Türker ARMANER
SUNUŞ

*

MAKALELER

Engin ABAT
Fichte'nin Bilinç Teorisi Bağlamında Spinoza Eleştirisi

*

Cansu AKARSU
Fichte ve Hegel'de 'Başlangıç' Sorunu

*

Ömer B. ALBAYRAK
Fichte'nin Monadolojisi'nden Schelling'in Töz'üne Sonluluk ve Tarih

*

Merve ERTENE
Fichte Ne Dedi, Schelling Ne Söyledi? Doğayı Görmek ya da Doğayla Görmek

*

Can KARABÖCEK
Alman İdealizminde Bir Uğrak: Erken Romantizmin Politik Boyutu

*

Esma KAYAR
Fichte'de Karşıkoyma (*Entgegensetzen*) ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi

*

Kasım MÜMİNOĞLU
Rus Felsefesinde Yeni-Kantçılık

*

Umut ÖKSÜZAN
Fichte ve Eleştirel Felsefe

*

Selda SALMAN
Kant'a Karşı Kant İçin: Fichte'nin Hayalgücü Felsefesi

ISSN 2148095-8

felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Ekim 2018 Sayı: 11 | FICHTE VE ALMAN İDEALİZMİ

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2018 Sayı: 11 ISSN: 2148-0958



FICHTE VE ALMAN İDEALİZMİ

SUNUŞ

Wissenschaftslehre'yi yazmaya başladığında Fichte'nin aklında temel bir soru vardı: "Nedensellik yasalarıyla işleyen fiziksel dünyaya dair tecrübemizin zemininde nasıl bir 'Ben' vardır?"

J. G. Fichte'nin bu soruyu sormasına yol açan felsefi çizgisi kişisel, kendisine ait bir güzergâh olduğu kadar; Fransız Devrimi, üniversite reformu tartışması, Spinoza'nın sistemi, Alman Romantizmi, *Sturm und Drang* hareketi, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Aydınlanmacılık, Leibniz-Wolff felsefesinin ağırlığı, sanayileşme süreci, kilisenin ve teolojinin konumu gibi on sekizinci yüzyılın sonunda Kıta Avrupası'nı belirleyen tarihi, siyasi, felsefi pek çok bileşenin de etkisinin sonucuydu.

Fichte dünyanın dönüştüğünü; dolayısıyla dönüşen dünyanın karşısında (ya da içinde) bilincin, temsillerin, bedenin, eylem biçimlerinin, siyasi birlik düşüncesinin, hak kuramlarının, ahlakın, buyrukların, inancın, doğanın, mülkiyetin, sanat yapıtlarının "yeni" bir biçimde konumlandırılması gerektiğini, dünya dönüştüğünde "Ben"in de dönüşeceğini, bilincin dünyayı "başka" biçimde temsil edeceğini, "Ben"in başkalaşmasıyla dünyanın "aynı" biçimde tecrübe edilemeyeceğini, bir neden-etki sürecinin ilk halkası olmanın, nedensellik ilişkisinde yer almanın iradeyi de başkalaştıracağını, kişinin yalnızca "kendisine" ait bir zamanda sadece "kendisinin" vereceği kararlar alabileceğini görmüştü.

Bunun için yeni bir "Ben" gerekiyordu.

Felsefi Düşün dergisinin "Fichte ve Alman İdealizmi" dosyasında yer alan makaleler, Fichte'nin sisteminin, sistem oluşturma sürecinin çözümlemeleri olduğu kadar; etkilendiği, eleştirdiği felsefi yaklaşımları ve kendi dönemi ile

sonrasında etkilediği, kendisini eleştiren düşünceleri de konumlandırma çalışmalarıdır.

*

"Her şeyin öznede temellenmesi öznenin kibirlenmesi durumunda kendisini durduracak ne gibi bir kaçış hattı belirleyebilir? Bu anlatıdaki özne kimdir? Erkek? Burjuva? Sömürgeci?"

Engin Abat, "Fichte'nin Bilinç Teorisi Bağlamında Spinoza Eleştirisi" başlıklı makalesinde, On Sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Spinoza felsefesinin Kıta Avrupa'sında yeniden canlanışını, yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan Kant'ın eleştirel felsefesini Fichte'nin metinleri üzerinden -filozofun Fransız Devrimi'ne yönelik değerlendirmesini de göz önüne alarak- inceliyor. Fichte'nin Spinoza'da eksiklik olarak gördüğü "reflektif düşünce", düşüncenin kendisini nesne alması, Abat'ın Fichte'den aktardığı yoruma göre, Kant'ta tamamlanmış ama açıklanmadan bırakılmıştır. Fichte'nin üç temel ilkesini Kant'ın "kendinde şey"-"görünüşler" ve Spinoza'nın modal bağlantılar-töz ilişkileri üzerinden değerlendiren makale, "Ben'in kuruluşu", "ahlaki özne" ve "politik düzen" üzerine geliştirilen yorumlarla Fichte'nin Spinoza'da gördüğü saf bilinç/ empirik bilinç arasındaki ayrıma yöneliyor ve "özgürlük" problemi ile Spinoza-Kant-Fichte çizgisi ontolojik/ epistemolojik/ politik çerçeveye yerleştiriliyor.

*

"[Ş]ayet bir bilimsellik iddiası taşıyacaksa, felsefenin yöntemi ve başlangıcı nasıl tesis edilmelidir?"

"Fichte ve Hegel'de 'Başlangıç' Sorunu" başlıklı makalede bu problemin izini her iki filozof açısından süren Cansu Akarsu, bilginin dolayımıyla ortaya çıkan "Mutlak" fikrinin yol açtığı sorunlara dair Hegel'in değerlendirmesini ele alıyor ve bu problemi Fichte ile Hegel'deki doğal bilinç/felsefi bilinç ayrımı bakımından çözümleme girişiminde bulunuyor. Bu ayrımın *Fenomenoloji* ile *Mantık Bilimi* üzerinden sırasıyla "duyusal bilinç" ve "Ben bilinci" biçiminde karşımıza çıkması ve Hegel'in sistemini oluşturacak şekilde bütünlüğe kavuşturulması, makalenin eksenlerinden birini oluşturuyor. Bilinç-temsil ilişkisine Hegel'in sistemi içinde de değinen Akarsu, makalesinin ağırlıkla Fichte'ye ayrılan bölümlerinde bu ilişkiyi merkeze alıyor: Fichte için felsefenin amacının "kendilerine zorunluluk hissi eşlik eden temsillerimizin zemininin bir sistem çerçevesinde açıklığa kavuşturulması" olduğu belirtildikten sonra, söz konusu ilişki "Ben"in Fichte tarafından üç temel ilke yoluyla tanımlanması açısından değerlendiriliyor ve bu ilkelerin "sınırlandırma",

"olumsuzlama", "özdeşlik kurma" etkinliklerini çerçevelediği tespitinde bulunuluyor. Akarsu, Fichte'nin kavramsallaştırmalarına yönelik Hegel eleştirisine ve bu kavramsallaştırmaların Hegel'in sistemine nasıl yansıdığına dair bazı sonuçlar çıkarıyor.

*

"[Fichte'nin] her şeyi mutlak Ben üzerinden açıklama çabası, Ben'in dışına çıkmayı sorunlu hale getirecek, onu izleyen Schelling de buradan çıkışı Spinoza'nın tözüyle Fichte'nin mutlak Ben'ini bir araya getirmekte bulacaktır."

Ömer B. Albayrak, "Fichte'nin Monadolojisi'nden Schelling'in Töz'üne Sonluluk ve Tarih" başlıklı makalesinde, Kartezyen felsefenin Fichte'nin sistemi üzerindeki etkisini vurgulayarak, Kant'ın 1799'daki "açıklaması" ve Fichte'nin 1801'de yayımlanan cevabıyla birlikte, Schelling'in Spinoza ile Fichte sistemlerini "Ben'in dışına çıkış" için biraraya getirme girişiminde bulunmasına açılan yola işaret ediyor. 1800'de yayımlanan *İnsanın Belirlenimi* üzerinde duran makale, Fichte'deki "sınır" düşüncesini işlerken, Leibniz'in *Monadoloji* metninde ortaya çıkan bazı önermelerin Fichte'de de bulunabileceğini savunuyor. Bu sınır (Özne/Nesne, Ben/Ben-olmayan, Bilinç/Duyulur Dünya, Zihin/Beden... arasındaki), Kant'taki varsayımsal Transandantal Ben'den Mutlak Ben'e geçişle, sınırladığı alanları tek bir zeminde toplayarak "irade"nin de "doğayı aşan" konumuyla kendisine sistemde yer bulmasını sağlıyor. Albayrak'ın tespitine göre, Fichte'nin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin çizdiği çerçeveden ayrıldığı nokta da tam olarak burasıdır ve bu, argüman ahlak alanına taşındığında belirginleşir.

*

"O halde Fichte, gördüğünü göremeyen gözü, görmekte olduğunu görebilen göze çevirmeyi amaçlamaktadır denilebilir."

Kant'ın transandantal felsefesindeki "Ben" tasarımına Fichte'nin getirdiği eleştiri ile başlayan Merve Ertene'nin "Fichte Ne Dedi, Schelling Ne Anladı? Doğayı Görmek ya da Doğayla Görmek" başlıklı makalesi, Reinhold'un "bilinç prensibi" kavramına Schulze'nin getirdiği eleştiri çerçevesinde, Fichte'nin Ben'i bir edim olarak tanımlamasını tartışmasıyla sürüyor. Fichte'nin sisteminde Ben'in Ben-olmayan'ı bir karşıtlık olarak koyması üzerinden (Fichte'nin ikinci temel ilkesi) Ertene, Ben-olmayan'ın Ben'in kendini belirleyişinin bir aracı olduğu iddiasında bulunarak *Anstoss* kavramını açıyor ve Spinoza'ya değişik açılardan yaklaşıp değerlendiren Schelling ile Fichte arasındaki temel farklılıklara değiniyor. Fichte'nin ikinci temel ilkesine

yönelik Schelling eleştirisini *Transandantal İdealizm Sistemi*'ndeki "doğa" kavramıyla ilişkilendiren makale, Fichte ile Schelling'in sistemleri üzerinden "ayrımlar"a, Ben ile Doğa arasındaki gerilime dair sonuçlar çıkarıyor.

*

"Kapitalizm karşıtlığının yanında, şimdiden duyulan hoşnutsuzluk ve geçmişin estetize edilerek anımsanması ile beslenen bir nostalji duygusu da romantizmin bileşenlerinden birisi olarak nitelenebilir."

Can Karaböcek, on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve bu sayının dosya konusunu oluşturan felsefi akımı tarihsel ve siyasal bir çerçevede incelediği "Alman İdealizminde Bir Uğrak: Erken Romantizmin Politik Boyutu" başlıklı makalesinde, Alman Romantizmi olarak bilinen yaklaşımı Aydınlanma, sanayileşme ve Fransız Devrimi çevresinde tartışıyor. Erken Romantik dönemden Novalis'e ve Schlegel'e yoğunlaşan Karaböcek, özellikle Fichte'nin ve Spinoza'nın yaklaşımlarının Romantizm üzerindeki etkisini; siyasi birlik düşüncesi, dini hayat/seküler hayat ikiliği, "doğa" tasavvurları, iktisadi yapılar açısından çözümleyerek bu okulun kendisinden sonraki dönemlerdeki muhtemel izdüşümlerine değiniyor.

*

"Bir —A olmadığı takdirde karşıkoyma aktının da meydana gelemeyeceği tahmin edilebilir. Fakat bu aktın meydana gelmesinin diğer koşulu da bilincin yani Ben'in birliğidir."

Esma Kayar, "Fichte'de Karşıkoyma (*Entgegensetzen*) ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi" makalesinde, Kant'taki mantıksal karşıtlık ve çelişmezlik ilkesi ile Reinhold'un bilinç ilkesini, Fichte'nin karşıkoyma ve mantıksal karşıtlık ilkesine dair argümanını geliştirmek için açıklıyor. Kayar, " —A değil = A" mantıksal önermesinin Fichte için kesin ve kanıtlanamaz bir tabiatta olduğunu belirtmesinin ardından Fichte'nin ikinci temel ilkesindeki akıl yürütmeyi serimleyerek "koyma"dan "karşıkoyma"ya geçişin Fichte için yalnızca Ben'in özdeşliği ile mümkün olduğunu vurguluyor. Bu sistemdeki "—A= —A" eşitlemesinin de sorunlu olduğunu ifade eden Kayar, "Sonuç" bölümünde çelişmezlik ilkesinin Fichte tarafından, Kant'ta olduğu gibi mantıksal karşıtlık ilkesi olarak görüldüğünü, Fichte'nin mantık ilkelerini felsefi ilkeleri de kuran aktlar ile temellendirdiğini, mantık ilkelerini empirik bilincin ilkeleri olarak sunduğunu, "çelişmezlik" ilkesinin Fichte'de "karşıkoyma" aktıyla ortaya çıkan bir ilke olduğunu ileri sürüyor.

*

"Vvedenskiy'e göre neticeler sadece bizim tasavvurlarımızda yerli yerinde ve yasaya uygundurlar."

Kasım Müminoğlu'nun bir "alımlama" çalışması olarak da nitelendirilebilecek makalesi, "Rus Felsefesinde Yeni-Kantçılık" başlığını taşıyor. Makalede Yeni-Kantçılığın Rusya'da doğuşuna öncülük eden Aleksander Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin, Georgi Ivanovich Chelpanov, Georgi Davidovich Gurvitch, Hessen Sergey Iosifovich, Boris Valentinovich Yakovenko, Fedor Avgustovich Stepun, Lappo Danilevski, Bogdan Aleksandrovich Kistyakovskiy, Boris Mihailovich Hvastov gibi filozofların felsefi düşüncelerini inceleyen Müminoğlu, "Sonuç" bölümünde Alman Yeni-Kantçılığının olduğu kadar, Fransız Yeni-Kantçılığının da Rus Yeni-Kantçılığı üzerindeki etkilerini anlatıyor.

*

"Varlık ve eylemi birbirinden ayırmasına rağmen Fichte'nin eylemin tabi olduğu zorunlu yasaları eylemin bir öze sahip olduğu düşüncesinden hareketle açıklamaya çalışması dikkat çekicidir."

Kant'ın transandantal idealizminin Fichte tarafından ele alınışını ve filozofun bu felsefeyi "tamamlama" girişimini Fichte'nin 1792-1799 arasındaki çalışmalarına odaklanarak inceleyen Umut Öksüzan, "Fichte ve Eleştirel Felsefe" başlıklı makalesinde, Fichte'nin aklın saf bir temsili olan tanrı idesinin dinde nasıl etkili olduğu yolundaki soruşturmasını ve ödeve, akla saygının güçlendirilmesi yolundaki savını, eleştirel felsefeden kopuş noktalarından biri olarak anlatıyor. Fichte'nin Kant'ın hakikati işaret etmekle yetindiği, hakikati sergilemediği ve kanıtlamadığı görüşünde olduğunu aktaran Öksüzan, *Wissenschaftslehre*'nin özbilinç-temsiller-deneyim-bilgi-eylem-zekâ (*Intelligenz*) arasında kurduğu ilişkiyi argümanlara ayırarak çözümlüyor. Öksüzan, "Sonuç" bölümünde de, Fichte'yi Jena Üniversitesi'ndeki görevinden istifaya sürükleyen ateizm kavgasında aslında yargılananın Aydınlanma ve eleştirel felsefe olduğunu Kant'ın fark ettiği yolundaki savını temellendiriyor.

*

"Elbette, refleksif düşünme herkesin sahip olduğu ancak yalnızca bazılarının farkına vardığı bir özelliktir."

Selda Salman, "Kant'a Karşı Kant İçin: Fichte'nin Hayalgücü Felsefesi" başlıklı makalede Kant'ın eleştirel felsefesindeki sentez ile hayalgücü

arasındaki ilişkiyi açıklayarak bu yetinin Fichte'deki merkezi konumuna işaret ediyor. Sentezin ve hayalgücünün işlevini *Wissenschaftslehre*'nin üç temel ilkesiyle ilişkilendiren Salman, Fichte'de "refleksiyon"un, Ben'in kendi bilinci üzerine düşünme edimi olduğunu, bu edimin de tüm bilincin temelinde bulunduğunu aktarıyor. Salman, Kant ile Fichte'yi "refleksiyon" etkinliği açısından karşılaştırırken doğa alanından ahlak alanına geçişin "anahtarı" diye nitelediği bu etkinliği "özgürlük" çerçevesinde değerlendiriyor. Fichte'nin Kant'tan temelde ayrıştığı alanın etik planında olması da makalenin "Sonuç" bölümünde değinilen noktalardan biridir.

Bu sayı için yazı hazırlayan, değerli görüşleriyle hakemlik yapan, editoryal sürece katkıda bulunan tüm meslektaşlarıma teşekkür ederim.

"Fichte ve Alman İdealizmi" dosyasının, yazının başında ifade ettiğim soruya verilebilecek cevaplardan biri olmasını diliyorum.

Türker Armaner

FICHTE'NİN BİLİNÇ TEORİSİ BAĞLAMINDA SPINOZA ELEŞTİRİSİ

Engin ABAT*

FICHTE'S CRITIQUE OF SPINOZA IN THE CONTEXT OF THE THEORY OF CONSCIOUSNESS

Öz

Bu inceleme, Immanuel Kant'ın felsefi "devrimi" sonrası Alman felsefesinin ilk büyük düşünürü Johann Gottlieb Fichte'nin Benedictus de Spinoza'yla ilişkisini ele almaya çalışıyor. İnceleme, Spinoza ve Kant'ın Fichte felsefesine ve döneme etkisi ile başlamaktadır. Daha sonra, Kant düşüncesinin Fichte üzerine etkisini göstermek amacıyla Kant'ın transandantal sisteminin kurucu zeminine ve özellikle bilginin ve Ben'in Kant felsefesinde nasıl kurulduğuna odaklanmaktadır. Böylece Fichte için hem büyük bir imkan hem de aşılması gereken bir engel olarak Kant'ın mirasının temel kalıntısı aktarılmaktadır. Nedir bu miras? Ben, bilinç ve özgürlük kavramları temelinde nasıl bir felsefi tutum takınılacağı gibi pratik bir sorun ile kendinde şey'in felsefi bakımdan ortaya çıkardığı teorik güçlükler Fichte'nin devraldığı miras olarak görülebilir. Fichte, Ben kavramının analizi ile Spinoza'ya geri dönüşü reddederek Kant sistemini tamamlama yoluna girer. Bu nedenle inceleme, bu aşamadan sonra Fichte'de Ben'in kuruluşunun betimlenmesine geçiyor. Ardından ve son olarak Fichte'nin Spinoza'yı hangi bakımdan eleştirdiği ve eleştirilerin yorumcular tarafından nasıl değerlendirildiği aktarılıyor.

Anahtar Kelimeler: Benedictus de Spinoza, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Ben (Ich), bilinç, töz, determinizm, özgürlük.

* MSGSÜ, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, enginabats@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 1-22.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 06.09.2018)

Abstract

This review seeks to approach/address the relation of Johann Gottlieb Fichte, the first great thinker of the German philosophy after Immanuel Kant's philosophical "revolution", with Benedictus de Spinoza. The study begins with the influence of the Spinoza's and Kant's on the Fichte's philosophy and its period. Later on, in order to show Kant's effect upon the thought of Fichte, focuses on the founding ground of Kant's transendental system, and in particular on how cognition/knowledge (*Erkenntnis*) and I (*Ich*) was established in Kant's philosophy. Thus, Fichte has conveyed the basic remnants of Kant's heritage as a great opportunity and an obstacle to be overcome. What is this heritage? A practical problem such as how a philosophical attitude can be put on the basis of the concepts of I, consciousness and freedom, and the theoretical difficulties that are manifested in the philosophical aspect of what is the thing in itself (*Ding an sich*) can be seen as the heritage inherited by Fichte. With the analysis of the concept of I, he refuses to return to Spinoza and enter the way of completing the Kant's system. Therefore, after this phase the review goes on to describe the establishment of I in Fichte. Then and finally, how Fichte criticized Spinoza in terms of how he was criticized and how critics were evaluated by commentators.

Keywords: Benedictus de Spinoza, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, I (Ich), consciousness, substance, determinism, freedom.

****

I-Giriş

Johann Gottlieb Fichte düşüncesi, iki önemli felsefi sistem ve bu sistemlerin kurucusu olan iki filozof arasında konumlanmaktadır: Dogmatizm ve Eleştirel Felsefe, sırasıyla, Benedictus de Spinoza ve Immanuel Kant. Özgürlüğün imkânının filozofu olarak Kant ile zorunluluğun veya tözselliğin filozofu olarak Spinoza karşıtlığı dönemin ruhunu ifade eden bir zıtlık biçiminde sunulur. Ancak daha yakından bakıldığında ise Kant sonrası felsefe açısından Spinoza bir arayışın cevabı olduğu kadar çekinilecek ve hatta nefret edilecek bir figür olarak görünür. Örneğin Frederick C. Beiser, dönemin kurucu felsefesi olan Kantçılık ile bu felsefenin sınırlarını-sorunlarını aşmak için bir çare olarak görülen Spinoza felsefesi arasındaki zıtlığa gönderme yapar. Buna göre, kısaca, bu iki felsefe, bir yandan radikal bilimsel natüralizm ve buna bağlı olarak determinist de olsa bir bütünlük düşüncesini, diğer tarafta ise Özne'nin/Ben'in varlık koşullarının imkanının

gösterildiği ve böylece insan özgürlüğü sorununu gündeme alan iki farklı rasyonaliteye işaret etmektedir.[1] Öte yandan George J. Seidel'e göre, Fichte bir Spinozacı olmadığı gibi ondan nefret etmektedir. Spinozacılığın Alman İdealistleri çağında yeniden canlandığı iddiası tam olarak doğru değildir. İdealist filozoflar için zorunluluk ve özgürlük Kant'tan itibaren artık bir karşıt ilişki biçiminde görülmez.[2]

Frederick Neuhouser, "Fichte'nin öznenin doğasına dair araştırmasının, öncelikle, öznelliğin pratik yönüne ilişkin ilgisi tarafından ve özellikle insan özgürlüğünün veya öz-belirlenimin (*self-determination*) anlaşılabilirliğiyle alakalı sorular etrafında harekete geçirildiğini" ve bu hissiyatı anlamak içinse dönemine odaklanmak gerektiğini vurgular. Onsekizinci yüzyılın üçüncü çeyreği boyunca Almanya'da bir çeşit Spinozacılığın yükseldiğini ve bunun J. H. Jacobi'nin 1785'te basılan *Letters on the Doctrine of Spinoza* adlı metni etrafında şekillendiğini aktarır. Neuhouser'e göre, Jacobi bu eserinde, Spinoza'yı insan özgürlüğüne inanç ile aklın gerektirdiği gibi görünen gerçeklik hakkındaki görüşlerin bağdaşmazlığı yönünde yorumlamaktadır.[3]Fichte'nin Spinozacılığının[4]- bu iddia tartışmalıdır- Kant felsefesi ile tanışması ve Fransız Devrimi üzerine düşünceleri yoluyla bir Spinoza-karşıtlığına dönüştüğü vurgusu sıklıkla dile getirilir. Spinoza ile ilişkisinden bağımsız olarak, Fransız Devrimi ile Fichte felsefesi arasında nasıl bir bağ olduğu sorusunu, Türker Armaner şöyle cevaplar:

> Fichte için zihin, Fransız Devrimi ile kendini fiziksel dünyaya açmıştır: Fiziksel dünya, bir zihnin işleyiş yasalarını benimsemiştir. Fichte, Fransız Devrimi'ne, sadece tarihi bir olgu olarak bakmıyordu; gördüğü, fiziksel dünyada gerçekleşen, ama *bu* dünyanın zorunlu nedensellik zincirini kıran rasyonel bir durumdu…Fichte ontoloji sahnesine bir aktör çıkartır: Rasyonel varlık (Vernunftige Wesen); rolü, ahlaki özneyi oynamaktır, gerekli senaryo ise "ahlak yasası"dır (Sittengesetz).[5]

---

1 Frederick C. Beiser, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 14.

2 Geroge, J., Seidel, *Activity and Ground: Fichte, Schelling and Hegel*(Indiana: Purdue University Prees, 1993), 26-27.

3 Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*(NewYork: Cambridge University Press, 1990), 3.

4 "Fichte'nin düşünsel yaşamının ilk idealinin Spinoza olduğu"nu ifade eden Ersin V. Elgür, bu ilişkinin Spinoza'nın *düşünen beden olarak insan* düşüncesi[nin] … Fichte'yi, düşünce ve bedenin organik birlikteliği olarak *ben* kavramına götürdüğünü iddia eder. Ersin V. Elgür, *Felsefenin Arzusu: Politika*(Ankara: Nota Bene Yayınları, 2013), 172.

5 Türker Armaner, *Tarih ve Temsil* (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 22.

Böylelikle Fichte için, Kant felsefesi ve Fransız Devrimi, birisi tamamlanmamış bir felsefi projeye diğeri ise kazanımlarının korunması, sağlama alınması ve devam ettirilmesi gereken siyasal bir projeye işaret eder. Fichte yönelimini ortaya koyduktan sonra, onun için ilk dönemki Spinoza düşüncesi, şayet varsa, artık alt edilmesi gereken bir engel olarak görülür.

Jacobi'den hareketle vurguladığımız gibi, dönemin genel Spinoza yorumu sadece "ahlaki bir özne" düşüncesinden uzak bir Spinoza okuması değildir, o, aynı zamanda "öznelliğin" bütün biçimlerini askıya alan bir determinizm anlayışı içinde okunur. Gerçi Spinoza, *Etik* ve *Teolojik Politik İnceleme* başta olmak üzere, eserlerinde Tanrı'nın semavi dinlerdeki alımlanışına taban tabana zıt bir Tanrı anlayışı geliştirerek insan varlığı üzerindeki dinsel baskıyı kaldırır. Öte yandan bu hamle, fiil-fail ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde de önemli bir saha temizliği olarak görülebilir. Şöyle ki; Spinoza Tanrı-kul ilişkisini bozan bir Tanrı anlayışıyla insanı modern öncesi tabiiyet ilişkilerinden kurtarır, bu bağlamda özgürleştirir. Ancak özgürleşmenin bu biçimi dönemin modern-burjuva-hukuksal öznesi için yeterli değildir. Spinoza'da fazlalık olarak duran şey, bu "her şeyi isteyen", "mutlak öznenin" kendisi dışında kalan, bu öznenin bütün dünyayı ele geçirmesine engel olan ötekidir-tözdür-doğadır. Kant'ın kurucu öznesinin doğum çağında, Fransız Devrimi'nin kendisini sağlama alacak olan kurumları oluşturması gibi, bu özne radikal sonuçlarına değin takip edilmeli ve onun konumu sağlamlaştırılmalıdır. Spinoza-Kant ilişkisi(zliği), bu öznenin-yurttaşın-*bürger*'in nasıl kurulacağına dair son derece politik-hukuksal bir tartışma yoğunluğunu barındırır. Bu karşıtlık, tam olarak, Fichte'nin ifade ettiği gibi nasıl bir insan olmak istediğimizle nasıl bir felsefe yaptığımız arasındaki örtüşmeye denk düşer.[6]

II-Kant Etkisi

Kendisinden sonraki felsefe yapma biçimlerinin tümünü, belki de en başta Fichte'yi, radikal olarak dönüştürecek olan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (*SAE*) kendisinden önceki bütün metafizik düşünürleri, en başta Spinoza olmak üzere, "….insan aklını aşan (*transzendent*)" bir etkinlik içinde oldukları için eleştirir.[7] Bu tespit, aklın bir sınırının olduğu vurgusunu da içinde

6 Johann G. Fichte, *Science of Knowledge(Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions*, çev. ve ed. Peter Heath&John Lachs (New York: Cambridge University Press, 1970), 16.

7 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason***,** çev. P. Guyer ve A. W. Wood (New York: Cambridge University Press, 1998), AVIII. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserine yapılan atıflarda takip etmeyi kolaylaştırdığı için sayfa sayıları yerine alıntı yaptığımız yerin

taşımaktadır. Bu sınır insanın kendi yetileri tarafından çizilmektedir. Sınırın dışına çıkmak insan için cazibelidir, ancak insan aklı bu alanda herhangi bir bilgi (*Erkenntnis*) edinemez. Çünkü bilgi Kant'ın üç yeti olarak koyduğu hissetme yetisi (*Sinnlichkeit*), anlama yetisi (*Verstand*) ve hayal gücü yetisi (*Einbildungskraft*) arasındaki ilişki uyarınca bir yargıdır. Hissetme yetisi *a priori* biçimleri uzay ve zaman olan ve onlar sayesinde deneyimin mümkün olduğu ancak kendilerinin deneyimlenilmediği saf biçimlerdir. Anlama yetisi, hissetme yetisindeki malzemeyi işleyen kategorileri içerir ve hayal gücü yetisi ise bu iki yeti arasındaki ilişkinin kurulması gibi hayati bir rol üstlenerek anlama yetisinin kategorileri ile hissetme yetisinin görüsü (*Anschauung*) arasında mekik dokur. Kant, böylelikle, insan bilgisini a priori (zorunlu ve evrensel olan bu sağlam zeminde) olarak anlama ve hissetme yetisinde kurmakta ve aklın sınırlarını da belirlemektedir. Kant'ın kendisini Copernicus'a yakıştırdığı nokta burasıdır. A priori olandan, duyular yoluyla deneyimlenemeyenden çıkılarak 'sağlam' bir zemin hazırlanmaktadır. Bilginin a priori sentetik (a prioridir; deneyimde/tecrübede temellenmez ve sentetiktir; bu üç yetinin sentezi yoluyla oluşur) imkânının gösterilmesi sadece nesneye-nesnenin öznede nasıl kurulduğuna ilişkin değildir, aynı zamanda Ben'in nasıl kurulduğunun da hikâyesini anlatır.

Dış dünyadan gelen veriler bir ayrışmamış çeşitlilik (*Mannigfaltigkeit*) karakterindedir. Her şeyden önce t1 ile t2'nin ayrışması için bu ayrışmanın gerçekleşeceği bir görü zemininden söz edilmelidir. Çünkü böyle anları bir arada tutacak formel bir zemin (zaman formu) olmaksızın ayrışma da mümkün değildir. İşte bu zaman formunu bir arada tutan, görü mekânın varlığından söz etmeme imkân veren şey; Ben mekânının kendisidir. Ayrıştırılmamış çeşitliliğin ayrıştırılması ve bu ayrımın yitip gitmeden hayal gücüyle yeniden üretilmesi; işte üçlü sentezleme. Bu üçlü sentezlemede Ben bir şeylerin birliğini idrak ederken, kendimin bilincinin eşliğiyle, Ben'in birliğini de idrak eder. Başka bir ifadeyle, "*Ich denke*", düşünüyorum, tüm temsillerime eşlik etmelidir, cümlesinin geçtiği bölüme gelmiş oluyoruz.[8]Ben bir şeyi idrak ettiğimde o şey benim tarafımdan ayrılmaz bir biçimde idrak edilmiştir. Her bilinç faaliyetinin zorunlu koşulu, kendimin de bir bilinç faaliyeti olduğunu bilmektir. Düşünüyorum (*Ich denke)*, bir temsildir. Pekâlâ, neyin temsilidir? Tıpkı tezahürün de bir temsil olması gibi, tıpkı tezahürün de kendinde şey (*Ding an sich*)'in temsili olması gibi bir kendiliğindenlik fiilidir; yani onu belirleyen başka bir şeyin olmaması demektir. Bu nedenle ve bu aşamada, *düşünüyorum,* hissetme yetisine ait bir şey olarak görülemez;

paragraf numaralarına gönderme yapıyoruz. Böylece AVIII, A baskısını Roma rakamları ise paragraf sayısını, VIII, göstermektedir.

8 *A.g.e.,* B132.

ancak hissetme formlarının faal hale gelmesi, işte bu *düşünüyorum*'un temsil ettiği şeydir. Yani, *düşünüyorum,* bir anlamda, kendi temsil etme faaliyetimi kendime temsil etmemdir.

Öte yandan ben, *empirische apperzeption* diyebileceğim bir ben-lere de sahibimdir. Yani zamanın akışına kapılan bir durum da söz konusudur. Burada bilincin analitik aynı zamanda sentetik bir birliğinden bahsedilmektedir. [9] Ben=Ben'de analitik bir durum açıktır. Ancak, gördüğümüz gibi, Ben mekânının kendisi de kurulan, sentezlenen, tesis edilen yani sentetik bir şeydir. Somut-akan zamanın içinde bu Ben, kendi özdeşliğini (*İdentität*) de kuruyor, kendi aynılığını koruyor. Başka bir ifadeyle, kendisini burada tuttuğu şeyden (zamandan) kendisini kurmak suretiyle kurtarıyor, kendisi zamanda akıp gitmiyor. Ama öte taraftan bütün bu egoların-Ben'lerin birliğini sağlayan ise (Transandantal tamalgı)*Transandantal apperzeption*'dur. Transandantal tamalgının eylemi; tesis edici bir fiildir, sentetiktir ve bir düşünme fiilidir. Transandantal Özne x'in fiili ile transandantal idealle birlikte nesnenin görüsel imkânı doğar, transandantal tamalgının transandantal idealle (uzay-zaman) üretici hayal gücü aracılığıyla kurduğu ilişkiden Saf Ben mekânı tesis edilmiş olur. Ya da bu yolla, transandantal özne x'in fiili sonucu ortaya bir Saf Ben mekânı çıkar. Başka bir ifadeyle, düşünme fiilinden söz etmek, onun bir muhatabını veya objesini, yöneldiği şeyi gerektirirse, bunlar, transandantal idealdir (uzay ve zaman formları). Saf Ben fenomenal dünyanın birliğinin tutulduğu mekândır. Saf Ben transandantal yetilerin icrası yoluyla oluşan mekândır; fenomenal dünya, bu mekânın temsil edildiği yer Saf Ben'dir. Kısaca empirik Ben'in farklı dünyalarına karşıt mekânın aynılığını, bu aynılığı, sağlayan fiildir. Bu aynı zamanda *düşünüyorum'*un olanak durumudur da. Bu durumda ise transandantal ideali faal hale getiren Saf Ben'in kaynağı; transandantal tamalgı'dır. Çünkü transandantal tamalgı, *düşünüyorum'*un temsilini üretir. Zira *düşünüyorum*'un olması için önceden bir şeylerin, yani düşünmenin hissetmeye yönelmesini gerektirecek bir şeylerin olması gerekir. Yani yargı=görü+kavram formülü uyarınca, *düşünüyorum*, bütün yargılarıma eşlik eder diyebilirim.

Böylelikle Kantçı felsefe, kurucu özne olarak nesnesini kurma işlemini gerçekleştirmekle kalmaz aynı zamanda kendisini de hiçbir aşkın/transandant (*Transzendent*) noktaya başvurmaksızın kurmuş olur. Fichte için "transandantal (*Transzendental*) görü olmaksızın felsefenin olamayacağı" ifadesi bu Kantçı zemin üzerinden okunduğunda

[9] *A.g.e.,* B133.

anlaşılabilir.[10] Yine bu Kantçı zemin[11] Spinoza'nın *transcendent* olarak kabul edilen töz (*substance*) merkezli metafiziğine karşı konumlandırılır. O halde Spinoza'ya neden dönülmüştür? Kant felsefesi Ben'in ve nesnenin kuruluşunu gerçekleştirirken, yani fenomenal alanı kurarken, *numenal* alan açıklanmayan bir fazlalık olarak kalır ve soru *Ding an sich*'in varlığına yönelir. Bu yarık Spinoza'nın bütünlüklü felsefesini model alarak çözülmeye çalışılır. Fichte, Spinoza felsefesini "mükemmel derecede tutarlı ve çürütülemez" olarak değerlendirirken bu monistik yapıya işaret eder.[12] Fichte başyapıtı *Wissenschaftslehre*'de "sadece modern zamanların en büyük filozoflarını dikkate alacağı"nı bildirir bildirmez, Spinoza'dan söz açar ve ardından Kant'a geçer.[13] Spinoza, suçlu/mahkûm bir durumda değildir, o sadece kendi felsefesini düşünmüş, fakat buna inanmamıştır. O gündelik hayatın zorunlu mahkûmiyetindeki içsel çelişkiler içinde kalmıştır. Yine de felsefenin bir kısmını bir bilim olarak ele almış ve hakikati kapsadığı kadarıyla düşünebilmiştir. Spinoza'nın felsefesi saf biçimiyle nesnenin zorunlu bir gerekçelendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Fichte bu noktada ona hak verir, ancak Spinoza'da olmayan şey; kendi düşüncesi üzerine reflektif bir düşüncenin varlığıdır. Başka bir ifadeyle, Spinoza tözü-nesneyi düşünür ve bir bilim olarak felsefeyi kurar, ama kendi düşünmesi üzerine düşünemez.[14] Bunu gerçekleştiren kişi Kant'tır. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi, Kant ise bu düşünümü gerçekleştirirken kendinde-şeyi (*Ding an sich)* bir fazlalık olarak açıklamadan bırakır.[15]

---

10 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 41-46.

