüyorsa siz de onu yaşayabilir, onu seyredebilirsiniz.

İlk olan kolay değildir. Biz bunu kabul ediyoruz. Almanlar içinde yukarıda anlatılana yönelik bir eğilimin olduğunu gösteren herhangi bir emareye sahip değiliz. Bu 13 seneden beri böyledir. En azından Kant ile birlikte onun 25 seneden beri göstermiş olduğu büyük çaba ve keskin zekâsından hareketle bunu öğrenmemiz gerekirdi. Buna rağmen çoktan beri bir tarafa atılmış meseleyi tekrar halkın karşısına çıkarmak istiyoruz. Bunu yaparken bu heyecana getirmenin havaya gidip gitmeyeceği ve diğer birçok girişim gibi sonuçsuz kalıp kalmayacağını ve sonunda başarısız olma ihtimalini göz ardı etmiyoruz.

Her şeyden önce ortak noktayı bulmak ve Bilim Öğretisi hakkındaki çatışmaları halkla birlikte tespit etmek ve bu sayede kendi eski hedefimizi yeniden belirlemek gerekmektedir.

Halk ilk önce –geçici olarak onların söylediklerine kulak veriyoruz, aşağıda onların düşünceleri çürütülecektir– gerçekliği istemektedir. Biz de onu istemekteyiz. Bu anlamda onlarla bu konuda hemfikiriz.

Bilim Öğretisi kendisinin ancak mutlak birliği içinde değerlendirileceğine dair deliller ileri sürmüştür. O aynı zamanda kendisiyle açığa çıkan refleksiyon formunun gerçek olmadığını, onun sadece boş bir şema olduğunu göstermiştir. O kendi kendisini şekillendirmiş, tamamlamış ve tek bir ilkeden hareketle kendi içindeki bölünmeleri açıklamıştır. O bir ölçülülüğe sahiptir ve kendi iddialarında sabit kalarak onlardan vazgeçmemiştir.

Kendi tinsel tutumunu bu formun üzerine çıkaramayan halk, kendisini bu formdan özgür kılabilir ve ona bağımsız olarak bakabilir. Bunu yaparken kendi gerçekliğinin tam da bu formdan oluştuğunu bilmez. Bu kişi gerçekliğe sahip olmak zorunda olduğundan, bilim öğretisi tarafından ileri sürülen delili eksik bulmaya meyillidir çünkü o tek gerçeklik kaynağını onu kabul etmeyerek kendisine kapatmıştır.

Bu durumum bizim için anlaşılabilir şey olduğunu –ki bu durum halkın lehinedir– kabul etmemiz, onun toplumsal anlamda sahip olduğu formdan kendisini sıyırması ve ondan vazgeçmesi ve kaybolanın sadece kendi gerçekliği olduğu, külli gerçekliğin hiçbir zaman ortadan kaybolmayacağını anlaması şartına bağlıdır. Böyle birisi aynı zamanda kendi formunu terk etmesiyle, onu yıkmasıyla hakiki gerçekliğin açığa çıkacağını fark edecektir. Bu son tespit aynı zamanda, zamanında Bilim Öğretisinin yeni ve en bağımsız amacı olarak tespit ettiğimiz hedef olup, bu hedef ilk ve en derin temelini *Bilim Öğretisi*'nde bulmuştur.

İstenirse bu tür bir çalışma Bilim Öğretisinin uzun zamandan beri söz verilen yeni modeli olarak da anlaşılabilir. Bana gittikçe daha da açıkça görülen şey, Bilim Öğretisinin iyi bir öğreti olduğu ve bu haliyle yeterli olduğu düşüncesinden uzun zamandır kurtulduğumu ve bunun daha da geliştirilme-

si gerektiğine dair olan inancımdır. Buna dair kamuoyunda yaygın bir beklenti açığa çıkmış ve Bilim Öğretisinin yeni modeliyle onun anlaşılmasının daha da kolaylaşacağı ümidi hasıl olmuştur. Bu beklentiye uygun davrandığıma dair kendimde bir tatminkârlık görüyorum.

Daha önce Bilim Öğretisini iyi ve yeterli bulduğundan dolayı hiç kimse benden yeni bir öğreti geliştirmemi beklemedi. Daha önce yazılan Bilim Öğretisi Ben formunun ya da mutlak refleksiyon formunun bütün bilgilerin kökü ve kaynağı olduğunu iddia ediyordu. Ve ancak sadece bunlardan hareketle bilgiye dair her şeyin açığa çıkabileceğini söylüyordu. Bu form, analitik ve sentetik açıdan karşılıklı ilişkinin merkezi noktasını oluşturmakta ve mutlak tözle mutlak nedenselliği kendi içinde toplamaktaydı. Bütün bu ilkeler okuyucuya gelecekteki yeni modellerde de aynı kalmak suretiyle sunulacaktır.

Geçici Bir Mülahaza

Birisinin –burada önsözle bağlantı kurmak için ileride yerle bir etmeyi deneyeceğim kavramdan hareket etmek zorundayım–, varlık sadece birden oluşur, ikiden ortaya çıkmaz ve bu varlık kendi içinde kapalı tamamlanmış bir idendite olup, hiçbir biçimde çokluk göstermez şeklinde düşünmesi durumunda, bu kişiden böyle bir düşünceden dolayı yanılgıya düştüğünü söyleyerek eylemlerinde bu ilkeye ters hareket etmesi beklenemez. Böyle bir kişiden varlığı yanlış bir yerde konumlandırmayarak pozitif ve olumlu bir biçimde onu kabul etmesi beklenir. Aynı zamanda o, varlığın temel ilkelerini pozitif varlığa ve hayata aktarmaya ve onları kabul ettirmeye çalışır [...]. Böyle bir hayat, mutlak olarak betimlendiğinde –sadece bu sayede varlığın birliğine karşı bir karşıtlık ortaya konulamaz– buna betimlemeye karşı sadece bu birin, kendi içinde başka hiçbir biçimde olmayan tamamlanmış bir varlık olduğu ileri sürülebilir. Bu kabul edildiğinde mutkak

varlığın kendi sahip olduğu içsel yaşamdan başka türlü varolamadığı da kabul edilmek zorundadır. Onun doğrudan yaşamından başka türlü bir varlık söz konusu değildir ve bütün varlık sadece yaşanır ve bunun dışında varlığın kendini gerçekleştirme şansı yoktur. Böyle birisi bu operasyonda hayatı sadece böyle düşündüğünü ve nesnel bir biçimde onu karşısına aldığını söylediğinde, onun doğru bir biçimde anlaşılması gerekir ve bu bağlamda şunu görmek gerekir: Bununla o kendi yaşamına ait bir düşünce veya kendi düşüncesinin bir ürününü kastetmemektedir. Bunu ileri sürerken hayatı kendi ve kendinden hareketle anlamaya çalışmakta ve kendi düşüncelerinden hareketle böyle bir yargıya ulaşmamaktadır. Bu düşüncelerle kendi düşüncesi doğrudan parçalanmış olup, gerçek düşüncenin biricik içeriği sayesinde düşüncenin kendisi tamamen ortadan kalkar. Bu şekilde ifade edilen görüşlere karşı düşünceler ileri sürülmüştür. Varlık –tamamen mutlak olduğundan– mutlak olarak alındığında ve mutlak basit anlamda tekliği değil çokluğu içerdiğinden, böyle bir mutlağın dışında kalan bir ürün ya da varlık olduğu iddia edilebilir. Aynı düşünce varlık kavramı için de ileri sürülebilir. Varlık kavramı kendinden değil, düşünceden hareketle anlaşılabilir çünkü varlık kavramı kendi içinde ölü bir kavramdır. Başka türlü de olamaz çünkü onun yaratıcısı olan düşünce kendi içinde ölüdür. Böyle bir düşüncenin içinde kendini koruyan tek şey hayat kavramıdır [...]. Varlık kavramının peşine takılan bütün fiiller zorunlu olarak keyfi tasavvurlardır. Eğer düşünce yaşama dair inandırıcı bir hüküm bulunursa, bu takdirde yaşamın kendisi, kendisinin varlığı hakkında şahitlik etmek zorunda kalacaktır. Varlığa ait düşünce yaşamın kendisi gibi asli bir unsur olarak farklılık gösterir ve onunla doğrudan temasın dışında her zaman ilişki halindedir ve bu yüzden düşünce varlıktan haber veremez sadece onun hakkında tasavvur üretir. Bu son cümle ayrıca açıklanmaya muhtaçtır.

İleride daha da açık bir biçimde izah edileceği üzere biz kavramının aynı zamanda bilinç anlamına geldiği kabul edildiğinde –bu şart koşulan temel görüşe göre– sadece birin aynı zamanda mutlak yaşam olduğu yani bizim yaşamımızın mutlak yaşam olduğu, fakat burada iki farklı hayatın değil, tek bir yaşamın olduğu ve mutlak'ın içimizde doğrudan yaşayan bir şey olarak ortaya çıktığı, onun başka bir biçimde olamayacağı belirtilmelidir. Mutlak yaşayacaksa sadece bizde mutlak olarak yaşar fakat bu da iki kez yaşamak anlamına gelmez. Bizim sadece yaşamdan ibaret olmadığımız, aynı zamanda biz ve bilinç olduğumuz kabul edildiğinde bu yaşam Ben formuna dahil olur. Oldukça iyi nedenlerden dolayı tahmin edeceğimiz gibi, bu Ben formu kendisine bir şeyi dahil etmesi durumunda bizde ve bizim bilincimizde bu formdan nasıl bir şeyin açığa çıkacağını görebiliriz. Açığa çıkan bu şey yalın bir şey olmayıp, form kazanmış bir şeydir ve biz bu formu kendi hayatımızdan çıkarırsak o takdirde bizde olan yalın ve mutlak hayatın ne olduğunu görebiliriz. Çünkü geride genel anlamda *gerçek olarak* adlandırılan şey kalmaktadır. Böylece *bilim öğretisi* aynı zamanda mümkün bir öğreti olarak ortaya çıkan *yaşam öğretisi* şeklinde açığa çıkmaktadır.Yukarıda ifade edilen ölü varlıkla ilgili olarak söylenebilecek şey bunun tamamen mutlak varlık olmadığı, aksine onun bizdeki Ben formuna dahil olmuş gerçek mutlak yaşam olduğudur. Sonuncusu bu formda hayatın sona ermesi, sönmesi ve ölümü anlamına gelir ve bundan geriye kalan artık gerçeklik diye bir şey söz konusu değildir. Burada varlığa dair hayatın gerçek canlı bir felsefesinin yapılması gereği açığa çıkmaktadır ve varlığın hayata olan yolunun tam olarak tersine çevrilmesi söz konusudur [...]. Bilimde mutlak'ı kendisinin dışında gözlemlemek mümkün değildir, aksine her bir birey mutlak'ı kendi hayatında yaşamalıdır.

Burada iki dipnotu eklemek istiyorum. Bu ilkeyle bütün felsefe istisnasız –Kant ve Bilim Öğretisi dışarıda bırakılırsa– ta-

mamen yanılmış ve yanlış bir açıklamaya gitmişlerdir. Biz bunu hiçbir istisna tanımadan isimleriyle birlikte dile getireceğiz. Daha sonra açık ve ayrıntılı bir biçimde okuyuculara zor olsa da anlayacakları bir şekilde bu durum izah edilecektir. Bunun için belirlenen hedefe ulaşmak ve gerekli sonuçları çıkarmak için belirli bir çaba istediği ortadadır [...].

Son olarak yaşam kavramına daha fazla vurgu yaparak oradan varlık kavramına ilerlemek gerektiği geçici olarak anlaşılır kılınmıştır ve bu yolda açığa çıkan bütün yanılmaların zamanında ortadan kaldırıldığı ifade edilmelidir. Fakat biz hiçbir biçimde –gerekli olması durumunda– sahip olduğumuz imkânları elimizden kaçırmak istemeyiz. Biz yaşam kavramından hareketle –ki bu kavram basit ve ilk kavram değildir– onun açık bir biçimde ispat edilebilen ve varlık kavramından türetilmeyen bir sentezin sonucu olduğunu belirtmek durumundayız. Bu derginin gelecek makalesi bu görevi yerine getirmekle meşgul olacaktır.

İkinci Bölüm

Bilim Öğretisinin Şimdiye Kadar Geçirdiği Süreç Hakkında Bilgi

I

Şimdiye kadar Yazılan Literatürümüz Hakkında Genel Bir Tasvir

Buradaki amacımız Bilim Öğretisi yayınladıktan sonra ortaya çıkan halkın tutumunu tekrar etmek değildir. Amacımız bunun sebeplerini –ki halk bu sebeplerden habersizdir– *a priori* olarak bizzat bu sebeplerden çıkarmak ve o zamandan beri konuyla ilgili yazılmış yazılar ve genel yargılar aracılığıyla bunu izah etmeye çalışmaktır. Bütün bunlar şüphesiz şimdiye

kadar gelen ve öylece devam eden literatüre dayanmak durumundadır. Bundan dolayı ifade edilen hal bizim seçim tercihimize uygun olarak tasvir edildiği takdirde istenilen bilgilere ulaşılacaktır.

Bunu yaparken en sevdiğimiz en derin bakış açısının ortaya çıkmasında nasıl bir acı ve ağrının bizi saracağı, hakikate ulaşmada entelektüel ve moral açıdan nasıl bir temele inmemiz gerektiğini açıklamak lüzumlu olmasa gerektir. Gerçekte bizim niyetimiz bizi yönlendirmemekte, aksine konuyla ilgili bir isteksizlik bize eşlik etmektedir ki bu isteksizliği de aşmaya kararlıyız. Bunu da hiçbir şeyin daha iyi olmayacağına kesin kanaat getirerek yapmalıyız. Buna rağmen bizim suçumuz bunun daha iyi olup olmayacağının pazarlığını yapmak gibi gözüküyor. Halbuki bu kötü durum bütün yönleriyle tanınmadan halkın büyük bir kısmı konu hakkında iyileştirilebilir bir korkuya kapılmış durumdadırlar. Şu anda yaşayan eğitimli jenerasyona hiçbir biçimde yardım edilemeyeceği en iyisi bu çabadan vazgeçmek gerektiği, doğru olsa bile yine de kendisini bu şekilde yetiştirmiş kişilere ilk adımı atma cesareti vermemek gerekir. Mutlaka bir iyileştirme söz konusu olacaksa bu iyileştirme kendisini zamana uydurmak zorundadır ve bu zamanın da şimdi olduğuna dair düşüncemize engel olmamalıdır.

Bu bağlamda iki genel açıklamayı önceden belirtmek istiyorum. Birincisi şudur: Bilgin halkımızın karakteri olarak belirttiğim yargının hiçbir istisna olmadan geçerli olup olmadığı, ya da büyük oranda geçerli olup olmadığı hakkında kesin hüküm vermek zordur. Ben bunu bilimsel zihne sahip ve gerçekliğin bilincinde olan okuyucuların bu özelliklerini hiçbir biçimde ne yazılarda ne de derslerde veya ne sohbetlerde hiçbir biçimde kalben kıskanmadım. Benim için suçluların sayısını artırmak hiçbir biçimde iyi bir durum değildir. Burada kendilerin kontrol ettiklerinde şımarmayan ve böbürlenmeyenler kastedilmektedir.

Alışılagelmiş olan ve bizim verdiğimiz cevaplar bağlamında bize ait suçlamalar şöyledir: Durum abartılmıştır ya da tamamen yanlış bir şey söylenmiştir. Durum hiçbir biçimde bizim tasvir ettiğimiz gibi değildir. Burada bizzat kendilerine saklı kalan temel yanılgı şudur: Onlar bütün söylemlerinde hiçbir biçimde dişe dokunur bir şey söylememişler ve bir türlü meselenin özüne inememişlerdir. Aynı zamanda onlar bizim onların söyledikleri şeyi haber verdiğimizi ve bu haberin genelde doğru olduğu yani bizim onları doğru bir biçimde tasvir etmemiz gerektiğini, dolayısıyla kendilerini ifade etmelerinin gerekmediğini düşünmektedirler. Bizim niyetimiz ise içsel ve gerçek anlamda gerçek olan şeyin söylenmesidir (...).

Meselenin özüne dönersek, bütün bilgilerin kendisiyle temellendiği, düzenlendiği ve açıklandığı spekülasyon organını ve bu olmadan bütün bir bilimsel alanın kör bir uğraş olarak kalacağı ve dolaysıyla bütün biliminsanlarının çalışmalarının boşa gideceği durumu yukarıda açıklamaya çalıştık. Yine yukarıda anlamaya yetisi olanların bizzat bizim spekülasyonlarımız sayesinde gerçeği anlayacağı gösterilmiştir. Şimdi zamanımızın ve dünyanın genel bir hastalığı ve eksikliği –ki bunun için kimseyi, suçlamak mümkün değildir– bu spekülasyonun idare edilememesi ve buna yeteri kadar hassasiyet gösterilmemesidir. Bu uğurda 25 seneden beri çeşitli yazılar farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış ve gerçek spekülasyonun kuralları ve bunun uygulanmasıyla ilgili çeşitli materyaller ortaya konmuştur.