11 "Duyumların karışık akışını zorunlu yasalara uyan "gerçeklik'e dönüştüren şey öznenin "kendiliğinden" (yani tepeden tırnağa ***özgür)*** transandantal tamalgı edimidir. Anlatılmaya çalışılan husus ahlak felsefesinde daha da açıktır: Kant ahlak Yasasının transandantal özgürlüğümüzün *ratio cognoscendi'*si olduğunu iddia ettiğinde, tam da zorunluluğun tasavvur edilmiş özgürlük olduğunu söylemiyor mudur?" Slavoj Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. Erkan Ünal (İstanbul: Encore Yay., 2015), 149. Bu ifade Fichte düşüncesinde olduğu gibi korunacak ve bütün bir felsefenin (*Wissenscahftlehre*) zemini ve hedefi olacaktır.

12 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 101.

13 *A.g.e.,* 81-83.

14 *A.g.e.,* 81-82. "Düşünceyi, tözün veya ilk gerçekliğin sonsuz sıfatlarından sadece birisi olarak kabul eden Spinoza'ya karşıt olarak idealizm de kendinin bilgisi kurucu eylemin veya kökensel varlığın tam ortasındadır. Kant'a göre, rasyonel bilinç veya koşulsuz buyruk (categorical imperative) özgürlük için özseldir" Jacinto Rivera de Rosales, "The Methodical Singularity of the First Fichte", *Fichte and Transcendental Philosophy* içinde, haz. T. Rockmore&D. Breazeale (London: Palgrave Macmillan, 2014), 213.

15 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 82. Bu eleştirel Spinoza ve Kant yorumlarına rağmen, Michael Vater *Did Schelling Misunderstand Fichte's Method?* Başlıklı makalesinde Fichte'nin 1794'teki yöntem üzerine düşüncelerini arka planında Spinozacı belirlenim veya olumsuz belirlenim kavramı ile Kant'ın ünlü sentetik a priori yargıların haklılaştırılması hakkındaki sorusunun olduğunu vurgular. Michael Vater, "Did Schelling Misunderstand

Fichte, Spinoza ve Kant arasında bir konum almaktan öte Kant felsefesinin bir tür tamamlanması yoluna girer. Spinoza felsefesi ne kadar övgü ile anılsa da, aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi özellikle bilinç ve özgürlük alanında eleştirilecektir. Žižek bu durumu şöyle özetler:

> Fichte'nin görünmenin statüsü konusundaki hatasının felsefi kökleri nelerdir? Genelde radikal bir öznel idealist olarak algılanan (Jena dönemindeki) erken Fichte'ye dönelim. Bu okumaya göre, gerçekliğimize dair iki mümkün tasvir vardır: "dogmatik" (Spinozacı belirlenimci materyalizm: Gerçekliğin bir parçasıyızdır, onun yasalarına tabiyizdir, nesneler arasında bir nesneyizdir, özgürlüğümüz bir yanılsamadır) ve "idealist" (özne özerk ve özgürdür; mutlak Ben olarak kendiliğinden bir şekilde gerçekliği koyutlar). Hangisinin seçileceğine akıl yürütme tek başına yetmez; pratik bir karardır bu; yani, Fichte'nin o meşhur sözünü yeniden alıntılarsak kişinin seçtiği felsefe ne türden biri olduğuna dayanır – ve bu seçimde, Fichte hararetle idealizmi yeğler.[16]

III- Fichte Felsefesinin Ana Hatları: Ben, Ben-olmayan, Benlik.

Yukarıda betimlemeye çalıştığımız Kantçı Ben'in kurulumunda Ben, Ben-olmayanı bir sonraki anda da *ap-perzeption* etmelidir ki, bu özdeşlikle ben olmayanın birliğini kurmanın imkânını elde etmiş olsun. Ancak bu tamalgının (*Apperzeption)* transandantal (*Transczendental*) olması gerekir, çünkü deneyim/tecrübe (*Erfahrung*) bu yolla kurulabilir. Yine de Kantçı bağlamda Ben, Fichte'ye göre tam anlamıyla kurulamaz. Kendinde-şey buna imkân vermemektedir, o, dogmatiklerin temel ilkesidir ve saçmadır.[17] Daha ötesi Fichte için bu durum düşüncenin yarım kalması, yarım-düşüncedir, temsillerin zemininin ne olduğunu (Kant'ın Ben mekânının bir temsil olduğunu ve burada kendinde şeyin temsil edildiğini hatırlamalıyız) sormak düşüncenin öncelikli zorunluluğudur.[18] Fichte temsil kavramını açıklamak gerektiğini öne sürdükten sonra "dolayımsız bilincimizin temsil hakkında bize söylediklerini reddetmemek gerektiğini" söyler.[19] Dolayımsız bilinç olarak "Akli Sezgi (*Intellekt)* yalnızca kendisini gözler/inceler ve *akli sezgi*'nin doğası varlığın ve görülenlerin bu dolayımsız birliğine dayanır".[20] Bu

---

Fichte's Method?",*Fichte and Transcendental Philosophy,* içinde, haz. T. Rockmore&D. Breazeale, (London: Palgrave Macmillan, 2014), 259.

16 Zizek, *Hiçten Az*, 146.

17 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 13.

18 *A.g.e.,* 14.

19 *A.g.e.,* 16.

20 *A.g.e.,* 17. *Intellekt* kavramının Türkçeye çevrilmesinde tam bir uzlaşma sağlanmadığı görülmektedir. Anlık, Anlak, Akli Sezgi uygun görülen çevirilerdir. Biz bu yazı boyunca kavramı Akli Sezgi Yetisi olarak düşünüyoruz. *Intellektualische Anschauung* ise bu durumda

tespitler, bilincimizin işleyişinin/yapısının dışsal-mekanik dünya ile nasıl bir mütekabiliyet ilişkisi içinde olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Fichte dışarıda hiçbir *şey* bırakmayacak bir alan temizliğine yönelir. Akli Sezgi'nin bu yapısı, onu aynı zamanda dışsal-maddi-uzaysal dünyanın temsilinin (*Vorstellung*) zemini olarak düşünülmesine olanak verdiği kadar mütekabiliyetin nasıl olduğunu da açıklar. Çünkü bilinç tüm varlıkların zeminini kendi içinde kapsar ki, bu da onu bir özne-nesne (*Subjekt-Objekt*) olarak tanımlamak anlamına gelir. Böylelikle Fichte, temsil sorununu kendisini kendinde kendisine temsil eden, kendisinin temsilinin imkânını kendinde taşıyan bir akli sezgi anlayışıyla çözümler. Fichte kendi sistemine idealizm adını verir ve bu sistem tam olarak bu noktadan başlar. "[İ]dealizm bilincin belirlenimlerini akli sezginin etkinliği üzerinden açıklar. Akli Sezgi Yetisi, bu nedenle, sadece aktiftir (*Tätigkeit*) ve mutlaktır (*Absolute*), asla pasif değildir… idealizm için akli sezgi bir eylemdir (*Tathandlung*) ve mutlak bir biçimde daha fazlası değildir, yani bir *töz* değildir".[21]

Fichte, Ben'i bu edim (*Tathandlung)* yoluyla kurar. Eylediğimde ne yaptığımın ve eylemde bulunduğumun bilinci dolayımsızdır (*Unmittelbar*) ve bu dolayımsız bilinç hali *intellectual* görüdür (*Anschauung*). Başka bir ifadeyle, Ben'in (*Ich*) eylemi/edimi bende dolaysız bir biçimde tecrübe edilmektedir, bu edim kökenseldir (*Ursprunliche*). Bu Akli Görü (*intellectual intuition-İntellektualische Anschauung*) kendi bilincimi (*das Selbstbewußtsein*) de mümkün kılmaktadır. Fichte bu zeminden hareketle üç adımda Ben'in kuruluşunu inşa eder. "Wissenschaftslehre'nin Bütünün Temel İlkeleri"nde "mutlak olarak koşulsuz olan birinci ilke; bilincimizin empirik durumları arasında görülemez, fakat tüm bilincimizi mümkün kılar ve onun temelinde yatar" demektedir.[22] Herkes tarafından ve bir an düşünmeksizin kabul edeceği, yanlışlanamaz, bütün temsillerin zemini olan, ilk ilke (*Grundsatz*);A=A'dır, bu birinci ilke aynı zamanda özdeşlik ilkesidir. Özdeşlik ilkesinden söz edebilmenin zorunlu koşulu Ben'in kendisidir. Ben bilinci (das

Akli Görü gibi bir anlama gelmektedir. Hasan Bülent Gözkân'ın da ifade ettiği gibi, kavramın "akli görme" ile ilişkisi olduğunu ve bunun gidimli (*discursive*) bir etkinlik olmadığını unutmamak gerekir. Hasan Bülent Gözkân söz konusu uyarıyı tam da Spinoza'nın üçüncü tür bilgi anlayışını konu edindiği bir yazısında ve *intellectus* kavramının nasıl çevrileceği üzerine yazdığı bir dipnotta ele almaktadır Hasan Bülent Gözkân, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, haz. Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 90. Sonuç olarak biz bu yazı boyunca *Intellekt*'i Akli Sezgi Yetisi veya Akli Sezgi, *Intellektualische Anschauung*'u ise Akli Görü olarak aktaracağız.

21 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 21.

22 *A.g.e,* 93.

Selbstbewußtsein) olmaksızın Ben de olamaz. Ben kendisini kendisine vazeder[23] ve sadece bu yolla varolma iddiasında bulunabilir. Buradaki özdeşlik, bilincin bir varlık bildirmesi bağlamında eşyaya dair bir özdeşliktir de. Başka bir ifadeyle, gerçeklik (*rea-lity*) bir-şey (*res-thing*) olarak var olan bir şey olurdu ancak self olmaksızın bunun hakkında bir bildirimde bulunmadığımız gibi özdeşlik ilkesinden de söz edemezdik. Fichte, "A'nın kendisiyle ilgili olarak şimdiye kadar var olup olmadığı gibi herhangi bir şey söyleyemeyiz" dedikten sonra bu özdeşlikteki X'in rolünü açıklar.[24] Buna göre X, sadece kendisi tarafından Ben'e verildiği, başka herhangi bir zemin olmaksızın, ve mutlak olarak vazedildiği için bir yasa düzeyinde düşünülür. X bu önermenin (A=A) üzerinde hüküm veren Ben'dir ve gerçekten de X'e göre hüküm verilir. "X bilinmeyen A ile bu aynı A'nın mutlak bir öne sürümü/bildirimi arasındaki ilişkiyi belirttiğini gerektirir… A kendisindedir *(in the self)* ve kendisi tarafından vazedilir (*by the self*), tıpkı X gibi. X sadece bir A ile ilişkisinde mümkündür".[25] Böylece A, X yoluyla kendisini mutlak olarak vazeder/koyar. Özdeşliğin öteki A'sı ise bu düşünümün nesnesi, kendinin düşünümü olarak yüklem/belirtidir. Bundan dolayı mutlak olarak vazedilen X, Ben=Ben olarak ifade edilebilir. Bu önerme aynı zamanda bir yargıdır ve Fichte "bütün yargılar insan zihninin bir etkinliğidir" diyerek buradaki yargının da bir edim olduğuna işaret eder ve Ben'im dediğimde bir yargı/edim içindeyimdir (Ben, Ben'im- *Ich bin Ich*); Fichte insan zihninin nihai zemini/kökeni olarak X=Ben'i görür. Bu etkinlik kendi belirli empirik koşullarından soyutlandığında aslında etkinliğin saf karakteri belirir.[26] Bu edimin bilinci de, öyleyse saf bilinç (*reine Bewusstsein*) olmalıdır. Fichte bu önermeyi "bütün bilginin mutlak suretle temel ilkesi" olarak belirtir ve Kant'ın buna işaret ettiğini ancak bu ilkeyi özellikle temel ilke olarak koymadığını söyler.[27] Fichte, bu satırların hemen ardından bir Spinoza eleştirisi geliştirir, daha doğrusu, Spinoza'dan yine övgü ile söz eder ve

---

23 Türker Armaner, 'vazetme' fiilinin kullanılmasını şu şekilde açıklamaktadır: "Fichte burada bilincin bir etkinliği olan 'temsil etme'yi anlatmak için *Setzen* fiilini kullanır. İngilizce ve Fransızca *posit*, *poser* olarak çevrilen bu sözcüğü 'vazetme' ile karşılıyoruz" Armaner, *Tarih ve Temsil*, 97.

24 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 95.

25 *A.g.e.,* 95.

26 *A.g.e.,* 96-97.

27 *A.g.e.,* 100. "[T]üm varlığın mutlak Temel'i olarak Ben mefhumu özneyi gizliden gizliye, ama kaçınılmaz şekilde 'tözselleştirir'. Fichte'nin stratejisi genelgeçer öznel-idealist stratejidir, yani "şeyleşmiş" nesnel gerçeklik mefhumunu, öznenin de bir parçası olduğu dünyada bir yerde şeylerin var olduğu kanısını eleştirmektir: Bağımsız nesnel gerçekliğe yönelik bu zorunlu yanılsamayı onun öznel doğuşunu işe koşarak dağıtmak gerekir. Bu bağlamda, tek Mutlak, mutlak Ben'in kendini kendiliğinden koyutlamasıdır: Mutlak Ben varlık/olma ile eylemenin örtüşmesini (*Tat-Handlung*) ifade eder, yaptığı şey budur" Zizek, *Hiçten Az*, 140-141.

ardından onu eleştirir. Eleştirinin konusu Spinoza'nın empirik bilinç ile saf bilinci nasıl ele aldığıdır.[28] Bu temaya daha sonra değineceğiz.

Fichte'nin ikinci ilkesi karşı koyma, karşıt olarak vazedilen (*der Gegenwahrt*)'dır. A=A koyutlamasının karşıtı olarak; A ≠ A'dır. Başka bir ifadeyle, Ben, Ben Değildir (*Ich, Nicht Ich*). Bu önerme sadece özdeşlik durumu söz konusu olduğunda başkalıktan söz edebileceğimizi öne sürer. Eğer bir "değil A" koyulmuşsa, A koyulmalıdır. İlke ilkeden hareketle, bu durum empirik bilincin olguları arasında meydana gelir ve bu da karşıtlık ilişkisinin Ben ve şey arasında olmadığını yine bilincin kendi içinde gerçekleştiğini ifade eder; demek ki bu karşıtlık kurulan bir karşıtlıktır. Nasıl ki bilinç kendi özdeşliğini kendisinde kuruyorsa, burada da değillemesini kendisinden kurar.[29] Bu kendi karşıtını koymanın ne önemi vardır? Fichte böylelikle sadece Berkeley'ye, Descartes'a yöneltilen bir solipsizm suçlamasından kaçmak istemez aynı zamanda (kaldı ki Ben-Değil, zaten Ben'in kendini koymasının bir sonucudur) sonludan sonsuza geçiş sorununu da ortadan kaldırmak ister.[30] Bölünebilirlik kavramı aracılığıyla, mantıksal açıdan, Ben kendisinin bir parçasını yok eder. Yani mutlak özne olan Ben, bir limitle (*Die Schränkung*) karşılaşır. Dolayısıyla mutlak özne olarak sonsuz (*infinite*) kendisini bir değilleme yoluyla (*negation*) kendisi tarafından kurulan Ben-Değil ile sınırlar ve böylece sonlu bir varlık (*finite*) kurulur.[31] Fichte A-Değil'in biçiminin mutlak bir biçimde eylem yoluyla belirlendiğini, içeriğinin ise A tarafından hükmedildiğini söyler.[32] Bu kendinin değilleme hamlesi, yukarıdaki 27. dipnotta Žižek'in ifade ettiği Ben'in tözselleşmesi ile ilişkilidir, gerçi Žižek bu hamleyi Fichte'nin geç dönemlerine atfeder; ancak Fichte bu sonsuz, mutlak öznenin bir değillemesini inşa ederek, kendi varlığına nitelikler yükleyerek, kendisinin mutlaklığını, bu anlamda tözselliğini ortadan kaldırmış ve sonsuz varlığı sonlu rasyonel varlığa çevirmiştir.

---

28 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 101-103.

29 *A.g.e.,* 102-105.

30 Kaldı ki, sözgelimi Descartes'ta, Ben, bir etkinlik değildir, bir şey-düşünen şey (*res Cogitans*)-'dir.

31 Böylece Fichte, Kant'ın göremediği şeyi görerek kendinde-şey'in konumunu saptayabilmiştir: "Öznenin sınırlılığının hem dışsal hem de içsel olduğu, öznenin dış sınırının daima iç sınırı olduğu iddiası, elbette Fichte tarafından geliştirilip "mutlak transandantal idealizm"inin ana tezine dönüştürülür: Her dış sınır içsel bir kendi kendini sınırlandırmanın neticesidir. Kant'ın görmediği şey budur; ona göre, Kendinde-şey doğrudan doğruya özne tarafından oluşturulan fenomenal alanın dış sınırıdır; bir başka deyişle, numenali fenomenalden ayıran sınır transandantal öznenin kendi kendini sınırlandırması değil, sadece kendi dış sınırıdır" Zizek, *Hiçten Az,* 154.

32 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 105.

Bu noktada bir Spinoza eleştirisi görülebilir. Fichte'ye göre, Spinoza Mutlak sonsuz (*aeternitatis*) olarak tözü tekil olanların (*modus-modalite*) dışında ve onları belirleyecek bir konumda ele alır ve moduslar kendi özlerini ve varlıklarını (*essence&existence*) kapsayamazlar, bu da onların kendi sonluluklarını sonsuzluk içinde görmelerine neden olur. Bu yorum, Spinoza'nın *sub specie aeternitatis* anlayışının eleştirel bir açıklaması olduğu kadar, ileride göreceğimiz gibi, özgürlük ve toplumsallık açısından döneminin bir yorumudur.

Fichte üçüncü ilkesini biçime göre tanımlar ve bu ilke birliktir. Bu ilke, dolayım olmaksızın bir edim ile Ben ve Ben-Değil'in birliği biçiminde Benlik (*Ich-heit*) olarak adlandırılır. Bu Ben'in ne nesne ne de özne, bir özne-nesne olduğunu ifade eder. Burada ifade edilen durum; kendisini her A olarak niteleyen-öne süren bir duruma karşılık bir A-Değil yüklenir, belirtilir. Bu ise A ve A-Değil'in birbirlerini sınırlandırmaları anlamına gelir. Mutlak Ben'in pratik Ben'e karşıt olarak durması ve bu anti-tez yoluyla bir sentezin gerçekleşmesi söz konusudur. Burada en yüksek pratik hedefe yakınlaşmaya çalışır ve akli sezgi ile pratik gücün özdeşliği kurulur. Ben-Değil, bir olumsuzluk olarak her ikisinin özdeşliği yoluyla özgür bir eylemin/edimin imkânını oluşturur. Bu durumda yöneldiği şeyin kavramı (*zweckbegriff*) özgür bir şekilde inşa edilmiş bir kavramdır. Bu pratik güce karşı akli sezginin saf (*reine*) gücü, irade'dir (*Wille*). Bu saf irade (*reiner Wille*), bilincin dolayımsız nesnesi iken empirik irade ile ilişkisinde, isteyen bir varlık olarak Ben bir birey (*individual*) olarak karşımıza çıkar. Ben'in kendisi için bir dünya oluşması demektir, bu eş-zamanlı süreç. Benlik (*Ich-heit*), bu ikili yapının sentezlenmesidir, sentetik bir birliktir. Bu tablonun mekânı akli görü olarak işaretlenirse; akli görü bir özne-nesne olarak Ben'in saf görüsüdür.

Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* başlıklı makalesinde Fichte'nin birinci ve ikinci ilkesini derinlemesine tartışarak Transandantal bilgiyi (*Transzendental erkenntnis)* ele alır. Buna göre I. ve II. İlke, karşıtların bu sentezi olmaksızın görü (*Anschauung*) empirik ve bilinçsizdir. Transandantal bilgi düşünümün (*reflexion*) ve görünün birliğidir. Bu aynı zamanda kavramın ve varlığın da birliğidir. Empirik bilinçte birbirinden ayrı olan özne ve nesnenin bu özdeşliği görüyü, artık, transandantal olması nedeniyle bilincin öğesi kılar. Böylelikle, Hegel'in yorumuna göre, felsefi bilgi bu özdeşlikten hareketle akli sezgi ve doğa, bilinç ve bilinç-olmayanın her ikisinin bir etkinlik içinde olduğu görünün bilgisidir. Hegel bu aklı yürütmenin aynı anda felsefi bilginin real ve ideal olan her iki dünyaya ait olduğunu söyler. İdeal dünyaya aittir, çünkü akli sezgi yetisi ve bundan dolayı özgürlük içinde vaz'edilmiştir; real dünyaya aittir, çünkü zorunluluk zincirinin bir halkası olarak çıkarsanmıştır. Eğer

düşünüm ve özgürlüğün bakış açısından kalkarsak, ilksel olan ideal'dir, ve öz (*Wesen*) ile varlık (*Sein*) sadece akli sezgi tarafından şemalaştırılmıştır; tam tersinden, yani zorunluluk ve varlığın bakış açısından kalkarsak düşünce mutlak varlığın sadece bir şeması olur. Transandantal bilgi bu kavram çiftlerinin birliğidir. Böylece Hegel şu yargıya varır: transandantal bilgi ve transandantal görü bir ve aynı şeydir.[33] O halde Fichte'nin sistemi, başarıp başaramadığından bağımsız olarak, ikili bir dünya resminin gerçekte birlik içinde olduğunun gösterilmesidir.

Ben'in kendini koyması (ki bu, gerçek bir etkinliktir) bir geçiş olarak okunduğunda belirsizlikten belirlenime geçişe işaret eder. Gerçek etkinlik (*Real activity)* olarak Ben, ideal etkinlik (*ideal activity)* olan Ben-Değil ile bir karşıtlık içindedir. İdeal etkinlik bir görüdür ve gerçek etkinliğin incelenmesidir. Başka bir ifadeyle, gerçek etkinlikteki edim; pasif bir edim olarak ideal etkinliği kendi kendine temsil etmek için bir nevi ayna gibi yerleştiriyor. Sentetik bir birliğin sonucu olarak ortaya çıkan bu edim, Ben'in sonlu bir varlık olmasıyla mümkündür ve kendi sonluluğunu yine kendisi vaz'eder. Öte yandan ideal etkinlik, gerçek etkinliğin bir üretimidir; eğer gerçek etkinlik olmamış olsa ideal etkinlik için görü de olmayacaktır. Gerçek düzeyde, Ben kendisini kendisi aracılığıyla etkiler (*affect*) ve ideal düzeyde ise bu kendini etkilemenin (*self-affection*; ki bu bir nedensellik –*causality*- ilişkisidir) incelenmesi söz konusudur; böylece her şey Ben için/de varolur. Ben'in kendini bu biçimde koyması demek, yani şeylerin görü olarak bu yolla koyulması, özgürlüğün bütün varlığın zemini olduğu kadar bilincin ilk dolayımsız nesnesi olması anlamına gelir. Burada özgürlük ile kastedilen, pratik etkinlik yani pratik güçtür ve böylece üretici bir etkinlik (*productive activity*) olarak düşünülmelidir. Bütün bu süreçte, Ben kendi eyleminin-ediminin bir kavramını (yöneliminin bir kavramını-*zweckbegriff*) kendiliğinden (*spontaneously*) inşa eder. Spinoza'da ise Ben kendiliğinden kendisini kurmaz, bir *modus* olarak vardır. Yine gerçek-ideal etkinlik bağlamından devam edersek; gerçek olan geleceğe yönelik bir model üretirken, ideal olan bunu kopyalar, yani geleceğe uygulanabilir bir model ile kopya (*vorbild-bild*) ilişkisi nedeniyle özgürlük bilincin ilk dolaysız nesnesidir. Böyle olduğu için bilinç özgürce dünyayı kendi bilmesinin bir kopyası olarak kurabilir ve dünya bilincin dünyası olmuş olur. İdeal ile geçek'in bu birliğinin bir özne-nesne özdeşliği anlamına geldiği çok açıktır.

[33] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H.S. Harris & W. Cerf Albany (New York: State University of New York Press, 1977), 106-111.

Fichte'de Ben'in dünyayı görülemesi (*intuiting* etmesi), Ben-Değil ile mümkündür[34] ve bu aynı zamanda seçme özgürlüğü anlamına da gelir; yani bir karşı-koyma yoksa özgürlük de olmayacaktır. Bu bir edim ile damgalandığı için, bu seçme özgürlüğünün imkânı pratik veya maddi bir özgürlüktür. Kısacası bilinç bir duvara çarptığı anda kendisinin farkına varır ve bu karşı-koymayla birlikte bir özgürlük alanı da açılmış olur. Bütün bu süreci özlü bir biçimde Türker Armaner şöyle ifade etmektedir:

> Fichte ise Bilinç'i (*Bewusstsein*) arkeolojik bir alana çevirmişti; kazdıkça, politik düzeni de orada bulacağını düşünüyordu: O düzen, halihazırda mevcuttu. *Ego*, bu yaklaşımda, etkin bir varlık değildir, etkinliğin kendisi olarak kendini (*Ich*); kendisini fiziksel dünyada sınırlaması için de değillemesini (*Nicht-Ich*) vazeder ve her ikisi Benlik'te (*Ich-heit*) senteze kavuşur. Bu sentez, Fichte için zaten vardı, dolayısıyla Bilinç arazisi de politik bir bölgeydi, belirlenmeyi, gün yüzüne çıkarılmayı bekliyordu.[35]

Bilincin bir arkeolojik kazı alanı olarak okunması bütün bu sürecin bir ve aynı zamanda olduğuna işaret eder. Kazı esnasındaki ayrımlar gerçekte bir ayrım olarak var değildir. Bu arkeolojik alan, Armaner'in de belirttiği gibi, politik bir düzene de işaret eder. Fichte, felsefesini bir özgürlük felsefesi olarak tasarlamaktaydı. Bu özgürlük ise doğrudan doğruya toplumsallıkla ilişki içindeki bir karar meselesidir; asla teorik bir mesele değildir. Belki de Marx ile Fichte ilişkisi burada net olarak görülebilir. Zira Marx için de sorun skolastik değildir, pratiktir. Fichteci bu konumu Peter Preuss şöyle betimler:

> Gerek materyalizm gerekse idealizm pratik etkinliği anlamsız ya da imkânsız kılan sonuçlara varır. Pratik açıdan aktif olmam, dünyaya bağlanmam için, kendimi bir durumun içine kapılmış, bana direnen ve dönüştürmeye çalıştığım gerçek nesnelerle etkileşen, "dünyadaki" bir varlık olarak kabul etmem gerekir. Dahası, özgür bir ahlaki özne olarak eyleyebilmem için, gerek benim gibi diğer öznelerin bağımsız varlığını, gerekse dâhil olduğum ve doğal belirlenimcilikten bağımsız olan daha üst bir tinsel düzenin varlığını kabul etmem gerekir. Tüm bunları kabul etmek bir bilgi meselesi değildir - ancak

---

[34] Ben-Değil'in varlığı ilişkiyi bir mücadele biçimine de dönüştürebilir. "Fichte'nin mutlak egolojik bakış açısında tüm koyutlama etkinliği Ben'in etkinliği olduğu için, Ben gayri-Ben ile faal olarak, Ben'in üzerinde aktif bir baskı yaratan, ona etkince direnen nesnel gerçeklik olarak karşılaştığı zaman, bu ancak Ben'in kendi pasifliğinin sonucu olabilir: *Gayri-Ben ancak kendimi pasifleştirdiğim ve böylece onun geri dönüp kendi üzerimde eylemesine izin verdiğim sürece aktiftir?* Fichte'nin gözünde, Kant'ın Kendinde-şey'inin ölümcül kusuru burada yatar: Kantçı Şey Ben'den bağımsız olarak var olan ve bu açıdan, ona baskı uygulayan bir şey olrak tasavvur edildiği sürece, karşımızda *gayri-Ben de bulunan ve Bendeki hiçbir pasifliğin tekabül etmediği bir etkinlik vardır* - ve Fichte için bu kesinlikle düşünülemez bir şeydir, metafizik dogmatizmin bir kalıntısıdır" Zizek, *Hiçten Az*, 155. Öte yandan bu ilişkiyi tersinden düşünürsek ne olur? Bu soru aynı zamanda Spinoza'nın aktif-pasif duygulanımlarıyla da ilişkili değil midir?

[35] Armaner, *Tarih ve Temsil*, 23.

> bir iman meselesi olabilir. Fichte (bizzat bir parçası olduğum) dış gerçekliğin varlığının, teorik kanıtların meselesi olmadığını, pratik bir zorunluluk olduğunu, gerçekliğe müdahale eden, onunla etkileşen bir fail olarak kendime dair zorunlu bir önvarsayım olduğunu söylemeye çalışır.[36]

Bu pasajdaki "özgür bir ahlaki özne"lik, "doğal belirlenimcilik" gibi ifadeler Fichte felsefesini özetlerken, çalışmamızın bundan sonraki yönelimine de kapı aralamaktadır. Spinoza'nın iki yönden eleştirildiğini not etmiştik; bunlardan ilki, empirik bilinç ve saf bilinç arasındaki ilişkiyi kurma (veya kuramama teması) ile sonsuzdan sonluya geçiş teması. Bu iki temanın da gelip dayanacağı kavramsal çatışma özgürlük ve determinizmdir. Ayrıca 34. dipnot'ta belirttiğimiz Fichte'nin Ben ve Ben-Değil ilişkisi Spinozacı aktif-pasif duygulanımlar açıklamasıyla bir bağlantısı da söz konusu olabilir.

IV-Spinoza-Fichte: Nasıl Bir Dünya?

George J. Seidel, *Activity and Ground: Fichte, Schelling and Hegel* çalışmasının Ground bölümünde bir felsefi sistem ile ev-inşaat arasındaki benzerlikten yararlanarak bir evin temeli ile bir sistemin temeli arasında bir ilişki kurar. Aynı ilişki üzerinden, Aristoteles'te neden (*cause*), Platon'da biçim (*form*), St. Thomas'da Aristotelesçi ve Platoncu geleneğin bir sentezi olarak görünen *forma dat esse materia*'nın temel olarak okunabileceğini gösterir. Bu ilişki Spinoza açısından *causa sui* olarak *substance* için kurulabilir, Fichte'nin tüm tecrübenin zeminini kurmakla (*Grund aller Erfahrungen*) ilgilendiğini ve bunun Fichte felsefesinde özgürlük (*die Freiheit*) ve Ben'in bilinci (*Selbstbewusstsein*) olduğunu iddia eder.[37]

Sınırlı-sonlu, özgür bir rasyonel varlık'ın tesisine adanmış bir felsefenin dünyayı kendisine mal etmesi[38] ile insanın doğanın/dünyanın bir parçası olduğu kabulüne dayalı bir felsefenin "krallık içinde başka bir krallık" iddiasını reddetmesi;[39] Fichte ile Spinoza'nın uyum-suz ilişkisi. Bu ilişki sadece uyumsuz mudur? Yoksa yazımızın başlığında da belirttiğimiz gibi ambigram bir ilişki midir? Örneğin Walter E. Wright, *Reading the 1804 Wissenschaftslehre* başlıklı makalesinde, Fichte'nin "Mutlak (ya da Tanrı)

---

36 Preuss'tan akt: Zizek, *Hiçten Az*, 146.

37 Seidel, *Activity and Ground*, 13-15.

38 Bu mal etme yönelimini Türker Armaner şöyle ifade etmektedir: "…Fichte ve Hegel'in paylaştığı bir başka fikir de 'bilincin özgür etkinliği ile yeryüzünü kendisinin kılması gerekliliği' idi" (Armaner, 2014: 30).

39 Benedictus de Spinoza, *Etik*, çev: Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Yay., 2011), EIII, Önsöz. Spinoza'nın eserlerinden yapılan alıntılar, kullanılan çevirilerin sayfa numaraları ile değil atıf yapılan eserin bölüm, önerme, kanıtlama, not vd. gibi numaraları ile verilecektir. Örneğin, EIIÖ19, *Ethica*'nın II. Kitabının 19. Önermesi anlamına gelmektedir.

sevgisi rasyonel ruhun hakiki öğesidir" ifadesinin Spinoza'nın *amor intellectualis dei*'sini anımsattığını söyler.[40] Bir başka benzerlik ise Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin İngilizce çevirisine yazdıkları önsözde Peter Heath ve John Lachs tarafından öne sürülür; Fichte'nin eleştirel idealizminin yöntem olarak yer yer Spinoza'nın geometrik yöntemiyle paralellik gösterdiğini belirtirler..[41] Daha radikal bir ilişkiden de söz ederler; bu, Fichte felsefesinin temelini oluşturan *self-positing* ile Spinoza'nın Tanrı veya Doğa (*Deus sive Natura*) arasındaki ilişkidir. Ancak daha ilginç bir inceleme Johannes Haag, *Fichte on the Consciousness of Spinoza's God* başlıklı makalesinde tartışılır. Buna göre, Fichte'nin, Spinoza'ya getirdiği temel eleştirilerden birisi saf ve empirik bilinç arasındaki ilişkide temellenmektedir. Buna göre, Spinoza "kusursuz bir biçimde tutarlı ve çürütülemez bir sistem kurmuştur; ta ki, onun artık aklı takip edemeyecek bir konumda kaldığı noktaya değin. Ancak bu nokta temelsizdir (*groundless*)". [42] Bu temelsizlik vurgusunun sistem filozofları açısından ne denli önemli olduğuna yukarıda değinmiştik. Fichte, Spinoza'ya bütün bir sisteminin temelsiz olduğu suçlamasını "empirik bilinçte verilen saf bilincin ötesine hangi hakla gittiği sorusuyla ortaya koyar.[43] Bilincin saf ve empirik olarak ele alınması ve bu iki bilinç biçimi arasındaki ilişkinin sonuçları Fichte'nin kendi felsefesi için oldukça önemlidir. Fichte'ye göre, "Spinoza'nın sistemi empirik, belirlenmiş bilincin oluşumu için (*generation*) kaçınılmaz olan ikinci kökensel (*original*) eylem olarak karşı/ya koymaya (*counter-positing*) yer ayırmaz".[44]Spinoza, özellikle Etik'in II. kitabında bir fikir ile fikrin nesnesi arasında bir ayrıma gider, Althusser'in daha sonra alıntılayacağı "köpek kavramı havlamaz" formülü ile bu gerçeklik dile getirilir. Haag, bunun Kartezyen bir düşünce olduğunu belirterek nesne ile bir fikrin nesnesinin biçimsel gerçekliği arasındaki bir ayrım olduğunu söyler. [45] Bu nesne fikirde (idea) nesnel olarak vardır, fakat kendisinde

---

40 Walter E. Wright, (1996) "Reading the 1804 Wissenschaftslehre", *New Perspectives on Fichte,* içinde, haz. Daniel Breazeale ve Tom Rockmore (New Jersey: Humanities Press, 1996), 104.

41 Peter Heath & john Lachs, "Introduction", *Science of Knowledge(Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions* içinde (New York: Cambridge University Press, 1970), xi.

42 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 101. Ayrıca bkz: Johannes Hagg, "Fichte on the Consciousness of Spinoza's God", *Spinoza and German Idealism* içinde, haz. Eckart Förster & Yitzhak Y. Melamed (New York: Cambridge University Press, 2012), 113-114.

43 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 101.