Bilimin konuyla ilgili önceki çalışmaları, hatta bizzat bilim kavramının kendisinin kendi yalın ve dışsal şartlara göre tamamen kaybolmaması, aksine içsel anlamda bu kavramla sarsılmasına ne denebilir? Bununla ilgili her türlü heyecana karşı düşmanca duygular benimsemeyen ve hayatının tek tesellisinin kimsenin gerçek anlamda bilim yapamayacağı olan ve amacını da ona bu bilimi yaptırmamak olarak koyan birisi için ne yapılabilir? İçimizde nesli tükenen bilgin halkın bütün bilimlerin düşmanı olduğu, bilginliğin sadece bir maske olduğu ve bu

maske sayesinde bilimin kesinliğinin tartışmaya açıldığı yargısında bulunmak mümkündür.

Bilim, bilim olarak kesin olduğundan, kendi içinde mutlak anlamda değişmeyen bir açıklığa sahiptir ve muhtemel karşıtlarını ve hakkındaki şüphelerin hepsini ortadan kaldırır. Bu açıklık sadece değişmeyen bir tarzda mümkün olduğundan bilim kendi sağlam ve değişmeyen dışsal formuna sahiptir. Bu bilimin özüne ait bir şeydir ve sadece bu yüzden bilim unvanını alır. Bilimsel bir topluluğun bulunduğu yerde bu genel anlamda kabul edilir ve buna inanılır. Bu tespiti bizim sözde bilginlerimiz nasıl değerlendirip kabul ediyorlar? Bunların kaç kişi olduğunu bilmiyorum ve zaman zaman konuyla ilgili yapılan açıklamaları kaçırdıklarını tahmin ediyorum. Bazıları kendilerini bilgin ve filozof olarak tanıtmakta ve bilimi tek başına sahiplenmektedir. Bunun bir hakikatinin olup olmadığını anlamak için insanın kendisini karşı tarafın yerine koyması ve hakikati çok katı ölçüler içinde değerlendirmemek gerekir, aksine onu yaşamalı ve yaşatmalıdır (...). Aynı yazarlar başka bir zaman bilimin özünden bahsettiklerinde aşağı yukarı yukarıda söylediğimiz şeyleri ifade etmektedirler. Onların bu düşüncelerini dikkate almak zorunda mıyız? Eğer alacaksak bu nasıl mümkün olabilir? Sonuncular sadece tam karşıt şeyler söylemekte fakat hakikatte açıklamaya çalıştığımız görünüşe göre hüküm vermektedirler. Onlardan bazılarının oldukça naif bir tarzda şöyle itiraflarda bulundukları aşikârdır: Söylenenler soyut anlamda (*in abstracto*) doğrudur fakat hiçbir biçimde somut anlamda (*in concreto*) doğru değildir. Buna göre onların bilim kavramından sadece kimsenin ciddi anlamda dikkate aldığı almadığı boş bir kavramı ve düşünce oyununu anladıkları anlaşılmaktadır.

Bilimin içsel özü bizzat kendisi aracılığıyla temellendirilir ve kendi kendisini mutlak anlamda belirler ve bu anlamda bütün keyfiliği ortadan kaldırır. Bu yüzden bir biliminsanından istenecek ilk şey, onun hakkı verilmeden bilgi kıvılcımı-

nın kendi ruhunda çakılmayacağını bilmesidir. Biliminsanı, kendisinin özsel bir yönelimi olmadan hakikatin kendisine açılmayacağı ve kendisine hakikat olarak görünen şeyin kendisinden ahenkli bir teslimiyet istediğini her zaman hatırda tutmalıdır. Adı geçen şahısların bu şartları ya yerine getirdiğine inanmak zorundayız ya da onların bu durumu sadece muhtemel bir durum gibi ele aldıklarını ve bunun kendilerinden bir şekilde isteneceğini düşündüklerini hesap etmeliyiz. Halkın önünde bize sahip olduğumuz hakikatin onların hoşuna gitmediği ve böyle bir görüşün kendilerine zarar verdiği gerekçesiyle tartışmaya girişmeleri ve hoşlarına giden kendi hakikatlarının nasıl göründüğünü bildirmeleri gerekir. Bizim de bu konuda onlar gibi düşünmemizi istiyorlar ve bunu yapmadığımızda bizi şikâyet ediyorlar [...].

Biliminsanının bilmesi gereken ilk şey, bilimin boş bir oyun ya da boşa zaman geçirme faaliyeti ve hayat standartlarını yükselten bir lüks olmadığı, aksine onun insanlığın ve kendi gelişiminin devam etmesi için tek yol olduğu ve gerçekliğin en yüksek ve bütün diğer iyileri içine alan iyi olduğu gerçeğidir. Buna karşın, yanılgının bütün kötülüklerin kaynağı olduğunu da bilmek durumundadır. Gerçekliği durduran ve yanılgıyı yaymaya çalışan kimse insanlığa en büyük kötülüğü yapmış birisidir. Bu temel ilkeleri hayatı boyunca gerek sözlerinde gerekse yazılarında hiçbir biçimde dile getirmemiş, onlara karşı kayıtsız kalmış birine güven duyulabilir mi? Bu tür insanlar hayatları boyunca hakikatin ne olduğunu bilmeden hakikati öğrettiklerini zannetmişlerdir. İddia ettikleri şey, bu şekilde mutluluğa ulaşılabileceğidir. Bu bir yalancılıktır ve yalancılıktan beslenmekte, içilmekte ve giyinilmektedir. Hiçbir kesin kabul olmadan bunların yapıldığını söylüyorum çünkü insanların hakikati garanti altına aldıkları bu yolda birçok yanlış, çürük şeyle karşılaştıkları, fakat bunlardan yılmayarak hakikate olan sevgilerinden vazgeçmedikleri olgusu göksel bir gerçekliktir (...).

Hakikate karşı yukarıda gösterilen cezaya müstahak olan kayıtsızlığın kaynağı ne olabilir? Kayıtsızlık, tembellik, egoizm ve derin ahlaki çözülme. Yaşam sürekli bizi kendimizden yırtıp almakta oraya ya da şuraya sürüklemekte ve kendi istediği oyunu bizimle oynamaktadır. Bu zorluklara karşı gelme ve yok oluncaya kadar onları dikkate alarak davranma önemli bir mücadeleyi ve çabayı gerektirmektedir. Söylenmek istenen şey bilimin en yüksek derecede önemli şeyler ortaya çıkardığıdır. Bu da özgürlüğün sonuna kadar kullanıldığı ölçülülük sanatına ihtiyaç gösterir. Bütün bunlar ise apaçık, mütevazı ve temkinli, bir hayatın yaşanmasını gerekli kılar. Böyle bir güçsüzlüğe günümüz nasıl tahammül gösterir? (...)

İlk olarak günümüzde konuyla ilgili yazılmış olan literatürün şu andaki durumu planlanmıştı. Bunu yapmaktaki amaç Bilim Öğretisini şimdiye kadar geçirmiş olduğu süreci betimleyebilmekti. Fakat bu yazıyı yazdığım zaman dilimi içinde belki bir özür borcum açığa çıktı. Ben aynı zamanda günümüzdeki politik durumu da tasvir etmek zorunda kaldım –ki politik durum mucizevi ya da doğal anlamda bizi kurtaracak gibi gözükmüyor. On binlerce seneden beri insanlığın ulaştığı kültür ve onun ürünleri yok olmaya yüz tutmuş gibi gözüküyor. Bu kültür bundan dokuz bin sene sonra bizim tanımadığımız barbar ya da yabani insanlar tarafından tekrar en baştan başlatılacak gibi gözüküyor. Buradan açık bir biçimde bu politik durumun sadece ve tek başına bizim literatürümüzden açığa çıktığını söyleyebilirim. Böyle bir duruma sebep olan şey genel bir yeteneksizlik, herhangi bir nesneye çok sıkı bir biçimde sarılma ve bağlanmadır. [...]. Bizim kaderimiz üzerinde karar veren kişiler bu tür saplantıya varan bağlantı örneklerini kimden alıyorlar? Bunları nasıl öğreniyorlar? Bunun eğitiminin yapıldığı bir yer mi var? Literatürün olduğu yerde literatürü yazanlar vardır ve bunlar da kendi çağını oluşturur. Bunlar tembelleştiğinde bununla ilgili olan bütün şeyler de çürümeye başlar.

Bizim gerçek amacımıza dönecek olursak bütün derslerin ilk harflerini öğrenenlerle, gerçekten bir bilimin mümkün olup olmadığını tartışmayı inanılır kılmak için bilimin kendi bilimini mümkün kıldığını kabul etmek gerekir [...].

Son olarak iki noktayı belirtmek gerekir. Konuyla ilgili olanlar bu tasvirlerle kendilerini ifade ettiklerini söylüyorlarsa, böyle bir durumda hiç şüphesiz onların sürekli ifade ettikleri gibi şu söylenebilir: Gerçekdışılık (*Unwahrheit*) önceden verilmiştir ve da haksız bir biçimde sürekli abartılmıştır. Onlar için değil başkaları için daha iyi bir dünya mümkünse her şeyden önce yukarıda belirtilen aksiyomun gerekli olduğunu belirtmeliyim. Bu aksiyomu dikkate almayanların haksız olduğu, durumlarından bizzat kendilerinin de tatmin olmadığı ve rahatça itiraf edecekleri gibi kendilerinin dikkatsiz ve moraldışı davrandıkları gün gibi açığa çıkacaktır. Onlar genelde bütün iddialarında haksız olduklarından iyi bir dünyanın oluşmayacağını –bununla ilgili ciddi hiçbir kaygı taşımadıklarından– açık bir biçimde anlayacaklardır.

Her zaman söyledikleri gibi şunu söyleyeceklerdir: Biz sadece kendi içimizdeki tutkuya göre hareket ediyoruz ve bu zevkten vazgeçmek için de inanılır bir gerekçe göremiyoruz. Biz bunlara farklı zamanlarda şunu söylemekten çekinmedik: Siz şimdi olduğunuz gibi olmaya devam ettiğiniz sürece hem kendiniz hem de alkış aldığınız kimseler kalbi bir aşağılanmaya maruz kalacaksınız. Fakat biz bunun mümkün olmadığına ve herhangi bir insanın onlardan dikkate değer bir fikir elde edemeyeceğine kalpten inanıyoruz. Bundan dolayı herhangi bir bireyin bu insanlar hakkında güvenilir bir düşünceye sahip olması beklenemez. Bu düşünceler her zaman boş verilerden ve başka şeyleri örten bir maskeden başka bir şey değildir. Bundan dolayı onlara güvenmek istesek bile onların bizi ikna etmesi mümkün değildir. Onlara şu hatırlatmanın yapılması iyi olur. Başkasını alkışlarıyla şereflendirdiğine inanan bir kimsenin bizzat kendisinin şerefe layık birisi olması gerekir ki biz onun alkışını teşekkür ederek karşılayalım (...).

İNSANIN BELİRLENİMİ

[*J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Zweites Buch (Wissen), Vossische Buchhandlung, Berlin, 1800, s. 16-38.*]

Çev. Arslan Topakkaya

İkinci Kitap

Bilgi

İçimi ümitsizlik ve korku kaplamıştı. Beni hayata çağıran günlük uğraşılar, bunların gerçekliği ve bir anlamı olduğundan şüphe etmeye başladım. Geceleri rahatsız eden rüyalarla uyanmaya başladım. Korkarak şüphenin beni yanıltmasından kurtulmak için bir ışık aramaya başladım. Aradım fakat sürekli daha derin bir labirente düştüm.

Gece yarılarına doğru önümden harika bir şekle sahip olan bir varlık geçti ve bana zavallı ölümlü dediğini duydum. Yanlış üzerine yanlış yapıp kendini bilgin zannediyorsun. Kendi kendine icat ettiğin korkunç resimlerle uğraşıyorsun. Gerçek bir bilgin olmaya çalış. Ben sana yeni bir vahiy getirecek değilim. Sana öğreteceğim şeyi sen biliyorsun ve bunu kendi kendine hatırlamalısın. Ben seni yanıltamam çünkü sen bana tam hak vereceksin ve buna rağmen yanılıyorsan bu senden kaynaklanmaktadır. Kendine gel, beni dinle ve benim sorularımı cevapla.

Cesaretimi topladım. Bu doğrudan benim aklıma hitap ediyordu. Buna cesaret etmem gerekir. Benim düşüncelerime etki edemez, ne düşünmek zorundaysam kendim düşünmeliyim. Tatmin olacak bir şey arıyorsam onu da ben tedarik etmeliyim. Ne isen ey harika ruh söyle, ne istiyorsun diye seslendim, duymak istiyorum, sor cevap vermek istiyorum.

Ruh. Sen nesnelerin burada olduğunu ve gerçekten senin varlığının dışında varlığa sahip olduklarını kabul ediyorsun.

Ben. Evet, bunu her durumda kabul ediyorum.

Ruh. Bunun böyle olduğunu nereden biliyorsun?

Ben. Onları görüyorum, dokunduğumda hissediyorum, onların sesini duyuyorum ve onlar organlarım aracılığıyla kendi varlıklarını bana açımlıyorlar.

Ruh. Öyle mi! Belki nesneleri gördüğün, hissettiğin ve duyduğun iddiasını geri alacaksın.

Şimdi senin konuştuğun gibi konuşmak istiyorum. Gerçek anlamda görmen, hissetmen veya nesneleri algılamandan, ya da sadece gördüğünü, hissettiğini ve –dışsal algı anlamında– varlığı algıladığını söylüyorsun. Veya bu şöyle olamaz mı? Sen kendi idrakinle algıladığından farklı bir şekilde varlığı algıladığını ve senin için senin gördüğün ya da hissettiğin varlık dışında bir varlığın olduğunu söyleyebiliyor musun?

Ben. Hiçbir biçimde, hayır.

Ruh. O halde senin dış anlayışının bir belirlenimi olarak algılanabilir varlıklar senin için vardırlar. Onlardan sen sadece kendi görmenin, hissetmenin belirlenimi sonucunda açığa çıkan bilgi aracılığıyla haberdarsın. Senin "dış dünyada benden bağımsız olarak varlıklar vardır" yargını sadece ben görüyorum, duyuyorum ve hissediyorum yargılarına dayanmaktadır.

Ben. Bu benim fikrim.

Ruh. Peki, gördüğünü, hissettiğini nasıl biliyorsun?

Ben. Seni anlamıyorum. Sorun bana tuhaf bir soru gibi geliyor.

Ruh. Bunun daha kolay anlaşılmasını istiyorum. Kendi görmeni görüyor, kendi hissini hissedebiliyor musun? Veya özel

yüksek bir anlama yetisine mi sahipsin ki bununla kendi dışsal anlama yetini ve bununla bu yetinin belirlenimini algılayabiliyorsun.

Ben. Hiçbir biçimde sahip değilim. Görüyor ve hissediyorum, gördüğüm ve hissettiğim şeyi doğrudan ve tam olarak biliyorum. Öyle oldukları için biliyorum ve onlar öyle oldukları için herhangi bir farklı anlama yetisine ihtiyaç duymadan onları biliyorum. Bu yüzden senin sorun bana tuhaf geldi çünkü bu soru bilincin doğrudanlığını şüpheli hale getirmektedir.

Ruh. İstenilen şey bu değil. Onlar bu doğrudanlığı tam doğru bir biçimde sana göstermeye birer sebeptirler. O halde sen kendi görmen ve hissetmen hakkında doğrudan bir bilince sahipsin.

Ben. Evet.

Ruh. Kendi görmen ve kendi duyman dedim. Buna göre sen görmede gören, hissetmede hissedensin. Görme sende bilinçli olduğundan sen de kendinde bir belirlenimin ve bir değişimin olduğunun farkındasın.

Ben. Hiç şüphesiz.

Ruh. Kendi görmen ve hissetmen hakkında bir bilince sahipsin ve bu sayede nesneleri idrak ediyorsun. Acaba bu bilinç olmadan onları idrak edemez misin? Acaba herhangi bir şeyi görmeden ya da duymadan o şeyi; bakarak ya da duyma sayesinde tanıyamaz mısın?

Ben. Hiçbir biçimde.

Ruh. Buna göre kendin hakkındaki doğrudan bilinç ve belirlenimin, diğer bütün bilinçlerin hepsini içine alan temel bir şarttır. Sen ise bu şeyin bir şey bildiğini bildiğin için bir şey biliyorsun. Son bilme ilk bilme olmadan meydana gelemez.

Ben. Ben de öyle düşünüyorum.

Ruh. O halde sen nesneleri gördüğün, hissettiğin için biliyorsun. Gördüğünü ve hissettiğini sadece bildiğini doğrudan bildiğin için biliyorsun. Doğrudan algılayamadığın bir şeyi hiçbir biçimde algılıyamıyorsun.

Ben. Bunu görüyorum.

Ruh. Her türlü algıdan ilk önce kendini ve içinde bulunduğun durumu algılıyorsun. Bu algıda olmayan bir şeyi hiçbir biçimde algılayamıyorsun.

Ben. Daha önce kabul ve itiraf ettiğim şeyi tekrar ediyorsun.

Ruh. Bunları söylemekten yorulmayacağım. Ben senin bunu tam anlamadığın ve kesin olarak zihnine yerleştirmediğin endişesiyle bunu tekrar ediyorum. Şimdi ben dışarıda olan varlıkların varlığı hakkında bilinç sahibiyim diyebilir misin?

Ben. Tam olarak söylemem gerekirse hayır çünkü kendileriyle eşyayı algıladığım görmek ve hissetmek, bilincin kendisi değildir aksine sadece benim ilk olarak ve doğrudan bilincine sahip olduğum şeydir. Katı ölçüler içinde şunu söyleyebilirim: Benim, benim gördüğüm ve hissettiğim şeyler hakkında bilincim var.