44 Haag, *Fichte on the Consciousness*, 115.

45 Spinoza düşüncesinde bilinç kavramı üzerine hatırı sayılır bir literatür olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bilinç kavramı bağlamında Spinoza-Fichte ilişkisi üzerinde duran en yetkin makalenin Johannes Haag'a ait olduğunu belirtmek gerekir. Spinoza'da bilincin nasıl açıklandığı konusunda ise temel olarak iki izah biçiminden söz edebiliriz: Fikirin fikri olarak bilinç ve zihin-beden ilişkisi çerçevesinde bilinç. Haag, yukarıda da görüldüğü üzere Spinoza'da fikir kavramının incelenmesi üzerinden bilinç tartışması

biçimseldir (*formally*).[46] Biz, insan varlığı olarak nesnelere gönderdiği için ideaları kullanırız, yönelimsel olarak. Haag, bu noktadan Fichte'nin empirik bilinci ile şöyle bir ilişki kurar: "Bu yönelimsel durumlar [nesneleri refere ettiği için ideaların kullanımına yönelme] Fichte'nin kullandığı terimle empirik bilincin eylemi/edimi olarak incelenebilir".[47] Tanrı'nın bilinci nesnelere yönelimsel olarak göndermede bulunamaz, çünkü onun buna ihtiyacı yoktur. Yukarıda, Fichte'nin bu iki bilinç biçimi ayrımıyla aynı zamanda sonsuzda sonluya geçiştiğini ifade etmiştik. Haag, dolambaçlı bir yoldan sonra nihayet, *natura naturans*'tan *natura naturata*'ya geçmekle, "ancak o zaman Tanrı'nın sınırlanma yoluyla empirik bilinç kazandığını savunabileceğimizi" vurgular.[48] Bu süreç yine de Fichte'deki *Tathandlung* bağlamında gerçekleşmez. Sonuç olarak, Fichte'deki empirik bilincin kurulumu Spinoza sisteminde açıklanamaz. Ancak şu soru kendisini hemen göstermektedir: Spinoza bile isteye geri çekilmiş veya tersinden "Töz"ü bile isteye bu biçimde ele almış olamaz mı?

Johannes Brachtendorf *Substanz, Subjekt, Sein – die Spinoza-Rezeption der frühen und der späten Wissenschaftslehre* başlıklı makalesinde[49], özellikle Schelling'ten hareket ederek yukarıdaki sorunun cevabını vermektedir. Günümüzde ilk modern içkinlik düşünürü olarak tanımlanan Spinoza, Fichte ve dönemi için aşkın/transandant *(Transcendent)* filozoflar kuşağında yer almaktadır. Schelling bunun böyle olmadığını hem de Fichte'nin Spinoza eleştirisi bağlamında dile getirmiştir. Buna göre, "Spinoza'ya yapılan aşkınlık isnadı gerekçelendirilmemiş bir isnattır. Spinoza'nın saf-bilinci, Fichte'nin arzuladığı gibi empirik şatafataya (*Vornehme*) geri götürmemesi bir suçlama değil bir övgüyü hakediyor, çünkü bu sayede o, Fichte'de ortaya çıkan mutlağın göreceleşmesi ve öznelleşmesi durumundan kaçınmış

yapmaktadır. Bu incelemede kendisi de başlı başına bir araştırma konusu olan Spinoza'da bilincin konumu, kuruluşu gibi bir tartışmayı yürütmek mümkün olmadığı için bu konuda sadece şu iki makaleye atıf yapmakla yetinilecektir: Steven Nadler, "Spinoza and Consciousness", *Mind*, New Series, Cilt. 117, Sayı. 467 (Jul., 2008), 575-601. Oberto Marrama, "Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza's *Ethics*", *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3), 2017, 506-525.

46 Spinoza, *Etik*, EIIÖ17 ve 44. Haag, *Fichte on the Consciousness*, 115. Ayrıca bkz: Gilles Deleuze, (2013) *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk Yay., 2013), 130-147.

47 Haag, *Fichte on the Consciousness*, 116.

48 *A.g.e.,* 117.

49 Bu çalışma sırasında sınırlı sayıda Spinoza-Fichte ilişkisini inceleyen eserler bulabildim. Bunlardan en önemlilerinden birisi de bu makaledir. Çalışmam için bu makaleyi Almancadan çeviren sevgili Sezer Karagöz'e teşekkür ederim.

oluyor".[50] Aşkın bir hamle, *prakseolojik* (*praxeologische*) bir düşünce hattıyla Fichte'nin bizatihi kendisinden gelmektedir. Brachtendorf, Schelling'in şu cümlesini aktarır: "(…)gerçek felsefe bize kanıtlıyor ki, mutlak özdeşlik (sonsuz olan) kendi kendisine meydana gelmez, 'her şey, neyse o olarak kaldıkça, işte o sonsuzluktur' cümlesi, şimdiye kadarki tüm felsefe tarihinde yalnızca Spinoza tarafından anlaşılmıştır".[51] Bu bakış açısından, Fichte Benlik, Ben ve Ben-Değil ilişkisinde içkinlik ufkunu kaybeder ve Spinoza eleştirisinde Spinoza'yı saf ve empirik bilinç konusunda yanlış değerlendirir. Spinozacı töz anlayışı mutlak bir biçimde içkinlik düşüncesinin korunmasıdır. Fichte bu noktada bir geri sarma (*rückbindung*) içindedir. "Bu geri sarma, Schelling ve Hegel tarafından reddedilmeliydi ve bu dogmatizm değil, aksine mutlağın içkinliğinde içerilmesinin gerçek yoluydu. Spinoza bunu biliyordu ve bu yolla daha bulunuşundan önce Transandantal felsefeyi bitiriyordu".[52]

Fichte-Spinoza ilişkisinin diğer yönü ise özgürlük sorunudur. *Fichte on Freedom: the Spinozistic Background* adlı makalesinde Allen Wood, Spinoza ile Fichte arasında tam da bu iki filozofun karşıt göründüğü özgürlük anlayışlarında bir örtüşmeden söz etmektedir. Wood, Fichte'nin "her özgür karar bir şeyin kendi tözselliği" cümlesinin Spinoza'nın tözü tanımlarken kullandığı "mutlak suretle kendisi yoluyla var olan" ifadesiyle kesin olarak uyuştuğunu iddia etmektedir.[53] Wood daha da ileri giderek şunları söyler: "Spinoza'nın 'mutlak ya da özgür istem'i Fichte için sadece Ben üzerine düşünmenin yeni bir yolunun imkânını açmakla kalmaz aynı zamanda felsefede bütünüyle yeni bir yoldur da".[54] Wood açısından Fichte'nin Ben'i ile Spinoza'nın Töz'ü arasında da yoğun bir benzerlik vardır. Her ikisi de özgürlükle ilişkilerinde belirlenimlerini kendileri kazanırlar.[55] Spinoza'nın düşünce ve bedenin bir ve aynı şey olduğu yönündeki açıklamaları da Wood için Fichte-Spinoza ilişkisi bağlamında ele alınır.[56] Düşünen bir beden ve onun sınırlarla ve böylece özgürlükle bağıntısını Evald Vasilyeviç Ilyenkov, Fichte'den önce Spinoza'nın ele aldığını belirtir.[57] Özgürlüğün bedenle

---

50 Johannes Brachtendorf, "Substanz, Subjekt, Sein – die Spinoza-Rezeption der frühen und der späten Wissenschaftslehre", *Fichte-Studien*, sayı 30 (2006): 57-70.

51 *A.g.e.,* 57-70.

52 *A.g.e.,* 57-70.
Allen Wood, "Fichte on Freedom: the Spinozistic Background" *Spinoza and German Idealism* içinde, haz. Eckart Förster & Yitzhak Y. Melamed, (New York: Cambridge University Press, 2012), 123. Ayrıca bkz: Spinoza, *Etik*, EIT3.

54 Wood, *Fichte on Freedom*, 123.

55 *Ag.e.,* 125.

56 *A.g.e,* 125. Karşılaştırma için bkz: Spinoza, *Etik*, EIIÖ21S.

57 Daha sonra Leibniz ve Fichte de bu muamma ile karşılaşmışlardır; ancak Spinoza onlardan daha önce bu konuya ilişkin, genel olmakla beraber tamamen akılcı bir teorik

kazanılan bir oluş olması ile fazlaca kibirli psikolojik özgür irade arasında hatırı sayılır bir fark vardır. Ilyenkov'a göre Spinoza'nın konumu şudur:

> Spinoza genel olarak son derece haklıdır: Özgürlük, öncelikle, dış koşulların- ama bütün dış koşulların değil, sadece en yakındaki, olumsuz ve rastlantısal olanların esaretinden kurtularak bağımsızlaşmaktır. Ve bunun tam tersine, şeylerin evrensel zincirlenişine bağlanmak ve bu zincirlenişe, bu şeylere uygun biçimde davranmaktır.[58]

Özgürlük bağlamında Fichte-Spinoza ilişkisine Gabriel Albiac *Spinoza/Marx: Öznenin İnşası* adlı makalesinde değinir. Bu makale aynı zamanda Spinozacı bir öznenin imkânını tartışması bakımından da önemlidir. Albiac'a göre, özellikle Fichte ve Schelling başta olmak üzere Alman İdealizmi'nde Spinozacı düşünce hep bir tedirginlik yaratmıştır. Nedir bu tedirginliğin kaynağı? "Şu halde Fichte ve Schelling için, özgürlük sorununun merkezi niteliğinin Spinozacı kavranışı onlar açısından kabul edilemez bir hipotezle lekelenmişti: insanın özneselliğinin, imgesel bir arzu ağının biçimlendirdiği bir etki olduğu çıkarımı".[59] Albiac için bu Spinozacı hamle, Deleuze'ün tek-anlamlılık dediği şeye benzer görünmektedir. Özellikle de Spinoza'nın idealist Alman muhatapları söz konusu ise; "tüm ontolojik hiyerarşileştirmelerden kopuş ve Ben'in çözümlemesinin, sonlu varlıkların kuruluşunu ve dinamiğini yöneten ne varsa onlarla özdeş olan terimlere zorunlu indirgenişi" ifadesi bunu açık eder.[60] Albiac, Spinoza-Fichte bahsini Marx'ın sermayenin gerçek ve biçimsel boyunduruğu analizini bitirirken açar ve ilginçtir "Marx'ın çözümlemesi işte tam da bu noktada, klasik Alman felsefesinin ufkunun açıldığı şeyi reddederek, Fichte üzerinden Spinoza'ya

---

çözüm üretmiştir. Spinoza sorunun tam anlamıyla ve nihai olarak, düşünen bedenin (beynin) işini görmesini sağlayan, (salt geometrik kavramlar açısından bakıldığında) tamamıyla mistik bir anlaşılmazlığa sürüklenmiş olan, maddi mekanizmasının somut olarak incelenmesiyle (anatomik ve fizyolojik inceleme dahil) çözülebileceğini kesin bir biçimde anlamıştı. Ancak onun işini, bir bedenden gelen ışığın etkisiyle retinada ve beynin parçacıklarında ortaya çıkan değişiklikleri değil de, *şeyin kendisini* görmek şeklinde yaptığı şüphe götürmez bir gerçektir; bu gerçek temelli bir açıklamayı gerekli kılmakta ve genel anlamda ileride yapılacak daha somut çalışmalar için bazı yollar önermektedir. Evald Ilyenkov, *Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal, (İstanbul: Yazılama Yay., 2009), 34.

58 Andrey Maidanski, "Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç", *Marx'tan Spinozaya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde, çev. Emine Ayhan, haz. Eylem Canaslan& Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Yay., 2013), 128.

59 Gabriel Albiac, "Spinoza/Marx: Öznenin İnşası", ", *Marx'tan Spinozaya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde, çev. Emine Ayhan, haz. Eylem Canaslan& Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Yay., 2013), 303.

60 *A.g.e.,* 303.

dönüş yapmayı gerektirmiştir" diyerek tartışmaya başlar.[61] İlginç olan şudur; Türker Armaner de Marx'a değin "iki temel ontoloji duvarının yıkılmadığını" belirttikten sonra, bunlardan birisinin "geniş anlamda 'mülkiyet' ilişkisinin özgürlük için zorunlu bir ön koşul olduğunu varsaymak"tır der. [62]Son kez Albiac'a dönecek olursak, Spinozacılık, "güç çatışmaları bileşimi olarak öznelliğin maddi kuruluşunu …idealist düşüncenin iki temel ilkesini saf dışı e[der]: dünyayı mutlak Ben'in teleolojik ürünü olarak görme ile bunun sonucu olarak ortaya çıkan özgür iradenin orijinal niteliği".[63]

V-Birkaç Cümle…

İster Kantçı bağlamda olsun ister Fichteci; dünyayı/doğayı/evreni kendine temellük etmek isteyen bir düşünce, bir özne anlayışı Ben'in Ben-Değil'i tüketme isteğine dair nasıl bir koruyucu önlem alabilir? Her şeyin öznede temellenmesi öznenin kibirlenmesi durumunda kendisini durduracak ne gibi bir kaçış hattı belirleyebilir? Bu anlatıdaki özne kimdir? Erkek? Burjuva? Sömürgeci?

61 *A.g.e.,* 302.
62 Armaner, *Tarih ve Temsil*, 30.
63 Albiac, *Spinoza/Marx*, 304.

Kaynakça

Albiac, Gabriel. Spinoza/Marx: Öznenin İnşası".*Marx'tan Spinozaya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde, 297-307. Hazırlayanlar Eylem Canaslan&Cemal Bali. Çeviren Eylem Canaslan. Ankara: Dost Yayınları, 2013.

Armaner, Türker. *Tarih ve Temsil*. Ankara: Dost Yayınları, 2014.

Beiser, Frederick C. *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987

Brachtendorf, J. "Substanz, Subjekt, Sein – die Spinoza Rezeption der frühen und der späten Wissenschaftslehre".*Fichte-Studien*. Sayı 30. (2006): 57-70.

Deleuze, Gilles. *Spinoza ve İfade Problemi*ç Çeviren Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık,2013.

Elgür, Ersin Vedat. *Felsefenin Arzusu: Politika*. Ankara: Nota Bene Yayınları, 2013.

Fichte, Johann Gottlieb. *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions*. Çevirenler ve Editörler Peter Heath&John Lachs. New York: Cambridge University Press, 1970.

Gözkân, Hasan Bülent. "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, 77-97. Hazırlayanlar Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Hagg, Johannes."Fichte on the Consciousness of Spinoza's God".*Spinoza and German Idealism* içinde, 100-121. Editörler Eckart Förster, Yitzhak Y. Melamed. New York: Cambridge University Press, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Çevirenler H.S. Harris & W. Cerf Albany. New York: State University of New York Press, 1977.

Ilyenkov, Evald. *Diyalektik Mantık*.Çeviren Alper Birdal. İstanbul: Yazılama Yayınları, 2009.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason***.** ÇevirenlerP. Guyer ve A. W. Wood. New York: Cambridge University Press, 1998.

Maidanski, Andrey. "Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç".*Marx'tan Spinozaya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde, 117-141. Hazırlayanlar Eylem Canaslan& Cemal Bali. Çeviren Eylem Canaslan. Ankara: Dost Yayınları, 2013.

Marrama, Oberto. "Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza's *Ethics*". *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3). (2017): 506-525.

Nadler, Steven. "Spinoza and Consciousness", *Mind.* Cilt. 117. Sayı. 467 (Jul., 2008): 575-601.

Neuhouser, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*.New York: Cambridge University Press, 1990.

Rosales, Jacinto Rivera de. "The Methodical Singularity of the First Fichte".*Fichte and Transcendental Philosophy* içinde, 211-231. Editörler T. Rockmore&Daniel Breazeale. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Seidel, George.*Activity and Ground: Fichte, Schelling and Hegel.* Indiana: Purdue University Prees, 1993.

Spinoza, Benedictus de. *Etik*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Yayınları,2011.

Vater, Michael."Did Schelling Misunderstand Fichte's Method?".*Fichte and Transcendental Philosophy* içinde, 257-273. Editörler T. Rockmore&Daniel Breazeale. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Wood, Allen. "Fichte on Freedom: the Spinozistic Background".*Spinoza and German Idealism* içinde, 121-136. Editörler Eckart Förster, Yitzhak Y. Melamed. New York: Cambridge University Press, 2012.

Wright, Walter E. "Reading the 1804 Wissenschaftslehre".*New Perspectives on Fichte* içinde, 95-107. Editörler Daniel Breazeale and Tom Rockmore. New Jersey: Humanities Press, 1996.

Žižek, Slovaj. *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*. Çeviren Erkan Ünal. İstanbul: Encore Yayınları, 2015.

FICHTE VE HEGEL'DE 'BAŞLANGIÇ' SORUNU

Cansu AKARSU*

THE PROBLEM OF 'THE BEGINNING' IN FICHTE AND HEGEL

Öz

Johann Gottlieb Fichte ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel, bilincin dışsal nesneleri nasıl temsil ettiği sorununu aydınlatabilmek için öncelikle felsefede nasıl bir başlangıç ilkesinden yola çıkılacağı sorusunun cevaplandırılması gerektiği kanısını paylaşırlar. İki düşünür de bilincin etkinliğinin kavramsal bir bütünlüğün ifadesi olmasıyla bilimsel bir karakter sergileyen bir sistem çerçevesinde açıklanması gerektiğinde hemfikir oldukları için, bu başlangıç ilkesi söz konusu sistemin temeli açısından belirleyici bir rol oynayacaktır. Konumlarındaki farklılaşma, başlangıç ilkesinin bu temeli belirlemedeki rolüne denk gelir. Bu makalede bu farklılaşmanın sebebi, iki düşünürün de ortaklaşa sorunsallaştırmış olduğu başlangıç, zemin ve köken kavramları çerçevesinde Fichte'nin *Bilim Doktrini* ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile *Mantık Bilimi* eserlerinde başvurdukları yöntemler açısından karşılaştırılmasının yanı sıra, ana eksen olarak yine iki düşünürde de karşımıza çıkan 'doğal bilinç' ve 'felsefi bilinç' ayrımının bilincin zemini kılınmak istenen dolayımsız bir ilke arayışında oynadığı rol takip edilerek, Hegel'in Fichte'ye yönelttiği eleştiri üzerinden saptamış olduğu soruna nasıl bir çözüm sunduğu tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fichte, Hegel, bilinç, ben-bilinci, yöntem, başlangıç, zemin, dolayım, köken.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., cansuakarsu@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018:23-41.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 03.09.2018)

Abstract

Johann Gottlieb Fichte and Georg Wilhelm Friedrich Hegel share the conviction that in order to be able to clarify the problem concerning the way in which consciousness represents external objects, it is primarily necessary to answer the question of what kind of a principle of the beginning will be the point of departure. Inasmuch as both thinkers share the opinion that the activity of the consciousness should be explained within the framework of a system, which displays a scientific character being an expression of a conceptual unity, this principle of the beginning would play a determinate role with regard to the foundation of the system in question. The differentiation in their positions corresponds to the role of the principle of the beginning in determining this foundation. In this article, the reason of this differentiation will be compared in terms of the methods they apply in their works, namely Fichte's *Science of Knowing* and Hegel's *Phenomenology of Mind* and *The Science of Logic*, within the scope of the concepts of the beginning, foundation and origin which are problematized in common by both thinkers. Following the role played by the distinction between 'the ordinary consciousness' and 'the philosophical consciousness' that we encounter again in both thinkers as a main axis through the search for an immediate principle which is intended to be rendered as the foundation of consciousness, what kind of a solution does Hegel present will be open into discussion through the criticism he raises against Fichte.

Keywords: Fichte, Hegel, consciousness, self-consciousness, method, beginning, foundation, mediation, origin.

****

Felsefi bilginin ancak bir sistematiklik çerçevesinde tesis edilebileceği iddiasını paylaşan Johann Gottlieb Fichte ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel, bu iddiayı ortak sorularla gündeme getirir: felsefe ve dolayısıyla konusu veyahut içeriği nedir; şayet bir bilimsellik iddiası taşıyacaksa, felsefenin yöntemi ve başlangıcı nasıl tesis edilmelidir? Bu sorunlar sistematiklik düşüncesi çerçevesinde merkezi bir öneme sahiptir; zira, bu soruların cevabını vermeden, bir diğer deyişle başlangıç ilkesi ve bundan zorunlu olarak türeyen ve bu ilkeyle örtüşen bir yönteme işaret eden bir zemin tesis etmeksizin bir sistem iddiasında bulunmak zor görünür. Bu çalışmada Fichte ve Hegel'in, bu bilgi türünün nesnesi, başlangıç ilkesi ve zeminine ilişkin konumlarını tartışacağız.

Aslına bakılacak olursa, yukarıda belirtildiği şekliyle ele alınabilecek kadar açık bir sorunla karşı karşıya değiliz. Bunun sebebi, Hegel'in 'başlangıç' fikrinin kendisini sorunun merkezine taşıması. Sistematiklik iddiasında ilkesel bir temel işlevi görebilecek bir 'başlangıç' fikrinin zorunluluğundan bahsetmiş olsak da, Fichte'nin kati bir tavırla savunduğu bu görüş, Hegel'e göre felsefi bir sistemin serimlenmesini önceleyecek bir sorgulamaya tâbi kılınmak zorundadır. Dolayısıyla şöyle söylemek daha doğru olacak: Hegel'in sisteminde başlangıç sorunu, içerdiği çelişkiler sebebiyle, temel teşkil edecek ilkenin sistemin başlangıcında ortaya konmasını imkansız kılar.

Başlangıç fikrinin kendisine şüpheyle yaklaşan bir düşünürün, yazının olanaklarının bir başlangıcı zorunlu kılan sınırlılığı içerisinde nasıl bir başlangıç yapacağı akla gelen ilk sorulardan biri oluyor. Tarihsel sıralamayı göz önünde bulundurarak ilerleyecek olursak, *Tinin Fenomenolojisi* (*Phenomenology of Mind* / [*Phänomenologie des Geistes*])[1] adlı eserde başlangıç niteliği sergileyen iki bölüm olarak "Önsöz – Bilimsel Bilgi Üzerine" ve "Giriş" metinleri bulunuyor. Bu iki metinde de ön plana çıkan ortak meseleler, felsefenin konusu olarak ortaya konan Mutlak'ın bilgisinin nasıl ele geçirilebileceği sorusu ve Hegel'in bu eserinde temel olarak başvuracağı terimler yardımıyla bu soruya verdiği cevaplardan türeyen yöntemine ilişkin açıklamalardan oluşuyor. "Giriş"te hesaplaşılan düşünceyi şu şekilde özetleyebiliriz: Hakikat'in (*Truth*/*La Vérité*) ifadesi olan Mutlak'ı, bilme yetisi ile dolayımlı bir şekilde kavrayacaksak, bu yetinin ürünü olan bilgi ile daima bu bilginin nesnesi konumunda kalacak Mutlak arasında kaçınılmaz bir mesafe meydana gelecektir.[2] Bir diğer deyişle, bilgi eğer Mutlak ile ilişkimizde bir araç konumundaysa, bizim bilgimizin ürünü Mutlak olmaktansa, bilginin Mutlak ile kurduğu ilişkinin sonucu olacaktır. Bilginin Mutlak'a ulaşma sürecinde karşılaştığı bu mesafe, Mutlak kavramına dair iki sorun gündeme getirir. Mutlak, bilginin araçsal ilişkisinin bir ürünü olduğunda, dolayımlı bir nesne haline gelerek çelişkili bir kavrama dönüşür. Kısacası, bu ilişki Mutlak kavramının altını kazar; bilginin bir nesnesine dönüştüğü anda, bu nesnelerin temelini teşkil etme ihtimalini yitirir. Dolayısıyla Mutlak ya imkansız bir kavramdır ya da bilgiyle arasındaki ilişki düşünüldüğünde, bilginin daima ötesinde, onun sınırlarının dışındadır. Bu iki konumun da felsefi etkinliğin yolunu kesecek olması sebebiyle Hegel, bilimsel bir iddia taşıyan felsefi etkinliğin kendisini bir nevi nesne konumuna getirerek, bu nesneyle ilk tanışıklığı ifade edecek şekilde, bilimin sahneye ilk

1 Parantez içinde ilk belirtilmiş olan, Türkçeye çevirerek alıntılamış olduğum baskı, köşeli parantez içinde belirtilenler bu metinlerin orijinal isimleri olacaktır.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baillie (Mineola, New York: Dover Publications, 2003), 44. Bundan böyle *PM* olarak kısaltılacaktır.

çıktığında yalnızca bir 'fenomen' olduğunu dile getirerek bu soruna yeni bir perspektiften yaklaşma fikrini gündeme getirir.[3] Bilimi, tıpkı birden fazla perdeden oluşan bir oyununun ilk perdesinde karşımıza çıkan bir oyuncuymuşçasına sahneye taşıyan Hegel, onun gerçekten kim – yani ne – olduğuna cevap vermeden önce oyunu sonuna kadar izlememiz gerektiğine işaret eder bir başka deyişle. Hegel, bilimin bir araç olarak ele alınmasını az önce bahsettiğimiz çıkmaza yol açtığı gerekçesiyle reddettiğinden, aslına bakılacak olursa sahneye çıkan bilim değil, bilme etkinliğini gerçekleştiren bilincin kendisi olacaktır. Bilim sahneye ilk çıktığında henüz bir fenomendir; zira bilinç – bu momentteki karakterinin ismiyle 'doğal bilinç,' kendisini bilginin kaynağı olarak kabul eder; nesnesi olarak sahip olduğu kavramlar da hakikati yansıtmayan, gerçekleşmemiş kavramlardır.[4] Dolayısıyla bilinç henüz doğal bilinç karakterini sergilerken bilgiye ilişkin sağlam bir ilke veya ölçüt ortaya koyması mümkün değildir. Fakat bu, bu moment de dahil olmak üzere, bilincin ölçütünü daima kendi içerisinde taşıdığı gerçeğini de değiştirmeyecektir. Bilincin kendi temsilleriyle arasındaki ilişkisini açıklamak için başvurulan bu 'doğal bilinç' ve 'felsefi bilinç' ayrımına hem Fichte'de hem Hegel'de rastlarız. İki bağlamda da bu ayrım, zemin fikri açısından belirleyici bir role sahiptir. Fichte'nin metaforu üzerinden açıklayacak olursak, bilinci bir 'ayna' olarak ele almakla bir 'göz' olarak ele almak birbirinden ayrıdır. Aynaya yansıyan temsillere kıyasla bu yüzey edilgen bir konumdadır. Temsiller bu yüzeyde belirli fiziksel yasalara göre belirir ve yok olup giderler. Bu durumda ayna, temsillerine karşı kayıtsızdır. Doğal bilinç, temsillerinin kaynağını mutlak olarak dışsallığa bağladığından, bilinci bu edilgen ilişkiye indirger. Öte yandan gözün ve zihnin özü, "kendisi için bir suret olmak"tır.[5] Bu durumda bilinç bu temsillere yalnızca maruz kalan bir mekân, üzerinden dekorların ve oyuncuların geçip gittiği bir sahneden fazlasıdır. Felsefi bilincin etkinliği, tam da bu 'fazla olan'ın ne olduğuna yönelir. Yani, bilincin temsilleri ile arasındaki edilgen konumunun yanı sıra nasıl bir etkinlik içerisinde olduğunu açıklamaya çalışır. Hegel bu etkinliği 'üzerine düşünmek' ifadesiyle karşılar. Bu etkinlik; duygu, görü, arzu veya iradenin belirlenimleri olan temsilleri nesne edinerek, kavramsal bir zeminde onları değerlendiren, belirli bir düşünce modudur.[6] Bilincin bu moda geçebilmesi ancak duyusal belirlenime sahip nesnelerini düşünce nesnelerine

3 Hegel, *PM,* 46.

4 *A.g.e.*, 47.

5 Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*, çev. D. Breazeale (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), 152. Bundan böyle *Nova Methodo* olarak kısaltılacaktır.

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Encyclopedia Logic*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris (Hackett Publishing, 1991), 25. Bundan böyle *EL* olarak kısaltılacaktır.

dönüştürmesiyle mümkündür. Fakat bu, bilinçte aniden gerçekleşen, yani dolayımsız bir etkinlik değil; bilinç süreçlerinin sonucu olan bir tür 'geçiş'tir. Öyleyse Hegel'e göre aydınlatılması gereken, bilincin kendi ölçütünü tesis ettikten sonra onunla elde ettiği bilgi üzerinden bu ölçütü sınaması ve en nihayetinde zeminiyle örtüşen bir ölçüt bulana dek bir başka bilinç formuna geçmesi olacaktır.

Tinin Fenomenolojisi'nde, felsefi bir sistemin başlangıç niteliği taşıyan ilkesinin sağlam bir zemin teşkil edemeyeceği fikriyle, felsefenin konusu ve yönteminin belirlenmesi tartışmasının bir sonucu olarak karşılaşırız. Öte yandan *Mantık Bilimi*'nin (*The Science of Logic*, [*Wissenschaft der Logik*]) ilk cildinin "Varlık Doktrini" adlı ilk kitabı, "Bilimin Başlangıcı Ne ile Yapılmalıdır?*"* alt başlığı altında Hegel başlangıç fikrinin kendisini irdeleyerek bu soruya daha doğrudan bir cevap vermeye çalışır. Hegel burada, bu başlangıcın ya dolayımlı ya dolayımsız bir başlangıç olması gerektiğini; fakat, iki seçenek de bir çelişkiye yol açacağından hiçbirinin imkânı olmadığını öne sürer.[7] Dolayımlı bir başlangıç, dolayımının gerekçesini gündeme getireceğinden başlangıç olma iddiasını kaybeder. Bu sorun, Mutlak kavramı aynı kategoriler dahilinde düşünüldüğünde ortaya çıkan çelişkinin farklı bir ifadesidir. Başlangıç kavramı da tıpkı Mutlak kavramı gibi dolayımlılık kategorisi altında çelişkisiz olarak düşünülmeye izin vermez. Fakat mantıksal bir incelemenin sonucu olan bu çelişkiler, bilincin bilme etkinliği sürecinde farklı bir rol oynayacaktır. O halde bilincin bu etkinliğinin açıklanması, bu kavramların incelenmesini öncelemelidir. Hegel bu sorunun çift katmanlılığını gösterebilmek için öznellik ve nesnellik ayrımının bilme etkinliğindeki belirleyiciliğine başvurur ve bu amaçla başlangıç fikrinin öznel veya nesnel bir belirlenime kavuşturulma çabasının sonuçlarındaki zorluklara işaret eder. Dolayımsız bir başlangıç için gerek zamansal gerek mekânsal, herhangi bir belirlenimi önceleyen, mutlak bir ilkeye ihtiyacımız olacaktır; öyle ki, bu ilkeyi onu önceleyecek şekilde açıklayacak bir başka ilke olmasın. Dolayısıyla bu türden bir başlangıç ilkesi nesnel bir belirlenim olamaz. Zira bu düşünce bizi ancak zamansal ve mekânsal anlamda ilk olana götürür fakat ilksellik teşkil edebilecek olsa dahi böyle bir ilke hali hazırda bir ayrım içerdiğinden mutlak veya dolayımsız değildir. Zaman ve mekanın belirlenimlerinden kurtulamamıştır. Bir diğer seçenek, böyle bir iddiayı bir kenara bırakmak ve başlangıç işlevi görebileceği düşünülen bir unsur varsayarak sistemi bu varsayım, yani hipotez üzerine kurmaktır. Hegel, 'hey şeyin başlangıcı' olarak ele alınan bir

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. G. Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 45. Bundan böyle *SL* olarak kısaltılacaktır.

ilkenin, belirli[8] bir içeriği ifade etmesi açısından olgusal olana işaret eden nesnel bir ilke olduğunu – ki hali hazırda bir belirlenime sahip olduğundan, bu ilke zorunlu olarak dolayımlı bir başlangıç olmuş olacak –; fakat felsefi kültür ilerledikçe ilkenin içerikte aranmasındansa zihinsel bir süreçte, öznel etkinlikte aranmasına doğru yol alındığını belirtir.[9] Bu yönelim, nesnel belirlenimlerdeki ilksellik fikrinin yerini öznel belirlenimlerde rol oynayan bir ilksellik düşüncesine bırakarak 'mantıksal başlangıç'ın göz önünde bulundurulmasını gerektirecek; öte yandan 'öznel başlangıç' ve 'nesnel başlangıç' arasında bir mesafe gündeme getirecektir. Hegel böylelikle, sorunun düğümlendiği kavramları öznellik ve nesnellik formlarında belirebilecekleri ikili bir katmanda tartışmanın imkanını açmış olur. "Öznel Mantığın Bilimi veya Kavram Doktrini"nin "Genel Olarak Kavram Üzerine*"* başlığı altında bu mesafenin açılışını hakikat ve kavram ilişkisi üzerinden şu şekilde ifade eder:

> . . . . hüküm süren temel yanlış anlaşılma, doğal ilkenin veya bireyin kendi oluşum sürecindeki doğal gelişimi veya tarihindeki başlangıç noktasının, hakikat ve kavramsal olarak ilk gelen olarak ele alınmasıdır. Görü veya varlık kuşkusuz doğanın düzeninde ilktir, veya kavramın koşuludurlar; fakat bu sebeplerden ötürü kendi içinde ve kendi için koşulsuz değildirler; aksine, kavramda gerçeklikleri ve sonuç olarak koşullayan gerçeklik olarak sahip oldukları ışıldama (*reflective shine*) da kaldırılmıştır.[10]

Bu ifadeye göre, tarihsel bir oluşum süreci içerisinde varsayılan, dolayısıyla zamansal/mekansal bir başlangıç anlayışı ile kavramsal bir başlangıç anlayışı ayırt edilmelidir. Hegel'in bu pasajda belirttiği üzere, bilince ait nesneleri mümkün kılan görü veya varlık, bilinçte daima belirlenime sahip nesneler ürettiği için, başlangıç ilkesi olarak bilincin nesnelerinin alanına dayanmak bizi zorunlu olarak kendi içerisinde çelişki ifade eden 'dolayımlı başlangıç' engeliyle yüz yüze bırakacaktır. Zira görü, duyumsamanın sonucu olması bakımından iki türden dolayıma işaret eder. Her görü bir görülenenin, dolayısıyla bir nesnenin ifadesidir. Öte yandan görünün nesnesi bir algı nesnesi olmanın ötesine geçip aynı zamanda düşünce nesnesi olarak da ele

---

[8] "Belirli" ifadesi burada "*determinate*" teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu ifade, yüklemlenme ilişkisine karşılık gelir ve herhangi bir yüklem atfedilmiş olan bir terimin niteliğini ifade eder. Örneğin "a, b'dir" ifadesinde, 'a'ya 'b' yüklemini atfetmek ona bir belirlenim kazandırmak olacaktır. Öte yandan "a, a'dır" ifadesi 'a' terimine sahip olmadığı bir belirlenim yüklemese ve yalnızca a'nın kendisi ile özdeş olduğunu belirtse dahi 'a'nın kendisiyle özdeşliğinin bir ifadesi olması bakımından bir belirlenime işaret eder. Zira 'a,' 'a' olarak belirtilmenin ötesinde, 'a'nın kendisi ile olan bu ilişki bir "özdeşlik ilişkisi" olarak "belirlenim" kazanmıştır.

[9] Hegel, *SL*, 45-46.