Ruh. Şimdi açık bir biçimde gördüğün ve söylediğin şeyi hiçbir zaman unutma. Her algıda sadece kendi özsel durumunu algılıyorsun. Konuştuğun dille devam ediyorum çünkü bu alışılmış bir dildir. Eşyayı gördüğünü, hissettiğini ve duyduğunu söyledin. Şunu kırmızı, şunu mavi görüyorum. Bir şeye dokunduğumda kaygan, pürüzlü, soğuk ya da sıcak hissediyorum.

Ruh. Buna göre bir şeyin kırmızı mı, mavi mi, soğuk mu, kaygan mı, pürüzlü mü olduğunu biliyorsun.

Ben. Hiç şüphesiz biliyorum.

Ruh. Bunu bana tasvir etmek istemez misin?

Ben. O tasvir edilemez. Bak şu nesnelere, onlara bakarak onların yüzlerinden nasıl bir izlenim edineceksin? Bu izlenimi ben kırmızı olarak niteliyorum. Başka bir nesnenin yüzeyine dokunduğunda hissettiğin şeyi ben kaygan olarak niteliyorum. Bu şekilde ben bunları başka türlü edinemeyeceğimiz bilgisine ulaştım.

Ruh. Fakat doğrudan edinilen izlenimlerin kazandırdığı özellikler sayesinde onlardan farklı olanları çıkarımlar sayesinde bulamaz mısın? Mesela birisi kırmızı, yeşil, sarıyı görmüş fa-

kat maviyi hiç görmemiş olsun veya ekşi, tatlı, tuzluyu tatmış fakat acıyı hiç tatmamış olsun. Böyle birisi mavi ya da acının ne olduğunu onlara benzer hiçbir şey görmeden ya da tatmadan sadece yalın bir düşünme ve mukayese ile onlar hakkında bir bilgiye sahip olabilir mi?

Ben. Hiçbir biçimde. Duygularım denilen şey sadece hissedilir, düşünülmez ve o bir şeyden türetilmez, sadece doğrudan doğruya verilir.

Ruh. İlginç. Bir bilgiyle övünüyorsun fakat bu bilginin ne olduğunu bilmiyor ve bu bilgiye nasıl ulaştığını açıklayamıyorsun. Bunlara nesneyi görerek ulaştığını, başka türlü hissettiğini, üçüncü bir şey duyduğunu iddia ediyorsun. Buna göre görmeyi hissetmekten ve ikisini de duymadan ayırt etmek zorundasın.

Ben. Hiç şüphesiz.

Ruh. Ayrıca bu nesnenin kırmızı, şunun mavi, kaygan ya da pürüzlü olduğunu hissettiğini söylüyorsun. Öyleyse kırmızıyı maviden kaygan pürüzlüden ayırt etmek zorundasın.

Ben. Hiç şüphesiz.

Ruh. Yukarıda belirttiğin gibi bu farkı bu duygulanımları kendinde mukayese ederek ve üzerine düşünerek öğrenmedin mi? Belki de kendi dışındaki nesnelerin mukayesesi sırasında onların kırmızı, mavi renkleri ya da kaygan ve pürüzlü yüzeyleri sayesinde kendinde kırmızı, mavi, kaygan ya da pürüzlü duygulanımı aracılığıyla böyle bir bilgiye sahip oluyorsun.

Ben. Bu mümkün değildir çünkü nesnelerin algısı kendi özsel durumumun algısından hareketle anlaşılır ve buna bağlıdır. Tersi söz konusu değildir. Nesneleri ilk olarak kendi özel durumları arasında bir fark hissederek farklı algılamaktayım. Belirli duygulanımı mesala tamamen keyfi bir biçimde kırmızı, şu işareti mavi, kaygan ya da pürüzlü olarak betimliyorum. Bunu öğrenebilirim fakat bunların duygulanım olarak birbirlerinden nasıl ayırt edileceğini bilemem. Bunların birbirlerinden farklı ol-

duğunu tamamen kendi kendimi hissederek sahip olduğum varlığım hakkındaki bilgiye borçluyum. Onların nasıl farklı olduklarını tanımlayamam fakat onların farklı olduğunu onlar hakkındaki kendi duygumun farklı olmasından anlıyorum. Duyguların bu şekilde farklılaşması doğrudan bir şey olup fakat hiçbir biçimde öğrenilmiş ve bir şeyden çıkartılmış farklılık değildir.

Ruh. Eşyayı bütün bilgilerden bağımsız bir şey yapabilir misin?

Ben. Eşyayı bilgiden bağımsız kılmak zorundayım çünkü bilginin kendisi her türlü bağdan bağımsızdır.

Ruh. Buna göre bunlar sana sadece yalın bir duygu sayesinde mi verilmiştir?

Ben. Başka türlü olamaz.

Ruh. O halde şunu söylemekle yetinmelisin. Kendimi o şekilde hissediyorum ki şunu kırmızı, bunu mavi, kaygan, pürüzlü olarak nitelendiriyorum. Bu duygulanımlar içine kendi kendini yerleştirmen gerekir fakat bu duygulanımı tamamen senin dışında bulunan bir nesneye aktaramazsın ve kendinde meydana gelen değişmeleri nesnenin özellikleri olarak pazarlayamazsın.

Veya bana şunu söyle: herhangi bir nesneyi kırmızı olarak gördüğünde, kaygan olarak hissettiğine inandığında, bunları bizzat kendi hissettiğinden fazla ya da farklı bir biçimde algılıyor musun?

Ben. Anlatılanlardan açıkça gördüm ki söylediğin tarzda bir algıya sahip değilim. Bende olan her türlü duygulanımı benim dışımdaki bir nesneye aktarmam bana oldukça tuhaf bir durum gibi geliyor.

Kendimi kendimde hissediyorum, nesnede değil çünkü ben kendimim, nesne değil. O halde ben sadece kendimi ve kendi durumumu hissederim, nesnenin durumunu değil. Nesneye ait bir bilinç varsa, bu en azından bir duygulanım değil, ancak bir algı olabilir. Anlaşıldığını zannediyorum.

Ruh. Çok hızlı çıkarımda bulunuyorsun. Kendimden emin olmak ve yukarıda itiraf ettiğin şeyden tekrar vazgeçmene mani olmak için olayı bütün yönleriyle düşünmemize izin ver. Alışılageldiği gibi kendi dışındaki bir nesnede onun kendi kırmızı renginden, kaygan özeliğinden kısaca senin nesneden doğrudan kavradığın bir özellik ya da duygulanımdan başka bir şey var mıdır?

Ben. Tahmin ediyorum, evet. Bu özelliklerden başka kendi kendine olan şey. Yani bu özelliklerin taşıyıcısı.

Ruh. Senin onun anlamıyla algıladığın bu özelliklerin taşıyıcısı olan şey mi? Onu görüyor, duyuyor, hissediyor musun? Veya onun için özel bir anlam ya da anlayış mı söz konusu?

Ben. Hayır. Ben onu gördüğümü ve hissettiğimi düşünüyorum.

Ruh. Gerçekten mi? Bunu daha yakından incelememize izin ver! Her zaman gördüğün şeyin bilincine sahip misin ya da belirli bir şey görmenin bilincine mi sahipsin?

Ben. Ben her zaman belirli bir görünüş duyumuna sahibim.

Ruh. Nesneyi dikkate aldığımızda nasıl bir belirli görünüş duyumu söz konusudur?

Ben. Kırmızı renge ait olanı.

Ruh. Bu kırmızı renk pozitif ve basit bir duyumdur. Kendine ait belirli bir durumdur.

Ben. Bunu anladım.

Ruh. Buna göre kırmızıyı basit bir şey bir matemetiksel nokta olarak görmek zorundasın ve bunları böyle görebilirsin. Bu sende kendi duygulanımın basit yalın ve açık bir durum olarak –matematiksel bir noktayı oluşturmak için gerekli bir sentez olarak değil– vardır. Yoksa başka türlü mü düşünüyorsun?

Ben. Sana hak vermek zorundayım.

Ruh. Fakat bu basit kırmızı duyumunu görmediğin bütün alanlar için de genişletiyorsun. Böyle bir alana nasıl ulaştın?

Ben. Bu her halükârda ilginç bir durum. Konuyla ilgili açıklamayı bulduğuma inanıyorum. Bu alanları görmüyorum fakat onları kendi ellerimle dokunarak hissediyorum. Onun görünüşüne dair edindiğim izlenim bu duygu boyunca devam ediyor ve bundan dolayı kırmızı rengi hissettiğim bütün alanlara yayıyorum ve bunun içinde sürekli kırmızı rengi görüyorum.

Ruh. Bu şekilde sadece ilgili alanı hissettiğin sürece davranabilirsin. Fakat bunun mümkün olup olamdığını görmemize izin ver. Hiçbir zaman bütün duyumları hissetmiyorsun, sen sadace kendi duygunu hissedip, onun hakkında bir bilince sahip olmuyor musun?

Ben. Hiçbir biçimde. Her duyum, belirli bir duyumdur. Hiçbir zaman yalın olarak bir şey görülüp, hissedilip ya da duyulmaz, sürekli belirli bir şey, kırmızı, yeşil, mavi renk, soğuk, sıcak, kaygan ya da pürüzlü, keman sesi ya da insan sesi ve buna benzer şeyler görülür, hissedilir ve duyulur. Bu konuda anlaşmamıza müsade et.

Ruh. Zevkle. Buna göre yüzeyi ya da alanı hissederek bir hisse sahip oluyorsun veya sadece kaygan, pürüzlü ya da başka duygulanıma sahip oluyorsun.

Ben. Tamamen öyle.

Ruh. Bu kayganlık ya da pürüzlülük aynen kırmızı renkte olduğu gibi sende basit bir şey ya da bir nokta gibi duyum oluşturuyor mu? Haklı olarak sormam gereken bir soru var. Neden bu basit hissi bütün bir alana yayıyorsun, bunu neyle yapıyorsun ve basit bir görünüşten bunu nasıl çıkarıyorsun?

Ben. Bu kayganlık her noktada aynı kayganlık düzeyinde olmayabilir ve her bir noktada farklı bir derecede olabilir ve sadece onların derecelerine göre ben aralarında bir fark görebilirim ve bu farkı ifade etmeye bu duyguyu korumaya kelimeler yetmeyebilir. Ben bunları bilinçli olmadan birbirinden fark ediyor, onları yan yana koyuyorum ve böylece yüzey hakkındaki algım oluşuyor.

Ruh. Bunu parçalanmamış zamanda birbirine karşıt bir biçimde duyumlayabilir misin? Yani birbirlerini karşılıklı olarak ortadan kaldıracak şekilde bir zıtlık içinde.

Ben. Hiçbir biçimde.

Ruh. Kabul etmek istediğin ve açıklayamadığın bir şeyi açıklamak için, ifade ettiğin kayganlığın her farklı derecesi birbirlerinden farklı olduklarından, bunlar aynı zamanda kendi içinde takip edebildiğin birbirleriyle karşıt duygulanımlar olamaz mı?

Ben. Bunu inkâr edemem.

Ruh. Buna göre, gerçekten hissettiğin şeyi birbirlerinin peşinden gelen değişmeleri daha önce de yapmış olduğun gibi matemetiksel noktalar olarak ortaya koyabilirsin fakat hiçbir biçimde yan yana duran noktalar olarak değil. Yani bir alanda aynı özelliklere sahip çok fazla noktalar olarak değil.

Ben. Bunu görüyorum ve benim şartlarımın hiçbir şeyi açıklamadığının da farkındayım fakat nesneye dokunduğum ve onu hissettiğim elimin kendisi de bir alandır ve bu sayede nesneyi bir alan olarak algılıyorum. Elim bu nesne üzerinde ne kadar duygulanımda bulunursa o derece nesneyi büyük olarak algılıyorum.

Ruh. Senin elin de bir alan mıdır? Bunu nasıl biliyorsun? Kendi elin hakkındaki bilince nasıl ulaşıyorsun? Elinle dokunarak onun bir araç olduğuna dair farklı bir şey hissetmen, ya da onun nesne olduğuna dair bedenine ait başka bir organınla bunu hissetmen için herhangi farklı bir yol var mıdır?

Ben. Hayır, bundan başka bir yol yoktur. Ben elim sayesinde belirli bir şeyi hissediyor ya da onları bedenime ait başka bir organımla hissediyorum. Kendi elim hakkında benim görmem ve hissetmeme nazaran doğrudan genel bir duyguya sahip değilim.

Ruh. Senin elinin bir araç olduğu hususu üzerinde biraz duralım. Doğrudan algıda sen ve senin elin, dokunmadaki dokunma ya da hisdeki hisseden olarak, hissetmekle ilgili olandan daha fazla bir şey ifade etmez. Ya önemsiz bir şey hissedersin ki bu

durumda bu basit duyumu niçin his alanına genişlettiğini anlamıyorum ve bu anlamda hisseden bir noktayla yetinmediğin ortada, veya farklı hissediyorsun, yani aynı şeyi peşi peşine hissediyorsun ve bu anlamda bu duyguyu bir ve aynı noktada peşi peşine gelmesine niçin izin vermediğini anlamıyorum. Sana kendi elinin kendin dışında bir yüzey olarak gözükmesi izah edilemez bir durumdur [...]. İkinci durumda, kendi elin ya da vücudunun başka bir organının kendisi bir duygunun nesnesi olması, ilk yargıdan rahatça çıkartılacak bir şeydir. Bu organı sen doğrudan başka bir organın sayesinde hissetmektesin. Bu sonuncuyla ilgili olarak yukarıda sorduğum aynı soruyu soracağım. Sen cevap verebildiğin kadar bu soruyu cevaplamaya çalış.

Kendi gözünün alanı ve bedenindeki diğer alanlar da böyle davranır. Şu olabilir: Kendin dışındaki bir genişleme bilinci, kendi bedeninde sahip olduğun genişleme bilincinden hareket ediyor olabilir ve buna bağlı olabilir. O halde senin öncelikle bedenindeki genişleme kavramını açıklaman gerekir.

Ben. Yeter. Çok açık bir biçimde bedenimdeki özelliklerin yüzeysel genişlemelerini ne görüyorum, ne hissediyorum ne de başka bir yetiyle anlayabiliyorum. Ben bu genişletme olgusunun bana ait bir özellik olduğunu –ki bu gerçekte duyumda sadece bir noktadır– görüyorum. Bunları peşi peşine gelen noktalar olarak almak yerine, yan yana yerleştirmem de –ki yalın duyumlar hiçbir biçimde yan yana değil peşi peşine gelirler– bana ait bir özelliktir. Bir geometrici çizgiden çizgiye şeklini genişleterek bu şekli nasıl kuruyorsa benim de aynen öyle davrandığımı keşfettim. Benim bu konuma gelmem bir mucizedir.

Ruh. Devamlı daha fazla mucizevi bir şeyler yapıyorsun. Bedende kabul ettiğin yüzeyi ne görebilir ne hissedebilirsin ne de herhangi bir yetiyle algılayabilirsin. Buna rağmen belirli bir bağlantı içinde kırmızı bir renge baktığını ya da kayganlığı hissettiğini söyleyebilirsin. Buna rağmen bu dışsal yüzey anlayışı-

nu devam ettirip şimdi itiraf ettiğin gibi onu matematiksel bir konuma kadar getiriyorsun. Bu dışsal yüzeyin arkasında bir varlığın olduğunu kabul ediyorsun. Bu yüzeyin gerisinde bir varlık görüp görmediğini, hissedip hissetmediğini bana söyleyebilir misin?

Ben. Hiçbir biçimde. Dış yüzeyin gerisindeki mekân benim için görülemez ve anlaşılamaz ve benim anlayışım içine sığmaz.

Ruh. Algılayamadığın böyle bir içsel varlığın olduğunu kabul ediyor musun?

Ben. Ben bunu kabul ediyorum ve hayretim gittikçe daha da artıyor.

Ruh. Bu dışsal yüzeyin gerisinde nasıl bir varlığın olduğunu düşünüyorsun?

Ben. Şimdi, ben bu varlığın dışsal yüzeye benzer duyumsanabilen bir varlık olduğunu düşünüyorum.

Ruh. Bunu tam olarak bilmek zorundayız. Vücudunu oluşturan parçaları dağıtabilir misin?

Ben. Bunu yapabilirim. Bunun araçlarla olamayacağını, ancak düşüncede (ve o da sonsuzca) olabileceğini düşünüyorum. En küçük kısım artık bir daha parçalanmayan kısım değildir.

Ruh. Bu parçalar içinde artık algılanamayan, görülemeyen ve hissedilemeyen parçalara ulaştığını hissettiğin oluyor mu? Ve bu senin anlama yetin olabilir mi?

Ben. Hiçbir biçimde olamaz.

Ruh. Genel anlamda görülebilir, hissedilebilir mi? Veya bu renk, kayganlık ya da pürüzlülük vb. gibi özelliklerle betimlenebilir mi?

Ben. Son şekliyle. Bütüncül anlamda görülebilen hissedilebilen bir şey yoktur çünkü bütüncül anlamda görmek ve hissetmek yoktur.

Ruh. Sen sana ait olan ve senin tarafından bilinen duyumlanabilirliği genişletmeye çalışıyorsun. Görülebilirliği renklenmiş, hissedilebilirliği pürüzlü ya da kaygan olarak değerlendiriyor-

sun. Bu ise her yerde duyumlanabilirlikten başka bir şey değildir. Yoksa sen başka türlü mü düşünüyorsun?