[10] *A.g.e.,* 519.

alınabilir.[11] Yani yalnızca dışsal olana mahkum olmaktan kopup, öznel bir etkinlikle yeni bir belirlenim kazanabilir. O halde deneyimde bilincin nesneleri olarak karşımıza çıkan temsiller gerek nesnel gerek öznel anlamda dolayımlıdır. Bu durumda geriye ayrı ayrı öznel ve nesnel olandaki dolayımsız unsuru aramak kalacaktır. Hegel, *Mantık Bilimi*'nde 'saf varlık' kavramını başlangıç noktası olarak kabul eder. Ancak nesnel belirlenimlerden soyutlanarak saf ve dolayımsız kabul edilen bu ilke Hegel'e göre aynı soyutlamaların bir diğer ifadesi olan 'hiçlik' kavramından farklı olmayacağından mantıksal bir başlangıç olmanın ötesine geçemez.[12] Bu, Hegel'in 'içeriksizlik' ile 'dolayımsızlık'ı birbirinden ayırt etmesinin bir sonucudur. Bilinçte duyumsama ve algının ürünü olan temsiller kaynağını dışsallığa borçlu oldukları için içerikli ve dolayımlıdır. Bu temsiller düşüncenin nesneleri olarak ele alındıklarında artık duyusal değil, düşünsel içeriklere dönüşürler. Yani bir diğer deyişle 'içeriksizleşirler,' fakat soyutlama yoluyla içerikten bağımsız kılınmaları 'dolayımsız' oldukları anlamına gelmeyecektir. Çünkü bu da bilincin somut formlarını, soyut formlarından ayırma etkinliğinin bir sonucudur. Dolayısıyla 'saf varlık,' mutlak bir dolayımsızlık ifade etmek açısından felsefi bir sistemin temelini teşkil edecek türden bir başlangıç noktası değildir. Ancak nesnel belirlenimlerin düşünülmesine imkan veren mantıksal bir başlangıç ilkesidir. Hegel'in sunduğu ikinci seçenek, öznel bir başlangıç ilkesi olarak dolayımsız bir kesinliğin ifadesi olmakla birlikte temsiliyle tanışıklığımızın diğer tüm temsillerimizden ayrıldığı 'Ben' kavramından yola çıkmaktır; zira 'Ben' bir düşünce nesnesi olarak ele alındığında, bu nesne diğer temsillerde olduğu gibi kaynağını bir dışsallığa borçlu değildir. Aynı sorunu Fichte'nin sistemi bağlamında tartışırken geri döneceğimiz bu seçeneği Hegel, bir dolayımsızlık ifadesi olan 'Ben'in aynı zamanda çeşitlilik sergileyen bir somutluğu da içermesi sebebiyle felsefi bir sistemin başlangıç noktası olarak kabul etmez.[13] Bir diğer deyişle Ben, temsillerinden bağımsız bir varlığa sahip değildir ve bir dolayımsızlığın ifadesi olamaz. Bu nedenle, bilinci açıklamak için bir ilk ilke olarak dolayımsızlıktan yola çıkılamaz. Hegel bu ilkenin bir anlam ifade edebilmesi için ampirik bilincin somut belirlenimlerinden, yani doğal bilinçten başlayarak, bilincin saf bilgiye doğru nasıl ilerleyebileceğinin açıklanması gerektiğini iddia eder.[14] Böylelikle bilimin ilk kez sahneye çıktığı, somut formların bilinci olan ampirik bilinci nesnesi olarak alan *Tinin Fenomenolojisi*; bu bilim anlayışını asıl zeminine oturtabilmek, sahneye çıktığı andaki olgunlaşmamış bilim fikri ile temellendirilmiş bir bilim fikri

11 Hegel, *EL*, 25.
12 Hegel, *SL*, 59.
13 *A.g.e.,* 53.
14 *A.g.e.*

arasındaki mesafeyi ortaya koyabilmek adına *Mantık Bilimi* için hazırlık niteliği taşıyan bir metin olarak karşımıza çıkar.

Bilginin kriterinin bilincin kendisinde olmasının yanı sıra daima "kendisini bir başka şeyden ayırma ve aynı zamanda onunla ilişkilenme"[15] etkinliğinde bulunan bilinç, şayet bilgisini sınayarak olgunlaşmamış türden bir bilim anlayışının farkına varabiliyorsa, bu ancak bu iki kriteri yeni bir zeminde birbirinden ayırt edebilmesi ile mümkündür. Bu yeni zemin, doğru olarak kabul edilen kriterin olumsuzlanması sonucunda yeni bir kriterin tesis edilmesini sağlayacaktır. Zira nesnesini, yani kendisi-için-olan-şeyi değiştiremeyen bilinç, ona ilişkin bilgisi bu nesneyle örtüşmediği müddetçe, zorunlu olarak bu bilgiyi üreten kriteri değiştirecektir. Bir 'ayırma' ve 'ilişkilenme' etkinliği olan bilinç, açık ki bir 'ayırılacak olan,' 'ilişkilenecek olan' varsayması dolayısıyla daima bir nesneye sahiptir. Hegel, bu durumda zemin ve kriterin iki şekilde belirlenebileceğini ifade eder. Kavram, nesnenin varlığı olarak alınabilir veya nesnenin kendi-içinde varlığı kavram olarak ele alınır ve nesne 'nesne olarak kavram'a tekabül eder.[16] İki durumda da bilinç, nesne ve kavram arasındaki örtüşmeyi hedefleyeceği için Hegel bu iki sürecin temelde aynı olduğunu, fakat kriter gerek nesnenin kendine içkin varlığı gerek bilincin bu nesneye ilişkin kavramı olsun, onu tesis edenin yine bilincin kendisi olduğunu vurgular. Başlangıç sorununa geri dönecek olursak; bilinç ancak bu kriteri konumlandırışının hesabını yukarıda bahsettiğimiz her iki momentte de aralarında bir mesafe olan nesne ve kavramın örtüşmesi sonucunda verebileceği için, bu mesafe kapanmaksızın varsayılan bir zemin geçerli olmayacaktır. Dolayısıyla Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde başlangıç olarak ampirik bilinç bilgisinin kriterini doğrudan ne olarak alıyorsa o noktadan başlamayı ve bu kriter geçerliliğini ispat edene kadar bilincin kendisiyle olan diyaloğunu izleyerek zeminin bu hareket içerisinde ortaya çıkmasını beklemeyi seçer. *Mantık Bilimi*'ndeyse değinmiş olduğu, felsefede gerek dolayımlı gerek dolayımsız bir başlangıcın çelişki içereceği; bu başlangıcın belirli bir açıdan dolayımsız iken bir başka açıdan dolayımlı olmak zorunda olduğu iddiasını, ampirik bilincin başlangıç olarak varsaydığı 'saf varlık' kavramı üzerinden ortaya koymuş olur. Buna göre saf varlık, ampirik veya doğal bilincin dolayımsız kabul ettiği bir başlangıç noktası olabilir ancak bilinç bu kriterle hareket etmeye çalışıp onu uygulamaya kalkıştığında, dolayımsız görünen bu kavramın aslında bir dolayım içerdiği ortaya çıkacaktır:

15 Hegel, *PM*, 50.

16 *A.g.e.*

> Soyut olarak dolayımsız olan bir şey aslına bakılacak olursa bir ilktir; fakat bir soyutlama olarak daha ziyade, şayet hakikatinde kavranacaksa ilk olarak temeli araştırılması gereken dolayımlı bir şeydir. Ve bu temel aslında dolayımsız bir şey olacaktır; ancak kendisini dolayımı aşarak dolayımsız kılmış olan bir temel.[17]

Hegel'in bu pasajda yer alan 'hakikatinde kavramak' ifadesi, kendi sisteminde temel bir rol oynayacak olan 'kaldırma' (*sublation/sursomption*) kavramı üzerinden anlam kazanır. Mantıksal bir başlangıç olarak belirlenmiş olan saf varlık kavramı herhangi bir belirlenim içermemesi itibariyle dolayımsız; fakat ampirik bilincin somut ve belirlenim sahibi varlık temsillerinin bir soyutlaması olması açısından dolayımlıdır. O halde bu soyutlama belirlenimlerin yok sayılması üzerinden yapılmış ve 'saf varlık' kavramını dolayım ve belirlenimi dışlayan 'hiçlik' kavramından ayırt edilemeyecek bir konuma taşımıştır. Hegel bunun sebebini, kavrayışın olumsuzlama (*negation*) etkinliğinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görür.[18] Kavrayışın etkinliği olan soyutlama, belirlenimleri olumsuzlayarak çalıştığından, etkinliğinin ürünü olan herhangi bir soyutlama yine kendi işlevine tâbi tutularak olumsuzlanmaya açıktır. Bu etkinliğin bir diğer sonucu, belirlenime sahip bir şeyin olumsuzlanmasının yeni bir belirlenim türetecek olmasıdır. Var olanların zemini araştırılırken yapılan soyutlamanın sonucu olan saf varlık, ancak belirlenime sahip varlığın karşısında saftır ki bu, varlık kavramını 'belirlenimsiz' olarak belirlemekten başka bir şey değildir. Öte yandan bu belirlenim, saf varlık kavramını, mutlak belirlenimsizliğin ifadesi olan hiçlikle özdeş kılar.[19] Bu durum, soyutlama aracılığıyla bir zemin tesis etmenin mümkün olmadığına işaret ediyormuş gibi görünür. Fakat Hegel'e göre bu imkansızlık, zemini dolayımsız bir özdeşlikte aramaktan kaynaklanır. Bilincin bu zemini kurabilmesi ancak kendilerini özdeş gösteren bu kavramların ayrımını içerecek yeni bir kavramda bir arada düşünülebilmeleriyle mümkün olacaktır. Bu durumda, 'oluş' kavramı, 'varlık' ve 'hiçlik' kavramlarının kaldırılarak hakikatinde kavranmasını sağlayan bir zemin oluşturur. Hegel'in bu analizi, başlangıç sorununun mantıksal zemindeki sonuçlarını ifade eder. Bu sonuç, dolayımsızlık fikrinin bir mantıksal zemin olarak değil, ancak bir tetikleyici olarak mantıksal harekete başlangıç noktası teşkil edebilecek bir düşünce unsuru olduğunu göstermiştir. Bu başlangıç noktasının bir harekete dönüşmesi ise kavramlarda içerilen duyusal unsurların kaldırılarak saf belirlenimlere dönüşmelerini sağlamakla mümkün olacaktır. Fakat bilincin bu türden bir bilme biçimine yetkin olabildiğini fark edebilmesi için öncelikle doğal bilincin zamansallığındaki başlangıcı incelemek gerekecektir.

---

17 Hegel, *SL,* 508.
18 *A.g.e.,* 75.
19 *A.g.e.,* 59, 75.

Kısacası, Hegel'in felsefesinin başlangıcını *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele alınan duyusal bilinç oluştururken, sisteminin temeli aynı eserin 'ben-bilinci' kısmında ortaya çıkacak; *Mantık Bilimi* ise, 'saf varlık' kavramından başlayarak, duyusal formlardan soyutlanmış kavramsal formların gelişimini açıklayarak bu sistemi tamamlamayı hedefleyecektir.

Fichte'nin *Nova Methodo* olarak adlandırılan *1796/99 Bilim Öğretisi* (*Foundations of Transcendental Philosophy* / [*Wissenschaftslehre Nova Methodo 1796/99*]), ilki tüm üniversite mensuplarına açık olan derslerde, diğeriyse resmi olarak açtığı dersin öğrencilerine hitaben sunmuş olduğu iki farklı "Giriş" bölümü ile açılır. İlk "Giriş"te Fichte, 'felsefe nedir?' sorusunu cevaplandırmakla yola çıkar fakat gerek bu iki giriş metninde gerekse bunları takip eden "Ön Açıklamalar" kısmında, merkezi sorunu felsefenin başlangıcının nasıl yapılması gerektiği teşkil eder. Fichte'ye göre, dışındaki şeylerin varlığına kani olan insan, bu kanıya doğrudan sahiptir ve bu kanıyı çıkarsamasına imkan veren kendi içsel durumu, yani bu nesnelere ilişkin temsilleridir.[20] Felsefe tam da gerçek ve fiili varlık atfedilen bu nesneler ve onların temsiline sahip olan bilincin, bu nesnelerin varlığını varsaymasının nasıl mümkün olduğu sorusunu sormakla başlar. Bu sorun öznenin temsil ettiği nesnelerle ilişkisi üzerine temellendiğinden, çözümüne ya öznenin temsil ettiği nesne bakımından, nesnenin kendi-içinde-varlığının zorunlu varsayımı üzerinden, veyahut temsil eden öznenin temsil etme etkinliği bakımından yaklaşılabilir Fichte'nin yaptığı ayrıma göre.[21] Dolayısıyla felsefi etkinlik iki tüketici tutumdan ibarettir: temsillerin kendi-içinde-varlığa sahip olan nesneden türediğini iddia eden dogmatizm ve temsillerin kökenini bilincin etkinliğine dayandıran idealizm. Bu ayrımı kanıksamak Fichte için felsefenin ne olduğu veya ne ile başlaması gerektiği sorunundan bile daha öncelikli bir konuma sahiptir; zira Fichte'ye göre dogmatizmin ilkeleri üzerine temellendirilmiş bir felsefi sistem, varsayımlarının türettiği sonuçlar itibariyle çözümü mümkün olmayan bir çelişki gündeme getirecek ve felsefenin imkanını yok edecektir. Bu nedenle Fichte, temsil edilen nesnelerin kendilerine içkin varlıkları varsayımı üzerinden yürütülen ve saf olgudan yola çıkma iddiasıyla dogmatizmin ifadesi olan bir akıl yürütmenin, en azından kendisine özgü felsefe anlayışında yeri olamayacağı sonucuna

[20] Fichte, *Nova Methodo*, 77.

[21] Johann Gottlieb Fichte, *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science 1797-1798*, çev. I. Thomas-Fogiel (Paris: Cornell University Press, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999), 102. Bundan böyle *WL 97/98* olarak kısaltılacaktır.

varır.[22] Fichte bu metinde dogmatizme ilişkin bu görüşüyle ilgili ayrıntılı bir eleştiri sunmaz; fakat, başlangıç ilkesi gereği böyle bir tutumun özneyi salt edilgen bir konuma mahkum ederek, öznenin edimlerindeki özgürlük ve özgür irade fikrini imkansız kıldığını söyler. Böylesi bir tutumun bilinçteki özgürlük fikrini şeylerin bir etkisi olarak açıklamaktan başka bir çaresi olmayacağından, zihnin açıklamasını hakkıyla veremeyeceğini savunur.[23] Felsefenin amacını, kendilerine zorunluluk hissi eşlik eden temsillerimizin zemininin bir sistem çerçevesinde açıklığa kavuşturulması olarak belirlemiş olan Fichte'ye göre, dogmatizm bu zemini kurmak için iki sebeple yetersiz kalır. Bunlardan ilki, Fichte'nin hiçbir belirlenimin zıttına başvurulmaksızın açıklanamayacağı iddiasına[24] dayanır. Şayet bilinçte zorunluluk teşkil eden temsiller açıklanacaksa bu, bilincin deneyiminde içerilen, özgürlük hissinin eşlik ettiği temsiller açıklanmaksızın mümkün olmayacaktır. İkinci sebep, dogmatizmin araştırmasının temeli ve nesnesinin aynı olması itibariyle, hali hazırda kanıtlaması gerekeni temeli kılmış olmasıdır. Zira Fichte, temel düşüncesinin zorunlu olarak temellendirilecek olandan ayrı olması gerektiğini; bunların birbirine bağlı olmakla birlikte bir zıtlık teşkil ettiklerini öne sürerek, deneyimin içeriğindeki zorunlu temsillerin temeli bu içeriğin kendisiyle açıklanamayacağından, bu temelin deneyimin dışında olması gerekliliğini çıkarsar.[25] Deneyimin dışına çıkmaya olanak tanıyan, daha doğrusu bilincin iç veya dış temsilleri olmamakla beraber bu temsillerin üretilmesinde rol oynayan soyutlama yetisi, düşüncenin özgürlüğünün bir ifadesi olarak, deneyimin dışsal nesnesi ile temsilini ayırt edebilmemize olanak tanır.[26] Bu da, yukarıda bahsetmiş olduğumuz doğal bilinç ve felsefi bilinç ayrımının bir sonucu olarak; bilincin, temsilleri karşısındaki edilgen konumundan çıkıp, deneyimini oluşturan temsillerin üretilmesindeki rolünü sorgulamasıyla mümkün olacaktır. Fakat bu soyutlamada zemin dışsal nesne

---

22 Thomas-Fogiel'in "yeni bir bilim öğretisi sunuşu olmaktansa bilim öğretisinin yeni bir sunuşu" olarak tanımladığı ve 1797 senesinde *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*'de dört kısımdan oluşacak şekilde yayınlanmış olan "*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*" metninin *İlk Giriş* bölümünde Fichte, felsefeyi temsillerin sistemini oluşturan deneyimin zemininin açıklanması olarak tanımlıyor ve kendi sistemini bu iddia dışında kalan felsefi sistemlerden ayırmak için "felsefe" ifadesinden vazgeçip "bilim öğretisi" ifadesini kullanacağını açıklıyor. Thomas-Fogiel, ilk kez 1794'te yayınlanmış olan ve 1796 senesinde geliştirildikten sonra 1797-98 ve 1798-99 senelerindeki derslerde sunulmuş olan *Wissenschasftlehre* versiyonlarının arasına denk gelecek şekilde yayınlanmış bu metnin bir geçiş metni olmaktansa Fichte'nin bu öğretinin yöntemini ve temelini diğer tüm eserlerinde de geçerli olacak şekilde sergileyen stratejik bir metin olduğunu belirtiyor. Bkz. Fichte, *WL 97/98*, 9.

23 Fichte, *Nova Methodo*, 92.

24 Fichte, *WL 97/98*, 178.

25 Fichte, *WL 97/98*, 101.

26 *A.g.e.*

olarak kabul edilip, soyutlamanın ürünü olan temsil onun bir sonucu olarak ele alındığı takdirde, doğal bilincin ifadesi olan aksetme ilişkisini tanımlayabilecek mekanik bir nedensellik açıklamasının ötesine geçmek mümkün değildir. Bu da bizi tekrardan, dogmatizmin varsayımlarının sonucu olan iki engele sürükler. Fichte bu tıkanıklıktan kurtulmanın tek yolunun, temsillerin zemini olarak dışsal nesneyi değil, temsil eden Ben'i almak, bir diğer deyişle deneyimin temelini tesis edecek olan felsefi araştırmanın nesnesinin konumunu değiştirmek olduğu sonucuna varır.

Fichte için felsefenin ilk ilkesi işlevini görebilecek olan kavram böylelikle, temsillerin kökeni olduğu varsayılan dışsal nesnelerden, o temsillerin üreticisi konumunda olan 'Ben' kavramına taşınmıştır. Bu kavramın ilk ilke olarak tesis edilebilmesinin gerekçesi yalnızca dogmatizmin açmazlarına karşı tercih edilmiş bir konumlanma olmanın ötesinde, bu kavramın onu açıklayacak bir başka ilkeye dayanmaması anlamında da bir kökensellik ifade ediyor oluşudur. Bir başka deyişle bu kavram, araştırma süresince kanıtlanacak olan bir kavram olmaktansa, "kanıtlanması gerekmeyen, diğer tüm hakikatlerin türetilebileceği bir hakikat"[27] olması itibariyle çıkarımın ilk önermesi olarak tesis edilir. Böylelikle araştırmanın nesnesinin konumundaki değişiklik, dogmatizmin temel olarak ele aldığı dışsal nesnelerin ifadesi olan 'olgular'dan, idealizmin temelini teşkil eden 'edim'in ifadesi olan 'Ben' kavramına geçiş olarak karşımıza çıkar.

Hegel'in sisteme dolayımsız bir Ben ile başlamayı, Ben'e aynı zamanda sonsuz somut belirlenim eşlik ediyor olduğu sebebiyle reddettiğini belirtmiştik. Öte yandan Hegel açısından, Ben'i dolayımsızlığı içerisinde yalnızca kendisine yönelen ve kendi kendisini nesnesi kılan bir etkinlik olarak ele almanın doğurduğu iki sorun daha vardır. Birincisi, bu türden bir etkinliğin analizi, salt bir özdeşlik ilkesinin ifadesinden başka bir şey olmayacağından, Fichte'nin de farkına varmış olduğu gibi bu, "saf anlamda boş bir felsefe üretmek" olacaktır.[28] Bu nedenle Fichte bu sistemin bir analiz değil, bir sentez; temelinde Ben'in kendisine yönelik etkinliği olan bir inşa süreci olmak zorunda olduğunu belirtir.[29] İkinci sorunsa, Ben'in kendisini nesneleştirdiği bu edim 'düşünen Ben' ve 'düşünülen Ben' gibi bir özne-nesne ilişkisi üzerinden ele alındığı takdirde bu ilişkinin yeni bir özne gerektirecek olmasıdır. Kendisini nesne kılabilen Ben, kendisini nesne kılabilmesini yeni bir nesne olarak düşünebilir ve böylece bu sonsuza dek

27 Fichte, *Nova Methodo*, 108.
28 *A.g.e.,* 109.
29 *A.g.e.,* 109-110.

gider.[30] Bunun Fichte bağlamında bir sorun teşkil etmediğini gösterebilmek için iki noktaya dikkat etmemiz gerekir. Bunlardan ilki, Ben'in düşünce etkinliğinde dışsal nesnelere yönelerek ürettiği temsiller ile kendine yönelik etkinliği aracılığıyla ürettiği temsil arasındaki fark; bu farkın içerileceği ikinci noktaysa, Fichte'nin sisteminin ilk ilkesini ortaya koyabilmesini sağlayan ve bunu ifade eden önermenin, onu takip eden iki önermeden bağımsız düşünülemeyecek olmasıdır.

Wissenschaftslehre'nin ilk ilkesini tesis etmek için Fichte, öncelikle "A, A'dır" olarak ortaya koyduğu özdeşlik ilkesinden yola çıkar. Bu ilke mutlak bir kesinlik ifade etmesi sebebiyle kendisinden başka bir zemin üzerine temellenmez. Herhangi bir içerikten bağımsız olup yalnızca mutlak bir formun ifadesi olan bu ilke Fichte'ye göre aynı zamanda iki terim arasındaki zorunlu bir ilişkiye işaret eden, "X" olarak adlandırdığı "… ise, …-dir" bağıntısını da içerir.[31] Ampirik bilincin mutlak olgusu olan bu ilişki ve bu olgunun ifadesi olan genel mantık yasaları böylelikle "Ben, Ben'dir" ilkesinin türetilmesini sağlar ve bu özdeşlik, formu ve içeriği aynı olması bakımından, Ben'in kendisi ile özdeşliğini ifade eden koşulsuz ve mutlak ilkesi olarak tesis edilir.[32] Tıpkı genel mantıkta özdeşlik ilkesinin temelinin sorgulanmasının mümkün olmayıp, kendiliğinden kesinlik arz ediyor oluşu gibi, bilincin bu kendisine yönelik etkinliğinin ötesinde bir zemini olup olmadığının sorgulanması da imkansızdır Fichte'ye göre. Bunun bir sebebi, bu sorgulamanın yukarıda bahsettiğimiz türden bir *ad infinitum* ile sonuçlanacağı; bir diğeriyse, ben-bilincinin, yani tanımı gereği ampirik bilincin unsurlarından soyutlanmış Ben'in kendisine yönelik etkinliğinin bir adım öteye geçebilecek yeni bir soyutlamaya izin vermemesi itibariyle mutlak bir ilkenin ifadesi olmasıdır. Böylelikle, 'kökensel olarak kendi varlığını koyan (*posit/poser*)[33] bir kendisine yönelik etkinlik olarak Ben kavramı,'

30 Fichte, *Nova Methodo*, 113.

31 Johann Gottlieb Fichte, *Œuvres Chosies de Philosophie Première, Doctrine de la Science (1794-1797)*, çev. A. Philonenko (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990), 19. Bundan böyle *WL 94/97* olarak kısaltılacaktır.

32 *A.g.e.*, 19.

33 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel* adlı eserinde bu kavramın çevirilerine yansımayan çağrışımlarını belirtiyor. Bilincin kurucu etkinliği olan '*setzen*' kavramı, '*Satzung*,' '*Gesetz*' ve '*Einsetzung*' kavramlarının kökeninde mevcut bulunuyor. Sırasıyla 'koymak,' 'anayasa,' 'yasa' ve 'atama' anlamına gelen bu kelimeleri Henrich, kökeni Yunanca '*tithêmi*' (koymak) ifadesine dayanan 'hipotez' ve 'tez' kavramları bağlamında, üç temel anlam ifade edecek şekilde ele alıyor. İlki, 'hipotez' ortaya koymanın bir varsayımdan farklı olarak bir 'etkinlik' ve 'altta olan' olarak bir temel varsayması. İkincisi, konulmuş hipotezin diğer olasılıklardan ayrılmış, belirli bir tez belirtmesi ve son olarak; hipotez ortaya koyma sürecinin, bu etkinliği gerçekleştiren kimsenin dolaysız, doğrudan bir etkinliği olması. Böylelikle 'koymak' kavramı Henrich'e göre daima 'belirli bir şey

Wissenschaftslehre'nin ilk ilkesi olmanın yanı sıra Fichte'nin zemin sorununun çözümü olarak karşımıza çıkar. Fakat bu kavram bir zemin işlevi görse de, Fichte'nin bilinç anlayışını tek başına açıklayamaz. Bunun için yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, bu önermeyi, onu takip eden iki önerme ile beraber değerlendirip sonuçlarını tartışmak daha doğru olacaktır.

İkinci ilke formu açısından birinci ilkeyle aynı karakterdedir; bir diğer deyişle, "-A, A değildir" ilkesi, mutlak bir kesinliğin ifadesi olması açısından türetilebilir veya kanıtlanabilir değildir.[34] Bu karşıtlık ilkesini özdeşlik ilkesinden formel olarak türetmek mümkün olmasa da içerik olarak birinci ilke gibi dolayımsız değildir; zira '-A'nın 'A' olmadığını ifade edebilmek için öncelikle 'A' teriminin konmuş olması gerekir. Dolayısıyla bu ilke, formu açısından bağımsız fakat içeriği açısından ilk edime bağımlı bir ilke olarak *Wissenschaftslehre*'nin ikinci temel ilkesini oluşturur: "Ben, Ben-olmayan'ı koyar."[35] Üçüncü ilke, formunun koşulunun ilk iki ilkeden türetiliyor oluşuyla formel olarak ilk iki ilkeden farklı, fakat onların zorunlu bir sonucu olması itibariyle temel bir ilke konumunda ele alınmıştır. Fichte bu ilkeyi, birinci ve ikinci ilkenin bir arada düşünülmesinin getirdiği zorluğu aşmak için türetir. Özdeşlik ilkesi gereği, 'Ben' kendine yönelik etkinliğiyle kendini koyduktan sonra, karşıtlık ilkesi gereği 'Ben-olmayan'ı koyduğu takdirde, 'Ben' ortadan kalkmak zorunda kalacaktır.[36] Öte yandan, 'Ben'in kendisine yönelik etkinliği bilincin kökensel etkinliği olduğuna göre, 'Ben'in ortadan kalkması mümkün olamaz. O halde bilinci bu 'Ben' ve 'Ben-olmayan' üzerinden dışlayıcı ve tüketici bir kümeye dönüştüren bu iki ilkeyi bilincin işleyişi ile tutarlı bir hale getirebilecek bir üçüncü ilkeye ihtiyaç olacaktır.

---

koymak' anlamına geliyor. Henrich bu etkinliği ben-bilinci çerçevesinde, kendinin bilincine varmayı, kendini diğerlerinden ayırarak etkin konumunu ayırt etmek olarak açıklıyor. Bu açıklama, Fichte'nin Ben'in temsilleri ile arasındaki ilişkideki edilgen konumunun ötesine nasıl geçebileceği sorusuna bir cevap olabilirmiş gibi görünüyor. Öte yandan bu kavramların ortaklaştığı yasaya ilişkin çağrışım, yasaya tâbi olanların konmuş olan yasayla ilişkilerinin anlaşılabilmesi için yasaya tâbi olanlara tek tek bakmaktansa yasanın bu ilişkideki belirleyiciliğinin incelenmesi gerekliliğini de akla getirdiğinden, Fichte'nin incelemesinin nesnesinde başvurduğu değişiklik bir zemine oturuyor. Burada yasa ve yasaya tâbi olanlar arasında tam tersi bir belirlenim ilişkisi olma ihtimali gündeme gelebilir. Fakat Fichte'nin tanımlamış olduğu 'X' bağıntısını göz önünde bulundurduğumuzda, 'a' yüklemine sahip bir nesneye bu yüklem atfedilmiş olan nesnenin kendisinin sebep olduğunu söyleyebilsek de, "a ise b'dir" ifadesinde yalnızca 'a' ve 'b'ye indirgenemeyecek bir ilişkiden söz etmekteyizdir.
Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel* (London: Harvard University Press, 2008), 233-235.

34 Fichte, *WL 94/97*, 26.

35 *A.g.e.,* 26.

36 *A.g.e.*, 28.

Fichte, 'A' ve '-A'yı, yani varlık/gerçeklik ve var-olmayan/olumsuzluk unsurlarının beraber düşünülmesinin sağlanabilmesi adına, sınırları 'X' ile belirlenmiş olan, birbirine karşıt iki terimi sınırlandıracak bir 'Y' edimi varsayılması gerektiği sonucunu çıkararak sisteminin üçüncü ilkesine ulaşır: "Ben'de, bölünebilir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir Ben-olmayan koyarım."[37]

Fichte'nin bilinç kavramsallaştırmasına bu üç ilke çerçevesinde baktığımızda, sınırlandırma, olumsuzlama ve özdeşlik kurma etkinliklerinin bir arada işlerlikte olduğu ve bu etkinliklerin kökensel formlarının mutlak Ben'e dayandırıldığı bir sistem görürüz. Hegel bunu, kendi içerisinde fark (*différence*), gerçeklik (*realité*), etkinlik (*effectivité*) olmayan mutlak özün dolayımsız bir töz olarak düşünülmesinden doğan bir felsefe ihtiyacını karşılayan canlı bir ide olmasının yanı sıra, felsefeyi belirlenimlerin zorunlu olarak kendisinden türeyeceği nihai bir ilkeden başlatıyor oluşunu, Fichte'nin felsefesinin en büyük başarısı olarak görür.[38] Bir başka deyişle, Fichte'nin sistemine giriş yapmadan önce bahsetmiş olduğu dogmatizm sorununun çözümünün ancak bu türden kökensel bir bilinç kavramsallaştırmasıyla aşılabileceği konusunda Fichte ile hemfikir olduğunu ifade etmektedir. Fakat 'başlangıç' fikrinin kendisiyle bunca hesaplaşıp, felsefi bir sistemin gerek dolayımlı gerek dolayımsız bir ilkeden, bu ilkenin temel teşkil edeceği şekilde başlatılamayacağı iddiasında bulunan Hegel'in, Fichte'nin sisteminde tam da bu noktayı adeta felsefedeki bir tıkanıklığı çözecek bir adım olarak nitelendirmesi bir çelişki gündeme getirmez mi? Bu türden bir ilkenin deneyimin zeminini açıklayabilecek olması açısından hayır, fakat bu ilkenin dolayımsızlık ifade etmesi açısından sistemin başlangıcını teşkil edecek olması açısından, evet. Hegel, Fichte'nin bilincin kendine yönelik etkinliği ile ampirik deneyiminden soyutlanarak bu bilinç nesnelerinin nasıl kurulduklarını göstermesi açısından bu adımı deyim yerindeyse felsefede bir paradigma kayması olarak görür. Bilinç ancak bu şekilde kendisini yalnızca edilgen bir konumda bulduğu sıradan deneyiminden soyutlamak suretiyle bu deneyimdeki etkin konumunu fark ederek kendisini felsefi bir bilinç olma konumuna yükseltir. Fakat bilincin ve dolayısıyla deneyimin temelini teşkil eden bu ilke Ben'in mutlak ve dolayımsız kesinliğini ifade etse de, bu kesinliğin ötesine geçen bir doğruluk veya hakikat içermemektedir:

---

37 Fichte, *WL 94/97*, 30.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, Tome 7*, çev. P. Garniron (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991), 1978-79. Bundan böyle *LHP* olarak kısaltılacaktır.

> Nihai ilke dolayımsızdır, çıkarsanmamıştır; kendisi için kesin olmalıdır, bu yalnızca Ben'dir. Ben her şeyden şüphe duymalıdır; soyutlama yapamayacağım şey yalnızca Ben'dir. Ben kesindir fakat felsefe doğruyu ister. Kesin olan öznel olandır, zemin olarak kalmalıdır; böylelikle geriye kalanın tümü de öznel olan olarak kalacaktır, bu form saf dışı edilemez.[39]

Hegel'in bu yorumunu *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş" bölümünde bilincin bilme serüveninde bu dolayımsız kesinlik arz eden temeline geri dönme çabasının sonuçlarından bahsettiği kısımla beraber okumak, ilkesel olarak olmasa da yöntemsel olarak Fichte'den nasıl ayrıldığını anlamak adına yardımcı olabilir:

> Öte yandan bilinç, kendisi için kendi kavramıdır; böylelikle dolayımsız bir şekilde sınırlı olanı aşar ve sınırlı olan kendisine ait olduğundan, bilinç kendi kendisini aşar. . . . Dolayısıyla bilinç, bu şiddete kendi ellerinden mahkumdur; kendi sınırlı tatminini yok eder. Bu şiddet hissiyle beraber hakikate dair endişe geri çekilip kaybetme riskinde olduğunu kendisi için muhafaza etmek için çabalayabilir. Fakat rahata kavuşamaz. Bu kaygılı korku daima düşüncesiz uyuşukluk içerisinde kalmak istese dahi düşünce bu düşüncesizliği kışkırtacak ve huzursuzluğu bu uyuşukluğun rahatını kaçıracaktır. . . . Her hakikati küçümseyip kendine geri çekilmeyi, kendine özgü kavrayışında bunun keyfini sürmeyi, mümkün olan her bir düşünceyi harcamayı ve tüm içerik yerine yalnızca kısır Ben'i bulmayı bilen bu türden bir kibir, kendi haline bırakılması gereken bir tatmindir; zira evrensel olandan kaçınmakta ve yalnızca kendi açısından yalıtılmış bir varlığın peşindedir.[40]

Bilinç kendi kendisinin kavramı olsa, kendine yönelik etkinliğinde deneyiminin zemini ve kesinliğini bulsa dahi, hakikati buna indirgemesinin sonucu içeriksiz bir Ben'den başka bir şey olmayacaktır. Bilincin içeriğinin belirlenimlerinde Ben'in kendisine yönelik etkinliğini anlaşılır kılan bir Ben-olmayan'ın varlığı yine Ben tarafından "konmuş" olduğu sürece bu nesne daima Ben'e bağımlı, Ben-için olan bir nesne olarak kalmak zorunda olacaktır Hegel'e göre. Fichte'nin yapmış olduğu gibi, Ben ve Ben-olmayan ilişkisi içerisinde varlığı türetilmiş bir kavram olarak kabul etmenin kaçınılmaz bir sonucudur bu bir diğer deyişle.[41] Dolayısıyla Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin varlığa ilişkin dolayımsız bilgisinin ifadesi olarak duyusal kesinliği, *Mantık Bilimi*'ndeyse dolayımsız bilginin saf ve basit kavramı olarak varlığı başlangıç noktası olarak kabul eder. Fakat Fichte'nin sisteminde bir temel işlevi gören ve ifadesini Ben'in kendisine yönelik etkinliğinde bulan bu dolayımsız kesinlik, Hegel'de gerek bilincin bilme deneyiminin gerekse mantık biliminin primitif ve doğruluk ve hakikate en

39 *Hegel, LHP,* 1981.
40 Hegel, *PM*, 49.
41 Fichte, *Nova Methodo*, 67.

mesafeli momentine denk düşecektir. Varlık bilinçte ilk olarak dolayımsız, dolayısıyla sınırdan yoksun, sonsuz bir zenginlik arz eden bir tanışıklık olarak belirir. Basit bir ifadeyle, 'şey'ler 'var'dırlar; ancak 'şu' veya 'bu'nun 'şimdi' veya 'burada' 'var' olduğunu söyleyebilmek için dahi bu dolayımsız duyusal kesinlik aşılmak zorundadır zira bunları ifade etmek için yetersiz kalır. Duyusal kesinlik böylelikle yerini tekil 'şey'lerin tümeller içerisinde ifade edilebileceği bir başka bilinç düzeyine, yani algıya bırakır. Bir bilinç düzeyinden bir başkasına geçmeyi mümkün kılmak için Hegel, bilincin özdeşlik kurma ve olumsuzlama etkinliklerini bir arada tutabilecek, aynı zamanda bir olumsuzlama ve muhafaza etme olarak tanımladığı 'kaldırma' etkinliğinin işleyişinden faydalanır.[42] Bilinç, bu etkinliği sayesinde bilme etkinliğinin formları içerisindeki çelişkileri temellerine oturtup bir birlik olarak kavrayabilme olanağını kazanacaktır. Bir başka deyişle, bilinci farklı formlarının katmanlılığı içerisinde ele almayan bir anlayış, Fichte'nin sistemini temellendirdiği ikinci ilkenin gündeme getirdiği Ben ve Ben-olmayan arasındaki dışlayıcı belirlenim ilişkisini aşamayacaktır. Tekrar Hegel'in felsefe tarihi derslerinde yer alan Fichte eleştirisine dönecek olursak; Ben ve Ben-olmayan arasındaki ilişkideki kurucu ve etkin rolün mutlak anlamda Ben'e yüklenmiş olduğu bu sistem, Ben'in Ben-olmayan karşısındaki edilgen konumunu aşmak için yalnızca bir olumsuzlama ve olumlama etkinliği arasında gidip gelen bir sınır aşma çabasına dönüşerek kötü sonsuzun ifadesi olmaktan kurtulamayacaktır.[43] Dolayısıyla Hegel'e göre, Ben kavramı deneyimi açıklamak için bir ilk ilke olmasının yanı sıra yalnızca kendisiyle özdeşlik kuran bir etkinlik olarak ele alındığında, Ben-olmayan temsilleri yalnızca Ben'in olumsuzlama ve sınırlandırma etkinliğiyle belirlenecek, bu da bu temsillerin nesnel bir zemine oturtulmasını imkansız kılacaktır. Bir diğer deyişle, özdeşlik ilişkisinin nesnesi yalnızca Ben'in kendisiyle kurduğu dolayımsız ve mutlak kesinliğin ifadesi olan etkinlik olarak alındığında, kendisini Ben-olmayanlar karşısında bir aynaya yansıyan suretlerin edilgenliğinden kurtarmaya çalışan bilincin etkinlik olarak görebileceği yalnızca boş bir Ben kavramı olacaktır. Hegel bilinci bu üç önermeyle temellendirmenin böyle bir sonuca yol açmasını, Fichte'de kavramın özdeşliğinin yakalanabileceği bir imkan bulunmaması ile ilişkilendirir.[44] Bu imkanı yaratmak için Hegel, "kaldırma" kavramından faydalanır. Böylelikle Fichte'nin ayrı ayrı koyduğu özdeşlik, olumsuzlama ve sınırlandırma ilkelerini bilincin bu üç ilkeyi içerisinde barındıran kurucu bir işlevi olarak yeniden tanımlamıştır. Son olarak, bu kavramsal çözümün Hegel'in sistemine nasıl yansıdığını belirtmek, iki düşünürün felsefi bir

42 Hegel, *PM*, 64.
43 Hegel, *LHP*, 1989.
44 *A.g.e.,* 1995.

sistem inşa etme konusunda yöntemsel olarak nasıl ayrıldıklarını anlamayı kolaylaştırabilir. Fichte'nin felsefenin başlangıcı konusunu tartışırken dogmatizm ve idealizmi birbirini dışlayan iki sistem olarak ele aldığından bahsetmiştik. Fichte, bu iki sistemin deneyimi açıklamak için farklı ilkelerden yola çıkmaları itibariyle birbirini dışladığını ve dogmatizmi idealizmin ilkeleriyle çürütmenin mümkün olmadığını; böylesi bir çürütmenin en iyi yolunun dogmatistin kendi ilkelerinin çelişkilerinin farkına varmasını beklemek olduğunu belirtir.[45] Hegel, dogmatizmin temsillerin kaynağı olarak yalnızca şeylerin kendilerine içkin varlıklarını alması itibariyle idealist bir konumu dışlayacağına katılacaktır fakat bu dışlayıcığın deneyimdeki yansımasını göstermek için *Tinin Fenomenolojisi*'nde doğal bilinçten ben-bilincine uzanan yolda bu çelişkilerin serimlemesini yaparak idealizminin temelini ortaya çıkarmayı seçer. Bilincin "kaldırma" işlevinin farkına varabilmesi ve dolayısıyla felsefi bilince dönüşebilmesi için bu sürecin gerekliliği varsayımı üzerine düşünmek, Fichte ve Hegel'in sistemleri arasındaki yöntemsel farkın temel kavramlarına nasıl yansıdığını anlamak adına aydınlatıcı bir yol oynayabilir.