Ben. Hayır. Senin söylediğin şey yukarıda benim gördüğümü söyleyerek itiraf ettiğim cümleden çıkartılmış bir yargıdır.

Ruh. Gerçekten dış yüzeyin gerisinde hiçbir şeyin varolduğunu hissetmiyor musun?

Ben. Onları dikkate aldığımda hissediyorum.

Ruh. Buna göre sen önceden biliyorsun. Ve hiçbir zaman duyumlanamayacak şeyle karşılaşmayacağını iddia ettiğin noktaya gelinceye kadar bölünme devam edecek. Bunu şimdiye kadar açıklamadın. Bunu açıklayabilir misin?

Ben. Onu açıklayamam.

Ruh. O halde sen gerçekten sahip olduğun bir duygularıma sahip olmadığın diğer bir duygularımı ekliyorsun.

Ben. Ben sadece dışarda olan şeyi duyumsuyorum. Bunun gerisinde olan şeyi hissetmiyorum ve orada duyumlanabilir şey olduğunu kabul ediyorum. Sana hak vermek zorundayım.

Ruh. Gerçek duyum kısmen onlar hakkında önceden söylediğin şeylerle uygunluk göstermektedir.

Ben. Vücudun dış yüzeyini dikkate almadığımda önceden söylediğim gibi, onun arkasında duyumsanabilecek bir şey buluyorum. Sana bu konuda hak veriyorum.

Ruh. Duyumlanabilen fakat kendisinden hiçbir biçimde bir algı meydana gelmeyen bir şey hakkında yargıda bulunuyorsun.

Ben. Bedendeki hücrelerin sonsuza kadar parçalanması sonucunda bizzat kendinde duyumlanabilen bir parçaya ulaşılamayacağını söylüyorum çünkü kütlenin sonsuza kadar bölünmesinden memnun olmam. Burada da sana hak veriyorum.

Ruh. O halde kendi nesnende özellik anlamında duyumlanandan başka bir şey kalmamaktadır. Bu duyumlanabileni sonsuza kadar parçalanabilen bir bağlantı sayesinde yaygınlaştırıyorsun. Eşyaya ait senin aradığın gerçek özelliklerin taşıyıcısı buna göre senin kabul ettiğin mekân olmaktadır.

Ben. Bununla kendimi sakinleştiremem. Bu duyumlanabilen şeyin gerisinde ve bu mekânın arkasında nesnelerde bulunan farklı bir şeyin olması gerektiğini düşünüyorum. Bu başka şeyin ne olduğunu sana tam gösteremem. Bu yüzden sana şimdiye kadar mekânın dışında taşıyıcı başka bir şey bulamadığımı itiraf etmeliyim.

Ruh. Ne görüyorsan onu itiraf et. Böylece varolan karanlıklar yavaş yavaş aydınlanacak ve bilinmeyenler bilinir hale gelecektir. Fakat mekânın kendisi algılanamaz. Sen mekân yardımıyla duyumlanabilen bir şeyi nasıl genişlettiğini anlamıyorsun.

Ben. Evet öyle.

Ruh. Aynı şekilde senin dışında duyumlanabilen bir şeyin nasıl varolduğunu da kavramıyorsun çünkü kendi özsel duyumlanımın sende bir şeyin özelliği olarak değil, aksine kendini algılamanla ilgili olduğunu unutuyorsun.

Ben. Evet öyle. Ben kendimi tamamen kendi özsel durumuma göre algıladığımı ve nesneye göre algılamadığı görüyorum. Bunu görmüyor, hissetmiyor, duymuyorum, aksine daha çok, nesnenin olduğu yerde bütün görme, hissetme vs.'nin bir sonu vardır.

Fakat bir bilgim var. Duyumlar kendime ait duyumlar olarak tamamen genişletilmiş bir şey değil, aksine basit şeylerdir ve farklı olanlar bir mekânda yan yana değil, zamanda kendilerini peşi peşine takip ederler. Buna rağmen aynı şeyleri mekân aracılığıyla genişletiyorum. Böyle bir genişletme sayesinde ve doğrudan onunla –ki o gerçekte bir duyumdur– bende duyumlanabilen bir şeye dönüşse ve bu sayede kendi dışımdaki nesnenin bilinci oluşsa nasıl olur?

Ruh. Bu bilgini koruyabilirsin. Fakat biz bu bilgiyi kesinleştirmek istersek bu şekilde tam bir görüşe ulaşamayız çünkü her defasında daha önemli sorular cevapsız kalacaktır. Duyumu mekân aracalığıyla genişletme fikrine nasıl ulaştın? Bu soruları hemen soralım. Bunun için sebeplerim var. Bunlar genel anlam-

da şöyle sıralanabilir: Kendi bilincinle –bu kendi varlığına dair doğrudan bir bilinçtir– kendinden nasıl hareket edebilirsin? Algıladığın bir şeyin duyumuna duyumlanabilen fakat algılamadığın bir şeyi nasıl eklersin?

Ben. Eşyadaki tatlı ya da acı, bunun gibi çirkin ya da iyi, pürüzlü ya da düz, soğuk ya da sıcak lezzet, koku vs. gibi duyguları bende harekete geçiren şey anlamına gelirler. Sesler de böyledir. Bunlar sürekli benimle ilişkilendirilirler ve ben tatlı, ya da acı lezzetin, iyi ya da kötü kokunun eşyanın kendisinde olduğu fikrine kapılmam. Onlar bendedir ve bana göre eşya vasıtasıyla harekete geçirilirler [...]. İyice düşündüğümde kırmızı vb. gibi şeylerin bende bir nesnenin görünüşünün doğurduğu belirli bir duyum olarak kaldıklarını görüyorum. Bu tespit, ben nasıl oluyor da benin dışındaki bir nesneye ulaşıyorum sorusuna cevap verir nitelikte gözükmektedir. Heyecanlandım. Bunu tam olarak biliyorum. Benim heyacanım bir sebebe dayanmalıdır. Bu sebep bende değil, benim dışımdadır. Çok hızlı bir biçimde sonuca ulaşıyorum ve bu yüzden bunun tam bilincine varamıyorum. Böyle bir sebebin ancak nesnenin kendisinde olacağını düşünüyorum. Bu sebep bende oluşan heyacanı açıklayan bir sebep olmalıdır. Bende öyle bir duyum oluşuyor ki ben şunu tatlı bir lezzet olarak niteliyorum. Öyleyse bu duyumun kaynaklandığı nesnenin kendisinin de tatlı olması gerekiyor. Böylece nesnenin belirlenimine sahip olmuş oluyorum.

Ruh. Söylediklerinden hepsi olmasa bile bazıları gerçek olabilir. Bunun nasıl ortaya çıktığını hiç şüphesiz kendi zamanı içinde anlayabiliriz. Bir şeyin temelini bulma ilkesinin diğer durumlar içinde hiç tartışmasız –yukarıda ortaya attığın her şeyin bir sebebi olması gerekir iddiasını temel neden bulma ilkesi olarak adlandırıyorum– uygulunabilir olmasından dolayı bu ilkenin tam olarak ne olduğunu bilmeye çalışmak ve bu ilkeyi nasıl uyguladığını anlamak gereksiz bir uğraş olmasa gerektir. Bu açıklamalarının tamamen doğru olduğunu

ve temellendirilen şey aracılığıyla temele inmenin ancak bir nesnenin varlığını kabul etmeye bağlı olduğunu doğru olarak kabul edelim. Böyle bir durumda kendi algın olarak bilincine vardığın şeyin durumu ne olur?

Ben. Belirli bir tarzda bir duygulanıma sahip olurum.

Ruh. Sende bu duygulanıma sebep olan şey en azından bir algı olarak sende bir bilinç oluşturmaz mı?

Ben. Hayır. Bunu sana itiraf etmiştim.

Ruh. O halde doğrudan temel neden ilkesiyle bazen bir bilgiye sahip olduğunu bazen olmadığını söylüyorsun.

Ben. İlginç şeyler söylüyorsun.

Ruh. Belki bu tuhaflığı ortadan kaldırabilirim. Benim ifadelerimin senin ifadelerin olmasına izin ver. Bu düşünceleri ancak içsel olarak aynen benim içselleştirdiğim gibi içselleştirmen durumunda kendi ifadelerin olarak –fakat bir dikte olarak da değil– kabul edebilirsin. Düşünceleri tam ve açık bir biçimde anlarsan onları istediğin gibi farklı şekillerde ifade edebilirsin. Onları her zaman iyi bir biçimde ifade edeceğinden eminsin.

Kendi duygulanımlarını nasıl ve ne ile biliyorsun?

Ben. Benim için bu sorunun cevabını kelimelere dökmek oldukça zor çünkü benim bilincim öznel bir bilinç ve benim belirlenimim olarak –akıl sahibi bir varlık olmamdan dolayı– bu duygulanımla doğrudan onun bilincine sahip olarak hareket etmekte ve onunla ayrılmaz bir birliktelik kurmaktadır. Ben ancak böyle bir duygulanım hakkında bir bilgi sahibi olduğumdan dolayı onun hakkında bir bilince sahip oluyorum. Onun hakkında bilgi sahibi olmak, aynı zamanda kendim hakkında bilgi sahibi olmak demektir.

Ruh. Sen bilinç gibi bir organa sahipsin ve duygulanımını bu sayede kavrıyorsun.

Ben. Evet.

Ruh. Fakat onunla nesneleri kavradığın bir organa sahip değil misin?

Ben. Bir nesneyi ne gördüğümle, ne hissettiğimle ne de bir yetiyle anlayabilmenin mümkün olduğuna dair beni ikna ettiğinden beri böyle bir organa sahip olmadığımı kabul etmek zorunda kaldım.

Ruh. İyi ve olumlu düşün. Bana böyle bir itirafta bulunman senin için kötü olabilir. Senin dışsal anlama yetin nedir? Ve öyle bir şeyi, o doğrudan nesnelerle ilgili olmamasına rağmen neden dışsal olarak betimliyorsun?

Ben. Ben sadece gerçekliği istiyorum. Diğerlerinin beni kötü görmeleri umrumda değil. Ben yeşil, kırmızı, düz, pürüzlü, tatlı ve acı gibi şeyler arasında bir fark gördüğüm için onların farklı olduğunu söylüyorum. Keman sesi, kötü koku ve trompet sesi. Bu durumlar arasında belirli düzeyde benzerlikler gördüğümden onları benzer olarak, fark gördüğümden farklı olarak niteliyorum. Böylece yeşil ve kırmızıyı kendi aralarında, düz ve pürüzlüyü kendi arasında, acı ve tatlıyı da kendi arasında benzer görüyorum. Bu benzerliği onları görme, tatma, ve hissetmede de görüyorum çünkü bunlar doğrudan gerçek duyumlar değildir. Ben daha öncede belirttiğin gibi hiçbir zaman doğrudan görmüyor ya da tatmıyorum. Aksine sadece sürekli kırmızı ya da yeşili görüyor, tatlı ya da acı şeyi hissediyorum. Görmek ve tatmak vb. sadece yüksek belirlenimlerdir, gerçek duyumlardır ve keyfi olarak değil, doğrudan duyumlar sayesinde açığa çıkan ve bunları sınıflandırmaya yarayan kategorilerdir. Dolaysıyla bunlarda dışsal bir anlam değil, nesnenin özel bir belirlenimi ve onların içsel anlamını, yani benim duygularımlarımı görüyorum. Onların bana dışsal bir anlam verdikleri ya da daha doğru bir ifadeyle benim böyle bir yargıya nasıl vardığım ve neden böyle bir nitelemeye başvurduğum önemli bir sorudur. Ben daha önce yapmış olduğum nesne için bir organa sahip olmadığım hakkındaki itirafı geri almıyorum.

Ruh. Nesnelerden sanki onlar hakkında gerçek bilgiye ve bunun için de bir organa sahipmişsin gibi konuşuyorsun.

Ben. Evet.

Ruh. Bunu yukarıda ortaya attığın şarta göre yapıyorsun, yani gerçekten sahip olduğun bilgiye göre, bu bilgiyi bilmek için bir organa sahipsin.

Ben. Evet öyle.

Ruh. Senin gerçek bilgin –yani kendi duyumlarından kaynaklanan– sana tam bir bilgi olarak gözüküyor. İddiana göre bu başka bir bilgiyle tamamlanmak zorunda. Bu yeni bilgiyi kendinde düşünüyor, kendine tarif ediyorsun. Bunu sahip olduğun bir şey olarak değil –ki buna sahip değilsin–, sahip olduğun bilginin üzerine bir bilgi olarak –o da buna uygun organa sahip olmak şartıyla– sahip olmak istiyorsun. Şöyle dediğini duyuyorum: Nesne hakkında bir şey bilmiyorum. Fakat öyle nesneler olmalı. Böyle nesneler bulmak ancak onların kendilerini buldurmasına bağlıdır. Kendinde senin olmayan bir organ tahayyül edip, bu organı şeylerle ilişkilendirip onları sürekli düşünce bazında kavrıyorsun. Sen nesne hakkında bir bilince sahip değilsin, sadece (temel neden ilkesinden hareketle açığa çıkardığın gerçek bilinç kavramından yola çıkarak) nesnelerin bir bilincine sahipsin [...]. Şimdi kendi şartlarına göre bir bilgiye ulaştığını ve sahip olmadığın diğerlerini kendin eklediğini göreceksin.

Ben. Bunu itiraf etmeliyim.

Ruh. Şimdi bu diğer kabul edilen bilginin dolaylı bir sonucu bağlamında bunu ikinci olarak niteleyelim ve ilk kesin doğrudan bilgiyi bir okul, aynen bizim yukarıda betimlediğimiz gibi bir sentez olarak betimlemektedir. Burada sen en azından sentez olmadan varolan iki unsuru birbirine bağlamıyorsun aksine ilk olarak bağlantıyla açığa çıkan oldukça yeni bir unsuru varolanlardan bağımsız olarak yeni bir unsurla sentezliyorsun.

O halde ilk bilinci aynen kendini bulduğun gibi tamamlanmış olarak buluyorsun ve ikincisini ilkinden hareketle buluyorsun.

Ben. Sadece zamanda birinciden sonra değil çünkü ben kendi bilincimin bilincine vardığımdan dolayı nesne hakkında –aynı bölünmeyen zaman dilimlerinden hareketle– bir bilince sahibim.

Ruh. Böyle bir çıkarsamadan bahsetmiyorum, aksine sen kendin ve eşya hakkında parçalanmamış bir bilince sahipsin. İkisi arasında bir ayırım yapıyorsun ve aralarındaki bağlantıdan dolayı sonuncusunun ilkine bağlı olduğunu savunuyorsun. Yani sonuncusunun ancak birincinin varlığıyla mümkün olabileceğini fakat bunun tersinin mümkün olmadığını söylüyorsun.

Ben. Öyle buluyorum. Böyle söylemek istiyorsan iddianın haklı olduğunu itiraf edeyim. Bunu da itiraf etmiştim.

Ruh. Sen ikinci bir bilinç ortaya çıkarıyorsun. Onu tininin bir aktı olarak ortaya atıyorsun. Yoksa başka türlü mü?

Ben. Ben bunu dolaylı yoldan itiraf etmiştim. Kendi kendimi bulduğum bilince kendimde bulmadığım ikinci bir bilinci ekliyorum. Aynı zamanda kendi iradi bilincimi bu şekilde tamamlamış ve çiftleştirmiş oluyorum. Bu her durumda bir akttır. Fakat böyle bir denemede itirafımı ya da kendi şartımı geri çekmek zorunda kalıyorum. Kendi ruhumun aktı olarak ben kendi bilincime sahibim ve genel bir kavram oluşturduğumda ya da şüpheli durumlarda kendime göre bir seçim yaptığımda kendimi biliyorum. Senin iddiana göre benim dışımda bir nesnenin tasavvurunu mümkün kılan bir akt bana hiçbir biçimde tanıdık gelmiyor.

Ruh. Kendini böyle yanıltma. Kendi ruh aktının farkına sadece belirsizliğin ve kararsızlığın olduğu durumlar aracılığıyla varabilirsin [...]. Böyle bir farklılık bizimki gibi durumlarda söz konusu değildir. Ruh herhangi bir nesneyi belirli bir duyumlanıma göre eklemlemeyi tavsiye etmek zorunda değildir. Bu onda kendiliğinden olur. Bunun için felsefe dilinde bir ayırım da yapılır. Ruhun aktı –ki biz onun bilincine sahibiz– özgürlük olarak adlandırılır. Eylemin bilinci olmadan yapılan akta spontan

akt adı verilir. Ben senden aktın doğrudan bilincinin değil, bunun arkasında varolduğunu düşündüğün aktın farkına varmaru istiyorum.

Ben. Duyumumun bir sebebi olması gerektiği ilkesini şart koşuyorum ve buna dayanarak çıkarımlarda bulunuyorum.

Ruh. Bana öncelikle bu temelin ne anlama geldiğini söylemek istemez misin?

Ben. Ben bir şeyi mutlaka belirlenmiş bir şey olarak buluyorum. Onun böyle olduğunu bilmekle yetinemem ve onun kendisi sayesinde değil, yabancı bir kuvvet sayesinde değiştiğini kabul ediyorum. Eşyayı değiştiren bu yabancı güç, temel nedeni içinde barındırır ve eşyayı ne ile değiştirdiğini ifade eder. Yani nesneye ait bu belirlenimin sebebini bildirir. Benim duyumumun bir sebebinin olması demek, onun yabancı bir güç tarafından bende meydana getirilmiş olması demektir.