[45] Fichte, *WL 97/98*, 104-112, 155; *Nova Methodo*, 93.

Kaynakça

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, Tome 7* [*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler, 7. Cilt*]. Çeviren Pierre Garniron. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

-. *The Encyclopedia Logic* [*Mantık Ansiklopedisi*]. Çeviren T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris. Hackett Publishing, 1991.

-. *The Phenomenology of Mind* [*Tinin Fenomenolojisi*]. Çeviren J. B. Baillie. Mineola, New York: Dover Publications, 2003.

-. *The Science of Logic*, [*Mantık Bilimi*]. Çeviren George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)* [*Transandantal Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*]. Çeviren Daniel Breazeale. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

-. *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science (1797/1798)* [*Bilim Doktrininin Yeni Sunuşu*]. Çeviren Isabelle Thomas-Fogiel. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

-. *Œuvres Chosies de Philosophie Première, Doctrine de la Science (1794-1797)* [*İlk Felsefeden Seçme Eserler, Bilim Doktrini* (1794/1797)]. Çeviren Alexis Philonenko. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

Dieter Henrich. "Foundation and System in The Science of Knowledge" [Bilim Doktrini'nde Zemin ve Sistem] *Between Kant and Hegel* [*Kant ve Hegel Arasında*]. London: Harvard University Press, 2008.

FICHTE'NİN MONADOLOJİSİ'NDEN SCHELLING'İN TÖZ'ÜNE SONLULUK VE TARİH

Ömer B. ALBAYRAK[*]

FROM FICHTE'S MONADOLOGY TO SCHELLING'S SUBSTANCE FINITUDE AND HISTORY

Öz

Immanuel Kant'ın ortaya koyduğu transandantal idealizm, eski sorunlara getirdiği pek çok çözüm önerisinin yanı sıra yeni sorunlar da gündeme getirmiştir. Kant felsefesini onun attığı temel üzerinde bir sistem haline getirmeye çalışan filozoflardan en önemli ikisi, Johann Gottlieb Fichte ve erken döneminde onu izleyen Friedrich Schelling, Kant'ın ayrımlarını mutlak ben üzerine inşa etmeye çalıştıkları sistemlerle birliğe getirmeye çalışmışlardır. Ürettikleri sistemler aynı zamanda Gottfried Wilhelm Leibniz ile Baruch Spinoza'nın sistemlerinin karşılaşması olarak okunabilir. Bir yanda sonsuz sayıda bireysel tözleri savunan Leibniz, karşısındaysa tek bir töz olduğunu, ona da Tanrı ya da Doğa denmesi gerektiğini söyleyen Spinoza'nın farklı sistemlerinin arkasındaki temel fikir, Fichte ve Schelling'in düşüncelerinin hareketi incelendiğinde ilk bakışta olduğu kadar birbirlerine uzak görünmemektedirler. İçerik açısından bakacak olursak, öznenin dışına çıkmaya çalışan, özne-nesne birliğini ve ayrılığını mutlak kavramında temellendirmeye çalışan Schelling bunun için Spinoza'nın düşüncesine başvurur. Ancak Kant sonrası düşüncenin Spinoza'ya bakışı, onun da yüz yıl öncesinden farklı yorumlanmasına yol açacak ve insanın tarihselliği fikrine giden yolu açacaktır.

Anahtar kelimeler: Kant, Fichte, Schelling, Leibniz, Spinoza, monadoloji, sonluluk, tarihsellik.

[*] İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi, omeralb@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018:42-64.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 19.10.2018)

Abstract

The transcendental idealism of Immanuel Kant presented as much new problems as its solutions to old problems. Two of the most important philosophers who tried to systematize Kant's philosophy on its own foundations, namely Johann Gottlieb Fichte and young Friedrich Schelling, aimed to do it by bringing Kant's distinctions to unity with their systems built on the absolute I. Their systems can also be read as a confrontation between the systems of Gottfried Wilhelm Leibniz and Baruch Spinoza. On the one hand, we have Leibniz who defends the idea of infinitely many individual substances, and on the other, we have Spinoza for whom there is only one substance which must be called Nature or God. Through the perspective of the movement of Fichte's and Schelling's thoughts, the main ideas behind their different systems do not seem as far from each other as one might think at the first instance. Regarding the content, Schelling who tries to go beyond the subject and to ground the unity and separation of subject-object on the concept of the absolute resorts to Spinoza. However, the perspective of the postkantian thought regarding Spinoza will read it differently from the previous century and pave the way to the idea of human historicity.

Keywords: Kant, Fichte, Schelling, Leibniz, Spinoza, monadology, finitude, historicity.

****

Felsefemiz kendi yüreğimizin ve yaşamımızın tarihi oluyor.
Fichte

Johann Gottlieb Fichte'nin Jena'da ders vermeye başladığı 1794'te ilk kez okuyucularına sunduğu *Wissenschaftslehre*'sini[1] kitlesine anlatmakta ne denli güçlük çektiği bilinir. Yaşamı boyunca farklı açılardan sistemini okuyucuya sunmaya çalışmış, bunun yanında hem derslerinde hem de açıklayıcı başka metinlerle büyük bir gayretle sistemini anlatmaya çalışmışsa da aynı metinlerde gözümüze çarpan okuyucuya hitap tonu, hem okuyucu kitlesinin sistemini anlamaktaki başarısızlığı hem de Fichte'nin onlara genel bakış açısı hakkında biraz fikir veriyor. Öte yandan, sistemini anlayabilenlerin eleştirileriyse, kimi zaman yukarıda andığımız grupla aynı kaderi paylaşsalar da, genel olarak, onun sistemini ya Kant'ın çizgisinden sapma olarak görmüşler ya da Fichte'yle birlikte Fichte'yi de eleştirerek aşmaya çalışmışlar.

[1] Bundan sonra metin içinde *WL* olarak anacağız.

Fichte'nin kendisinin bu eleştirileri ciddiye almadığı asla söylenemez, her ne kadar eleştirileri yöneltenlere karşı tavrıyla ilgili aynı şey ileri sürülemese de… Aksine, özellikle 1797'de yayınladığı *WL*'ye "İkinci Giriş"te tam da kendi sistemine başka felsefelerin bakış açılarından yapılan eleştirilere kılı kırk yararak yanıtlar vermeye çalışır. Bu yanıtların kendileri her zaman kolay anlaşılır olmasa da, bu metinde tartışmaya çalışacağımız meseleler açısından bu itirazlardan birini başlangıç noktası olarak almak yararlı görünüyor.
"İkinci Giriş"te Fichte'nin yanıt verdiği eleştirilerden ikincisi şöyle:

> Eğer varlıktan başlamazsanız, nasıl olur da, tutarsızlığa düşmeden bir varlığı türetebilirsiniz? Çalışmanızı dürüstçe sürdürdüğünüz ve hokkabazlığa başvurmadığınız sürece üzerinde çalıştığınız şeyden, zaten onda içerilmemiş hiçbir şey üretemeyeceksiniz.[2]

Bu itiraz, Kant'ın 1799 yılının 7 Ağustos'unda, Jena'da çıkan *Allgemeine Litteratur-Zeitung*'da yayınladığı "Fichte'nin Wissenschaftslehre'siyle İlgili Açıklama"da Fichte'nin sistemine yönelttiği eleştiriye oldukça yakın. "Açıklama"sında Kant Fichte'nin sistemini "bütünüyle savunulamaz" bulduğunu söyler ve bunu şöyle temellendirir:

> saf *Wissenschaftslehre* salt mantıktan ne eksik ne de fazla bir şeydir, ilkeleriyle bilginin malzemesine ulaşamayıp saf mantık olarak onu içeriğinden soyutladığından, ondan gerçek bir nesne çıkarmak boşuna ve bu nedenle hiç denenmemiş bir iştir. Dolayısıyla eğer transandantal felsefe geçerliyse, her şeyden önce metafiziğe geçilmelidir.[3]

Kant için iki yol da geçersizdir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği üzere, "genel mantık […] bilginin tüm içeriğini, yani nesneyle her türlü ilişkiyi, ondan soyutlar ve sadece bilgilerin birbirleriyle ilişkilerinin formunu, yani genel olarak düşünmenin formunu dikkate alır."[4] Bu nedenle, bilginin temellendirilmesi söz konusu olduğunda her zaman bilginin içeriğine de, bilgi ilişkisinin nesne tarafına da bakmak gerektiğinden, bu yasaların *a priori* nesnelerle de ilişkisi içinde ele alınması gerekir, bunu da transandantal mantık yapabilir. Bu bakış açısına göre Fichte kavramların görülerle, yani deneyimin nesneleriyle ilişkisini kuramamakta, sadece kavramların kendi aralarındaki ilişkileri kullanarak felsefe yapmaktadır. Bu ise, Kant'a göre, tamı tamına metafiziktir.

---

2 Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke* (bundan sonra *SW*), yay. haz. J. H. Fichte, cilt I (Berlin, 1845), 498.

3 Immanuel Kant, AA, cilt XII, 370. https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa12/370.html. Çevrimiçi 20 Haziran 2018

4 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (bundan sonra *KrV*), A 55 / B 79.

Metnimizin ilerleyen bölümlerinde Fichte'nin sisteminin nesneye geçmekle ilgili sorunlarını tartışmadan önce, Fichte'nin *WL*'nin saf mantık olmasıyla ilgili getirilen eleştiriye verdiği yanıta değinelim. Daha sonra, Fichte'nin sisteminin temeli olan "Ben"in ne anlama geldiğini, bundan hareketle Fichte'nin insanı nasıl tanımladığını tartışacak, daha sonra da sisteme içkin, yukarıda sadece adını belirttiğimiz sorundan dolayı, özneden çıkma çabasının önemli adımı olarak Schelling'in erken dönem metinlerine bakacağız. Her iki filozof için de, 1800 yılını sınır olarak alıyoruz, zira bu yıldan itibaren hem Fichte *WL*'yi başka bakış açısından sunmaya girişecek, hem de Schelling Fichte'den koparak kendi sistemini kurmaya yönelecek. Ayrıca, 1800 yılından önce yayımlanmış olsa da, örneğin Doğal Hukuk konulu metnini bu incelememizin dışında tutuyoruz, çünkü hem bu metin, başlığının da dile getirdiği gibi, WL'nin ilkelerini temel alarak onları doğal hukuk alanına uygulamaktadır, hem de bu metinde izlemeye çalıştığımız Fichte-Schelling diyaloğunda/tartışmasında Schelling'in temel muhatabı WL'nin temel ilkeleridir.Fakat şimdi kendi çektiğimiz çizgiyi kendimiz ihlal ederek Fichte'nin Kant'a yanıtını 1801'de yayınlanan bir metinden alacağız. 24 Ocak 1801'de *Allgemeine Zeitung*'da başlıksız olarak okuyucuya sunduğu "*Wissenschaftslehre*'nin Yeni Bir Sunumuna İlişkin Kamuoyuna Duyuru"da[5] Fichte şöyle der: "*Wissenschaftslehre mathesis'tir* –sadece *dışsal formu* açısından değil, *içeriği* açısından da. […] O, aklın kendisinin *mathesis*'idir."[6]

Fichte'nin *Philosophisches Journal*'de 1797-98 yıllarında yayınladığı "Birinci Giriş"in ilk paragrafında kendini açıkça gösteren Kartezyen tavrı, yukarıdaki cümlelerde de kendisini göstermektedir. Açmak gerekirse, Descartes *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar*'ının dördüncü bölümünde şunları söyler: "Düzen ve ölçüyle ilgili tüm noktaları, konularından bağımsız olarak açıklayan genel bir bilim olması gerektiğini, ve bu bilime *mathesis universalis* adı verilmesi gerektiğini anladım […] zira bu öbür bilimleri matematiğin dalları olarak adlandırmaya izin veren her şeyi içeriyor."[7] Tüm insan bilgisinin temellerini tespit etmeye çalışan ve kendi "bilim öğretisi"ni de bu temeli atmak ve üzerinde hem teorik aklı (bilgi, bilimler) hem de pratik aklı (ahlak) inşa etmek üzere tasarlayan Fichte, bu bariz işaretlerin gösterdiğinden de fazla ölçüde Kartezyen projeye bağlıdır ve temeli mutlak ben olarak koyarken,

---

5 Bu metnin İngilizce çevirisi Daniel Breazeale'in hazırlayıp çevirdiği *Introductions to the Wissenschaftslehre*'de bulunabilir: *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* (Hackett, 1994), 185-201. Fichte'nin bu metnin altına düştüğü tarih 4 Kasım 1800 olduğundan kendi çizgimizi yine de ihlal etmediğimizi söyleyebiliriz.

6 Fichte, *Introductions*…, 195.

7 René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, *The Philosophical Writings of Descartes* içinde, ing. çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, cilt I (Cambridge University Press), 19.

izleyen bölümde göstermeye çalışacağımız gibi, bu projenin en temel sorunundan da bir türlü kurtulamaz. Onun her şeyi mutlak Ben üzerinden açıklama çabası, Ben'in dışına çıkmayı sorunlu hale getirecek, onu izleyen Schelling de buradan çıkışı Spinoza'nın tözüyle Fichte'nin mutlak Ben'ini bir araya getirmekte bulacaktır. Bunu da metnin ikinci kısmında tartışacağız.

Mutlak Ben olarak İnsan

WL'nin ilk kez kamuoyuna sunulmasıyla birlikte sahip olduğu teknik dilin zorluğu da kendisini gösterir. Bu zorluğun Fichte de farkındadır ve sistemini daha anlaşılabilir, daha az teknik bir dille okuyucuya aktarabilmek için, andığımız iki "Giriş"e ek olarak, 1800'ün başlarında *İnsanın Belirlenimi*'ni[8] yayınlar. Metin üç bölümden oluşur: Kuşku, Bilgi ve İnanç. İlk iki bölüm, insan bilgisinin temeli söz konusu olduğunda takınılacak iki karşıt tavrı tartışır ve eleştirir. "Kuşku" bölümünde her biri kendine özdeş olan şeylerden yola çıkılır ve bu Fichte'nin terminolojisinde "dogmatizm"e karşılık gelir. Bu bakış açısında çevremizdeki duyu nesnelerine yönelik gerçekçi bir tavır takınılır ve onların üzerinden varlık düşünülür. Ancak şeyler açıklanmak için her zaman başka şeylere ihtiyaç duyduklarından kendi kendilerine var olamazlar, onların "maruz kalma" olan varoluş tarzına karşılık gelecek, onları temellendirecek bir etkinliğe ihtiyaç kendini dayatır. Yine birinci "Giriş"te belirtildiği üzere, temel, temellendirdiği şeyden ayrı olmalı, bu iki öğe bir karşıtlık içinde düşünülmelidir[9]. Ek olarak, onların varoluşlarını ve ilişkilerini mümkün kılacak bir kuvvet fikrini de düşünmek gerekir. Fichte'nin verdiği örnekle[10], topraktan çıkan çiçeği gördüğümde, doğada böyle bir yapıcı, oluşturucu kuvvet olduğu sonucuna varırım, ama bu kuvveti de ancak var ettiği sonuçlar üzerinden, yani en genel ifadesiyle, organik biçimler üreten bir kuvvet olarak tasvir edebilirim.

Nesneden yola çıktığımdan, canlı varlık olarak kendime de böyle nesnel bir bakış açısıyla bakmak durumunda kalırım ve bundan dolayı beni var eden, benden bağımsız bir doğa kuvvetinin sonucu olarak kendimi tanımlamak zorunda kalırım. Fichte yine Kartezyen paradigmaya sadakat içinde, "varım" ve "düşünüyorum"u özdeş anlamda kullanır ve insanı yine onun çizgisinde, kendi kendisini düşünen, özgür olarak kendisinin bilincinde varlık olarak tanımlar. Böylece tamamlanan varlık tablosunda doğayı farklı biçimlerde dışsallaşan ve kendine dönen kuvvet olarak kavrarız: "O ham maddede

8 Başlıkta "belirlenim" olarak çevirdiğimiz *Bestimmung*, Almanca'da hem belirlenim, hem de amaç, yazgı, azim anlamlarına gelmektedir ve başlıkta tüm bu anlamlar içerilir.

9 Fichte, *SW*, cilt II, 424-425.

10 Fichte, *SW*, cilt II, 177.

basitçe varlıktır; örgütlenmiş varlıkta kendi üzerinde içsel olarak etkide bulunmak için kendine geri döner, bitkide kendini yapılandırmak için, hayvanda hareket etmek için, insandaysa […] kendini seyretmek ve gözlemlemek için; böylece adeta onda kendini ikiler ve düpedüz varlıktan varlıkla bilinçli-varlığın birliğine dönüşür."[11]

Bu bakış açısına göre kendimi başka şeylerle çevrilmiş bulurum ve onlar tarafından sınırlandırırım. Oysa bu bakış açısı Ben'in şeylerden farkını bilmediğinden onu da herhangi bir şey sanır ve bu doğrultuda nesnelerin beni dışarıdan sınırlandırdıklarını, onların üzerimdeki etkileriyle benim onların varlıklarına ve niteliklerine ilişkin deneyim ve bilgi sahibi olduğumu düşünür. Oysa Fichte'ye göre aslında kendi sınırlılığımın bilincindeyimdir, bu sınırlılık da bana ait bir durum, nesneler yüzünden, dışarıdan bana dayatılan bir hal değil. Öyle olsaydı şeyler gibi "maruz kalma" üzerinden var olacaktım ve onlardan bir farkım kalmayacaktı. Sınırlıyım, ama kendi kendimi sınırlandırdığım için. Bunun nasıl gerçekleştiğini izleyen bölümlerde tartışacağız, ama şimdilik bu kendi kendini sınırlandırma ve nesnelerle deneyim dünyasına girmenin Fichte'nin bir başka önemli kavramı olan *Anstoss* ile ifade edildiğine değinelim. "Neden dışımda bir şeyleri algıladığımın temeli dışımda değil, aksine kendi içimde, kendi kişiliğimin sınırlılığındadır; bu sınırlılık aracılığıyla içimdeki düşünen doğa kendi dışına çıkarak bütün olarak kendine ilişkin bir genel bakış kazanır; ancak her bir bireyde kendine ait bir bakış açısından."[12] Bu nokta, Fichte'de bulduğumuzu savunduğumuz monadolojinin birinci öğesi olarak değerlendirilebilir. Hatırlanacağı üzere Leibniz *Monadoloji*'sinin yedinci ve on birinci paragraflarında monadların dışarıdan etkilenemeyeceklerini, pencerelerinin olmadığını, eğer bir değişiklik, bir hareket söz konusuysa bunun ancak monada içkin bir ilkeyle açıklanabileceğini söylüyordu[13]. Buna ek olarak aynı metnin elli altıncı ve elli yedinci paragraflarında her bir basit monadın, kendi bakış açısından, canlı bir ayna olarak evreni yansıttığını okuruz[14]. Leibniz'de Tanrının yaratmış olduğu monadlar onda birliğe kavuşuyor ve birbirleriyle onun üzerinden ilişki kuruyorlarken Fichte'de bu ortaklığın, birliğin başka bir adla karşımıza çıktığını görürüz. Fichte'nin ifadesiyle: "Doğa her bir bireyde tekil bir bakış açısından kendisini görür."[15] Bunun derecesi de her bir kişide kendini gösteren etkinliğin kuvvetinin derecesine bağlıdır, tıpkı

11 Fichte, *SW*, cilt II, 185.
12 Fichte, *SW*, cilt II, 185-186.
13 Georg Wilhelm Friedrich Leibniz, *Discours de la Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, ed. Michel Fichant (Gallimard), 220-221.
14 Leibniz, *A.g.e.,* 234.
15 Fichte, *SW*, cilt II, 186.

Leibniz'in monadlarında olduğu gibi. Ayrıca, Jean Grondin, Leibniz'in monadının iştahı (*entelecheia*) ile Fichte'nin Ben'inin dürtüsü (*Trieb*) arasındaki yakınlıklara dikkati çeker[16].

Ben'e bu şekilde realist bir çerçeveden bakıldığında bile, "içimizdeki doğa kuvvetlerinin etkinliğinin dolaysız bilinci"[17] olarak irade kendini göstermektedir. Ancak tam da bu nesnel bakış açısı dolayısıyla irade *benim* iradem olarak değil, evrene içkin kuvvetin bendeki etkinliğidir: "ben kesinlikle eylemde bulunmam, daha çok, doğa bende eylemde bulunur […]ben asla kendi kendimi yapmam, aksine doğanın kendisi beni ve olacağım şeyi yapar."[18]

Dolayısıyla, bakış açımızın bize gösterdiği, bedenli bir varlık olarak, bizi çevreleyen şeylerden hiçbir farkımızın olmadığı, kendimize ait olmayan bir evrensel kuvvetin kendini gösterdiği tekil noktalar olduğumuz ve eylemimizi belirleyen ilke dışımızda olduğundan, özgürlüğümüzün de olanaksız hale geldiğidir. Özgürlük de kendi hareketimize kendimiz yön verebilmekse, o halde beni ben yapanın doğa değil kendim olması gerekir. Bunu olanaklı kılan özgürlük de, dolaylı olarak benim kendimi ne yapacağımla, yani amacımla tamamlanır. Bu konuya biraz sonra döneceğiz.

İnsanın Belirlenimi'nin ikinci bölümü olan "Bilgi", önceki bölümün bakış açısının tersinden meseleye yaklaşır ve mutlak bir idealizmin de olanaksız olduğunu, biraz karışık ve uzun bir şekilde de olsa, gösterir. Burada aslında üstü örtülü olarak Berkeley'in tartışıldığını da söyleyebiliriz, ama sorun İrlandalıyı da aşan bir yapıdadır. İlk olarak Descartes *Meditasyonlar*'ında zihnimdeki temsillerin bir nedensellik sonucunda ortaya çıktıklarını söylemişti ve bunun doğal sonucu şu olacaktır: Düşünen varlık olarak dünyaya ilişkin elimdeki tek veri, düşüncemin parçası olan, yani bende olan temsiller olduğuna göre ancak bu temsillerden çıkarım yaparak dış dünyaya varabilirim. Meselenin bu kadar basit olmadığını fark eden Berkeley ise, bilincin insan deneyiminin mutlak zemini olduğunu kabul ederek deneyimin ve bilginin aslında zihindeki idealardan başka bir şey olmadığı, dolayısıyla var olmanın ancak algılanmak anlamına geleceği sonucuna varmıştı. Deneyimin ve bilginin nesnel, zorunlu temelini, daha doğrusu garantisini de Tanrıya bağlamak zorundaydı ki, tüm evren tek tek bireylerin hayalleri haline gelmesin.

16 Jean Grondin, "Leibniz and Fichte", *Fichte: Historical Contexts, Contemporary Controversies*, y.h. Daniel Breazeale ve Tom Rockmore (Humanities Press, 1994), 181-190.

17 Fichte, *A.g.y.*

18 Fichte, *A.g.e.,* 189.

İşte "Bilgi" bölümünün karşı çıktığı idealizm bu türden bir idealizmdir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dördüncü paralojizm olarak tanımlayıp eleştirdiği bu bakış açısına -ona verdiği adla transandantal realizme- göre "dışımızdaki" nesnelerin varoluşu kaçınılmaz olarak kuşkulu kalacaktır. Fichte de bu bölümde, böyle bir öznenin dışına çıkamayacağımızı, solipsizmin kaçınılmaz olduğunu, nedensellik ilkesinin de burada kullanılamayacağını gösterir.

Bu sorunun çözümü transandantal idealizmdir, ya da daha doğrusu, Fichte'nin anladığı şekliyle transandantal idealizmdir. Dışsal duyu ve dışsal algı varsayımları bizi çıkmaza götürdüklerinden, bunu aşmanın tek yolu meseleye dışsal *görü* kavramıyla bakmaktır. Ancak bunu da, önce dışımda bir nesne var, sonra da duyular aracılığıyla onun görüsüne sahip oluyorum, diye anlarsak, yine başladığımız yere döneriz. Fichte daha *Aenesidemus*'a ilişkin yazdığı metinde Kant felsefesindeki "kendinde şey" kavramının kendi içinde bir çelişki olduğunu, öznesi olmayan nesnenin olanaksız olduğunu, Kant'ın bizi kapalı bir çembere hapsettiğini söylemişti.[19] Dolayısıyla şeyden bize gelen hiçbir şey yok. Aslında şey, görünün kendisinden başka bir şey değil: "Işık benim dışımda değil, aslında benim içimde, ben kendim ışığım."[20]

Peki bu nasıl olanaklı? Fichte'ye göre bu ancak bilinçli varlık olmamız sayesinde olanaklı. Onun bakış açısından, görüde karşıma çıkan nesne, aslında görünün düşünen şey olarak bana ait olması dolayısıyla benim dışımda değil, zaten o görü nesnenin kendisi, demiştik. Ancak Kant'ı izleyerek tüm temsillerime bir "düşünüyorum"un eşlik ettiğini anımsarsak, her nesnenin bilincinin, Fichte'ye göre, aynı zamanda kendimin bilinci de olduğunu eklemek gerekir. Dolayısıyla ben bir şeyi deneyimlerken, hatta bilirken, onu deneyimleyen ve bilen kendimin de bilincindeyimdir. Bilinç zaten bu ayrılmayla var olur; nesne varsa özne vardır, özne varsa da nesne vardır, ikisi birbirini koşullar: "Ben zihinim ve bilince kendimde sahibim. Bu ayrılmışlık [özne-nesne] koşuldur, bilinç olarak bilincin sonucudur. Dolayısıyla onun da temeli, bilinç gibi, bendedir."[21] Nesnenin bilinci görü dolayımından geçerken kendime ilişkin bilincim dolaysızdır, kendim dışında hiçbir şeye dayanmaz. Ancak bu bilince ulaşmam için özne-nesne ayrılığıyla belirlenmiş olan ampirik bilinçten yola çıkmam gerekir. Fichte'nin derslerinde öğrencilerinden ve *WL*'sinin okuyucularından talep ettiği tam da budur. Öte yandan, ilk *WL*'de buna tamamen ters yönde bir yol izlediğinden, bunun nasıl yapılacağı da o kadar açık görünmemektedir. Biz

[19] Fichte, *SW* cilt I, 15; ayrıca bkz., *SW* cilt II, 248.
[20] Fichte, *SW*, cilt II, 229.
[21] Fichte, *A.g.e.,* 226.

bu meseleye daha ileride değineceğiz, ondan önce bu iki bölümün bize sunduklarını özetleyelim:

İnsan bedenli varlık olması dolayısıyla bir şeydir, bu yönüyle de evrendeki sıkı nedenselliğe ve belirlenime bağlıdır. Ancak insanın bir de, bu metinde irade olarak adlandırılan bir yönü vardır, o doğayı aşar, onunla birlikte bilinç de insanın deneyimini ben ve ben olmayan olarak kurmasını sağlar. Burada önemli olan nokta bu ayrımın bilincine varılması değil, bu ayrımın kendisinin deneyim için kurucu olmasıdır. Ayrımı ben nesnelerden öğrenmem, ayrımı ben kendim koşulsuz olarak koyarım ve bu koyma hareketinde de en başta ve koşulsuz olarak mutlak Ben'imi koyarım. Tüm bunların doğal sonucu olarak, ben iki dünyada yer alan bir varlık olarak görürüm kendimi: şeylerle çevrelendiğim ampirik dünya ve iradem üzerinden şekillenen ikinci bir dünya. Ama aslında birinci dünyanın varlığı da kendinde değil, ikinci dünyadadır, bendedir. Fichte için dünya benim yarattığım bir dünyadır, ötesinde bir "kendinde şey" aramanın kendisi bir çelişkidir.

Demek ki mutlak Ben ve transandantal felsefe ile insan deneyiminin ve bilgisinin mutlak temeline ulaşabiliriz. Daha hemen şimdiden görüldüğü üzere, Kant'ın asla bilgisine sahip olamayacağımızı söylediği, zorunlu bir varsayım olarak kabul ettiği transandantal ben burada kendisini mutlak Ben olarak gösterir. Bunun transandantal felsefeyle nasıl uzlaştırılacağıysa ilk bakışta sanıldığı kadar zor değildir: Fichte'nin pek çok kez ileri sürdüğü gibi, Kant felsefesinin ruhu onun lafzından kurtarılmalıdır ve bu yapıldığında zaten *WL*'ye gelinmiş olacaktır.[22]

Şimdi *İnsanın Belirlenimi*'nin son bölümüne, "İnanç"a geldiğimizde karşımıza şu manzara çıkıyor: insan sadece bilen değil, bilgisine göre eylemde bulunan, yani etkin bir varlıktır. Bunu mümkün kılan bendeki güce "dürtü" (*Trieb*) adını verir Fichte: "İçimde kendimin mutlak, bağımsız etkinliğine yönelik bir dürtü var."[23] Yani beni harekete geçiren şey bana asla dışsal değil, kaynağını bende bulur, kendime ilişkin bilincimle bir araya gelir. Yukarıda Fichte'nin insanı iki ayrı dünyanın üyesi bir varlık olarak tanımladığını ve bu iki dünya arasında bir etkileşim olmadığını söylediğini belirtmiştik. Dolayısıyla teorik akılla dışımdaki nesnelerle ilişki kuramam. Ama pratik akılla, koşulsuz eylemimle bunu yapabilirim. Düşünce, ancak bir amaçlılık fikrini içerek özgür eylem üzerinden bu dünyada bir etkide bulunabilir. Bilginin

[22] Kant'ın buna yanıtıysa, bekleneceği üzere olumsuz olup filozof kamuoyuna yaptığı açıklamada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin lafzına göre okunmasını bir kez daha salık verir. Bkz. Kant, AA, cilt XII, 370.

[23] Fichte, *SW* cilt II, 249.

kavramları verili olanın suretlerini (*Nachbilder*) üretebilirken amaca ilişkin kavramlar dünyada bir şeyler ortaya koyan eyleme modeller (*Vorbilder*) sunar. Bilginin temeli nesnesinde değil bende, kendi özgür eylemimin temeli de bende. İnanç da burada kendini gösterir: "İnanç bilgi değildir, ama iradenin bilginin geçerliliğini kabul etme kararıdır."[24] Ben aslen, iradesiyle, amaç gözeterek eylemde bulunan özgür bir varlık olduğumdan, hakikat konusunda karar verici, belirleyici olan bilgi yetim değil, irademdir. Fichte'nin kendi örneğiyle, karşımda yiyecekler olduğundan acıkıyor değilim, aksine, acıktığımdan bana kimi şeyler yiyecek olarak görünüyorlar. *Anstoss*'un asıl anlamı da burada belirgin hale gelir. "Dışımdaki" nesnelerle temas kurarken bu temasın da temeli bendedir. Nesne beni uyarmaz, ben bilinçli olarak ona yönelirken onu var ederim. Dolayısıyla Leibniz'in penceresiz monadında olduğu gibi, burada da aslında gördüğüm, deneyimlediğim şey benim tarafımdan belirlenir. Fichte'nin Leibniz'den farklı şekilde transandantal yapılar olarak duyusal görünün formlarını kabul ettiğini anımsarsak, belki şöyle demek daha doğru olacaktır: Leibniz'in monadları penceresizken, Fichte'nin monadlarının transandantal pencereleri vardır, ama bunlar da sadece içeriden açılabilen ve kendi damgasını deneyime vuran pencerelerdir. Üstelik bu pencerelerden "dışarıya" çıkmam da olanaksız. Öte yandan, *Anstoss*'un sadece "engel" değil aynı zamanda "dürtü" anlamına da geldiği ve Fichte için her zaman etkin bir Ben'de var olduğu anımsanırsa, şu durum belki daha iyi anlaşılabilir: Aşırı kilolarından rahatsız olan birisinin, bu durumun nedeni olarak yaşadığı muhitteki pastaneyi görmesi tam da kendini edilgen, neden sonuç ilişkilerine tabi bir nesne gibi görmesiyle olanaklıdır. Oysa onun iştahı ve etkin biçimde eylemi söz konusu olmasa, bu durum ortaya çıkmayacaktır. Dış dünyadaki ayrımlar ve değişiklikler, etkin Ben'in kendi içindeki değişiklikler temelinde o Ben için var ve anlamlı olabilirler[25].

Ahlak İdeali olarak Düşünülür Dünya

Ahlak yasasına bağlı iradeli eylemin nihai hedefi iyi olduğundan, nesneler dünyasındaki doğrunun değeri de bu iyi üzerinden belirlenecektir. Bu noktada "hakikat sadece vicdandan çıkar"[26]. Vicdanın sesi de bana şunu buyurur: "burada kendi özgürlüğünü sınırlandır, burada sana yabancı

[24] Fichte, *A.g.e.,* 254.

[25] *Anstoss* üstüne bkz. Breazeale, *Thinking through the* Wissenschaftslehre (Oxford, 2013), bölüm 7 ve ayrıca Breazeale, "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self", *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, yay.haz. Karl Ameriks ve Dieter Sturma (SUNY Press, 1995), 87-114.