Ruh. Bu yabancı gücün, doğrudan bilincinde olduğunu kendi duyumuna etki ettiğini düşünüyorsun. Bir nesnenin tasavvuru sende bu şekilde mi oluşuyor? Öyle olmalı. Şuna dikkat et: Eğer duyum bir sebebe sahip olacaksa senin çıkarımının doğru olduğunu itiraf ediyorum ve nasıl bir haklılıkla onların senin tarafından bilinip bilinmediklerini ve senin bilip bilemeyeceğini bir tarafa bırakarak kendi dışındaki nesnelerin varlığını kabul ettiğini görüyorum. Peki duyumun bir sebebi olması gerektiğini nasıl biliyorsun? Bunu bana nasıl ispat edebilirsin? Ya da genel anlamda yukarıda ilkeyi belirlerken söylediğin gibi, niçin bir şeyin böyle olduğunu bilmekle yetinmediğini nasıl açıklarsın? Niçin bir şeyin değiştiğini –ya da bunu görmezden gelsem bile– bir şeyin yabancı bir güç sayesinde değiştiğini kabul ediyorsun? Ben hâlâ bunu bir şart olarak ortaya koyduğunu görüyorum.

Ben. Kabul ediyorum. Fakat bundan başka türlü düşünmem mümkün değil. Onu doğrudan biliyorum gibi geliyor.

Ruh. Onu doğrudan bildiğine dair cevabın ne anlama geldiğini bunun tek alternatif cevap olup olmadığını dikkate alarak göreceğiz. Şimdi ilk olarak bir şeyin bir sebebe sahip olması ge-

rektiğine dair iddiayı temellendirmek için muhtemel diğer yolları deneyelim.

Bunu acaba doğrudan algı sayesinde mi biliyorsun?

Ben. Algıda ve bende sürekli bir şeyin oluşunu ve benim belirlenmiş olduğumu izah edebilirim. Fakat bir şeyin değişip başka bir şey olduğunu ve bütün algılar dışında kalan bir güç sayesinde bunun ortaya çıktığını nasıl açıklayabilirim?

Ruh. Veya bu kendi dışındaki varlıkları gözetleyerek –ki onların sebeplerini onların dışında buluyorsun– bir ilke oluşturup bunu genelleştirmiş olmayasın. Şimdi onu kendine, kendi durumuna uyguluyorsun.

Ben. Bana çocuk muamelesi yapma ve benimle anlaşılmaz, saçma sapan şeylerle dalga geçme. Ben temel sebeple ilgili ilke sayesinde ilk önce kendi dışımdaki nesnelere ulaştım. Şimdi tekrar nasıl olup da nesneler sayesinde bu temel ilkeye ulaştım diyebilirim? Dünya büyük bir filin üstünde duruyor ve tekrar büyük bir fil dünyanın üstünde mi duruyor?

Ruh. Veya bu ilke sonuç ilkesi olarak başka genel bir gerçekliğe işaret etmez mi?

Ben. Bu ancak ne doğrudan algı ne de dış nesnelerin gözlenmesiyle temellendirilebilir. Bunun temel sebebinin ne olduğuna dair tekrar bir soru sorabilirsin. Bu şart koşulmuş temel-gerçekliği sadece doğrudan daha iyi bilebilirim. Temel neden ilkesi için de aynı şeyleri söyleyebilirim ve bu senin tahminine göre nötr bir şeydir.

Ruh. Buna göre kendi durumumuz hakkındaki duyum sayesinde ortaya çıkan ilk doğrudan bilginin dışında genel gerçeklikle ilgili ikinci bir doğrudan bilgi ortaya çıkmaktadır.

Ben. Öyle görünüyor.

Ruh. Burada söz konusu olan özel bilgi, yani duyumlarımızın bir sebebi olduğuna dair bilgi nesne hakkındaki bilgiden tamamen bağımsızdır.

Ben. Öyle görünüyor, bu ilk olarak onun aracılığıyla ortaya çıkıyor.

Ruh. Ve sen buna tamamen kendinde sahipsin.

Ben. Tamamen. Çünkü ilk olarak bunun yardımıyla kendimden hareket edebiliyorum.

Ruh. Buna göre kendinden hareketle ve kendin aracılığını ve bu yasanın bağlantısı ve varlığı hakkındaki doğrudan bilgiyi şart olarak koşuyorsun.

Ben. Doğru olarak düşünürsem, ben sadece varlık ve onun yasal bağlantısı hakkında kendi düşüncelerimi şart koşuyorum. Bu ifadeleri kullanırken dikkat edilmeli.

Ruh. Evet. Bu yasayı senin davrandığın tarzdan farklı bir şekilde anladığını mı söylüyorsun?

Ben. Benim bilincim kendi içinde bulunduğum durumun duyumuyla açığa çıkıyor ve doğrudan bununla bir nesnenin tasavvurunu temel neden ilkesine göre bağlantılı kılıyorum. Her ikisi de birbirlerinden ayrılamaz bir birlik oluştururlar. Bu ikisi arasında başka bir bilinç yoktur ve sadece doğrudan bir bilinç vardır. Bu yasanın benim tarafımdan farklı algılanması ya da yorumlanması mümkün değildir.

Ruh. O halde sen kendisinden özel bir biçimde emin olmadığın bir yasaya göre doğrudan ve tamamen ona bağlı kalarak davranıyorsun. Fakat yukarıda ondan emin olduğunu söylemiştin ve bunu genel bir ilke olarak ifade etmiştin. Böyle özel bir bilince nasıl ulaştın?

Ben. Hiç şüphesiz şöyle: ben kendimi daha sonra gözlemledim ve böyle davranmamı içselleştirdim ve kendi genel davranışımdaki ortak ilkeleri genelleştirdim.

Ruh. O halde sen kendi davranışının farkındasın.

Ben. Hiç şüphesiz. Senin sorularının niyetini çözebiliyorum. Burada yukarıda değinilen doğrudan bilincin, edimimin ve ilk tarzın duyumunun, yani benim acım hakkında bilincin ikinci tarzı söz konusudur.

Ruh. Doğru. Sana kendi davranışın bilincine kendini özgür bir biçimde gözetleyerek ve kendi üzerine refleksiyonda bulunarak varabileceğini söylemek istiyorum. Fakat bunun hakkın-

da bir bilince sahip olmaman gerekiyor, yani sen içsel davrandığın durumlarda olduğu gibi bu konuda doğrudan bir bilince sahip olamazsın.

Ben. Bunun hakkında asli bir bilince sahip olmak zorundayım çünkü nesnenin tasavvuruyla duyum bilincine eşzamanlı olarak sahibim. Çözümü buldum: Benim edimim hakkında doğrudan bir bilince sahibim. Bu bilinç sıradan bir bilinç olmayıp verilmiş bir bilinçtir. Bu bilinç nesne hakkındaki bilinçtir. Özgür refleksiyon sayesinde ben buna bir edimin bilinci olarak da sahip olabilirim.

Benim doğrudan bilincim iki ana unsurdan oluşur. Birisi benim etkilenim ve duyumdan kaynaklanan bilincim diğeri temel neden ilkesine göre bir nesnenin oluşmasıyla ilgili eylem bilinci. Sonuncusu doğrudan birincisiyle bağlantılıdır. Nesnenin bilinci nesnenin düşünülmesinde benim ürettiğim bilinen bir bilinç değildir. Bu üretimi, ancak bu üretimi yapan benin kendisinden emin olmak sayesinde yapabilmekteyim. Böylece bütün bilinç sadece doğrudan bir bilinçtir, kendi bilincimdir ve bu açıdan tamamen anlaşılır bir şeydir. Senin için doğru bir çıkarımda bulundum mu?

Ruh. Mukayese kabul etmez. Fakat kendi ilkeni onlara göre belirlediğin gereklilik ve genellik ilkesi –ki temel neden ilkesini de buna dayandırdın– nereden gelmektedir?

Ben. Başka türlü davranmakla ilgili sahip olduğum doğrudan duyguyla. Akıl sahibi varlık olduğumdan emin olduğum kadar kendi dışımdaki akıl sahibi varlıkların başka türlü davranamayacağından eminim. Tesadüfe bağlı olan her şeyin –benim duygulanımlarım da– bir sebebe sahip olması demek, her bir şey hakkında bir sebep düşünmem ve düşünülen her şeyin de bir sebebe bağlı olarak düşünülmesi demektir.

Ruh. Buna göre bütün bilgilerin sadece kendin hakkında bilgi olduğunu, bilincinin senin üzerine çıkamayacağını ve bir nesne hakkında sahip olduğun bilincin de bir nesnenin senin ortaya koymanla oluşan bir bilinç olmadığını görüyorsun [...].

Ben. Sadece cesaretli bir biçimde çıkarımda bulunuyorum. Seni rahatsız etmek istemedim hatta bu sonuçları çıkarmana yardımcı oldum. Fakat iş şimdi ciddileşti: temel neden ilkesinden haraketle kendi dışımdaki nesnelere ulaştığıma dair temel şartımı tekrar geri alıyorum. Bunu bununla ilgili anlaşılır bir yanlışlama yapıldığında içsel anlamda yapacağım.

Yani bu sayede kendi dışımda yalın bir güç olduğunu ve bunun sadece düşünülen bir şey olarak bilince çıktığını –mesela mağnetik bir enerjiyi açıklarken ya da doğadaki elektrikle ilgili görünüşleri açıklarken olduğu gibi– söylüyorum.

Böyle yalın bir düşünce ve yalın güç düşüncesi benim dünyamda gözükmüyor. Bunlar gittikçe genişlik kazanan şeylerdir. Güçte olduğu gibi kendi görünümüyle değil kendinde duyumlanarak açığa çıkan şeylerdir. Bunların belirli özellikleri vardır ve bunların içsel olarak anlaşılması mesela yalın bir düşünceden oldukça farklıdır. Bu bana bir algı gibi gözükmektedir fakat bunun bir algı olduğu da hiçbir biçimde ispat edilememiştir. Bunların bir bilinç çeşidi olduğu ve bunun diğerlerinden ayrılabileceğini kabul de bana oldukça zor gelmektedir.

Ruh. Böyle bir tanımlamayı denemek zorundasın. Ayrıca seni anlamıyorum ve bir türlü sonuca gidemiyoruz.

Ben. Bu problemde kendime bir yol açmayı deniyorum. Senden rica ediyorum ruh, eğer senin organında benimki gibiyse şu önümüzde duran kırmızı nesneye gözlerini hasretmeni ve ondan aldığın izlenimleri doğru bir biçimde vermeni, kendi çıkarımlarını unutarak sende neler olduğunu bana doğru bir biçimde anlatmanı istiyorum.

Ruh. Senin organlarının işleyişine benzer bir biçimde kendimi senin yerine koyabilirim ve bir şekilde gerçekten varolan izlenimleri inkâr etmek benim işim değildir. Sen bana sadece bende neler olması gerektiğini söyle.

Ben. Yüzeyi görmezden geliyor ve onu hissetmiyor musun? Yüzey diyorum sadece doğrudan bir bakış, kendi önünde dur-

muyor mu yüzey? Sen sadece en uzak ve en karanlık bir biçimde basit bir kırmızı noktanın bir çizgiyle birleşmesine ve bu çizginin bir yüzey haline gelmesi –yukarıda bundan bahsetmiştin– hakkında mı bir bilince sahipsin? Arkasından bu yüzeyi parçalara ayırıyor ve onun noktalarını ve çizgilerini düşünüyorsun. Tarafsız olarak bakan her biri ya da sen, yukarıda çıkardığımız sonuçlardan bağımsız olarak onun gerçekten bir yüzey olduğu, şöyle ya da böyle bir boya ile boyanmış bir yüzey olduğunu iddia edip, bunda ısrar edemez misin?

Ruh. Sana her şeyi itiraf ediyorum ve kendime baktığımda senin tarif ettiğin şeyleri hissediyorum.

Fakat öncelikle unutmamalısın ki bizim niyetimiz bunları, ve bilincimizde olanları birbirimize anlatmak değildir, aksine aynı şeyin farklı verilerini bir bağıntı içinde düşünmek ve bunu başka bir şeyle açıklamak ve başka bir şeyden türetmektir. Buna göre kendi gözlemlerinden hiçbirini inkâr edemezsin. Aksine bunları hiç kimsenin benim doğru çıkarımlarıma eleştiri getirmemesi için onları açıklamak zorundasın.

Ben. Bunu hiçbir zaman gözden uzak tutmayacağım.

Ruh. Kendi dışındaki bedenlerdeki bilinçle –ki bunları henüz betimlemedin– bu bilincin benzerliklerini hiçbir zaman görmezden gelme. Bu gerçek algıyla, her ikisi arasında meydana gelen büyük farklılıkla ortaya çıkar.

Ben. Bu farklılığı betimlemek için bir kavram arayışındayım. Her ikisi de doğrudan, fakat öğrenilmemiş ya da yaratılmamış bir bilinç olarak gözükmektedir. Duyum kendi durumumun bilincidir. Bu bilinç kendimle ilgili olmayan nesnenin bilinci değildir. Ben onun olduğunu biliyorum ve bu da beni pek fazla ilgilendirmiyor [...].

Ruh. Güzel gözlemlerde bulunyorsun. Fakat çıkarımlarda bulunmak için acele etme.

Yukarıda üzerinde anlaştığımız şey gerçek olarak kalırsa ve sen doğrudan sadece kendin hakkında bir bilince sahip olabilirsen ve burada söz konusu edilen bilinç senin etkin altında ka-

lanların oluşturduğu bilinç değilse ve senin eyleminin bilinci olmak zorunda değilse, böyle bir bilinç kendi özsel varlığına dair bilinen bir bilinç olamaz mı? Kendi varlığını bilen akıllı bir varlık değil misin?

Ben. Seni anlamıyorum, bana yardım et seni anlamak istiyorum.

Ruh. Senin bütün dikkatini toplamanı istiyorum burada her zamankinden fazla daha derinlere inmeye ihtiyacım var.

Sen nesin?

Ben. Bu sorunu genel bir cevapla cevaplandırırsam ben benim, ben kendimim.

Ruh. Ben bu cevabından oldukça memnun oldum. Ben dediğinde bu ne anlama geliyor? Bu kavram neyi içeriyor ve sen onu nasıl oluşturuyorsun?

Ben. Ben burada kendimi ancak karşıt bir şekilde konumlandırarak aydınlatabilirim. Eşya bilen benin dışındadır. Bilen benim. Benle bilen ayrıdır. İlk şeyin bilinci üzerine şu soru sorulabilir: eşya kendi hakkında bilgi sahibi olamayacağına göre bir nesne hakkında bilgi nasıl oluşabilir? Ben eşya olmadığıma göre bu eşyanın herhangi bir şekilde belirlenmesinde –bu belirlenimlerin hepsi eşyanın varlık çemberi içinde gerçekleşir benim varlık çevrem etrafında değil– nesneye ait bir bilinç neden oluşabilmektedir? Nesne benim içime nasıl girebilmektedir? Bilen ben ile bilinen nesne arasındaki bağ nasıl bir bağdır? Bu soru benim irademle oluşmuş bir soru değildir. Ben kendimdeki nesne hakkında bir bilgi sahibiyim çünkü ben akıllı bir varlığım. Ne olduğumu biliyorum çünkü bilen benim. Bunu yani bilenin ben olduğunu nereden biliyorum. Ben, ben olduğumu doğrudan bildiğim için onu biliyorum. Burada özneyle nesne arasında bir bağ yoktur. Benim kendi özsel varlığım burada tek bağdır. Ben özne ve nesneyim ve bu öznellik ve nesnellik bilginin kendi içine dönmesidir. Belirli bir şeyi düşündüğümde onu kavramlarla betimliyorum.

Ruh. O halde özne ve nesnenin özdeşliği akıllı bir varlık olarak senin özün müdür?

Ben. Ne özne ne obje olan aksine her ikisinin de temelinde olan bu özdeşliği anlayabilir ve onun bilincine varabilir misin?

Ben. Hiçbir biçimde. Benim bütün bilincimin şartı bilince sahip olanla bilince alınanın ikiliğini ister. Bunun dışında başka bir bilinç düşünemem. Kendimi sürekli ikisi de birbirleriyle bağlantılı olan özne ve nesne olarak görüyorum.

Ruh. Her ikisini birbirinden ayıran anlaşılmayan Bir unsurunun bilincinde misin?

Ben. Nasıl bilebilirim? Benin bilincim ilk olarak onların birbirinden ayrılmasıyla mümkün olur ki onların ayrımı sayesinde ben kendi özsel bilincime kavuşurum. Fakat bilinç üzerinde başka bir bilinç yoktur.

Ruh. Bu ayırım buna göre kendi içinde bulduğun bir ayrımdır. Bu aynen kendi kendinin bilincine varman gibidir. Bu da senin en özsel ve asli varlığın değil midir?

Ben. Evet öyle.

Ruh. Bunun temeli ne olabilir?

Ben. Akıllı bir varlığım ve bilincim kendimdedir. Her türlü ayırım bir şarttır ve bilincin bir sonucudur. Buna göre o benim bilincimde temelini bulur.