[26] Fichte, *A.g.e.,* 255.

amaçları kabul et ve onlara saygı göster"; bunun teorik akıldaki ifadesi de şöyle olur: "burada kesinlikle ve hakikaten benim gibi kendi başına var olan bir varlık var."[27] Mutlak Ben'i temel alan bir düşüncede başkasının varlığı bir veri olarak, teorik akılla kavranmaz, ancak mutlak Ben'in vicdanının buyruğuyla tanınır. İradem nasıl ki dışımda benden bağımsız nesneler olduğuna inanmamı buyurduysa, şimdi de başkalarını benim gibi varlıklar olarak tanımamı buyurur. Aksi takdirde, yani başkası meselesi teorik akla bırakıldığında, durum çok vahim bir hal alacaktır: "Sen kavramı o [yani nesne] ve ben'in birliğinden oluşur."[28] Teorik aklın başkasının varlığına ilişkin söyleyebildiği tek şey, onu benimle dışımdaki nesneyi bir araya getirerek yine benim ürettiğimdir.

Toparlayacak olursak, Fichte'ye göre, maddi neden-sonuç ilişkileri dizisinden oluşan duyu dünyasında -düzenlilik olsa da- amaçlılık olamaz. Daha Jena'da resmi olarak derslerine başlamadan halka açık bir dizi konuşma olarak hazırlayıp sunduğu "Bilim İnsanının Belirlenimi Üstüne Kimi Dersler"inde de söylediği gibi, "Amaçlılığın ayırt edici niteliklerini taşıyan şeyin akıl sahibi bir yaratıcısı olabilir, amaçlılık kavramının hiçbir şekilde uygulanamaz olduğu şeyinse kesinlikle akıl sahibi bir yaratıcısı yoktur."[29] İradeyse görünmez bir ruhlar krallığının içinde ürünler ortaya koyar, edim de iradenin maddi bir neden-sonuç zinciri kurabilmesinin başlatıcı aracıdır. İnsan bu iki karşıt dünyanın orta noktasında yer alır. Duyu dünyasındadır ama bir duyu nesnesinden fazla bir şeydir, akıl dünyasındadır, ama aynı zamanda sonludur. Buraya kadar Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin çerçevesi içinde kaldığını söyleyebileceğimiz Fichte, iradenin bu duyu dünyasını aşması dolayısıyla bir öte dünyanın olması gerektiğine kanaat getirdikten sonra Kant'tan kökten bir şekilde ayrılır: "Duyu-ötesi dünya gelecek bir dünya değildir, şimdidedir."[30] Kant'ın ve genel geçer Hıristiyan öğretisinin aksine Fichte, sonsuz ve ölümsüz benliğimiz sayesinde zaten bu dünyanın içinde olduğumuzu, onu sadece eyleme geçirmemiz gerektiğini savunur. Ölümden sonra ulaşılacak bir öte dünya fikri ona göre bu dünyadaki sefaletin ötedeki bir dünyaya uzatılmasından ibarettir. Fichte'nin 1798 Kasım'ında yayınladığı "Evrenin İlahi Yönetimine İlişkin İnancımızın Temeli Üstüne" adlı metninde dile getirdiği ve ateizmle suçlanarak Jena'yı terk etmesine neden olacak şu cümleler de bu bağlamda anlamını bulur: "Bu

27 Fichte, *A.g.e.,* 259-260.
28 Fichte, *SW* cilt I, 502.
29 Fichte, *Early Philosophical Writings*, yay.haz. ve ing. çev. Daniel Breazeale (Cornell University Press, 1988), 144-184, 155.
30 Fichte, *SW* cilt II, 289.

canlı ve etkin şekilde eyleyen ahlaki düzenin kendisi Tanrıdır. Başka Tanrıya ihtiyacımız yok ve başka bir Tanrıyı kavrayamayız da."[31]

Bu bölümü bitirirken, aydınlığa kavuşturulması gereken son noktaya da değinelim: eylemden söz ettik, iradeden söz ettik, peki eylemimi bedenimle gerçekleştirdiğime göre, irademi de bedenimi harekete geçiren güç olarak mı düşünmeliyim? Fichte'nin buna yanıtı elbette olumsuz. Yukarıda özetlediklerimizden hareketle böyle bir yanıt vermesi şaşırtıcı olmasa da arkasındaki akıl yürütmeyi çözmek o kadar da kolay değil. Adım adım anlamaya çalışalım.

En başta, hiçbir şekilde maddi olmayan irade, maddeyi hareket ettiremez, çünkü ikisinin hiçbir ortak noktası yoktur ki aralarında neden-sonuç terimleriyle ifade edilebilecek bir etkileşim olsun. Amaç da dışarıdan verilemez, bildirilemez, çünkü o da iradeye içsel. Peki, elimle bir şeyi hareket ettirdiğimde ne oluyor? Bir kez bu soru, Fichte'ye göre hiçbir akıl sahibi sonlu varlığın yanıtlayabileceği bir soru değil. Sonlu varlıklar olarak bizim söyleyebileceklerimiz ancak şu kadar olabilir: İki ayrı dünyanın, yani duyular dünyası ve duyu-ötesi dünyanın her birinin kendi yasası var; duyu dünyasında çekim kuvveti, duyu-ötesi dünyadaysa tüm akıl sahibi sonlu varlıkları bir araya getiren yasa olarak irade var. Buna göre de, elim duyu dünyasındaki itici güçken, iradem de duyu-ötesi dünyadaki itici güç. Ama bunlar sadece kendi alanları içinde etkinler. Madde madde üzerinde, zihin ya da irade de kendi üzerinde eylemde bulunuyor. Ama buna karşın mekandaki olası hareketlere olan güvenimle zihnimdeki yasa yine de iki ayrı düşünce değiller, bir ve aynı düşünceler. Dolayısıyla aynı olayı iki farklı bakış açısından yorumlayabilirim ve ikisi de doğru olur. İrade açısından bakarsam, kendi üzerinde içsel bir eylemde bulunan, kendi içinde eksiksiz bir irade, maddi dünyadaki hareket olarak bakarsam da doğa yasalarına uygun bir şey, bir olgu görürüm. Bunlar Fichte'ye göre birbirlerini dolayımlamazlar, yani aralarında neden-sonuç ilişkisi kurulamaz. Bu da, Fichte'nin monadolojisini tamamlayan bir başka önemli Leibniz fikrine, yani önceden kurulmuş uyum fikrine getirmiş oluyor bizi.[32]

---

31 Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre*, 151.

32 Fichte'yle Leibniz'in arasındaki yakınlık, ilginç bir şekilde, yakın zamana kadar dikkati çekmemiş. Grondin'in yukarıda andığımız son derece kısa metninden başka, bu yakınlığı özgürlük ve belirlenim bağlamında oldukça kapsamlı bir şekilde inceleyen bir metin için bkz. *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästablierten Harmonie. Fichte und Leibniz in der Perspektive*, Kantja V. Taver (Rodopi, 2006). Bu kitaptan öğrendiğimize göre konudaki ilk metin Reinhard Lauth'un 1996'da *Kant-Studien*'da yayınladığı "Leibniz im Verständnis Fichtes". İlk kitapsa Macro Ivaldo'nun 2000'de yayınladığı *Fichte e Leibniz. La comprensione transcendentale della monadologia*. Bkz. Taver, 13.

Mutlak Ben ve Zihinsel Görü

Fichte'de insanın bir şey olmadığını, kendi kendisini belirlediğini, etkin olduğunu yukarıda tartıştık. Şimdi sıra bu etkinliğin niteliğine geldi. Ben'i ben yapan en temel edimi, kendisine geri dönmesidir, Ben bu kendine geri dönme hareketidir.[33] Bu hareketin adı Fichte'de "zihinsel görü"dür. Kant insan görüsünün duyusal olduğunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk sayfalarından başlayarak pek çok kez vurgular. Bununla kastettiği, gayet iyi bilindiği gibi, insanın ancak mekan ve zaman ile belirlenen şeyleri deneyimleyebileceği, bunun ötesine geçemeyeceğidir. Yarattığı tüm evreni zihninde bilen Tanrının bu evrenin mekânsal-zamansal deneyimine ihtiyacı yoktur, oysa sonlu insan, ancak bu koşullarda gerçekleşen deneyimi üzerinden varlığı – yine sonlu olarak- bilebilir. Peki, kendi kendime dönüş olarak zihinsel görüde kendimi ne olarak bulurum? Aslında bu sorunun kendisi meselenin anlaşılmasını güçleştirmektedir çünkü Fichte'ye göre zaten bu edimle kendi kendimi var da etmiş olurum, bu görü aynı zamanda nesnesini kendi kendinden var eden yaratıcı bir performanstır. Duyusal görümle kendimi mekanda var olan ve zamanda süregiden bir şey olarak görürken, zihinsel görüde kendimi mutlak Ben olarak görürüm ve ahlaki varlık olarak kendi kendimin bilincine varırım. Duyusal görü bu düzeye çıkamaz. Kant'a göre duyusal görüdeki mekan formu dışımızdaki nesnelerin, zaman formuysa hem dışımızdaki hem de zihnimizdeki nesnelerin formu olarak sırasıyla geometriyi ve aritmetiği olanaklı kılarlar. Zaman aynı zamanda içsel görünün de formu olduğundan, düşünme etkinliği zamanda gerçekleşir. Ancak Fichte'ye göre görünün bu iki formu da ahlak yasasını veremezler. Bunlar akılla ilgili olduklarından zamansal olarak belirlenebilir, ama zamanın kendisi değillerdir. Mekan açısındansa durum daha olumsuzdur, çünkü bir dairenin, bir karenin mekan formundaki belirleniminden ahlak yasası ya da erdem çıkamaz. Dolayısıyla ona ulaşmak için üçüncü bir görü gereklidir, bu da işte mutlak Ben'in kendi bilincine varırken kendini var ettiği bu zihinsel görüdür.[34]

Bu çerçeveden bakıldığında 1794 *WL*'sinin son derece teknik bir dille göstermeye çalıştığı mutlak Ben temelli sistemin ana ayakları biraz daha anlaşılır hale geliyor. Bununla birlikte sistemin sorunları da kendini gösteriyor. Bunlardan en başta geleni, Fichte'nin mutlak Ben'i birliğin zemini ve temeli olarak göstermesine karşın ikiliğin sürmesidir. Dünya yine maddi ve maddi olmayan, yani duyulur ve düşünülür dünya olarak varlığını

33 Fichte, *SW* cilt I, 458-459.
34 Fichte, *SW* cilt I, 467-468.

sürdürüyor. Üstelik bu iki dünyanın birbiriyle hiçbir ilgisi ve ilişkisi yok, sadece insanın amaç gözeten ahlaklı eylemi üzerinden bir temas olanaklı hale geliyor, ancak burada da bir neden-sonuç bağı kuramıyoruz. Daha çok, Leibniz'in önceden kurulmuş uyumuna çok benzeyen, iki dünyanın birbirine koşut biçimde hareketini sürdürmesi fikrine varıyoruz.

İkinci ve daha önemli sorun, mutlak Ben'in sonsuzluğu, bölünmezliği sorunu. Eğer mutlak Ben bölünemezse, o halde ampirik ben ya da bilinç ondan nasıl çıkabilir? Ben = Ben denkleminde ampirik ben, kendisinin bilincine vardığında, mutlak Ben'ine ulaşıyor, kendi bilincine varıyor. Bununla birlikte, Fichte'nin kendisinin de kabul ettiği gibi, eğer bilinç demek ayrılma demekse, kendinin bilincinde de bir ayrılma söz konusu olmalı: aşkın ben ve ampirik ben. Buna o dönem Alman düşüncesinde ilk kez dikkati çeken, Hölderlin olmuştu. Fichte'nin Jena'daki derslerini izleyen Hölderlin, *WL*'nin ilk baskısının iç kapağına iki paragraf halinde yazdığı[35], günümüzde keşfedildikten sonra "Yargı ve Varlık" olarak anılan metinde, Ben'in kendine özdeşliğini, ancak bu özdeşliği kırarak ifade edebildiği tespitini yapar. "Ben benim" derken iki kez "ben" diyorum, birinde özne, öbüründe nesne olarak; oysa ben bir bütünüm ve kendime özdeşliğim böyle bir ayrımı kabul edemez. Hölderlin buradan hareketle varlıkla birliğin felsefe üzerinden değil, ancak sanat üzerinden kurulabileceğini, asıl zihinsel görünün de bu alanda iş göreceği fikrine varmıştı.[36] Biz Hölderlin hattını bir kenara bırakarak Schelling'in erken dönem metinlerinde, bu sorunları aşma ve Fichte'nin düşüncesini, ona uyan bir sisteme kavuşturma çabasının izini süreceğiz. Bu nedenle, günümüzde Fichte'nin tüm felsefesindeki Ben'in sonluluğunu vurgulayan D. Breazeale ya da onu izleyen Slavoj Žižek'in Fichte yorumlarını inkar ediyor değiliz. Bu metindeki tartışmamızın çerçevesi Fichte'nin Alman İdealizmi ve özellikle de genç Schelling ile ilişkisi olduğundan, Fichte'nin felsefesinin Jena sonrası gelişimini hesaba katarak tartışmalarını yürüten bu metinleri dışarıda bırakıyoruz.[37]

Özneden Çıkış, Spinoza'ya Dönüş

Başta ve temelde felsefe olmak üzere tüm bilimlerin bilgilerinin bir sistem haline getirilmesi fikri, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en son bölümü olan

35 Bkz. Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Suhrkamp, 1995), 62.

36 Friedrich Hölderlin, *Gesammelte Werke* (Fischer, 1990), 597-598.

37 Konu ile ilgili bkz. Breazeale, yukarıdaki 25 numaralı dipnot ve Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject* (Verso, 2000), 44-46 ve *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (Verso, 2012), bölüm 3.

Transandantal Yöntem Öğretisi'nde kabul ettiği ve kendinden sonraki düşünürlere bir tür ödev olarak bıraktığı bir fikir. Reinhold felsefenin fizik gibi kesin bir bilim olabilmesi için sistemleşmeyi zorunlu görüyordu ve bunun bir temel önermeden türetilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Fichte o temel önermeyi Ben = Ben olarak ifade etti ve Kant'ın transandantal ben'ini mutlak Ben haline getirerek ilk sistem denemesine girişti. Sistem arayışı sadece Kant'ın isteği dolayısıyla değil, Kant düşüncesinin –Kant'ın da gayet iyi bildiği gibi- henüz birliğe ve tümlüğe gelememiş olmasından da kaynaklanıyordu. Schelling'in Hegel'e mektubunda dile getirdiği gibi: "Kant sonuçları verdi; öncüllerse henüz eksik. Kim, öncüller olmadan sonuçları anlayabilir ki?"[38]

Tüm bu koşullar altında, Kant'ın düşüncesini sistem haline getirmek isteyen genç düşünürlerin önünde, böyle bir sistem örneği olarak sadece Spinoza'nın sistemi durur ve onlar da Hollandalı filozofa başvuracaklardır, ancak onun kendilerince yanlış bakış açısını "düzelterek". Örneğin Fichte, 1794 *WL*'sinde dogmatizmin tutarlı ve çürütülemez sistemi olarak anar Spinoza'nın sistemini ve tüm insan bilgisinin birliğine onda erişildiğini söyler. Ancak bir temel bir noktada hata yapmıştır Spinoza: "sadece pratik bir ihtiyaç üzerinden karşı karşıya kaldığı sorunu teorik temellerle çözdüğüne inandı".[39] Yani teorik açıdan bakıldığında Spinoza'nın sistemi sağlam ve tutarlıdır, onda sonluyla sonsuz birlik içindedir. Ancak pratik açıdan bakıldığında bu ideal, olanaklı deneyimin sınırlarının ötesindeki bir birliktir, asla ulaşılamaz. *WL*'de bu ideal varlık cinsinden değil, olması gereken olarak yeniden tanımlanacak ve –yine asla ulaşılamayacak olsa da- insan eyleminin sonsuza dek yaklaşmaya çalışacağı bir ideal olacaktır, Spinoza'daki gibi deneyimden ve eylemden kopuk soyut bir fikir ve yapı sunmayacaktır. Metnimizin sonuç bölümünde bu müdahalenin arkasında keşfettiğimizi düşündüğümüz bakış açısı değişikliğine değineceğiz.

Fichte'den önce Kant da Spinoza düşüncesindeki sorunların farkına varmıştır. 1785-1789 yılarında Almanya'da felsefi ve siyasi gündeme ateşli bir şekilde tartışmalara neden olmuş olan "Panteizm kavgası" ateizmle, materyalizmle suçlanmış olan Amsterdamlı filozofu değenin elini yakan bir figür haline getirmişti. Ancak andığımız kavga, zaman içinde Spinoza düşüncesinin kamuoyu önünde tartışılmasına vesile olurken onun düşüncelerinin de normalleşmesine yol açmıştı. Ancak bu sorun aşılsa da felsefi sorunlar yerinde duruyordu. Bunlardan biri de bu sistemin ahlakı

[38] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance*, fr. çev. Jean Carrère (Gallimard, 1962), cilt I, 20. Mektubun tarihi 6 Ocak 1795.

[39] Fichte, *SW* cilt I, 101.

temellendirme olanağını taşımıyor olduğu fikriydi. Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi'nde*, önce § 72'de Spinoza'yı fatalizm sisteminin sahibi olarak anar ve onun birlik ilkesinin duyusal deneyimimizin ötesinde olmasından dolayı aklımızın eremeyeceği bir uzaklıkta olduğunu söyler. Fichte'nin eleştirisi de bu fikre yaslanır gibidir. § 87'nin son sayfalarına geldiğimizdeyse Spinoza şöyle çıkar karşımıza: "O halde kabul edebiliriz ki, Tanrının olmadığına […], bizi bekleyen bir yaşam olmadığına kesin olarak ikna olmuş (Spinoza gibi) dürüst bir adam, içsel nihai amacını, eyleminde gözettiği ahlak yasası açısından nasıl yargılayacaktır?[40] Yani, Spinoza'nın ahlaklı bir insan olduğuna ilişkin kuşku yoktur. Ancak Spinoza'nın sistemi kendi duruşunu temellendirememektedir, zira içkinlik düzleminde kalındığı sürece doğanın sonluluğu ve kısıtlılığı içinde kalınacak, ahlaklı eylem de ancak bu dünyanın sınırları içinde sınırlı olarak gerçekleşecek, ifade yerindeyse, heba olup gidecektir. Spinoza'nın inanıp inanmaması değildir Kant'ın gözünde sorun, onun sisteminin ahlakı temellendirememesidir asıl mesele. Fichte de büyük olasılıkla "Spinoza kendi sistemine inanıyor olamazdı"[41] derken bu bakış açısından düşünüyordu.

Tüm bu sorunlara karşı Schelling Fichte'nin düşüncesini Spinoza'nın sistemiyle bir araya getirmeye çalışacak, bunu yaparken de Spinoza'yı öyle bir yorumlayacaktır ki, artık Spinoza dendiğinde daha önce anlaşılandan farklı bir filozof gelecektir akla. Bu çaba dönemin ruhundan da bağımsız değildir. Tek bir örnek vermek gerekirse, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde o güne dek üretilmiş tüm Tanrı kanıtlamalarının geçersizliğini göstermesinin ardından Avrupa düşüncesinde evrenden ayrı, kişisel bir Tanrı fikri yerini panteist bir Tanrı anlayışına bırakır gibi görünüyordu. Bu tartışmaların yaşandığı dönemden neredeyse yarım yüzyıl sonra yazılan *Almanya'da Dinin ve Felsefenin Tarihi Üstüne*'de kitabın yazarı Heinrich Heine, eski kişisel Tanrı fikrinin öldüğünü, artık panteizmin çağının başladığını coşkuya savunuyordu.

Bu ortamda Schelling Hegel'e 4 Şubat 1795'te gönderdiği mektubunda[42] Spinozacı olduğu müjdesini verirken bunun altında yatan nedenin Fichte'nin sistemiyle ilgili olduğunu da açıklar. Buna göre, Spinoza için nesne, Fichte ve Schelling içinse Ben her şeydir. Spinoza'nın sistemi nesneyi mutlaklaştırır, Fichte'nin sistemiyse özneyi. Ancak bunların her biri, birbirlerinin karşıtı olmaları dolayısıyla, mutlak olamazlar. Mutlak, ikisinin ayrımından önceki bir

40 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 423 / B 428.

41 Fichte, *SW* cilt I, 513. Onun karşısına, kendi sistemine tamamen ikna olmuş tek filozof olarak Leibniz'i çıkarmış olması da bizce anlamlıdır.

42 Hegel, *Correspondance*, cilt I, 26-27.

yerde aranmalıdır ve henüz bu mektubu yazdığı sırada Schelling buna ne ad vereceğini bulamamıştır. O sıralarda tümüyle Fichte'yi izlediğinden, bu belirsizlik içeren, daha doğrusu henüz belirlenmemiş yeri Schelling mutlak Ben olarak görür. Kendi kendisini belirlemesi dolayısıyla bu Ben hiçbir nesne tarafından sınırlandırılmış olmayacağından, yani özgür olacağından, felsefenin başı da sonu da özgürlük olmalıdır. Schelling'in erken dönem düşüncesinin çekirdeği işte özetlediğimiz bu mektuptaki ifadelerdir. Şimdi bu çekirdeğin, genç filozofun metinlerinde nasıl filizlendiğine biraz daha yakından bakabiliriz.

Fichte'nin İzleyicisi Olarak Schelling

Tübingen'deki oda arkadaşlarından beş yaş küçük olmasına karşın, keskin zekasıyla hepsinden önce filozof olarak üne kavuşan Schelling, daha on dokuz yaşındayken yayınladığı "Genel Olarak Felsefenin Bir Formunun Olanağı Üstüne" ve ertesi yıl, 1795'te yayınladığı "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Hakkında ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan Üstüne" başlıklı metinlerinde tümüyle Fichte çizgisinde düşünür, buna karşın bu metinler oldukça özgün içeriklidir. Andığımız ilk metinde, Fichte'nin ilk *WL*'sini örnek alarak Kant'ın kaynağını göstermeden, sadece kullanım kurallarını göstererek bıraktığı kategorileri Ben'den türeterek oldukça önemli bir iş yapar. Sonraki yıl yayınladığı metindeyse daha ilk sayfada karşımıza Spinoza'nın adı çıkar, ama kendi ilkeleriyle çürütülecek filozof olarak. Yine Fichte'yi tekrar ederek, Spinoza'nın sisteminin dogmatizmin en tutarlı sistemi olduğunu söyledikten sonra ona yönelttiği eleştirisini apaçık ifadelerle ortaya koyar: "aslında Spinoza koşulsuz olanı Ben-olmayan'ın içine koymadı, Ben-olmayan'ın kendisini, onu mutlağa yükselterek, bir Ben haline getirdi."[43] Fichte'nin çizdiği çerçeve içinde, sadece Ben mutlak olabilir, çünkü sadece Ben kendi kendisini belirleyebilir. Onun dışındaki tüm şeylerse hep başka şeyler tarafından belirlendiklerinden özgür ve mutlak olamazlar. Schelling de bu hattı izlediğinden, onun gözünde mutlak demek her zaman Ben demek olduğundan, Spinoza'nın tözünde de, mutlak olması itibariyle, bir Ben görmeye başlar. Ayrıca yine Fichte'den hareketle bu mutlak Ben varlığın, gerçekliğin tümü olduğundan, Schelling denklemi tersine çevirerek, "Ben mutlaktır"dan "mutlak Ben'dir"e geçerek Spinoza'nın tözüne bir Ben atfetmiş olur.

[43] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Premiers écrits*, fr. çev. Jean-François Courtine (PUF, 1987), 88.

Gelinen noktada Schelling'in bu müdahalesiyle Ben-olmayana ben-lik atfedilmesiyle, genç filozofun ifadesiyle, "olanaklı en yüksek sentez"[44] yani Ben = ~Ben gerçekleşmiş olur. Böylece koşulsuz olan, Ben olduğu kadar tözdür de. Başka bir deyişle, Aristoteles'in *Kategoriler*'in başında *hypokeimenon*'un iki anlamı olarak sunduğu özne ve töz kavramlarının, Descartes ile birbirlerinden koparılmalarının ardından, tekrar bir araya geldikleri söylenebilir. Hegel'in *Fenomenoloji*'nin önsözünde dile getirdiği "Benim anlayışıma göre […] hakiki olan *töz* olarak değil, aynı ölçüde *özne* olarak da kavranmalı ve ifade edilmelidir"[45] fikri de zeminini burada bulur. Başka bir düzlemdeyse Fichte'nin en yüksek spekülatif ilkesi olan Ben=Ben de teorik bir ilke olmaktan çıkar ve pratik bir buyruk, hatta asıl ahlak yasası olur: "[kendine] özdeş *ol*, varlığının *öznel* formlarını (zamanda) mutlağın formuna *yükselt*."[46] Bu cümledeki zaman vurgusuna şimdilik dikkati çekerek bunu sonuç bölümümüzde tartışacağımızı söyleyelim.

Bu ikinci metin Spinozacılığın henüz kendi başına varlık gösteremediği, Schelling'in Fichte etkisi altında olduğu, ama yine de bir geçişin başladığı bir metin olarak değerlendirilebilirse, 1796'da yayınlanan "Dogmatizm ve Kritisizim Üstüne Felsefi Mektuplar" artık söz konusu geçişin gerçekleştiği, Schelling'in Fichte ile Spinoza'nın sentezine vardığı metin olarak görülebilir. Şu alıntı bakış açısının ne kadar değiştiğini gösteren bir örnek sadece: "Eğer sadece Mutlak'la işimiz olsaydı farklı sistemler arasındaki çatışmaların hiçbiri patlak vermezdi. Ancak Mutlak'tan çıktığımız ölçüde bu konuda bir karşıtlık ortaya çıkabilir, ve ancak insan zihninin kendisindeki bu *kökensel* karşıtlık dolayısıyla filozoflar arasında çatışma çıkabilir."[47] Hölderlin etkisinin de açıkça görüldüğü bu cümle bize konumuzla ilgili olarak şunları söylüyor: "Mutlak" artık Ben'in sıfatı olmaktan çıkıp ad olarak kullanılmaktadır; sonlu varlıklar olduğumuzdan Mutlak'tan çıkmış, zamansallıkla belirlenmiş durumdayız; her türlü karşıtlık da zeminini bu çıkışta bulur; "Mutlak" özne-nesne ayrımından da önce, mutlak özdeşliktir, özne-nesne ayrımının temelinde yer alır. O halde felsefe de bu temeli aramalıdır.

Schelling'in üzerindeki Fichte etkisi hala sürse de, artık mutlak Ben'e dayanan bakış açısının sorununu da görmeye başlar: "Onun [eleştirel filozof] için bizdeki mutlak, geriye kalan her şeyden daha anlaşılır bir şeydir, ama anlaşılamaz olan, mutlaktan nasıl olup da çıkarak bize sadece ve düpedüz

44 Schelling, *A.g.e.,* 94, dipnot.
45 Hegel, *Werke*, cilt III, 23.
46 Schelling, *A.g.e.,* 104. Bu sayfadaki dipnotta Schelling her bir kategori grubundan birer ahlaki buyruk türetir.
47 Schelling, *A.g.e.,* 163.

karşıt olacak bir şeyi karşımıza koyacağımızdır. –Her şeyi sadece özdeşlik yasasına göre belirleme tarzımız tümüyle açıktır, ama tümüyle gizemli olan, bu yasanın ötesinde herhangi bir şeyi nasıl hala belirleyeceğimizdir."[48] Başka bir deyişle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fichte sisteminin birbiriyle çelişir gözüken iki sorununun ikincisini görmekteyiz. Fichte'nin kendisinin de yanıt vermeye çalıştığı eleştiri şunu diyordu: Ben mutlak olduğu ve orada kaldığımız sürece kendimizden çıkıp dışımızda bir nesneye nasıl geçeceğiz? Aynı sorun, yukarıda değindiğimiz öbür konuda da geçerlidir: Mutlak Ben'den ampirik ben'e, mutlak Ben'de herhangi bir ayrım yaratmadan nasıl geçeceğiz? Ya sadece mutlak ve bölünmez Ben olacak, ki o zaman ampirik ben olamaz; ya da sadece ampirik ben var ve mutlak Ben olamaz, ya da bu mutlak ben'den başka bir yerde aranmalıdır. Schelling de Spinoza'nın yardımıyla bu yolu seçer. Böylece Ben'in kendi içinde bölünebilmesi olanaklı hale gelirken, mutlak Ben'in dışına, nesneler dünyasına çıkılabilir ve deneyim de olanaklı hale gelir. Bu bağlamda, Schelling'i izleyen Hegel'in *Dfferenzschrift*'te hem Fichte'nin hem de Schelling'in özdeşlik felsefesi yaptıkları, ama sistemlerinde ayrıştıkları fikri de zeminini bulur.[49]

Schelling'in doğrudan doğruya Spinoza'yı tartıştığı yedinci ve sekizinci mektuplar, şimdiye kadar aktarmaya çalıştığımız tüm meselelerin çözüme kavuştuğu nokta olarak okunabilir. Buradaki temel argüman, hem Fichte'nin hem de Spinoza'nın sistemlerin aynı hatayı paylaştıkları, sonsuzdan sonluya geçmeye çalıştıkları, ama bu olanaksız olduğundan başarısız olduklarıdır. Fichte, hemen yukarıda belirttiğimiz sorunlardan dolayı bunu başaramaz, Spinoza'daysa böyle bir geçişin olanaksızlığı, Schelling'e göre, evrene içkin bir nedensellikle telafi edilir. Oysa bu yolun tersi olanaklıdır: Sonlu varlıklar olarak olarak sonsuzluğu isteyen, mutlakla bir olmak için çabalayan varlıklarız, çıkış noktamız da bu düzlemdeki bilgimiz ve eylemimiz olacaktır. Kendi bireyselliğimize sıkışır kalırsak bu birlik asla gerçekleşmeyeceğinden, o mutlakla birlikte artık ne özne ne de nesne kalacaktır. Bundan dolayı da Schelling'in gözünde Kant'ın her şeyi olan özgürlük fikri de içerik değiştirmeye başlar. Eğer insan mutlağa ulaşıp onda kendini kaybetmek istiyorsa, o zaman Kant'ın öznel nedensellik üzerinden tanımladığı özgürlükle mutlak nedensellik arasındaki karşıtlık da kalkar ve ikisi bir olur, ki bu da Spinoza'nın düşüncesinin en temel öğelerinden biridir. Böylece bir başka Fichte terimi olan zihinsel görü de yeni bir anlam kazanır ve artık kendi kendisinin görüsü olmaktan çıkıp mutlak nesnenin, yani Tanrının görüsü haline gelir. Ya da daha doğrusu, her bir sonlu insan bu görüyle

48 Schelling, *A.g.e.,* 181.

49 Bkz. Hegel, *Werke*, cilt II, 52-115.

kendini aşan içindeki mutlakla bir olur. Böylece özgürlükle zorunluluk arasındaki karşıtlık da mutlaktaki birlikleriyle sona erecektir: "*Özgürlük*, çünkü mutlak kendi kuvvetine göre eylemde bulunur; *zorunluluk*, çünkü bunu ancak kendi varlığının yasalarına uygun olarak, özünün içsel zorunluluğuyla yapabilir."[50]

Böylece, teorik olarak savunulması olanaksız olan Spinoza sistemi, pratik olarak olanaklı hale gelir; onun teorik düzlemdeki çözümsüz sorunu pratik düzlemde çözüme kavuşur. Her bir sonlu birey, parçası oldukları mutlağın görüsüyle bu dünyada eylemde bulunarak aslında, hiçbir zaman bilgi nesnesi olamayacak olan mutlağı bir eylem nesnesi haline getirirler. Sonlu olan, koşulsuz eylemi üzerinden sonsuza, sonsuz bir çaba içinde, yaklaşmaya çalışır.

Sonuç

18. yüzyıl düşüncesi iki karşıt kutba ayrılarak kendini gerçekleştirmiş gibi görünüyor: Bir yanda, yükselen bireyi temel alarak sonsuz çokluktaki tözlerle monadoloji yapan Leibniz, karşısında da o dönem modern Avrupa düşüncesinde bireyden, ben'den yola çıkmayıp tözü temele koyan tek filozof olan Spinoza. Kant'ın sonluyla sonsuzu mutlak olarak ayıran felsefesinin hemen ertesinde tekrar birliğe varmaya çalışan düşüncenin bu karşıtlığı tekrarlaması şaşırtıcı olmasa gerek. Ancak bu kez ortaya çıkan düşünce, bir öncekinin birebir tekrarı olmadığı gibi, ileriye dönük olarak da çok önemli bir adımı atacaktır.

Fichte'nin ve Schelling'in kendi aralarındaki tartışmanın, düşünceyi birliğe getirme çabalarındaki farklar ve yakınlıklar ne olursa olsun, bir önceki yüzyılın karşıtlığını, yeni bir biçimle ve içerikle karşımızda gördüğümüz bizce açık. Son derece açık olan başka bir noktaysa, Spinoza'yla sürdürülen tartışmanın, sadece bağlamın sınırları içinde kalmayan, onu çok önemli bir alana doğru aşan bir düşüncenin de kendini göstermeye başlamış olmasıdır. Fichte her ne kadar Spinoza'ya yukarıda andığımız eleştirileri getirse de, Spinoza düşüncesinin gölgesinin zaman zaman onun düşüncesinde de kendisini gösterdiğini düşünüyoruz. İki örnek verelim: İlki *İnsanın Belirlenimi*'nden: irade olarak duyu-ötesi dünyaya üye olan sonlu bireyler, burada, kendisiyle tüm başka sonlu iradelerin arasında bağ kuran, hatta bu bağın kendisi olan yüce bir iradenin parçasıdırlar. Bu yüce iradeyle ilgili Fichte'nin söylediklerini buraya alalım:

[50] Schelling, *A.g.e.,* 203.

> Yüce canlı irade, sana ad verilemez, seni hiçbir kavram kuşatamaz, zihnimi sana yükseltebilirsem o zaman seninle ben ayrı olmayız. Sesin içimde çınlıyor, benimki de sende tekrar çınlıyor; tüm düşüncelerim, eğer hakiki ve iyilerse, sende düşünülür. –sende, kavranamaz olanda, kendim ve tüm dünya benim için kavranır olur, varoluşumun tüm bulmacaları çözülür ve ruhumda en mükemmel uyum oluşur.[51]

Bunu tamamlar nitelikte daha kısa ikinci örneğimizse, Fichte'ye yöneltilen ateizm suçlamalarına karşı yazdığı ve 1800'de *Philosophisches Journal*'de yayınlanan metinden: "Benim teorim […] en azından panteizmin bir şekli. […} Bizler, dolayısıyla ya Tanrı*yız* ya da her gün onu *var ediyoruz*, ve geriye Tanrıya benzer hiçbir şey kalmaz –kendilerimizden başka hiçbir şey."[52]

Tüm bunları birliğe getirip daha sonrası için de kapıyı açtığını düşündüğümüz bir metinle bitirelim. Yine 1800'de Schelling'in yayınladığı *Transandantal Felsefe Sistemi*'nin son bölümü, tarih ile ilgilidir ve sistemin sonunun bu konuya bağlanması son derece ilgi çekici ve önemlidir. İlgi çekici olmasının tek nedeni Schelling'in tarih ile ilgili fikirlerindeki keskin dönüşüm değildir. Daha iki-üç yıl önce kaleme aldığı "Tarihin Felsefesi Olur mu?" başlıklı kısa metinde Schelling bu soruya olumsuz yanıt veriyordu, zira tarihin *a priori*'si olamayacağından felsefesi de olamazdı. Oysa şimdi, sisteminin tarihte tamamlandığını söyler. Nedir bu tarih? Mutlağın kendini açtığı, ilerleyen bir tarihtir. Artık tarih felsefesi yapmaya başlayan genç filozof, Fichte'nin iki ayrı sistemin olanaklı olduğu (dogmatizm ve eleştirel felsefe) fikrinden hareketle tarihin de iki sistemi olabileceği fikriyle işe başlar. Mutlağın kendini açtığı yer olan tarih, aynı zamanda özgürlükle zorunluluğu da bir araya getirmelidir. Sadece özgürlük ağır basar ve mutlaklaşırsa, o zaman sadece bireylerin kendi çıkarlarından başka bir şey kalmaz, ulaşılmak istenen –ahlaki- ideal ortadan kaybolur ve bu da bizi "ateizm sistemine" götürür. Öte yandan mutlak zorunluluk açısından bakarsak da insanlar Tanrının elindeki kuklalara dönerler ve bu da "fatalizm sistemi"ne varacaktır. İkisinin birliğini Schelling şöyle bulur: Dünya tarihi bir tiyatro sahnesiyse ve bizler bizim için yazılmış rolleri oynuyorsak özgürlükten söz edemeyiz, ama rollerimizi kendimiz seçiyorsak, işte o zaman özgürlükle zorunluluk bir araya gelir ve Tanrı da asla bir deneyim ve bilgi nesnesi olamayacağından, bizi hep geleceğe, daha ileriye yöneltir. Aydınlanmacılıkla panteizmin bir araya geldiğini gördüğümüz bu düşüncede, insanların bu

51 Fichte, *SW* cilt II, 303-304.

52 Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre*, 160.

dünyadaki ahlak yasasına uygun eylemlerinin sonucunda da "Tanrı da varoluşa kavuşacaktır".[53]

Bu Spinozacılık, Spinoza'nın kendi sisteminden oldukça farklıdır, çünkü artık Kant sonrasında düşünülmekte ve konuşulmaktadır. Bu eşiğin bu tarafına geçildiğinde iki temel fikir artık felsefeye kalıcı olarak yerleşecek, geriye dönüp bakan zihinleri de etkileyecektir. Spinoza'da olmayıp Kant'ta olan iki fikir şunlardır: Sonluluk ve özgürlük. Spinoza bunlara ihtiyaç duymuyordu, çünkü sonlu bireyler olarak zaten mutlakla bir arada olduğumuzu düşünüyordu ve Kant'ın çizdiği sınırlardan habersiz olduğundan sonsuzluğun, mutlağın bilgisi onun için olanaklıydı. Ancak Kant'ın bizi ampirik deneyime hapsedip sonluluğumuzu felsefenin temel koşulu haline getirmesinden sonra, insanın zamana düşmüş bir varlık olarak tanımlanmaya başlanmasından sonra, bu birlik ancak geleceğe ertelenen ve sonsuzca yaklaşmaya çalışılan bir ideal haline gelebilirdi ve öyle oldu. Schelling sadece ideal sahibi varlıkların tarihi olabilir derken, o ideale ulaşma çabasına da tarih adını veriyordu. Böylece, paradoksal bir biçimde, insanın sonluluğunun kabulü, onun tarihselliği fikrinin de başlangıcını oluşturmuş oldu. Aynı zamanda, dünya tarihini özgürlük fikrinin kendini insan eylemleri üzerinden gerçekleşmesi olarak görecek Hegel'in tarih felsefesinin kapısı da açıldı.