Ruh. Akıllı olduğunu söylüyorsun o halde sen kendin için de bir obje oluyorsun. Senin bilgin buna göre nesnel bir şey olarak karşında durmaktadır. Senin bilgin ise özneldir ve bir ideal olarak karşında durmaktadır. Sen bu karşı oluş sayesinde bilincine varıyorsun.

Ben. Evet öyle.

Ruh. Öznel ve nesnel olanın tam karakteristiğini yani onların bilince çıkmalarını tam açıklayabilir misin?

Ben. Öznel olan – bilincin temel nedenini kendi formuna göre içererek– hiçbir biçimde belirli bir içerik dikkate alınarak açıklanamaz. Bir bilinç –ki burada içsel bir bakış ve tasavvur vardır– kendi nedenini kendi içinde barındırır; buna bakmak nesnelliği gerektirir [...]. Nesnel olan tam tersi kendi varlık sebebini kendi içinde taşır, o kendinde ve kendisi içindir, nasılsa öy-

ledir çünkü o bir kere öyle olmuştur. Öznel olan, nesnel olanın etkilenen ve sessiz tutuşan aynası gibidir. Sonuncusu birincisinin amacıdır. Oysa bundan başka bir şey yansımamasından dolayı temel neden ikincisine bağlıdır.

Ruh. Öznel olan kendi içsel doğasına göre aynen yukarıda kendi dışındaki bir varlığın bilincini tasvir ettiğin gibi yaratılmıştır.

Ben. Bu doğru ve bu doğrulama gerçekten hayret verici. Ben belirli bir zaman sonra, benim bilincimin içsel yasasından hareketle herhangi bir eylemde bulunmadan benim dışımdaki varlığın ortaya çıktığına inanmaya başladım. Bu düşünce temelde bu yasanın kendisinden başka bir şey değildir.

Ruh. Niçin belirli bir zaman sonra?

Ben. Çünkü böyle bir düşüncenin kendi içeriğine göre, mekânda genişlemiş bir düşünce kütlesine dair bir tasavvurdan nasıl farklı olduğunu tam göremiyorum.

Ruh. Bu mekânla yaygınlaştırdığın bir duyumdur. Yukarıda görmedin mi bir duyum kendi uzamı sayesinde mekânda değişime uğramaktadır. Burada buna göre biz mekânla meşgulüz ve onun yalın bilinçte nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışıyoruz.

Ben. Evet öyle.

Ruh. Bu denemeyi yapalım. Sen eğer eylemini sürekli değişemeden bir şey üzerine yoğunlaştırırsan kendi rasyonel eylemlerinin bilincine varamayacağını biliyorum. Böyle bir durumda, eylem kendi varlığıyla bağlı olduğundan ve bu ortadan kaldırılamadığından eylemden bağımsız bir bilince sahip olmayı sana yakıştıramam. Fakat sen eğer eylemin değişmeyen nesnesini değişebilir kılarsan onların bilincine sahip olabilirsin (....).

Ben. Benim ruhum içsel olarak durmadan sağa sola hareket etmekte, birinden hızlıca diğerine gitmekte kısaca o bana bir çizgi çekici gibi gelmektedir. Belirli bir düşünce o çizgide belirli bir nokta ortaya çıkarmaktadır.

Ruh. Niçin bir çizgi çekiciye benzettin?

Ben. Bunun için sebepler mi ileri sürmeliyim? Bu sebeplerden hareketle ve kendi özsel varlığımdan hareket etmeden bir yere varamam. Bu tamamen böyle.

Ruh. Buna göre bilincinin özel bir formuyla karşı karşıyasın. Peki senin bilgin nasıl ortaya konulmamış aksine bir yerden kaynaklanmış bilgi oluyor? –ki bütün özel düşünceler burada sadece yenilenme ve belirlenimin devamıdır–, bu sana nasıl gözüküyor?

Ben. Açık bir biçimde her yöne doğru bir çizgi çizebilecek ve bir nokta ortaya koyabilecek şey olarak, yani mekân olarak gözüküyor.

Ruh. Senin için senin dışında ortaya çıkabilen ve zorunlu olarak çıkan ve kendinden kaynaklanan bir şeyin tamamen anlaşılır olması gerekiyor. Sen kendi dışındaki nesnelerin gerçek kaynağı hakkında çeşitli düşüncelere gark olmuşsun. Bu düşünce algı değildir, sen sadece kendini algılıyorsun. Onlar düşüncede değildir, şeyler sana yalın düşünülmüş şeyler olarak görünmüyor. Onlar gerçektir ve hakiki anlamda kendi dışında olan varlığın doğrudan bilincidir. Kendini sofistler ve yarı filozoflarla sarhoş etme. Şeyler sana bir şeyi temsil vasıtasıyla görünmezler, sen burada olan ve olabilen şeylerin doğrudan bilincine sahipsin. Sen eşyanın kendisisin kendi özsel varlığının, sonluluğunun içsel sebebisin. Senin dışında gördüğün her şey bizzat sensin. Bu bilinç çok dikkatli bir biçimde görü olarak betimlenir. Her türlü bilinçte kendimi görüyorum çünkü ben benim. Öznel olan, bilince sahip olan için o bir görüdür. Nesnel olan, bakılan ve bilincine varılan yine bizzat benim, bakan aynı bendir. Bu sadece objektif olabilir ve subjektifliğe karşı önceliğe sahiptir. Bu bağlamda bilinç –neye bakıyorsam onunla ilgili fiili bir bakıştır– kendimden hareketle kendime bir bakıştır. Kendimden kendimi kendimle ilgili bazı eylemler sayesinde ve bakışla ortaya koymaktır bu. Ben yanlı bir görmeyim. Bilincimi, görmemi bilinçli bir şekilde görmekteyim.

Bunun için bu nesne, ruh gözün için tamamen görünür bir şeydir çünkü ben senin ruhunun kendisidir. Eşyanın mümkün olan formlarını dağıtıyor, sınırlıyor, belirliyor ve bütün algılardan oluşan o formlar arasındaki ilişkileri düzenliyorsun. Bu şekilde bilincinde olduğun kendi bilgini sınırlaman ve belirlemen mucize olmasa gerektir. Bundan dolayı nesne hakkında bilgi mümkündür. Bilgi nesnede değil ve ondan gelmez. Bu bilgi olarak senden gelir ve bu onun özsel bir özelliğidir.

Dışsal bir anlama yetisi ve dışsal bir algı yoktur. Sadece dışsal bir görü vardır –nesneye ait değil–, aksine öznenin dışında kalan ve ona öncelikli olarak görünen bilginin kendisi nesnenin kendisidir ve bunun dışında başka bir şey yoktur. Bu dışsal görü sayesinde algının kendisi de dışsal olmakta, anlama yetisi de kendini dışa yöneltmektedir. Bu ezeli bir gerçekliktir ve böylece ispat edilmiştir. Sürekli bir yüzey görüp hissediyorum ve benim görmemi ya da hissimi bir yüzeyi gören ve hisseden olarak izliyorum. Aydınlanmış, şeffaf anlaşılan ve daraltan mekân, benim bilgimin en yalın resmidir, görülmez aksine sadece görü olarak bilinir ve onda benim görmemin kendisi görü olur. Işık benim dışımda değil benim içimdedir ve ben bizzat ışığın kendisiyim. Benim yukarıdaki sorumu cevaplıyorsun. Kendi görmen, hissetmenden hareketle nasıl oluyorda kendi duyumun hakkında doğrudan bilgi sahibi olabiliyorsun? Şimdi belki bu duyumla ilgili doğrudan bilince nasıl sahip olduğunu bana daha yakından anlatırsın.

Ben. Çift yönlü bir varlık olmalı. Duyumun kendisi doğrudan bilinçtir. Ben kendi duyumumu hissediyorum. Bu sayede bende herhangi bir varlığa ait bir bilgi oluşmuyor sadece kendi içinde bulunduğum duruma dair bir duygu oluşuyor. Fakat ben yalın ve asli anlamda sadece duyumlayan bir varlık değilim, aynı zamanda görüde bulunan da bir varlığım çünkü ben sadece pratik bir varlık değilim aynı zamanda akıl sahibi bir varlığım. Kendi duyumuma bakıyorum ve böylece benden hareketle be-

nim özüm ve varlığa ait bir bilgi meydana geliyor. Duyum burada duyumlanabilene dönüşüyor ve benim kırmızı, düz ya da pürüzlü gibi duygularımım kendi dışımda kırmızı bir şeye, düz bir şeye dönüşüyor. Ben bu duyumu bir mekân içinde algılıyorum çünkü benim görüm bizzat mekânın kendisidir. Böylece neden yüzeyi gördüğüm ya da hissettiğim anlaşılmış oldu. Ben kendime gören ya da hisseden olarak bakıyorum bir yüzeyi gören ya da hisseden olarak.

Ruh. Beni, ama öncelikle kendini oldukça iyi anladın.

Ben. Fakat bende nesnenin oluşması gibi bir durum yok, ne doğrudan ne de dolaylı olarak temel neden ile ilgili ilke aracılığıyla böyle bir sonuca ulaşabiliyorum. Aksine bu bana öncelikli gibi geliyor ve hiçbir çıkarıma bağlı olmadan benim bilincimin önünde duruyor. Yukarıda yaptığım gibi duyumun duyumlanabilen şeye dönüştüğünü söyleyemem. Duyumlanabilen, bilinçte ilk sıradadır. Kırmızı, düz ve kaygan gibi duygularım değil, aksine benim dışımdaki kırmızı, düz ya da pürüzlü bir şey bilince kendisini gösterir.

Ruh. Kırmızı, düz vs. gibi şeylerin ne olduğunu bana açıklamak zorunda kalırsan ve onları senin duygularımına göre betimlediğini söylersen vereceğin cevapta bir değişiklik olabilir mi?

Ben. Tabi ki. Sen bana bunu sorup, benim senin bu soruna cevap vermek ve bunu açıklamak istemem durumunda tabiki. Fakat asli anlamda bunu bana kimse sormuyor. Ben de kendi kendime sormuyorum. Kendimi tamamen unutuyor kendimi görü de kaybediyorum. Bana kendi durumum değil, aksine benim dışımda bir varlığın bilinci kendisini gösteriyor. Kırmızı ya da yeşil olmak eşyaya ait özelliktir. Bunun devamı olan başka bir açıklama yoktur bu ancak yukarıda anlaştığımız gibi bir duyugularım olarak açıklanabilir. Bu kendisini en iyi bir biçimde yüz ifadeleriyle ilgili duyumlarda gösterir. Renkler benim dışımda gözüküyor kendi kendine yeten ve kendi dışında ikincil düşüncelere girmeyen insan aklı zor bir görevi üstlenerek kır-

mızı veya yeşilin –bunların belirli bir duygularıma sebep olduğunu unutmadan– betimlemesini yapmaya çalışır.

Ruh. Hiç şüphesiz tatlı ya da acının da. Burada yüz ifadelerinin duyumunun yalın bir duyum olup olmadığı ve bunun duyumla görü arasında bir orta şey ve kendi ruhumuzda ikisini birleştiren bir bağlantı aracı olup olmadığı incelenmeledir. Fakat senin açıklamana tamamen hak veriyorum ve bunu oldukça hoş karşılıyorum. Fakat sen görüde kendini ve kendine ait özel dikkati kaybettin. Aynı şekilde dışsal eylemle ilgili özel ilgi de sende doğal olarak kayboldu. Bu kendi dışımızdaki nesnede bir bilinç olduğunu savunanları da zor durumda bırakmıştır. Onlara temel neden ilkesinin –ki bu ilkeyle nesnelere yönelinebilir– sadece içimizde olduğu gösterildiğinde onlar onu inkâr edecek ve bunu kapatacaklardır. Onlar belirli durumlarda gerçek bilinç kavramından söz ettiklerinden bunu tartışmayı reddedeceklerdir. Aynı savunuculara aklın temel ilkelerinden hareketle görünün doğası açıklandığında bunu da bir an önce sonlandırmak isteyecek ve kendi dışımızda bir varlığın olması gerektiği fikrini tekrar etmekten usanmayacaklardır.

Ben. Bunları kıskanma, bana öğret. Önceden bu konuda edindiğim bir fikrim yok ve ben gerçek fikri şimdi edinmek istiyorum.

Ruh. Her şeye rağmen görü zorunlu olarak kendi özel durumundan hareketle açığa çıkar. Sen bu duyumun –yukarıda çıkarımda bulunduğun gibi– her zaman farkında olmayabilirsin. Nesnede kendini kaybettiğin bilinç sürekli ancak kendi hakkındaki doğrudan düşünceyle ve kendi durumunu dikkatli bir biçimde gözetlemenle mümkündür.

Ben. Benim dışımda varlığa ait görünen bilinç kendi bilincimle birlikte mi vardır?

Ruh. Başka türlü olamaz.

Ben. İlki sonuncu sayesinde belirlenebilir.

Ruh. Ben de öyle düşünüyorum.

Ben. Bunu bana göster, bu bana yeter.

Ruh. Sen nesneyi sadece mekânımı yerleştiriyorsun yoksa her birini mekânın belirli bir yerine mi?

Ben. Sonuncusu. Her nesnenin kendine ait bir yeri vardır.

Ruh. Farklı nesneler mekânın aynı parçasına mı yerleşiyorlar?

Ben. Hayır. Onlar karşılıklı olarak birbirlerini engelliyorlar birbirlerinin altına üstüne yanına arkasına ya da bana yakın ve uzağa yerleşiyorlar.

Ruh. Bunu nasıl ölçüyorsun? Yani bunları bir mekâna nasıl yerleştiriyorsun? Bu bir duyum mu?

Ben. Mekânın kendisi duyum olmazken bu nasıl mümkün olur?

Ruh. Veya görü.

Ben. Bu olamaz. Görü doğrudan ve güvenilirdir. Onun temeli yaratılmış bir şey değildir ve bu yüzden bizi yanıltmaz. Nesnenin özellikleri hakkında düşünmek, ölçmek, uzaklığını ya da içinde bulunduğu yeri betimlemek beni ilgilendirir ve bu başlangıçta herkesin dikkat etmesi gereken bir durumdur. Asli anlamda nesneleri bir çizgi içinde yan yana düşünmek, onların yakın ya da uzaklığını hesap etmek de insanın çocukluğundan beri bildiği bir şeydir [...]. Buna göre her düşünce bir yargıdır fakat görü değildir, aksine benim çeşitli görülerimin akıl sayesinde bir düzene koyulmasıdır. Bu özellikler hakkında yanılmam nesnenin kendiyle ilgili olmayıp, aksine onun hakkında verilmiş yanlış yargılardan dolayıdır. Ben eşyanın uzaklığı büyüklüğü hakkında yanılabilirim [...]. Baktığım mekân ve ondan gördüğüm renkler gerçektir. Burada bir yanılma yoktur.

Ruh. Bu yargının ilkesi nedir? Nesneye dair uzaklık ya da yakınlığı nasıl belirliyorsun?

Ben. Hiç şüphesiz birbirine benzeyen izlenimlerin zayıf ya da kuvvetli olmasına göre. Önünde duran iki kırmızı nesneyi görüyorum. Rengini daha açık gördüğüm şey bana daha yakın,

rengini iyi görmediğim nesne bana daha uzaktır. Uzak ve daha uzak olan nesneneleri de oldukça zayıf bir şekilde görebilirim.

Ruh. Zayıflık ve güçlülüğün derecesine göre uzaklık hakkında yargıda bulunuyorsun. Bu uzaklık ve yakınlığın kendisi hakkında yargıda bulunmuyor musun?

Ben. Sadece kendi duygularımımı hissettiğim kadar ve ayrı şeyde oldukça küçük faklılıkları hissedebildiğim kadar. Beni yendin. Benim dışımdaki nesneler hakkındaki bilinç, tam olarak benim içinde bulunduğum durumun bilinci sayesinde belirlenmektedir. Ayrı bilinçte benim dışımda temellendirilmiş olana ait bir sonuç bulunur.

Ruh. Kendini yenilmiş görüyorsun. Buna rağmen tartışmayı bizzat kendimi karşıma alarak sürdürmek zorundayım. Benim delillerim nesneye ait özelliklerin, üstünlüğün, uzaklığın ve nesnenin durumunun açıkça dile getirildiği ve senin bunları bildiğin durumlar için geçerlidir. Bunun alışılagelmiş bir şey olmadığını herhalde kabul edersin. Bu durumun nesne hakkında onun büyüklüğü, uzaklığı hakkında bilgi sahibi olduğun parçalanmamış zamanlarda söz konusu olduğunun farkındasın.

Ben. Bir nesnenin uzaklığı onun izleniminin gücüyle yargılanacak olursa, bu hızlı yargı ancak daha önceki yargıların bir sonucu olacaktır. Hayatım boyunca edindiğim tecrübelerden ilk önce izlenimin gücünü daha sonra onun uzaklığı hakkında yargıda bulunmayı öğrendim. Bu daha çok duyumdan, görüden ve daha önceki yargılardan oluşan sentez üzerine bir çalışmayla gerçekleşebilir. Ayrıca benim güncel tasavvurum da buradan hareketle oluşur. Artık olan kırmızı, yeşil vb. gibi şeyleri benim dışımda algılamıyorum, aksine farklı uzaklıktaki kırmızı bir şeyden, yeşil bir şeyden duyumda bulunuyorum. Son cümle daha önce düşünmelerimizde ortaya koyduğumuz yargının yeniden dile getirilmesidir.

Ruh. Kendi dışındaki nesneleri gördüğün ya da onları düşünüp düşünmediğin veya her ikisini birden yapıp yapmadığın senin için hâlâ aydınlığa kavuşmadı mı?