Son bir soru: Acaba Leibniz'in iştahı, Fichte'nin dürtüsü, Schelling'in zihinsel görüsü ve Spinoza'nın *conatus*'u bir arada düşünülebilir mi ve aralarında bir yakınlık kurulabilir mi? Böyle bir inceleme bize Alman düşüncesinin daha sonraki hareketiyle ilgili ilginç şeyler söyleyebilir.

Kaynakça

Ameriks, Karl ve Struma, Dieter. *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. SUNY Press, 1995.

Breazeale, Daniel. *Thinking through the* Wissenschaftslehre. Oxford, 2013.

Fichte, Johann Gottlieb. *Sämmtliche Werke*. Yayına Hazırlayan J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845.

[53] Schelling, *System of Transcendental Idealism*, ing. çev. Peter Heath (University of Virginia, 1978), 212.

-. *Early Philosophical Writings*. Yayına Hazırlayan ve İngilizceye Çeviren Daniel Breazeale. Cornell University Press, 1988

-. *Introductions to the Wissenschaftslehre*. Yayına Hazırlayan ve İngilizceye Çeviren Daniel Breazeale. Hackett Publishing, 1994.

Frank, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp, 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Suhrkamp, 1986.

-. *Correspondance*. Cilt I. Fransızcaya Çeviren Jean Carrère. Gallimard, 1962.

Hölderlin, Friedrich. *Gesammelte Werke*. Fischer, 1990

Kant, Immanuel. *Akademie Ausgabe* (AA). https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa12/370.html Çevrimiçi 20 Haziran 2018.

-. *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp, 1974.

-. *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp. 1974.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de la Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Gallimard, "folio essais", 2004.

Rockmore, Tom (Yayına Hazırlayan). *Fichte: Historical Contexts, Contemporary Controversies*. Humanities Press, 1994.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Premiers Ecrits*. Fransızcaya Çeviren Jean-François Courtine. PUF, 1987.

-. *System of Transcendental Idealism*. İngilizceye Çeviren Peter Heath. The University Press of Virginia, 1978.

Taver, Kantja V.. *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästablierten Harmonie. Fichte und Leibniz in der Perspektive*. Rodopi, 2006.

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject*. Verso, 2000.

-. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Historical Materialism*. Verso, 2012.

FICHTE NE DEDİ, SCHELLING NE ANLADI? DOĞAYI GÖRMEK YA DA DOĞAYLA GÖRMEK

Merve ERTENE*

WHAT DID FICHTE MEAN, WHAT DID SCHELLING UNDERSTAND? SEEING THE NATURE VERSUS SEEING THROUGH THE NATURE

Öz

Kantçı Kopernik Devrimi özneyi felsefi sorgulamanın belirleyici merkezi haline getirmiş olsa da, aklın sistematik birliği söz konusu olduğunda zorunlu bir koşul olarak ortaya konan transandantal özne, tanımındaki muğlaklıktan dolayı bu birliği tesis etmekte yetersiz kalmış; Kantçı sistem teorik ve pratik akıl yarığının beraberinde getirdiği, tümel-tikel, kavram-sezgi, düşünce-varlık, özne-nesne, ben-ben-olmayan ve insan-doğa gibi tüm ikiliklerle birlikte tamamlanamamıştır. Felsefi bir sistem olma iddiası, varsayılan ikilikleri aşma başarısından ayrı düşünülemeyeceği için, Kant sonrası Alman İdealizmi filozofları tüm bu ikilikleri aşmayı görev edinmiş, Fichte ve Schelling ise bunun yolunun tüm yasaların kendisinden türetilebileceği ilk prensibi bulmaktan geçtiğini öne sürmüşlerdir. Bu yazıda da, aynı amaçla yola çıkmış bu iki filozofun, mutlak ilk prensip arayışında neden ve hangi noktalarda ayrı düştükleri ele alınmıştır. Bu farklılaşma, ben ve ben-olmayandan ne anlaşılması gerektiği ve bu ikisinin ilişkisinin nasıl kurulacağı meselesi üzerine temellendiğinden, iki filozof arasındaki anlaşmazlık aynı zamanda onların doğa anlayışlarındaki uyuşmazlığı da gözler önüne sermektedir. Nitekim pratik aklın ve öznenin kendiliğindenliğinin kurucu önceliğini savunan Fichte için doğa insana salt bir araç kılınmışken, Kant'ta diskürsif olarak hesabı verilemeyen ereksel doğa fikrini merkeze alan Schelling için insan bütünsel doğanın bir

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., mertene@sakarya.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018:65-93.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 27.10.2018)

parçasıdır. Nihayetinde, başlangıç noktasını belirlerken düşünceyi varlığa, kavramı sezgiye yeğleyen felsefi bir sistemin doğa tasarımı ile bunun aksini iddia edip varlığın düşünceyi, sezginin kavramı önceleğini öne süren bir sistemin doğa anlayışı arasındaki fark, günümüzün ekolojik kaygılarını anlamakta kullanılabilecek bir düşünsel harita sunmaktadır denilebilir.

Anahtar Kelimeler: Fichte, Schelling, Doğa Felsefesi, Organik Birlik, Düşünme Etkinliği, Varlık, Sezgi, Kavram.

Abstract

Although Kantian Copernican Revolution makes the subject the determinant center of philosophical examination, the transcendental subject, which is the necessary condition for the systematic unity of reason, remained incapable to constitute this unity because of the ambiguity in its definition, i.e. Kantian system with all the dualities that are brought with the gap between theoretical and practical reason like universal and individual, concept and intuition, thought and being, subject and object, ego and nonego and human and nature could not be completed. Since making a claim of being a philosophical system cannot be separated from the success of overcoming the supposed dualities, post-Kantian German Idealists undertook the task to sublate all these dualities, Fichte and Schelling, in particular, argue that this task can be fulfilled by finding the first principle from which all laws can be derived. In this paper, we examine why and on which point these two philosophers dissent with each other. Since this controversy depends on the question of what should be understood by self and not-self and how can their relation be established, this conflict between them also reveals the difference between their conceptions of nature. Hence, while for Fichte, who defends the constituent priority of practical reason and spontaneity of subject, nature is just an instrument for human being, for Schelling, who focuses on the idea of purposive nature, which cannot be demonstrated discursively in Kantian system, human being is a part of holistic nature. Herewith, we can say that the difference between the conceptions of nature of two philosophical systems one of which favours thought over being, and concept over intuition as its starting point and the other of which asserts that being precedes thought, and intuition precedes concept exhibits a sort of intellectual map through which one can conceive of today's ecological concerns.

Keywords: Fichte, Schelling, Philosophy of Nature, Organic Unity, Thinking Activity, Being, Intuition, Concept.

****

Işığın yalnızca, rasyonel varlıklar birbirleriyle
konuşurken aynı zamanda birbirlerini görebilsinler
diye var olduğu kanısına varmanız gerçekten gerekli miydi?[1]

Schelling

Vahşi doğa tamlaması, modern insanın doğadan ne anladığının ya da doğa diye neyle karşılaşmak istediğinin en açık ifadelerinden biridir. Onun doğa dediği, her bir dalı aynı hizada tıraşlanmış bir salkım söğüttür, plastik bir eldivenin bir milim ötesindedir ya da bir pencerenin ardında uzanan manzaradır. Doğayı ara sıra ziyaret edilmesi gereken kocamış bir akraba uzağında tutmayı yeğlese de, doğa ancak mezarlıkların gür yeşilinde vahşileştikçe şehir nefes alabilmektedir. Başka bir deyişle, doğa her gece teslim olunan uyku, her an atan şah damarıyken yine de kaçıp gidilebilecek bir yer, buluşulabilecek bir şey haline gelmiştir. Peki doğa nasıl hem bu kadar yakın, tanıdık, iç, hem de bu kadar uzak, yabancı ve dış olabilir? Böylesi bir doğa tasvirinin hep bir beni varsaydığı ve bene referanslı yapıldığı düşünülürse, tasvirde açığa çıkan ben-doğa ilişkisine dair bu soru iki farklı perspektiften tekrar formüle edilebilir: doğa, bu denli içimdeyken yine de dışımda gördüğüm, tanık olduğumu ve maruz kaldığımı düşündüğüm ve asla tam manasıyla nüfuz edemeyeceğim, hep bir tarafıyla yabancı olarak kalacak olan mıdır, yoksa içinde ve onunla var olduğum, ona bakmak istediğimde kendimi gördüğüm, kendimi bilmeye çalıştığımda ise ona dönüştüğüm, bir parçası olmanın benim için kaçınılmaz olduğu bütün müdür? Doğaya kaçma ya da doğaya gitme fikrinin kendisinin ben ile doğa arasındaki bir kopukluğa ya da bir yarığa işaret ettiği açıktır; fikrin varsaydığı bu ayrım doğayı kaçıp gidilecek bir yer, bir dış haline getirmiştir. Fakat öte yandan kaçma isteği, bir eksikliğin, bir tatminsizliğin ve yitirilmiş olan bütünlüğün ifadesi olarak hedefini doğa diye seçmişse, benin doğayla arasındaki kopmuş olduğunu düşündüğü göbek bağının izlerini takip ettiği de pekâlâ söylenebilir. O halde doğa ya salt bir muhalefet cephesi olarak her daim karşımda bulduğum bir öteki ya da içinden evrilerek çıktığım ve bu evrimin izini geriye doğru sürdüğümde bulacağım doğurgan kucaktır; ya savaşmam gereken sınır ötesi ebedi düşman ya da sürtüşebileceğim ama aynı dili konuşmaktan da geri

[1] Schelling'in Fichte'ye 1801 Ekim'inde yazdığı mektuptan. Ed.ler Michael Vater ve David W. Wood, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling Selected Text and Correspondence (1800-1802)* (Albany: State University of New York Press, 2012), 64. Çalışma boyunca tüm çeviriler bana aittir.

duramayacağım yuvadır; ya tinsel bir projenin aracıdır ya da "görünen tindir"[2].

I. Temel Temellendirdiği Cinsinden Olamaz

Fichte, 1806 yılında kaleme aldığı fakat ölümünden sonra yayımlanan "*Wissenschaftslehre*'nin Anlam ve Önemine Dair"[3] adlı yazısında kendini içsel ve daimi yasalara göre kuran bilmenin, kendi formunu hakikate aktardığını, bu aktarımın farkına varılmaması durumunda, bilme yetisi ile saf hakikat arasına giren engelin bizzat bilme yetisi olarak kalacağını ve tarih boyunca filozofların düştüğü yanılgının sebebinin de bunu fark edemeyişleri olduğunu keşfeden Kant'ı felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak yâd edip, *Wissenschaftslehre*'nin amacının Kant'ın keşfini nihayete erdirmek olduğunu, bir başka deyişle Kant felsefesinde aklın teorik, pratik ve yargı veren olarak kısımlara ayrılması ve her kısma ait yasaların empirik olarak bir araya getirilip tümevarım yoluyla aklın yasaları olarak kanıtlanması sonucunda mutlak birlikten yoksun kalan aklın sistematik birliğinin tesis edilmesi olduğunu ve bunun için de aklın yasalarının orijinal kaynaktan tümdengelim yoluyla çıkarsanması gerektiğini dile getirmiştir.[4] Fichte'ye göre, Kant'ın, deneyimi ve bilgiyi mümkün kılan zorunlu bir koşul olarak öne sürdüğü, dolayısıyla kendisi bilgi nesnesi haline gelemeyen veya kendindeliğine dair bilgi üretemeyeceğimiz, gizemli bir x olan transandantal ben, doğurgan hale getirilmedir.[5] İşte, aklın tüm yasalarının çıkarsanacağı

---

2 F. W. J. Schelling, *Schellings Werke Band I*, ed. O. Weiß (Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907), 152.

3 Almanca orijinal metne ulaşılamadığı için, metnin 1878 tarihli *The Journal of Speculative Philosophy*'nin 12. cildinin 2. sayısındaki "Fichte's Criticism of Schelling" ana başlığı altında "Concerning the Significance of the Science of Knowledge" başlığıyla yayımlanan Adolph Ernst Kroeger'e ait İngilizce çevirisinden yararlanılmıştır.

4 J. G. Fichte, A. E. Kroeger, "Fichte's Criticism to Schelling", *The Journal of Speculative Philosophy*, Sayı 12 , No. 2 (Nisan 1878):160-161.

5 Kant, tüm tasarımlarıma eşlik eden, tasarımlar çokluğunun benim tasarımlarım olmasına, benim tarafımdan düşünülmesi ve benim için bir şey haline gelmesine imkân veren, bir kendiliğindenlik edimi olan "düşünüyorum" tasarımını saf tamalgı veya özbilincin ürünü olarak adlandırmış, düşüncenin en yüksek birliğini ve insan bilgisinin en yüksek prensibini de tamalgının transandantal birliği veya özbilincin transandantal birliği olarak tanımlamıştır (Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing, 1996), 177-178, 179, B 132, B 135. Bundan sonra *CPR*). Transandantal ego ise, 'düşünüyorum' tasarımındaki ben, "düşüncelerin düşüneni, deneyimlerin öznesi, eylemlerin isteyeni, deneyimlediğimiz dünyayı kurmamızı sağlayan çeşitli sentezleme aktivitelerinin failidir. Kant bu bene transandantal der, zira böyle bir beni varsaymamız gerektiği halde, onu asla gözlemleyemeyiz. Bizim gözlemleyebildiğimiz sadece iç duyuya verili olan deneyim ve düşüncelerin bütünselliği, yani empirik *ben*dir" (Ed. E. Sosa, J.Kim, G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*,

orijinal kaynak, kendini mutlak biçimde koyan bendir. Bu ilk prensip ve böyle bir prensipten felsefi sistemin üretilmesi iddiası sonrasında Schelling'in Fichteci idealizmi tek taraflı/öznel olması gerekçesiyle eleştirmesinin asli sebebidir.

Wissenschaftslehre'ye başlarken Fichte görevi, insan bilgisinin ilksel, mutlak koşulsuz temel prensibini keşfetmek olarak belirleyip, bu prensibin kanıtlanabilir ya da tanımlanabilir olmadığını öne sürer.[6] Kanıtlanabilir değildir, zira bu ilk prensip tüm diğer yasaların temel dayanağı olarak, hakikati için kendinden başka herhangi bir yasaya ihtiyaç duymayıp, kendinden kanıtlı olmalıdır. Öte yandan, tanımlamak, belirlemek ve dolayısıyla sınırlayıp koşullamak anlamına geleceğinden, tüm koşulların koşulsuz koşulu, tanımı verilebilir bir bilgi nesnesi ile türdeş olamayacaktır. Başka bir deyişle, tasarımsal bilincin temeli tasarımsal-olmayan bir bilinç olmalıdır. Fichte bu noktada Reinhold'un bilinç prensibi tanımına Schulze'nin getirdiği eleştiriyi dikkate almaktadır. Reinhold'a göre özne, bir nesne tasarımına sahip olduğunda, yani bir şeyin bilinciyken, bu tasarımı özneden ve nesneden ayrı bir şey olarak ele alıp, özne ve nesneyi bu tasarımla ilişkilendirir; bilinçli olma durumu, bilincinde olan özne, bilincinde

---

(Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 616). Kant'a göre bu ben, bir kavram olmamakla birlikte "tüm kavramlara eşlik eden salt bir bilinçtir" (*CPR*, B 404, A 346). Düşünen ben ile düşüncenin transandantal öznesi olan x'ten daha fazlası tasarlanamaz ve bu özne, ancak düşünceler yoluyla kavranırken düşüncelerden ayrı olarak onun kavramına sahip değilizdir (*CPR*, B 404, A 346). "Ben ile düşündüğüm şey öznenin mutlak ama mantıksal birliğidir; ben ifadesinde kendimin özne olarak edimsel birliğini kavramam" (*CPR*, A356). Başka bir deyişle Kant'a göre ben*,* boş ama zorunlu bir ifadedir; "bilgi ile deneyimin tözsellik yüklenebilecek nihai zemini değil, deneyime eşlik eden mantıksal zorunlu bir fonksiyondur" (Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2000), 234). Nitekim her tasarımın bir öznesi vardır ve bu, deneyimin formel gerekliliğidir, dolayısıyla böylesi bir özne, mantıksal özne olarak adlandırılabilir (Frederick Beiser, *German Idealism The Struggle Against Subjectivism*, (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 156). Fakat buradaki problem şudur: Kant hem böylesi bir öznenin deneyimin salt mantıksal bir zorunluluğu olarak düşünülmesi gerektiğini söylemiş, hem de "düşünüyorum"un kendiliğindenliği sayesinde kendimi rasyonel varlığa özgü bir özgürlük ve kendiliğindenlik gücü olan, hatta otonom olan anlak [*Intelligenz*] olarak adlandırdığımı söyleyerek, transandantal özneyi numenal alanla bağıntılı kılmıştır (Beiser, *German Idealism*, 155-156). O halde hem teorik alan hem de pratik alan için merkezi öneme ve kendiliğindenlik karakterine sahip olan bu 'ben'i iki ayrı ben olarak düşünmektense, onu tam da bu kendiliğindenliği üzerinden felsefenin mutlak ilk prensibi olarak doğurgan hale getirmek gerekmektedir.

6 Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, (Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1794), 3. İngilizce çevirisi için: *Science of Knowledge with the First and Second Introductions*, çev. Peter Heath ve John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 93. (Bundan sonra sırasıyla *WL* ve *SK*)

olunan tasarım ve tasarımın tasarımı olduğu/tasarımın işaret ettiği nesne olmak üzere birbirinden ayrı üç öğeyi varsayar.[7] Bu prensibe göre ben, nesne tasarımımı, tasarlayan özneden, yani kendimden ayrı bir şey olarak ama aynı zamanda benim tasarımım olması bakımından da benimle ilişkili bir şey olarak anlarım.[8] Fakat "bir tasarımı özne olarak kendimle ilişkilendirebilmem ve onu benim tasarımım olarak anlayabilmem için, hâlihazırda kendimin bir özne olarak bilincinde olmam gerekmektedir" ve Schulze'nin de itirazı bu noktaya ilişkindir.[9] Reinhold'un öne sürdüğü şekliyle öznenin tüm bu ayırma ve ilişkilendirme eylemlerini yapabilmesi için önce kendine dair bir farkındalığı olması gerekir, oysa Reinhold bilinç prensibiyle böylesi bir özfarkındalığın hesabını verememektedir, zira bilincinde olmak bir tasarımın bilincinde olmak anlamına geliyorsa ve benim özfarkındalığım da bir tasarım türü olarak nesne tasarımımda içeriliyorsa, o zaman bir tasarım olan ben bilincinin, kendini bu tasarımdan ayıran ve bu tasarımla ilişkilendiren başka bir özne gerektirdiği, bu öznenin bilincinin de yine başka bir özne gerektirdiği ve bunun sonsuz bir geri gidişe yol açtığı açıktır.[10] Dolayısıyla özne ya da özbilinç, tasarımsal bilinç içinden açıklanmaya çalışıldığında, ortaya sonsuz özne-özne tasarımı ilişkisi çıkmakta ve tasarımsal bilinç, ben bilincinin hesabını verememektedir. Eğer öznenin kendini nesneden ve tasarımından ayırma ve nesneyle ve tasarımıyla ilişkilenme eylemleri, tasarımın ortaya çıkmasının imkânının koşuluysa, o zaman öznenin bu eylemleri yine tasarım olamazlar; bu eylemler daha ziyade tasarımı üretmenin yoludur.[11] Schulze'nin vardığı bu sonuç, Fichte'nin, kendini mutlak biçimde koyan beni bir edim olarak karakterize etmesinde oldukça etkili olmuştur.

Fichte, kanıtlanamaz ve tanımlanamaz olan ilk prensibin, bilincin empirik durumlarında görünemeyen ama bilinci mümkün kılan bir edim olduğunu söylerken, felsefeye, bilince verili olan bir şey ya da bir olgu ile değil, bir edim ile başlamamız gerektiğini kastetmektedir.[12] Bu ilk prensibi ifade ederken, olmuş, gerçekleşmiş, yapılmış, üretilmiş olan bir şey, "tümevarım ya da tümdengelim yoluyla ispatlanamasa da güvenilir tanıklığa dayanarak bilinen bir gerçekliğe sahip olan olay ya da gerçekleşmiş eylem" anlamlarına gelen, Türkçede olgu olarak karşılayabileceğimiz Almanca *Tatsache* terimi yerine, kökensel anlamı "şiddet içeren eylem ya da gücün yasadışı kullanımı"

7 Dan Breazeale, "Karl Leonhard Reinhold", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/karl-reinhold/, çevrimiçi Bahar 2018.

8 Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 71.

9 *A.g.e.*, 71.

10 *A.g.e.*, 71.

11 Beiser, *German Idealism*, 228.

12 Fichte, *WL*, 3-4; *SK*, 93.

olan, Fichte felsefesindeki kullanımına uygun olarak olgu üreten edim ya da saf etkinlik olarak karşılanabilecek *Tathandlung* terimini seçmesi de aynı vurguyu taşımaktadır.[13] Öznenin kendiliğinden etkinliği bir sonuç, bitmiş bir ürün ya da "somutlaşmış bir edim" olamaz, o ancak kendininkinden başka bir yasa tanımayan, dışsal otoriteyi reddeden saf bir etkinlik olabilir.[14]

Bu noktada şunu hatırlamakta fayda vardır: Felsefenin tek bir mutlak prensibe dayanması gerektiğini söylerken Fichte'nin asıl derdi, Kant felsefesinde, teori-pratik ya da bilgi-eylem yarığı sebebiyle hesabı verilemeden kalan aklın birliğini tesis edecek ilkeyi bulmak, felsefede uzlaşmaz görünen tüm ikilikleri bu tek kaynaktan üreterek uzlaşmaz olmadıklarını göstermek, hatta tüm bu kutuplulukların birbirlerine bağlı, birbirini gerektiren unsurlar olduğunu kanıtlamaktır. Dolayısıyla mutlak ilk prensip olarak ortaya konan saf etkinlik ya da kendini mutlak biçimde koyan benin de tüm bu ayrımları aşan ve ayrımlarla işleyen seriye dâhil olmayıp, bir üst seviyede tüm bu ayrımları koşullayan koşulsuz olması gerekmektedir. Kant'ın transandantal özneyi hem bilinemeyecek bir x, hem de deneyimin imkânı için mantıksal bir gereklilik olarak öne sürmesinin sebebi, onun böylesi bir beni yine nesne cinsinden anlamaya çalışmasıyla alakalıdır. Oysa kendisi, benin kendiliğindenliğini bilginin bir koşulu olarak zaten öne sürmüş ve benin eyleminde kendini özgürce belirleyebilme yetisini de yine bu kendiliğindenlik karakteri üzerine inşa etmiştir. O halde bilmeye aşkın olan fakat eyleminde ve eylemiyle kendini gösteren, kendiliğinden bir etkinlik olarak ben, bitmiş bir ürün olan bilgiyi, imkânının koşulu olarak öncelemektedir. Öznenin bilmede nesnelleşememesi sebebiyle, bilme kendi kendini bilemez, dolayısıyla kendini temellendiremezken, eylem kendini kendi yasasına göre, yani kendiliğindenliğiyle ortaya koyduğunda kendini hâlihazırda dolaysızca gerçekleştirmektedir de. İşte bu sebeple bir edim olan ve dolaysızca kendini koyan ben, eylem ve bilgi, etkinlik ve varlık birliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu edim, etkinliğinde kendini gerçekleştiriyor, etkinliğinde kendini var ediyor, etkinliğinde kavranıyor ya da kendi bilincine varıyor olmasıyla Aristoteles'in *energeia* olarak tanımladığı etkinliğe denk

---

13 Paul Franks, "Freedom, *Tatsache* and *Tathandlung* in the Development of Fichte's Jena *Wissenschaftslehre*", *Archive für Geschichte der Philosophie*, Sayı 79/3, (1997): 318-319. Kimi kaynaklarda *Tatsache* kelimesinin günlük Almancada kullanıldığı fakat *Tathandlung* terimini Fichte'nin ben'in etkinliğini ifade etmek için icat ettiği öne sürülmüş olsa da, Franks, *Tatsache* kelimesinin 18. yy'ın geç dönemine dek bilinenin aksine günlük dilde kullanılmadığını, hatta kelimenin 1756'da Spalding tarafından felsefi bir terim olarak icat edildiğini ve çok sonrasında günlük dile girdiğini, buna karşılık *Tathandlung* kelimesinin ise Fichte'nin yaşamış olduğu dönemin yüzyıllar öncesinde de kullanıldığını belirtmiştir (*A.g.e.,* 318).

14 *A.g.e.,* 319.

düşmektedir de denilebilir. Fichte böylelikle bilgi-eylem, varlık-etkinlik birliğini ifade eden *Tathandlung*'un tüm ikiliklerin üstesinden gelebilecek ilk prensip olacağını düşünmüştür:

> Felsefenin bir olgudan mı [*Tatsache*] yoksa bir edimden mi [*Tathandlung*] (yani hiçbir nesne varsaymayıp kendisi nesneyi üreten ve dolayısıyla *eylemenin* [*Handeln*] onda dolaysızca *gerçekleşmiş eylem* [*Tat*] haline geldiği saf bir etkinlikten mi) başlayacağı meselesi pek çoklarına göründüğü kadar önemsiz değildir. Felsefe eğer olgudan başlarsa kendini varlığın ve sonluluğun ortasına yerleştirir ki buradan sonsuz ve duyuüstü olana giden bir yol keşfetmesi zor olacaktır. Oysa edimden başladığında iki dünyanın birleştiği noktada durur ve bu nokta her iki dünyanın da bir bakışta görülebileceği yerdir.[15]

O halde benin, felsefenin zemini olması gerektiği konusunda Kant ile anlaşsalar da, Fichte'ye göre bu zemine ulaşmak bizim için mümkündür ve bu imkân, bizi doğanın üzerine taşıyan ve kendinden başka zemini olmayan özgürlük kapasitemizi fark etmemizle ortaya çıkar[16]. Ona göre, özgürlüğü fark etmek nesnel kanıtlara başvurarak dışarıdan öğretilebilecek bir şey değildir, aksine her insan kendi başına, özgürlüğünü bizzat gerçekleştirerek böylesi bir yeterliğe sahip olduğunu fark edebilir.[17] Nitekim, dogmatizm ya da idealizmden hangisinin doğru felsefi sistem olduğu sorusuna aklın verebileceği bir cevap ya da bu ikisi arasında yapılacak bir seçim için değerlendirme kriteri olarak sunacağı bir prensibi yoktur, zira akıl için her iki sistem de eşdeğer geçerlilikte argümanlara sahiptir.[18] Bu sebeple bu ikisi

---

15 Fichte, *Sämmtliche Werke Erster Band* (Berlin: Veit und Comp, 1845), 468; Fichte, *SK*, 42.

16 Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester: Manchester University Press, 2014), 75.

17 *A.g.e.*

18 Burada Fichte'nin dogmatizm ve idealizmden ne anladığını kısaca açıklamakta fayda vardır: Deneyim dediğimiz, kimi zaman bir zorunluluk hissinin, kimi zaman da bir özgürlük hissinin eşlik ettiği tasarımlar sistemidir ve felsefede deneyimin zeminini arıyorsak, her zemin gibi bu zemin de, zemini olduğu şeye dışsal olmalıdır. Yani deneyimin zemini deneyimin dışında yatmalıdır. Fakat insanın deneyimin dışına çıkabilmesi mümkün olmadığından, deneyimin zeminini ararken yapabileceği tek şey, deneyimde ayrışmaz biçimde birleşik olan öğeleri, düşüncede ayırarak soyutlama yapmaktır. Bu soyutlama sonucunda iki öğe bulur; özgürlükten bağımsız olarak belirlenmiş ve bilginin uymak zorunda olduğu 'şey' ile bilmek zorunda olan 'anlak' [*Intelligenz*]. Eğer şeyi deneyimde ortaya çıkışından soyutlayarak ele alıp, deneyimi açıklayan zemini 'kendinde şey' olarak seçerse dogmatist, eğer anlağı deneyimle ilişkisinden soyutlayıp zemini kendinde anlak olarak seçerse idealist olacaktır. Başka bir deyişle, ya benin bağımsızlığı şeyin bağımsızlığına feda edilecek ya da şeyin bağımsızlığı beninkine feda edilecek, fakat hem şey hem de ben aynı anda bağımsız olamayacaklardır. O halde dogmatizm ve idealizm arasındaki seçim, zorunluluk ve özgürlük arasındaki bir seçimdir. (Fichte, *Sämmtliche Werke Erster Band,* 422-439; Fichte, *SK*, 6-18.) Schelling ise daha sonrasında bu ikisi arasında yapılacak seçim akli bir

arasında yapılacak bir seçim Fichte'ye göre nasıl bir insan olduğunla, eğilimlerin ve ilgilerinle belirlenir.[19] İdealizmi benimseyecek filozofun da öncelikle özgürlük kapasitesini fark etmiş olması yine özgürlüğün çağrısına açık olmasıyla ilintilidir. Fichteci düşüncenin karakterini açığa vuran "bildiğimiz için eylemiyoruz, biliyoruz çünkü eylemeye belirlenmişiz; pratik akıl tüm aklın kökenidir" ifadesi de, hem mutlak benin bilmeyi mümkün kılan kendiliğindenliğine hem de özgürlük felsefesinin ancak özgür bir seçimle başlayabileceğine vurgu yapmaktadır.[20]

Felsefeye özgür ben ile başlamak her ne kadar kişisel bir tercih olarak sunulsa da tasarımsal bilgiye aşkın olan bu ilk prensiple ilgili en temel problem yine de böylesi bir prensibe nasıl ulaşılacağıdır. Bilginin hesabını verebilmek bilmeyi bilmek anlamına geldiğinden ve nihayetinde gösterilmesi gereken kendini bilen bilme olduğundan, Fichte, kendini koymasıyla kendini bilmesi bir olan, kendinin dolaysız bilgisi olan beni felsefenin ilk prensibi olarak öne sürerek en temel epistemoloji problemini aşmış görünmektedir. *Wissenschaftslehre*'nin ya da Türkçe karşılığı ile "Bilme Bilimi Öğretisi"nin adında da saklı olan bilmenin kendini bilmediği sürece bir bilim haline gelemeyeceği ve dolayısıyla empirik bilmenin ikilikleri içinde kalacağı iddiası, bilen ve bilinenin birliği olan bu ilk prensiple kendini sağlama almaktadır. İşte özne-nesne ikiliği içinden bilinemeyecek olan ama hep bir dolayımı varsayan bu türden tasarımsal bilginin zemini olan böylesi bir özdeşliğin bilgisi, dolaysız bir bilgi olmalıdır ve Fichte'ye göre bu bilgi türü Kant'ın insana imkânsız kıldığı entelektüel sezgidir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, tasarımsal bilinç modeli, hep bir özbilinci varsayıp hesabını veremediği için, söz konusu mutlak ben öyle olmalıdır ki hem kendi düşünmesi üzerine düşünebilmeli hem de bu sırada düşünen ben ile düşünülen benin özdeşliği korunmalıdır. O halde Fichte, gördüğünü göremeyen gözü, görmekte olduğunu görebilen göze çevirmeyi amaçlamaktadır denilebilir. Bunun için kullanılabilecek diğer bir metafor da aynadır. Ben kendini aynadaki yansımasından bilemez; benin aynadaki yansımanın kendine ait olduğunu bilebilmesi, aynadan yansıyanın kendisi olduğunu anlayabilmesi için, önce bakanın kendisi olduğunu bilmesi gerekir.

---

zorunluluğa dayanmıyorsa, o zaman bunların felsefenin birbirini gerektiren, birbirini tamamlayan iki yüzü olması gerektiğini öne sürecektir. Bu ikisinin iyileştirilmiş hallerinin Schelling'de doğa felsefesi ve transandantal felsefe adını aldığı da söylenebilir.

19 Fichte *, Sämmtliche Werke Erster Band,* 433, 434*; Fichte, SK,* 15, 16.

20 Fichte, *Sämmtliche Werke Zweiter Band* (Berlin: Veit und Comp, 1845), 263. İngilizce çevirisi için: *Vocation of Man*, çev. William Smith ve Roderick M. Chishol (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1956), 98-99.

Öyleyse ihtiyaç duyduğumuz şey asla bir bilinç nesnesi olarak görünemeyecek, daima bilincin öznel unsuru olarak kalacak olan ve böylelikle bilinçli özneyi kuracak olan dolaysız bilinçtir. "Bu dolaysız bilinç her bilinç edimindeki bilinçli öznedir [ve] bilincinde olabildiğimiz hiçbir şey bu dolaysız bilinç olamaz, daha ziyade o tüm bilinçte mevcuttur ve yalnızca bir öznel unsur olarak bilincin zemininde yatar".[21] İşte ancak bu dolaysız bilinç sayesinde metafordaki göz (dolaysız bilinç) görüyor olduğunu görür hale gelir. Göz ya da ben bir ayna değil, kendini aynalayan bir aynadır; göz görmesi sayesinde kendisi için bir imge haline gelebilir; gözün sadece bir ayna olduğu durum için konuşacak olursak, imge aynada sadece yansır ve ayna imgeyi göremez, oysa ben kendisi için bir imge haline gelebilir olmalıdır.[22] İşte kendini koymasıyla var eden bu beni, ancak entelektüel sezgiyle bilebilirim. Bu, parçalardan bütüne sentez yoluyla ulaşmayıp ya da çıkarımsal olmayıp bütünü bir bakışta tamamıyla yakalamasıyla, reflektif bir bilinç durumu içermeksizin dolaysız içsel bir kavrama olmasıyla bir sezgidir; sezgiyle kavranan bir düşünce etkinliği olduğu için de entelektüeldir. "Bu, benim eylemde bulunduğumun ve ne eylediğimin dolaysız bilincidir: bu dolaysız bilinç sayesinde bir şeyi yaptığım için onu bilirim."[23] Bu dolaysız bilinçle Fichte aynı zamanda, "düşünce etkinliğine önsel bir öznenin olmadığı"nın, öznenin ediminden ayrı bir şey olmadığının, özneyi düşünce eylemini gerçekleştiren bir şey olarak ele almanın hatalı olduğunun altını çizmekte ve felsefenin nihai prensibini de bu saf etkinlik olan özne olarak öne sürmektedir.[24]

Eğer benin özgürlüğünden yana durup hakikati özgürlük zemininde açıklayacaksak, yani benimsenen idealizmse, Fichte prensibin varlık olarak özne değil de, saf etkinlik olarak özne olduğu konusunda ısrarcıdır, çünkü mutlak bir etkinlik olarak değil de varlık olarak ele almak ancak dogmatizmle, hatta özelde Spinozacılıkla sonuçlanacak, bir kere sonluluğun ve zorunluluğun dünyasına düştükten sonra ben bağımsızlığını tekrar kazanamayacak ve benin kendiliğindenliğini açıklamak mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle, varlığın özünü durağanlık olarak anladığı için statiğin, dinamiği doğuramayacağı kanısındadır ve tam da bu sebeple dogmatizm ile idealizmin bir arada var olamayacağını, birini diğerine

---

21 J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftlehre) nova methodo (1796/99)*, çev. Daniel Breazeale (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 128-129.