Ben. Tamamıyla. Şimdi kendi dışımda bir nesne hakkında düşüncemin oluşmasına dair tam anlamıyla bir görüşe sahip oldum.

Ben tam olarak kendimim çünkü ben benim, kendim hakkında bilince sahibim, hatta kısmen pratik bir varlık olarak kısmen de akıllı bir varlık olarak onlara sahibim. İlk bilinç duyumdur, ikincisi görü ve üçüncüsü sınırsız mekândır.

Sınırsızlığı anlayamam çünkü ben sınırlıyım. O halde düşünce sayesinde belirli bir mekânı genel mekâna kıyasla sınırlıyorum ve ikisi arasında bir ilişki kuruyorum.

Bu sınırlı mekânın ölçütü kendi özsel duyumumun ölçütüdür. Düşünülen ve ifade edilebilen ilkeye göre kendimde ve diğer şeylerdeki duygularımın mekânda diğerleriyle bir ilişki içerisinde düşünülür.

Nesnenin özelliği kendi özel durumumun duyumundan kaynaklanır. Onu dolduran mekân ise görüden kaynaklanır. Düşünceyle her ikisi de birbirine bağlanır. İlki sonuncusuna aktarılır. Bu yukarıda söylediğimiz gibi onun mekâna yerleştirilmesiyle olur. Bu şekilde nesnenin özelliği –ki bu benim içinde bulunduğum durumdur– mekânda görü sayesinde değil, aksine düşünmeyle yani ölçen ve düzenleyen düşünmeyle bilinmiş olur. Derin düşünme, düşünceyle bir şey ortaya koyma bu akta bağlı değildir, o düşünceden bağımsız olarak duyum ve görü sayesinde belirlenmektedir.

Ruh. Bende ve diğer nesnelerin oluşturduğu duyum bir ilişkiye tabi tutulabilir. Mekânda bulunan nesnelerde bir düzen ve sınırlılık olduğunu çıkarımlıyor musun? Benim seni belirli oranlarda duyumladığım iddiası, seni gerçekten duyumlayıp duyumlayamadığımın temel bir şartı olamaz.

Ben. Hiç şüphesiz.

Ruh. Bu şekilde bir mekânla sınırlanmamış ya da düzenlenmemiş dışsal bir varlık düşünmek mümkün müdür?

Ben. Hayır. Hiçbir nesne mekânda değildir aksine hepsi belirli bir mekândadır.

Ruh. Buna göre gerçekte bunun bilincinde olup olmadığın, dışsal nesneleri düşünüp düşünmediğin –onları düşündüğün kesindir– bunların hepsi belirli bir mekânda olmaktadır.

Ben. Bu sonuç çıkıyor.

Ruh. Senin duyumladığın düşünce nasıl bir düşüncedir?

Ben. Açık bir şekilde bir düşünce işte. Yukarıda temel neden ilkesinden bahsederken dile getirdiğimiz düşünce. Daha da önemli bir şey görüyorum. Nesneye ait bilinç iki açıdan benim bilincimle alakalıdır. Temel neden ilkesine göre kısmen görü yadımıyla kısmen de düşünce yardımıyla benim bilincimle alakalıdır. Nesne, çok ilginç bir saptama gibi gözükse de her ikisidir. Benim bilincimin doğrudan nesnesidir.

Ruh. He ikisi de farklı bir görüşe sahiptir. Nesneye ait düşüncenin bilincine varmalısın.

Ben. Şüphesiz. Bunu dikkate almadan bilince ulaşamam.

Ruh. Daha sonra kendindeki etkiyi ve duygularımı düşünüyorsun ve kendi dışındaki eylemi yukarıda temel neden ilkesini tarif ederken yaptığın gibi buna ekliyorsun.

Ben. Evet.

Ruh. Yukarıda betimlediğin ayrıu anlam ve geçerlilikle bunu yapıyorsun. Şöyle düşünmelisin ve böyle düşünmek zorundasın, bunu değiştiremezsin ve kendi düşündüğünden başka bir şey bilemezsin.

Ben. Başka türlü olamaz. Bunu genel olarak tartışmıştık.

Ruh. Kendinde nesneyi düşündüğünü söylemiştim. Düşünülmüş olduğundan o senin düşüncenin ürünüdür.

Ben. Bunu yukarıdaki cümleden mi çıkarıyosun?

Ruh. Şimdi temel neden ilkesine göre düşünülen bu nesne nedir?

Ben. Benim dışımdaki bir güç.

Ruh. Ne duyumladığın ne de gördüğün?

Ben. Hiçbir biçimde. Ben kendi bilincime sürekli sahibim. Ben nesnenin ifadelerini doğrudan değil, dolaylı olarak algılıyorum ve onların kendimden bağımsız varlıklarını tanıyo-

rum. Duyumlanıyorum, buna göre beni duyumlayan birinin olması gerekiyor.

Ruh. Buna göre görü olarak şey ile düşünülen şey birbirlerinden farklıdır. Sana önemli gelen ve mekân sayesinde genişleyen görü olarak şeydir, aynı şeyin içsel gücü -ki sen bunun varlığını ancak bir çıkarımla iddia edebilirisin- düşünülen şeydir.

Ben. Aynı şeyin içsel kuvvetinden bahsediyorsun. Ben de öyle düşünüyorum, haklısın. Bu gücü ben mekâna yerleştiriyorum ve mekânı dolduran görüleri onun üzerine aktarıyorum.

Ruh. Kendi zorunlu görüşüne göre bu güç ve bu şeyler birbirlerine karşı nasıl davranırlar?

Ben. Şöyle: Şeyler, kendi özellikleriyle bizzat kendileri içsel gücün sonucu ve onun ifadeleridir. Böyle bir güç iki sonuca sahiptir. Birincisi kendi kendisine sahip olduğu ve ona belirli bir şekil verdiği ve onda kendisinin açığa çıktığı güç, diğeri de benim üzerimde ben de duyumun meydana gelmesine sebep olan güç.

Ruh. Sen özelliklerin taşıyıcısı olarak mekândan başka bir taşıyıcı ve karşılıklı değişimlerde kendisini gösteren bu mekânda farklı bir şey arıyorsun.

Ben. Olabilir, sürüp giden şey bulundu. Bu gücün kendisidir. Bu her türlü değişimde, hangi özellikleri kabul etse ya da taşısa dahi aynı kalır.

Ruh. Şimdiye kadar bulduğumuz şeylere bir göz atalım. Kendini belirli bir durumda hissediyorsun ve bunu kırmızı, düz, tatlı ya da acı olarak niteliyorsun. Bunu hissetmeden başka hiçbir şey bilmiyorsun. Belki de daha fazla şey biliyorsun. Yalın bir duyguda yalın duygudan başka bir şey bulunabilir mi?

Ben. Hayır.

Ruh. Bu senin kendini akıllı varlık olarak belirlemen –mekândan öncelikli olarak– demektir. Yoksa bu konu hakkında daha fazla bilgin mi var?

Ben. Hiçbir biçimde.

Ruh. Hissedilen iki durum arasında –burada senin mekâna öncelik tanıdığını biliyorum– en ufak bir bağlantı gözükmüyor,

ancak bir kez her ikisinin de kendi bilincinde ortaya çıkması hariç. Yoksa sen başka bir bağlantının olduğunu mu düşünüyorsun?

Ben. Hayır hiç bir şey düşünmüyorum.

Ruh. Sen hisseden ya da görüde bulunan olduğun gibi aynı zamanda düşünensin. Bunun dışında da bu konuyla ilgili başka bir bilgiye sahip değilsin. Sadece kendi duyumunu hissetmiyor, aynı zamanda onu düşünüyorsun. Fakat o sana tamamen bir düşünce vermiyor. Bundan dolayı düşüncede ona bazı şeyler eklemek zorundasın. Mesela kendi dışında bir neden, yabancı bir kuvvet vs.gibi. Düşündüğünden ve kendini öyle düşünmek zorunda hissettiğinden farklı bir şey biliyor musun?

Ben. Bunun hakkında daha fazla bir şey bilemem. Ben kendi düşüncemin dışında düşünemem çünkü düşünerek düşünceye sahip olurum bu düşüncenin kaçınılmaz bir kuralıdır.

Ruh. Bu düşünceyle, hissetme, mekân algısı, görü vs. gibi kendi durumların arasındaki bağlantı açığa çıkar. Sonuncusunun sebebi olarak ilkini görüyorsun. Yoksa öyle değil mi?

Ben. Böyle. İkisi arasındaki bağlantıyı kendi bilincimde sadece düşüncemle açığa çıkartıyorum, bu bağlantı ne hissedilir ne de görü olarak görülür. Bunu açık bir biçimde ispat ettin. Kendi bilincim dışındaki bir bağlantıdan söz edemem ve böyle bir bilinci betimleyemem. Ondan konuşmak demek bu bilincin sadece bir düşünce olduğunu bilmek demektir. Onu düşünüyorum, o durumda kendi doğal bilincim hakkındaki şeyden farklı bir şey hissetmiyorum. Bu bilinç hakkında fazla bir bilgiye sahip değilim. Böyle bir bağlantının olması hakkında yapılan bütün denemeler ve kendinde şeyin ben ile irtibatlandırılmasına dair çabalar aslında kendi düşüncemizi hafife almak demektir. Bizim düşünce sahibi olamayacağımızı söylemekle eşdeğer olan bir unutkanlıktır. Kendinde bir şey bir düşüncedir, bu düşünce geçicidir ve bunu kimse düşünmek istemez.

Ruh. Senden cümlenin kurulumuna dair herhangi bir itirazın geleceğinden korkmama gerek yok herhalde. Cümle, bizim

dışımızdaki bir nesnenin bilinci, kendi düşünce yetimizin bir ürünü olmaktan başka bir şey değildir ve biz bu şey üzerine şu anda bilidiğimizden daha fazla bir şey bilemeyiz. Bunu da ancak bilincimiz sayesinde bilebiliriz ve bu bilincin belirli bir bilinç olarak belirli yasalara göre oluşan bilinç olduğunun farkına varırız.

Ben. Buna karşı bir şey söyleyemem, öyledir.

Ruh. Benzer cümlelere karşı da itiraz etmeyeğini düşünüyorum. Nesnenin bilgisi ve görünümü olarak nitelediğimiz şeyleri sadece ve sadece biz bilebiliriz. Bunlar hakkında bilincimizde olmayan hiçbir şey bilemeyiz, kendimiz hakkında bilgiyle kendi belirlenimiz hakkındaki bilgi dışında.

Buna karşı da itirazda bulunmayacağını düşünüyorum. Eğer bizim dışımızdakiler bilincimiz sayesinde oluşuyorsa, o halde bu dünyada çeşitlilik ve özel şeyler de başka türlü oluşmamalıdır. Eğer bizim dışımızdakilerin bağlantıları kendi düşüncemizin bağlantıları ise veya kendi düşüncemizdeyse, o halde çeşitli varlıkların birbirleri arasındaki bağlantıları başka türlü olamazdı. Varlık çeşitliliğin kendine göre oluştuğu yasaların zorunlu olarak birbirlerini karşılıklı olarak belirlediklerini ve bunun üzerine –yukarıda betimlediğin gibi– bir dünya sisteminin kurulabileceğini kabul etmek zorunda kalacağız. Ben bu yasaların kendi düşünce yasalarınla aynı olduğunu sana ispat edeceğim [...].

Ben. Her şeyi görüyorum ve her şeyi itiraf ediyorum.

Ruh. Bu görüş sayesinde özgür olacaksın ve seni küçük düşüren ve eziyet eden korkudan da kendini kurtaracaksın. Kendi düşüncende bulunan bir zorunluluktan fazla titremeyeceksin ve nesneler tarfından baskı altına alınmak korkusundan kurtulacaksın ki bunlar bizzat senin ürünündür. Düşünen birisiyle kendinden kaynaklanan düşünceleri aynı kategoride değerlendirmekten vazgeçeceksin. Senin tarif ettiğin tarzda bir sistemin olduğuna ve bunun senin dışında gerçekten bir varlığı olduğuna ve kendinin bu zincirin bir halkası olduğuna ina-

nabildiğin sürece bu korku temelini bulan bir korku olur. Her şeyin sadece kendinde ve kendin sayesinde olduğunu gördükten sonra artık kendi yaradılışını tanıyıp kendinden korkmaktan vazgeçersin.

Ben sadece seni bu korkudan kurtarmak istiyorum. Şimdi sen bu korkudan kurtuldun, seni artık kendi haline bırakıyorum.

Ben. Dur, seni yalancı ruh. Beni ümitlendirdiğin şey tam bir bilgelik değil miydi? Şimdi de beni bundan kurtarmakla övünüyorsun. Beni kurtardığın ve beni ve benim atrafımdaki her şeyi hiçliğe dönüştürerek bütün bağımlılıklardan azat ettiğin doğru. Fakat bütün bir varlığı ortadan kaldırarak zorunlu bir şeyi de ortadan kaldırmış oluyorsun.

Ruh. Tehlike gerçekten o kadar büyük mü?

Ben. Hâlâ sisteminle dalga geçebiliyor musun?

Ruh. Benim sistemimle mi, hani bunun üzerinde birlikte anlaşmış ve onu birlikte ortaya koymuştuk. Her ikimiz de bunun üzerine çalıştık ve sen de benim gibi açık bir biçimde benim gerçek düşünme tarzımın senin açından anlaşılmasının oldukça zor olduğunu gördün.

Ben. Düşüncelerini nasıl istersen öyle nitele. Kısaca şimdiye kadar bir hiçlikle düşünce anlamında yalın bir bilinç olarak ya da diğer bir ifadeyle bilincin belirlenimi anlamında bir hiçlikle karşı karşıyayız. Düşünce bana göre bir resim ve gerçekliğin bir gölgesidir. Kendinde bir şey olarak ben bununla yetinemem ve kendinde bunun hiçbir değeri yoktur. Bu cisimsel dünyanın yalın bir düşüncede yok olması ve gölgede kaybolması benim hoşuma gider. Benim anlama yetim ona bağlı değildir fakat şimdiye kadar anlatılanlardan çıkan sonuç benim de bu yalın düşüncede kaybolmam ve bu düşünce üzerine anlamsız ve amaçsız bir biçimde gidebilmemdir. Durum bundan farklıysa söyle bana.

Ruh. Kendi adıma bu konuda hiçbir şey söylemem. Kendin araştır, kendi kendine yardım et.

Ben. Mekânda bir varlık, anlama ve eylem yetisiye donatılmış ve fiziksel bir güç olarak kendi istemelerim sayesinde belirlenebilen bir varlık olarak kendimin bir önceliği vardır. Yukarıda kendi dışımdaki nesneler ve düşünen hakkında –düşünce görü ve kendi duyumumun bir ürünüdür– söylemiş olduğun her şeyi bununla ilgili de söyleyeceksin.

Ruh. Şüphesiz bunu yapacağım. Hatta eğer istersen sana adım adım kendi organik bedenine ait bilince nasıl ulaştığını ve bu tür yetilerle fiziksel güce sahip olduğun yasaları göstereceğim. Bütün bunlardan sonra bana hak vermek zorunda kalacaksın.

Ben. Bunu öngörebiliyorum. İtiraf etmeliyim ki tatlı, kırmızı, sert vb. bunlar benim kendi özel duyumlarından başka bir şey değildir. Benim görüm ve düşüncem sayesinde mekânda algılanmaktadırlar ve benden bağımsız olarak varolan şeylerin özellikleri olarak görülmektedirler. Yine itiraf etmek zorundayım ki bu beden kendi organlarıyla içsel düşünen kendi kendimin anlaşılmasından başka bir şey değildir. Aynı şekilde ben, tinsel olan ben, yalın akıllı varlık, algısal dünyadaki beden tamamen bir ve aynı şeydir. Sadece iki farklı açıdan görülür ve iki farklı yeti tarafından, biri yalın düşünce diğeri dışsal görü tarafından kavranır.

Ruh. Böylece yaptığımız araştırmanın sonuçları ortaya çıkmış oldu.

Ben. Düşünen her tinsel ve akıllı varlık –görü sayesinde dünyevi bendene dönüşen– anılan bu yasalara göre benim düşüncemin bir ürünü olmaktan yani yalın anlamda düşünülmüş olmaktan başka ne olabilirler? Böyle olmaması halinde ben bana anlaşılmaz gözüken ve hiçbir ilkeden hareket etmeyen bu yasalar için temelsiz bir hikâye uydurmak zorunda kalırım.

Ruh. Evet olabilir.

Ben. Sen neden aniden masumlaştın? Bu sadece mümkün değil, bu yasalara göre bir zorunluluktur.

Her düşünen, isteyen akıllı varlık –ya da sen nasıl nitelendirirsen düşünme yetisine sahip olan, buna dayanan ya da sen bu-

nu nasıl anlarsan– düşünme melekesine sahip olmak zorundadır. *Ben* bu sonuca nasıl ulaşıyorum ve onun bilincine nasıl varıyorum? Gerçek bir düşüncenin, istemenin –belirli durumlara has olarak– kendimde doğrudan bir bilincine sahip oluyorum fakat bununla ilgili bir yetinin dayanacağı bir temele sahip olamıyorum? Şu anda algıladığım bir belirli bir düşünceye veya başka zamanlarda ki bu ya da şu düşünceye bakıyorum. Bunların her biri entelektüel bir görüye sahiptir ve doğrudan bilinç onların sonucuna sahiptir. İçsel görü olmuş düşünceyi şimdi tekrar düşünüyorum ve benim düşüncelerimin de tabi olduğu yasalara göre tekrar düşünüyorum. Aynen benim yalın durumla ilgili sahip olduğum duyumun yarım düşünce olması gibi bunlar da benim düşüncemin yarım kalmış, tamamlanmamış kısmıdır. Yukarıda etki altında kalmayı farketmeden bir eylemi eklediğim gibi burada benim gerçek düşünce ve istememle ilgili belirli bir şeye sonsuz sayıda ihtimali içeren belirlenebilen bir şeyi ekliyorum çünkü aynı sebepten dolayı benim üzerinde düşünmediğim bir şeyin benim bilincimde olması söz konusu değildir. Bu mümkün düşünceyi belirli bir bütün olarak algılıyorum fakat belirlenmemiş bir şeyi kavrayamayacağımdan dolayı bunun bana sonlu bir yeti olarak gözükmesi gerekmektedir. Hatta bu düşünce bana düşünenden bağımsız olarak var gözüktüğünden böyle bir yetiye sahip bir varlığın olduğunu düşünmek zorundayım.

Bu tespit daha yüksek prensipler sayesinde –düşünen varlığın kendisini kendi yalın düşünme sayesinde yarattığı gibi– daha anlaşılır kılınabilir. Benim düşüncem –doğrudan verileni şart koşarak ve bunu betimleyerek– tamamen genetiktir. Görü sadece çıplak gerçekliği verir daha fazlasını değil. Düşünce bu gerçekliği açıklar ve bunu görüde hiçbir şekilde olmayan bu gerçekliğin kendinden çıktığı yalın düşüncenin aracılığıyla ortaya çıkan başka bir gerçekliğe bağlar. Burada olduğu gibi. Ben kendimin belirli bir düşünceye sahip olduğumun bilincindeyim. Bu görüde bulunan bilinçten başkası değildir. Ben bu belirli düşün-

ceyi düşünüyorum yani ben onu belirlenebilen belirsiz bir ilkeden çıkartıyorum. Böylece doğrudan bilinçte ortaya çıkan belirli bir şeyle hareket ediyorum. Buna göre bende kabul ettiğim bu yetilere sahip olan bu varlıklar sırasıyla oluşuyor.

Ruh. Buna göre sen kendi bilincine iradi anlamda bu ya da şu duyumu duyumlayarak, belirli bir görüye sahip olarak ya da belirli bir düşünceye sahip olarak mı varıyorsun?

Ben. Benim duyumlamam, düşünmem ya da görüde bulunmam duyumun, düşünmenin ya da görüde bulunmanın temel bir nedeni midir? Hiçbir biçimde. Kendi temel ilkelerini gereğinden fazla bana bırakma.

Ruh. Olabilir.

Ben. Bu bir gerekliliktir, kendine bak: Bildiğim her şey benim kendi bilincimdir. Her bilinç ya doğrudan ya da dolaylı bir bilinçtir. İlki özsel bilinç, ikinci öze ait olmayan şeylerin bilincidir. Benim Ben olarak nitelediğim şey bilinçte meydana gelen belirli bir modifikasyondan başka bir şey değildir. Benin bu modifikasyonu doğrudan, içe dönük ve dışa yönelik olmayan bilinç demektir çünkü bütün bilinçlilik sadece doğrudan bilincin varlığıyla mümkündür. Buradan benim bilincimin bütün düşüncelerime eşlik ettiği, benim tarafımdan doğrudan farkedilmese de bütün düşüncelerimde bilincin rol oynadığı ve kendi bilincimin her ânından Ben, Ben, Ben dediğim unutulmamalıdır. Bu Benim kendimdir, benim dışımdaki herhangi bir varlık değildir. Bu tarzda bende Ben her an ortadan kaybolup tekrar ortaya çıkabilir. Her yeni düşüncede yeni bir Ben oluşur. Bu anlamda yok olmaktan başka bir anlama gelmem.

Dağılmış bu özsel bilinç düşünceyle, yalın düşünceyle kabul edilmiş bir bilincin sayesinde birlikte anlaşılabilir. Benim düşüncelerime ait doğrudan bilince eşlik eden tasavvurlar bu kabulden dolayı aynı varlığa dayanan bir ve aynı yetiden meydana gelmelidir. Böylece bende kendi benime ait şahsiyet ve özdeşlik düşüncesi oluşur [...].

Ruh. Doğru çıkarımda bulunuyorsun.

Ben. Sen de bundan memnunsun. Buna göre düşünüldüğünü rahatça söyleyebilirim, bir şeyi duyumladığımı, düşündüğümü, görüde bulunduğumu söyleyebilirim fakat hiçbir biçimde duyumladığımı, görüde bulunduğumu ya da düşündüğümü söyleyemem. Sadece birincisi gerçeklik, diğeri ise sanal bir şeydir.

Ruh. Doğru ifade edildi.

Ben. Ne bende ne de benim dışımda sürekli bir şey yoktur, sürekli bir değişim vardır. Ne hiçbir varlık hakkında ve ne de kendim hakkında bir şey bilmiyorum. Varlık değildir, kendimi bilmiyorum ve kendim değilim. Resimler burada olan şeydir ve biz bu resimlere göre bir şeyler biliyoruz. Birkısım resimler diğerlerine göre önceliklidir, resimler diğer resimlerle bağlantılıdır. Bazı resimler de içinde bir şey barındırmayan anlamsız ve amaçsızdır. Bütün bir gerçeklik kendisinden hayal kurulan bir hayat onu hayal eden bir ruh olmadan harika bir rüyaya dönüşür. Görmek hayal kurmaktır, düşünmek –varlığın ve kendi varlığımla ilgili düşündüğüm bütün gerçekliğin, gücümün, amaçlarımın– hayellerden bir hayal kurmaktır.

Ruh. He şeyi çok iyi özetledin. Bu sonuçtan nefret ettirmek istiyorsan ve bu sonuca boyun eğmek zorundaysan kendini en keskin ifadelerle ve söylemlerle ifade etmek zorundasın. Çok açık bir şekilde bunun başka türlü olmadığını gördün. Veya kendi itirafını geri mi almak istiyorsun ve bu geri almayı çeşitli sebeplerle haklı mı göstermek istiyorsun?

Ben. Hiçbir biçimde. Bunun böyle olduğunu açık bir biçimde gördüm fakat buna inanamam.

Ruh. Onu görüyorsun fakat ona inanmıyorsun, bu başka bir şey.

Ben. Sen vicdansız bir ruhsun. Senin bilgin de meşru değil ve meşru olmayan bir şeyden kaynaklanmakta. Ben sana beni bu yola sürüklediğin için teşekkür edemem.

Ruh. Dargörüşlü. Burada olanları senden daha iyi gören birine göre asıl senin durumun vicdansızlıktır. Ben seni iyi niyet-

le araştırmamızın sonucuyla ilgili tartışmaya çekmek ve onun sonuçlarını kinli cümlelerle ifade etmeni istedim. Sen çıkan bu sonuçlardan benim önceden haberdar olmadığımı ve onu senden daha az anladığımı, senin kendi temel ilkelerine göre gerçekliği yok ettiğini ve onu bir rüyaya dönüştürdüğünü bilmiyorum mu zannediyorsun? Ben senin bu sisteminin kör bir övücüsü olamam ve bu sistemini insan ruhunun genel bir sistemi gibi değerlendiremem.

Bilmek istedin fakat bunun için oldukça yanlış bir yol seçtin. Bilgiyi burada olmadığını bile bile burada aradın, bir şeyler gördüğüne kendini inandırdın fakat gördüğün şeyler her türlü görüşün içsel ilkesine aykırı şeylerdi. Ben seni bu durumda gördüm ve seni yanlış bilginden kurtarmak istedim fakat ben seni hiçbir biçimde gerçek bilgiye ulaştırmak istemedim.

Sen kendi bilgin hakkında bilmek istiyorsun ve bu yolda senin bildiğin şeyden başka bir tecrübeye sahip olamadığına da hayret ediyorsun ve onun başka türlü olmasını istiyorsun. Bilgi aracılığıyla ve bilgiden kaynaklanan şey sadece bir bilgidir fakat bütün bilgiler sadece bir resimdir ve resim bilgide kendisine uyulmasını ister. Bu istek hiçbir bilgiyle tatmin edilemeyecek bir istektir ve bilginin sistemi zorunlu olarak her türlü realiteden ve amaçtan bağımsız olarak resmin sistemidir. Başka bir şey mi beklemiştin? Tininin içsel özünü değiştirmek mi istiyorsun ve kendi bilginin bilgiden daha fazla bir şey mi olduğunu düşünüyorsun?

Gördüğüne inandığın gerçeklik senden bağımsız olan kölesi olmaktan korktuğun algısal dünyadır. Bu dünya senin için yok olmuştur çünkü bütün bir algısal dünya bilgiyle oluşur, bizzat kendisi bilgidir. Fakat bilgi gerçeklik değildir çünkü o bilgidir. Yanılmayı gördün ve bu yanılgıya bir daha düşmeyeceğini inkâr edemezsin. Seninle yukarıda çözüm bağlamında bulduğumuz sistem senin için bir kazançtır. Bu sistem yanılgıları mahveder ve ortadan kaldırır. O gerçekliği veremez çünkü kendi içinde boştur. Şimdi sen yalın resmin dışında kalan bir gerçek-

lik arayacaksın. Buna hakkın var fakat aradığın gerçeklik yukarıda ortadan kaldırdığın gerçekliktir. Fakat sen kendi bilgin aracılığıyla ve kendi bilginden hareketle gerçekliği kavramaya boşuna uğraşacaksın. Bu gerçekliği kavramak için başka bir organa sahip misin? Onu hiçbir zaman bulamayacaksın.

Fakat böyle bir organa sahipsin. Onu yaşat, onu sıcak tut. Böylece mükemmel bir dinginliğe ulaşacaksın. Şimdi seni kendinle baş başa bırakıyorum.

KAYNAKÇA

Baumanns, P., J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg/München, 1990.

Blumenberg, H. (Hg)., *Fichte-Schelling Briefwechsel*, Frankfurt, 1968.

Brandt, R., *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, 1974.

Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965.

Denker, A., "Freiheit ist das höchste Gut des Menschen", *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie J.G.Fichtes*, (Hg.) C. Asmuth, Amsterdam, 1997.

Felix, H., *Freiheit und Totalität*, Bonn, 1980.

Fichte, J. G., *Fichtes Werke*, (Hg.) I. H. Fichte, 11 Band., Berlin, 1971.

Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Hg.) R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart –Bad Cannstadt, 1962.

Fichte, J. G., *Alman İdealizmi I*, hazırlayan E. Ali Kılıçaslan&Güçlü Ateşoğlu, Dogu-Batı Yayınları, Ankara, 2006.

Fichte, J. G., *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, hrsg. von R. Schottsky, Hamburg, 1973.

Fichte, J. G., *Wissenschaftlehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. F. Krause 1798/1799*, hg. v. E. Fuchs, Hamburg, 1982.

Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Hamburg, 1995.

Fichte, J. G., *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Band. III, Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin, 1845 f.

Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelstaat. Ein Philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernde Politik*, Werke, Bnd. III, Berlin, 1800.

Franken, M., *Transandantale Theorie der Einheit und systematische universal Ontologie*, Amsterdam, 1993.

Geisman, G., "Fichte's Aufhebung des Rechtstaates", *Fichte's-Studien*, Band III, Sozialphilosophie, hrsg. von R. Schottk sy, Amsterdam, 1991.

Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a / M. 1983.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Hegels Werke*, Band XV, Berlin, 1836.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Band IV, hrsg.von K. H. Ilting.

Heinrich, D., *Fichtes ursprungliche Einsicht*, Frankfurt, 1967.

Heinrich, D., "Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus", Hölderlin Jahrbuch 14, 1965/66.

Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, 11.Auflage, Band II, Freiburg, 1980.

Jacobi, F. H., *Werke, D.Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, (Hg. F. Roth und F. Köppen), II. Band, Leipzig, 1815.

Janke, W., *J. G.Fichtes Wissenschaftslehre 1805*, Darmstadt 1999.

Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970.

Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1966.

Kim, O. H., *Ich, Freiheit und Moral. Eine Kritische Interpratation der Theorie Fichtes*, Frankfurt, 1996.

Klaus, P., Idealismus als Kritik. F. Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart, 1973.

Kumamoto, C., "Die transandantale Freiheit bei Fichte", *Fichte-Studien, Band I, Beitrage zur Geschichte und Systematik der Transandantal Philosophie*, hrsv. Von K. Hammacker, R. Schottsky, Amsterdam, 1990.

Lindner, K., "Vom Begriff der Freiheit", *Fichte-Studien. Anfange und Ursprünge . Zur Vorgeschichte der jenaer Wissenschaftslehre*, hrsg. von H. Schrader, Amsterdam, 1997.

Locke, J., *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften*, hrsg. Von H. Klenner, Leipzig, 1980.

Morrison, D., "Women, Family and State in Fichte's Philosophy of Freedom", *New perspectives on Fichte*, Ed.by D. Breazeale, New Jersey, 1996.

Osterreich, H., *Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von J. G.Fichte*, Jena 1935.

Reinhold, P., *Über das Fundament des philosophisches Wissens*, Hamburg, 1978.

Rohs, P., *J. G. Fichte*, München, 1991.

Rohs, P., *Transandantalphilosophie als spatio-temporaler Spinozismus, Perspektiven transandantaler Reflexion* (Festschrift G. Funke), Bonn, 1989.

Rohs, P., *Die transandantale Deduktion als Lösung von Invarianszproblemen*, Kants transandantale Deduktion und die Möglichkeit von Transandantalphilosophie, Frankfurt, 1988, s. 135-192.

Rosenzweig, F., *Das alteste Systemprogramm*, Heidelberg, 1947.

Schottsky, R. (Hrsg.), *Einleitung zu J. G. F. Beitrag zur Berichtigung des Urteile des Publikums über die französiche Revolution*, Hamburg, 1973.

Schüttler, H., *Freiheit als Prinzip der Geschichte. Die Konstitution des Prinzips der Geschichte und der historischen Faktizität nach J. G. Fichte WL*, Würzburg, 1984.

Stadler, C. M., J. *G. Fichtes Grundlegung des ethischen Idealismus oder: Transandantale Deduktion zwischen Wissen und Wollen*, Leipzig/Bremen, 1996.

Störig, H. J., *Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart/München, 1985.

Tietjen, H., Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivitat und praktische Vernunft in transandantalen Idealismus, Frankfurt, 1980.

Topakkaya, A., *Die Freiheit und das Eigentum bei J. G. Fichte, unveröffentlichte Magisterarbeit*, Freiburg, 2000.

Weischedel, W., *Der frühere Fichte*, Stuttgart, 1973.

Wahn, K., *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G.Fichte*, München, 1969.

Winter, H., *Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J. G. Fichte's Schrift "Versuch einer Kritik aller Offenbarung von 1792"*. Kritische Rezeption und zeitgenössiche Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismusstreit von 1798/99, Frankfurt, 1993.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Schriften I, Frankfurt, 1960.

Wolfgang, W., *Bewusstsein als Erscheinung des Absoluten. Erörterungen der philosophischen Position der spaetphilosophie Fichte's*, Neuried, 1998.

Vorlaender, K., *Geschichte der Philosophie*, Bd.I, Leipzig, 1927.

Zöller, G., *Fichte's Transandantal Philosophy. The original duplicity of intelligence and will*, Cambridge Universty Press, USA 1998.

Zahn, M., *Einleitung in das Naturrecht*, Hamburg, 1960.



Felsefeyle pratik yaşamı birleştiren nadir filozoflardan birisi olan Fichte, Kant sonrası Alman İdealizmi'nin de önemli isimlerindendir. Sadece Hegel ve Schelling gibi filozoflar üzerinde değil, Novalis ve Hölderlin gibi erken romantikler üzerinde de oldukça etkili olmuş ve Hölderlin şiirinde bu etkiler hissedilmiştir.

Arslan Topakkaya'nın hazırladığı, dilimizde Fichte hakkında yazılan ilk telif eser olma özelliğini taşıyan bu kitap, Fichte felsefesinin temel taşlarından olan "Ben" kavramı, neredeyse bir ömür üstüne çalıştığı "Özgürlük anlayışı", bilim ve hukuk öğretisi ile Alman ulusuna söylevlerle ilgili açıklayıcı bilgiler içerirken, Fichte hakkında yazılmış önemli makaleleri ve kendi eserlerinden alıntıları da bir araya getirmektedir.

"Alman idealizmi açısından düşündüğümüzde Kant'tan Hegel'e doğrudan geçiş yapmanın zorluğu ve anlamsızlığı ortadadır. Fakat Kant' tan Fichte'ye geçiş yaptığımızda ve hem felsefe tarihi hem de Alman İdealizmi açısından baktığımızda böyle bir geçiş doğru ve tutarlı bir geçiş olur. Kant sonrası felsefe dünyasına baktığımızda Fichte'nin hiç şüphesiz hem Kant felsefesini devam ettiren bir filozof olduğu fakat aynı zamanda Kant'ın "yarı idealizmini" tamamlamak için de büyük gayret sarf ettiğini söylemek mümkündür."

Arslan Topakkaya

ISBN 978-975-468-992-1

9 789754 689921

SAY YAYINLARI

online satış:
www.saykitap.com

17,50 TL