22 *A.g.e.,* 151-152.

23 Fichte*, Sämmtliche Werke Erster Band,* 463. *SK*, 38.

24 Dieter Henrich, "Fichte's Original Insight", çev. David R. Lachterman, *Contemporary German Philosophy Vol.1* içinde (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982), 25.

yeğlemek gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, Fichte'ye göre, bilmenin biliminin, şeyin bağımsızlığını ya da deneyimimize eşlik eden zorunluluk hissini kendinde şeyle açıklaması, onun doğasına terstir. Dolayısıyla idealizmin kendine bir başlangıç noktası seçerken, bilmedeki öznel unsurdan ya da kendi etkinliğinin içsel sezgisinden başka şansı yoktur. Fichte'nin Schelling'e karşı çıkışının temelinde bu vurgu vardır. 1801 yılında Berlin'de bulunduğu sırada Fichte, Jena'daki Schelling'e yazdığı mektupta "varlıktan değil […] görmeden hareket edilmek zorundadır; aynı zamanda reel zemin ile ideal zeminin özdeşliğini, yani sezgi ve düşüncenin özdeşliğini kurmak da zorunludur" der ve burada varlıkla özellikle kastettiği belirli olma durumudur, oysa ona göre belirlenebilir olma, ancak kendi kendinin belirleyicisi olan bir prensip zemininden açıklanabilirdir.[25] Bundan beş yıl sonra kaleme aldığı "*Wissenschaftslehre*'nin Anlam ve Önemine Dair" başlıklı yazısında ise, ismini anmasa da Schelling'i eleştirilerinin hedefine koyduğu bellidir ve kullandığı dil artık sertleşmiştir. Aradan geçen zamanda Schelling ile aralarının tamamen bozulduğu anlaşılmaktadır:

> Tüm bunlar son on üç yıl boyunca ve pek çok farklı şekilde kendilerine tekrar tekrar söylendi ve onlar da yeterince dinledi. Fakat artık bunları daha fazla duymak istemiyorlar ve birkaç yıldır sessiz kaldığımız için de sonsuza dek kurtulduklarını, onları pek hoşnut eden o bilgeliğin artık herhangi bir engelle karşılaşmaksızın sahibi olduklarını umuyorlar. Fakat dinlemeye karşı duydukları bu isteksizlik, büsbütün özgür bir isteksizlik olmak şöyle dursun, tinsel doğalarının zorunlu üretimidir. Ne onlardan istediğimizi yapmaya ne de olmalarını istediğimiz gibi olmaya güçleri vardır. Dolayısıyla Varlıktan tümüyle vazgeçmedikleri ve tamamıyla yokluğa gömmedikleri sürece, onlar için erişmenin mümkün olduğu tek Varlık'a tutunmak ve onu dik tutmak için tüm güçleriyle çabalamak zorundalar.[26]

Schelling ise, 1830'larda[27] Münih Üniversitesi'nde verdiği derslerde, Fichte'den kopuş dönemine değinirken, Fichte kadar kırgın ve agresif görünmemektedir, bilakis onu üstadı olarak yâd edip, aralarındaki anlaşmazlıkların sebebini, kendisinin Fichte'nin ben sorusunu karşı cepheden sormuş olmasında gördüğünü dile getirmektedir:

---

25 Ed.ler Michael Vater ve David W. Wood, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling Selected Text and Correspondence (1800-1802)*, çev. Michael Vater ve David W. Wood (Albany: State University of New York Press, 2012), 56.

26 Fichte ve Kroeger, "Fichte's Criticism to Schelling", 164.

27 Andrew Bowie derslerin verildiği tarihin kesin olarak bilinmediğini ancak kanıtların 1833-1834 yılları ile 1836-1837 yıllarını işaret ettiğini belirtmiştir. Bowie, "Translator's Introduction", *On the History of Modern Philosophy* içinde, çev. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1.

> Kendi sistemimi kurmakta pek aceleci davranmayıp, o günkü gençliğimin icap ettirdiği şekilde öncelikle yalnızca Fichteci sistemi anlaşılır kılmakla yetinmiş, *Fichte*'nin de sistemine verilen bu anlamı onaylayacağını ummuştum, fakat kabul etmek gerekir ki umduğum gibi sonuçlanmadı. Benim peşinde olduğum, kendimin diye övünebileceğim bir sistem değil, beni tatmin edecek bir sistemdi. Ayrıca özellikle *Kant* ve *Fichte*'nin yarattığı büyük etkiden sonra, sırf başkaca bir şey öğrenmedikleri ve malumata gerek olmaksızın en kolay felsefede tutunulabileceğini düşündükleri için felsefeye yönelen kimilerinin durumunda da değildim; sırf kendimi tatmin etmek için keyfini çıkarabileceğim ve daha önceki eğilimlerim sayesinde yönelmiş bulunduğum birden fazla beşeri araştırma alanı vardı. Demem o ki o zamanlar yalnızca *Fichte'nin* sistemini açıklamak istiyordum, buna karşın Fichte'nin derslerinde *dinleyici* olarak hiç bulunmamıştım, fakat bunu *Fichte*'ye duyduğum şükran borcunu hafifletmek ya da onu bir hoca ve selef olarak reddetmek için değil, yalnızca tarihsel bir düzelti olarak belirtiyorum, kaldı ki o, özgürlükte temellenen felsefeyi ilk dile getiren kişi olmasıyla, *Kant* gibi sadece pratik felsefeyi değil, teorik felsefeyi ve böylece tüm felsefeyi de benin bağımsızlığında temellendiren ilk kişi olmasıyla, herkes için olduğu gibi, benim için de bir hoca ve selefti– yani o zamanlar ben öncelikle her şeyin insan beni ile koyuluşunun *nasıl* düşünülebileceğini göstermeye çalışıyordum. Fichteci idealizmin bu açıklaması 1800 yılında yayımlanan Transandantal İdealizm Sistemi'mde bulunur."[28]

Gerçekten de tüm hakikati kendinde topladığı ve var olduğu düşünülen tüm diğer şeylerin ancak kendiyle anlaşılır kılınabileceği iddiasındaki saf etkinlik olan bu mutlak ben, varlığa, etkinlik olmayana, ben-olmayana dair nasıl bir açıklama getirmektedir? Edim olan ben bir form-içerik özdeşliği olarak mutlak koşulsuzdur, yani ne formunu içeriğine ne de içeriğini formuna borçludur, onun kendini koyuşu ile kendini var etmesi bir ve aynı şeydir. Öte yandan, entelektüel sezgiyle bulanabilecek bu ben üzerine düşünüldüğünde, formu açısından koşulsuz olan bir başka olasılık daha ortaya çıkar ki bu, ben-olmayandır. Benin kendini sezmesiyle, karşısına antitezini koyması da eşzamanlıdır, zira eğer kendisi bir özdeşlik olarak varsa, kendisi olmayanın da bir özdeşlik olarak var olması için mantıksal bir engel yoktur. Dolayısıyla, mutlak ben karşısında formu açısından koşulsuz fakat içeriği açısından ben'e bağlı ben-olmayanı bulur. Ben-olmayan içeriği açısından koşulludur, çünkü onun olduğu şey olması, benin karşısında durması ile belirlenmiştir. Başka bir deyişle o varlığını bene borçludur; o ancak ben kendini koyduğunda onun karşısında ben-olmayan olarak var olabilir. Öte yandan onun bir antitez olarak kendiyle özdeş olmadığını

[28] F.W.J. Schelling, *Schelling's Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosohie und Darstellung des philosophieschen Empirismus*, ed. Dr. Arthur Drews (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1902), 94-95. İngilizce çevirisi için: Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, çev. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 110-111.

söylemek için de mantıksal bir sebep yoktur. Fakat özdeşlik iddiası mutlak olan iki karşıt unsur, aynı bilinçte düşünüldükleri için birbirlerini hükümsüz bırakacakları bu ayrık halleriyle kalamazlar ve birbirlerini karşılıklı olarak sınırlarlar. Bu üçlü prensip, deneyimin varsaydığı bilinç-nesne sentezinin asli yapısını ortaya koymaktadır. Sonlu ben ve sonlu ben-olmayan arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisinin zemini bu şekilde verilmiştir ve Fichte hem teorik hem pratik felsefeyi *Wissenschaftslehre*'nin bu temel prensipleri üzerine kurmuştur.

Benin, ben-olmayanı salt bir karşıtlık olarak karşısına koyuşu, Fichte'nin varlık kavramıyla neden koyulmuş olmayı, statikliği, durağanlığı, olmuş bitmişliği, tamamlanmışlığı ve de tam bir pasiflik halini anladığını açık etmektedir. Benin kendini ediminde var etmesi, var olmanın aslen bir etkinlik olduğu, etkinliğin varlığı mümkün kıldığı, bu etkinlikten ayrı kendinden menkul bir varlığınsa mümkün olmadığı vurgusunu pekâlâ taşımaktadır. Yalnızca mutlak ben, bir etkinlik-varlık birliği olarak ortaya çıkabilmektedir. Benin antitezi ise bir hiçlik, salt bir olumsuzluk olmak durumundadır. Ben-olmayan ikinci prensipte ortaya çıkarken, içeriği açısından bene bağlı bir şey olarak ortaya çıktığından, özünün de bende olduğu söylenebilir. Onun kendinden menkul bir kendini var etme kapasitesi yoktur. Daha radikal bir şekilde söyleyecek olursak, ben olmadığı takdirde, ben-olmayan olmayacaktır. Fakat yine de Fichte'yi Berkeleyci idealizmden ayıran nokta, Fichte'nin ben-olmayanı benin deneyiminin kurucu öğelerinden biri haline getirişidir, yani ben-olmayanın antitez olarak koyuluşu ilk prensipten çıkarsanacak bir şey değildir, mantıksal anlamda her ikisi de eş koşulsuzdur: A=A, ~A=~A'dır. Bu denklemde ben-olmayanın kendine ait bir varlığı olmadığı için, ben ve ben-olmayanın birbirlerini sınırlamalarıyla, saf pasiflik olan ben-olmayan ancak saf etkinliğin onun üzerine etkiyip onu sınırlaması ve dolayısıyla kendisinin de sınırlanması ölçüsünde etkinlik kazanır. Yani ben sınırlı hale geliyor oluşunu, ben-olmayan dolayımını paranteze alacak olursak, yine kendine borçludur. Aynı şekilde realiteye sahip olan bendir ve ben-olmayan salt bir olumsuzluk ya da yokluktur. Ben-olmayanın reel hale gelişi, bu sebeple, benin kendini sınırlayan etkinliği sayesinde mümkün olur. Burada önemli olan nokta şudur: Bu karşılıklı belirlemenin mümkün olabilmesi için, realitenin ben tarafından mutlak bir nicelik olarak konması, ben-olmayanın da negatif bir nicelik olması gerekir, zira ancak bu şekilde ben, üzerine etkiyebileceği ve karşılığında etkilenebileceği bir aracı karşısında bulacaktır. Başka bir deyişle, eğer tüm realiteye sahip olan ben, karşısında salt bir yokluk bulursa, onun kendinden etkilenmesini sağlayan bir şey de olmayacaktır. Oysa burada ben-olmayanla kastedilen realiteye sahip olmasa da yine de bir anlamda gerçek

bir yokluk/olumsuzluktur ve Fichte buna negatif nicelik adını verir.[29] Bu her ne kadar sorunlu görünse de Everett'in kullandığı para paylaşımı benzetmesi, Fichte'nin kastını kısmen açık kılmaktadır. Everett sonsuz parası olan birinin hiç parası olmayan birine bir miktar para vermesi halinde yine de pratikte sonsuz paraya sahip olacağı ve kendinden bir şeyin eksilmeyeceği, oysa belli bir miktar parayı elinde bulunduranın parasının bir kısmını parasız kişiye vermesi durumunda kendisinde eksildiği kadar karşısındakinde artacağı iki durumu ele alıp, Fichte'deki realite paylaşımının ikinci durumdaki gibi anlaşılması gerektiğini söyler.[30] Çünkü ancak realitenin mutlak bir nicelik olduğu durumda, ben hem ediminin kendiliğindenliğini korur, hem de karşıtını belirlerken karşıtıyla da belirlenmiş olur. Bu aynı zamanda negatif ve pozitif sayılar üzerinden de düşünülebilir. Negatif sayılar sayı olmaklıklarını pozitif sayılara borçludurlar ama yine de negatiflikleri bakımından pozitiflerin karşısında bulunur, pozitif sayılarla bir araya geldikleri bir toplama çıkarma işleminde, onu değiştirebilecek bir varlık gösterirler. Bu açıdan düşünüldüğünde, Fichte'nin ben-olmayanı bu işlemdeki sıfır değildir. O halde, Fichte'nin realiteden anladığı, bilincin içeriğidir ve bilinç içeriği her daim bir kesinliğe sahip olduğundan ya da hep bir şeyin bilinci olduğundan, realite denilenin de bir niceliğe sahip olması gerekmektedir.[31]

Ben ve ben-olmayan arasında kurulan bu ilişkiye dayanarak denilebilir ki ben-olmayan aslında benin kendini belirleyişinin bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır ve ben için bir kontrol noktası ya da bir darbe [*Anstoß*] görevi görür. Fakat burada darbe ya da kontrol noktasıyla kastedilen, ben-olmayanın benin etkinliğini sınırlaması değil, bene kendini sınırlama görevi vermesidir.[32] Bu kontrol noktası, benin kendine koyduğu sınırdır ve ben etkin olmadığı sürece o da ben için ortaya çıkamaz, yani bu çarpma benin çarpmasıdır ve benin etkinliği olmadığı sürece böylesi bir kontrol noktası da gerçek olamayacaktır.[33] Ayrıca bu kontrol noktası olmadığı sürece ben kendini belirleyemeyecek, ben kendini belirleyemezse herhangi nesnel bir varoluştan da bahsedilemeyecektir.[34] Burada Fichte her ne kadar bu kontrol noktasının asli nedenini benin edimi olarak vurgulamış olsa da, yani ona göre bu çarpma benin çarpması olsa da, çarptığı şey doğası gereği mutlak bir

29 Fichte, *WL*, 63; *SK*, 128.
30 Charles Carroll Everett, *Fichte's Science of Knowledge Critical Exposition* (Chicago: S. C. Griggs and Company, 1884), 113.
31 *A.g.e.*, 112.
32 Fichte, *WL*, 171; *SK*, 189.
33 Fichte, *WL*, 173-174; *SK*, 191.
34 Fichte, *WL*, 174; *SK*, 191.

olumsuzluk, mutlak bir yokluk olduğundan etkinin nasıl oluşacağı sorusu akla gelebilir. Fichte'nin buna dair açıklaması pasiflik-etkinlik kavramları üzerinden makul gözükmektedir: Saf bir pasiflik olan ben-olmayan, hiçbir şekilde etkiyebilme gücüne sahip olmadığından, ancak benin etkinliği ona kadar uzandığında, o ben için bir kontrol noktası teşkil edecektir. Fakat yine de varlık-olmayan ya da mutlak yokluk olan ben-olmayanın, nasıl olup da beni kendine yansıtan bir şey olabileceği mevzuu, yukarıda da değindiğimiz gibi olumsuzluğun yine de bir anlamda reel bir olumsuzluk olması ve realitenin niceliksel olarak anlaşılması gerektiği fikri üzerinden açıklanmıştır; bu açıklamanın tatmin edici olup olmadığı tartışılır. Tatmin edici olduğu kabul edildiği durumda ise *Anstoß*a dair dikkat çekilmesi gereken ve Fichte tarafından pek vurgulanmayan bir diğer husus da şudur: Ben, kendinin kendini belirleyen, kendiliğinden bir edim olduğunu hatırlayabilmesi için böylesi bir kontrol noktasına ihtiyaç duyar ve ancak böylesi bir noktaya çarpmasıyla kendine dönüp özgür bir edim olduğunu fark edebilir. Aksi takdirde, yani ben salt bir kendini koyma edimi olarak kaldığında ve hiçbir engelle karşılaşmadığında, sınırsız bir etkinlik-varlık özdeşliği olarak kalacak, kendine dönemeyecek ve kendini belirleyip bilemeyecektir. O halde buradaki kontrol noktasını Kant'ın kendinde-şeyi olarak yorumlamak pekâlâ mümkündür[35], zira kendiliğinden saf bir edim olan benin deneyiminde hissettiği zorunluluğun, onda ortaya çıkacak bir pasiflikten başkaca bir kaynağı (her ne kadar bu pasifliğin kaynağı aslen kendi olsa bile) olamaz. Empirik öznenin deneyiminde karşısında bulduğu nesneye zorunlu olarak maruz kalıyor gibi hissetmesinin temelinde yine benin kendiliğinden ediminin yattığını Fichte bu *Anstoß* kavramıyla açıklamaktadır. Öte yandan teorik alanda bir *Anstoß* olarak üzerimizde hissettiğimiz baskı, pratik alanda nesne dünyasını değiştirme ve benle uyumlu hale getirme çabasına dönüşür. Başka bir deyişle, ahlak alanında, insanın nihai amacı yeniden mutlak özdeşlik, mutlak özne olmak, kendiyle birlik olmaktır ve bu amaç, ben-olmayanın topyekûn aşılması, *Anstoß*un ortadan kaldırılması, ben-olmayanın yabancılığının aşılarak ben ile özdeşliğinin kurulmasını gerektirir; dolayısıyla ahlaki görev sonsuz bir çaba olarak kalacak ve nihayete eremeyecektir.

Tüm bunlarla ilgili olarak buraya kadar göze çarpan, birbiriyle bağıntılı iki problem vardır: İlki, mutlak ben kendini koymasıyla kendini var etmesi bir olan dolaysız bir bilinç, tüm realite ve tüm varlık ise, neden ben-olmayanı koymuş ve kendini bölmüştür? İkincisi ise; Ben-olmayan koyulması zorunlu olmayan ama koyulması gereken bir prensip ise, önce Kantçı teori-pratik ayrımını aşmak olarak belirlenen amaç, sonrasında bu ayrımı baştan varsayan

[35] Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy An Introduction* (London: Routledge, 1993), 19.

prensipler sebebiyle bu ayrımı haklandırmaya dönüşmüştür diyemez miyiz? Başka bir deyişle, mutlak özdeşliği ya da teori-pratik birliğini özne olarak ilk prensipte öne sürmekle Fichte'nin amacı söz konusu ayrımı aşmakken, sonrasında bu özdeşliği sonsuz bir görev haline getirmesi ve tüm bunları neden ortaya çıktığı belli olmayan bir ben-olmayan prensibi üzerinden yapması, olguyu mümkün kılan, olgunun zeminindeki edimin, sonrasında olguya göre belirlenen edim haline dönüşmesi anlamına gelmez mi? Bu akıl yürütmede tuhaf görünen, ironik olan ve Fichte sisteminin Aşil topuğu diyebileceğimiz nokta, neden ortaya çıktığı anlaşılmayan ben-olmayanın, kendiyle özdeş olan mutlak beni, kendiyle özdeş olması gereken bir mutlak bene dönüştürmesi, benin kendini gerçekleştirmesi önündeki engel olması, üstelik benin de bu imkânsız görevi kendi kendine vermiş olmasıdır. Öyleyse olan ve olması gereken ayrımı temellendirilmemiş, olması gerekenin açıklaması koyulması gereken bir prensiple verilmeye çalışılmıştır. İşte ben olmayanın zorunlu bir prensip olarak değil de, olması gereken bir prensip olarak ortaya çıkması, dünyanın gerçekliğinin yitirilmiş olmasının ardındaki sebeptir. Dahası, bu temel iki soru cevabını bulmadığı sürece, benin kendini belirlemediği durumda, nesnel var oluşun da olamayacağını iddia etmek, benin dünyadaki varlığına dair hakiki bir açıklama getiremeyecektir. Nitekim, Fichte ile Schelling'in üzerinde uzlaşıya varamayacakları en temel meselelerden biri budur, zira öznenin bu haliyle karşısında bulduğu dünyanın bir araç olmaktan öte bir anlamı ve hakikati olmadığı gibi, onun içindeki ayrımların ayrım olabilmesi de yine öznenin amaçları doğrultusunda belirlenmektedir. Bir meşe palamudunu diğerinden ayıran hiçbir özelliği yoktur, fakat dahası meşe palamudunu cevizden ayıran da yine insanın ona yönelmiş olması ve bilincinin nesnesi haline getirerek ona realite vermiş olmasıdır. Schelling bu sebeple Fichte'ye şöyle yazar:

> Doğa tasarımınıza göre, doğanın bilincin ne denli küçük bir bölgesinde yer almak zorunda olduğu tarafımca iyi bilinir. Sizin için doğanın spekülatif bir anlamı yoktur fakat yalnızca teleolojik bir anlamı vardır. Ama mesela ışığın yalnızca, rasyonel varlıklar birbirleriyle konuşurken aynı zamanda birbirlerini görebilsinler ve havanın da yalnızca onlar birbirlerini duyarken birbirleriyle konuşabilsinler diye var olduğu kanısına varmanız gerçekten gerekli miydi?[36]

Fichte'nin mutlak ben prensibi hakikatin ya da tüm realitenin asli sahibi olarak koyulduğu sürece, realitesini benden paylanan ben-olmayan, ancak benden ödünç aldığı varlık bakımından var olabilir. Dolayısıyla, varlığın Fichteci imgesini bir yığın, masif bir kütle olarak düşünmek pek de yanlış olmayacaktır. Kaldı ki Fichte doğa fenomenlerine ve bütün olarak doğaya

[36] Vater ve Wood*, Philosophical Rupture,* 64.

dair tüm tasarımlarımızın ancak benin etkinliğinden soyutlanmış ve doğaya atfedilmiş özellikler taşıyacağı kanısındadır, zira ona göre kendinde-şeyden ve kendinde-şeyin özsel hakikatinden bahsetmek idealizm için intihardır. Schelling de mutlağın ya da koşulsuzun, şey olarak düşünülemeyeceği konusunda Fichte ile hem fikirdir, zira *ein unbedingtes Ding*[37] (koşulsuz şey) zaten bir çelişkidir.[38] Fakat Schelling, "Felsefenin Prensibi olarak Bene Dair ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine" adlı bu makalesinde "koşulsuz ne şey olabilir, ne de şey haline gelebilen olabilir" derken hem nesneyi hem de özneyi kastetmekte ve yine aynı makalede hem mutlak [*absolut*] terimi yerine koşulsuz [*unbedingt*] terimini kullanması, hem de "tüm realitenin nihai zemini ancak kendisi yoluyla düşünülebilen, yani olmasıyla düşünülen, kısacası varlık ve düşünce prensibinin onda çakıştığı varlığı yoluyla düşünülebilen bir şeydir" derken, varlığa yaptığı vurguyla Fichte'yle bütünüyle aynı fikirde olmadığının ilk sinyallerini vermektedir.[39] Onun üzerinde durduğu nokta daha ziyade koşulsuz olan ile şey arasındaki ilişkidir ve özneyi de bilginin mutlak prensibi olarak öne sürerken nesne-olmayan olarak düşünme eğilimindedir.[40] Söz konusu makale, *Wissenschaftslehre*'nin temel iddiasından çok uzaklaşmamış görünen bir değerlendirme ya da yorum olmasına rağmen, Schelling'in burada saf benin tanımlanamazlığından hareket etmek yerine, ben-olmayanın ya da nesnenin tanımından hareket etmesi ve özneyi de ben-olmayan-olmayan ya da nesne-olmayan olarak

---

37 Buradaki çelişkiyi anlamak için kelimelerin anlamlarına ve Schelling'in bu anlamları ele alışına bakmak gerekmektedir. *Ding* Almancada şey demektir. *Bedingen* fiili ise (*be-dingen*) şey haline getiren eylem anlamına gelir, şeyleştirme olarak çevrilebilir. *Bedingt, bedingen* fiilinin isim halidir, belirlenmiş anlamına gelir ve Schelling'in vurgusuyla şey haline dönüşmüş, şeyleşmiş olandır. *Unbedingt* ise *bedingt*'in olumsuzu olarak koşulsuz anlamını taşır ve Schelling'in anladığı şekliyle şey haline dönüşmemiş, şeyleşemeyen demektir. O halde *ein unbedingtes Ding*, şeyleşemeyen şey anlamına gelecektir ve dolayısıyla koşulsuz şey bir çelişki olacaktır. Bu bağlamda, eğer koşulsuzun peşindeysek, o zaman şey olarak düşünülemeyecek olanı arıyoruz demektir. Dolayısıyla, koşulsuz ne şey ne de şey haline gelebilen olur. [*Schellings Werke Band I*, 18. İngilizce çevirisi için: Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy, or On the Unconditional in Human Knowledge", *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays*, ed. ve çev. Fritz Marti (New Jersey: Associated University Press, 1980), 74.]

38 *Schellings Werke Band I*, 18 ; "Of the I as Principle", 74.

39 *A.g.e.*, 18, 15; *A.g.e.*, 74, 72.

40 Makalede 'düşünce ile varlığın birliği olarak mutlak' tanımı değişmemiş olsa da, Fichte'deki etkinlik vurgusuna karşı, burada vurgu varlıktadır ve bunun sebebini Bowie, Schelling'in Spinoza felsefesi ile Fichte felsefesinin bir arada nasıl düşünülebileceği kaygısını taşımasına bağlamıştır. Schelling'in realiteye dair yaptığı tanım hem Spinozacı hem de Fichteci bir formülasyon olarak değerlendirilebilir. (Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, 20.) Fakat Schelling'in Spinozacılık ilgisini ele almak başka bir çalışmanın konusu olacağı için burada değinilmemiştir.

anlaması, Fichte'deki ben-olmayan problemine üstü kapalı işaret etmekte ve Fichte'nin özne etkinliği üzerindeki tek taraflı vurgusunu kırmaktadır.

Schelling, *bedingen* (şey haline getiren eylem/belirlemek, koşullamak) fiili, *bedingt* (şeyleşen/koşullu) sıfatı ve *Ding* (şey) ismi arasındaki etimolojik ilişkiyi kullanarak "hiçbir şey kendini bir şey olarak koyamaz" sonucuna varır.[41] Buradaki akıl yürütme Spinoza'nın belirlenme ve olumsuzlanma arasında kurduğu ilişkiye dayanmaktadır: bir şey olmadığıyla belirlenir.[42] Her nesne, o değil de, bu nesne olmaklığını, karşısında duran ve karşısında durduğu nesnelere borçludur. Yani nesnenin kendisiyle özdeşliği, diğer nesnelerle girdiği ilişkiye bağlıdır ve nesne diğer nesnelerden hiçbiri olmamasına dayanarak o nesne olabilmiştir. Dolayısıyla nesne olmak olumsuzlanmaktır; olduğu şey olabilmesi diğerleriyle ilişkisine bağlı olan, nesneldir, olumsuzdur, koşulludur, belirlenmiştir. Tüm nesneler bu şekilde nesneleşebildiğine göre, tüm bu koşullar zincirinin dışında ve bu zinciri başlatacak bir pozitife, olumluya, koşulsuza, olduğu şey olabilmesi için kendinden başkasına ihtiyaç duymayana, başkasıyla ilişkisi içinden anlaşılamayacak olana, yalnızca kendi varlığıyla düşünülebilir olana ihtiyaç vardır.[43] İşte aranılan *unbedingt,* şeylerin göreceli ve koşullu realitelerini başlatacak olan, şeyleşmeyen, şey haline gelemeyen koşulsuzdur. Bir diğer deyişle, koşullular serisi bu serinin içinden anlaşılamaz ve Schelling temelin temellendirdiği cinsinden olamayacağı konusunda Fichte ile hemfikirdir, zira temellendirilen ve açıklanan şey artık belirlenmiş, koşullanmış, nesne haline dönüşmüştür ve bilgi nesnesi olan hiçbir şeyin koşulsuz olduğu söylenemez. Fakat onu Fichte'den ayıran soru şudur: "mutlak ben kendinin dışına çıkıp karşısına ben-olmayanı nasıl koyar?"[44]

2. *Gözsüz Polyphemos*

Fichte, mutlak beni saf bir etkinlik olarak koyarken, böylesi bir varlık-eylem birliğinin mantıktan çıkarsanmadığını, aksine mantığı mümkün kıldığını ifade etmiştir. En temel mantık prensiplerinden biri olan özdeşlik, ancak benin kendini koymasıyla, benin dolaysız bilinciyle mümkündür. A=A özdeşliğinde A'nin içeriğine bakmaksızın A ile özdeş olduğunu söyleyebilmek, özne A'nın bilincinde olan ben ile yüklem A'nın bilincinde olan benin birliğini gerektirmektedir. Başka bir deyişle ister analitik ister sentetik olsun yargının imkânı, kendisi yüklem almayıp sonsuz bir yüklemler

41 *Schellings Werke Band I*, 18; "Of the I as Principle", 74.
42 Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, 20.
43 *A.g.e.*, 21.
44 *Schellings Werke Band I*, 27; "Of the I as Principle", 81.

olasılığına açılan önsel Ben [*Ich bin/I am*] ile mümkündür. İşte benin kendisini ortaya koyuşunu ifade eden bu Ben'e, tetik [*thetisch*] yargı adı verilir ve Fichte'ye göre deneyimdeki özne-nesne sentezi, ancak bu sentezi mümkün kılan bir tez (ben) ve bir antitez (ben-olmayan) ile mümkün hale gelmiş; yargıdaki özne-nesne birliğinin imkânının koşulunu Fichte, mutlak iddia olarak ortaya çıkan tez (ben) ve antitezin (ben-olmayanın) sentezlenmesiyle açıklamıştır. Fakat Fichte'nin bu temel üçlü tez-antitez-sentez prensibinin mantığı da mümkün kıldığı iddiası, ben-olmayanın açıklanamaz ortaya çıkışıyla sorunlu bir iddia haline gelmektedir. Benin kendini koyuşunun özdeşlik prensibine önsel olduğu anlaşılır olsa da, Fichte ikinci adımda benin ben-olmayanı mutlak biçimde koymasını, yukarıda da değindiğimiz gibi bu özdeşlik prensibi üzerinden açıklamaya çalışmış ve mantığa önsel olduğunu iddia ettiği üçlü sentezi, mantık yoluyla prensipleştirmiştir.

Schelling'in Fichte felsefesine yönelttiği, mutlak benin ben-olmayanı nasıl karşısına koyduğu sorusu, aslında mantığı mümkün kıldığı söylenen prensiplerin mantık yoluyla çıkarsanmış olmasına bir itirazdır. Sonrasında Schelling, Fichte felsefesinin, mantık felsefesi olmaktan ileri gidemediğini söylerken bunu kastetmektedir. Schelling'e göre *Wissenschaftslehre* henüz Fichte'nin iddia ettiği gibi felsefenin kendisi değildir ve onu değerli kılan idealizmin formel kanıtı olmasıdır, fakat tam da bu sebepten, yani salt mantıksal ilerleyişinden ötürü, onun realiteyle ilgisi yoktur; *Wissenschaftslehre*, bilim olarak felsefenin başlangıcıdır ama onun tamamlanmış felsefe olduğunu iddia etmek yanlıştır.[45] *Wissenschaftslehre* boyunca, dünya benden türetilmiş olmasına rağmen ne dünya ben için reel hale gelebilmiş ne de ben dünyada kendi realitesinin gösterebilmiştir.[46] Oysa, benin kendiyle özdeşliğini gösterebilmesi için, ben-olmayanın kaynağı olduğunu realitede gösterebilmesi, ben-olmayanla özdeşliğini kurabilmesi gerekmektedir ki bu Fichte felsefesi için sonsuz bir çaba olarak kalmakta, dünya benin karşısında bulduğu bir şey olduğundan, bu kökensel yabancılık asla tam olarak aşılamamakta ve sistem kendini tamamlayamamaktadır. Schelling de *Wissenschaftslehre*'nin felsefeyi henüz bir bilim mertebesine eriştiremediğini dile getirirken, felsefenin sistem olabilmesi için idealizmin hem formel hem maddi olarak kanıtlanması gerektiğinin altını çizmektedir. İdealizmin maddi kanıtıyla kastettiği ise, "doğayı tüm belirlenimleriyle, öyle ki nesnelliğinde,

45 Vater ve Wood, *Philosophical Rupture*, 44.

46 H.S. Harris, "Introduction to the Difference Essay", G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* içinde, yzr. G.W.F. Hegel. çev. H.S. Harris ve Walter Cerf (Albany:State University of New York Press, 1977), 36.

kendisi de nesnel olan benden değil de, öznel olan ve felsefe yapan benden bağımsızlığında çıkarsamaktır".[47]

Doğanın nesnelliğinin ve realitesinin yok sayılmaksızın çıkarsanması, Schelling'in *Transandantal İdealizm Sistemi*'nin [TİS] teorik bölümüdür. Schelling teorik bölüme geçmeden evvel transandantal felsefenin kavramını ele alır: Tasarımın nesnesiyle çakışması olarak tanımlanan bilgide, öznel ve nesnel, ben ve doğa, tasarlayan bilinçli ve tasarlanan bilinçsiz bir araya gelmekte ve bu eş zamanlı bir araya geliş özne ve nesne özdeşliği olarak anlaşılan bilgiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu özdeşliği açıklamak ise tıpkı Fichte'nin de söylediği gibi iki olasılık üzerinden mümkün görünmektedir; ya nesnel olana ya da öznel olana öncelik verilecek ve biri diğerinden çıkarsanacaktır. Fakat Fichte'den farklı olarak Schelling'in değindiği husus doğa kavramının onun farkında olan bir bilinci gerektirmediği, doğanın ona yönelmiş bir bilinç olmaksızın da var olduğu, yani doğanın, varlığı için bilince ihtiyaç duymadığıdır. Bu iddianın işaret ettiği problem, bilinçli benin, ondan bağımsız ve gerçekliği için ona ihtiyaç duymayan bilinçsiz doğayı nasıl tasarlayacağıdır. Öte yandan öznel olana öncelik verildiğinde ise yine aynı şekilde nesnelin, ondan bağımsız özneye nasıl eklendiği, bilgide eşzamanlı bir çakışma gibi göründüğü halde nesnelin nasıl olup da öznelden sonra geldiği sorusu gündeme gelir. İşte ilk soru doğa felsefesinin sorusudur ve doğa felsefesinin görevi, sorusuna uygun olarak, doğadan anlağa [*Intelligenz*] doğru ilerlemek, nesnelden başlayıp özneli çıkarsamaktır.[48] Burada Schelling'in maddeden forma ya da nesneden özneye hareket etmekle kastettiği, doğa fenomenlerini kuramlaştırmaktır, zira doğadaki yasaları ortaya çıkardıkça, madde gittikçe kaybolacak ve geriye salt form kalacak ve nihayetinde tüm doğa yasaları sezgi ve düşüncenin yasaları haline geldiğinde doğa bütünüyle tinselleşmiş olacaktır.[49] İkinci soru ise transandantal felsefenin sorusudur ve o da bu kez aksi yönde, öznelden nesnele doğru hareket ederek, nihayetinde öznenin nesneyle özdeşliğini ya da başka bir deyişle nesne olarak benin özne olarak benle özdeşliğini gösterecek, tini doğa kılmış olacaktır. Fichte felsefesi işte böylesi bir özdeşliği gösteremediği için tamamlanmış bir sistem olarak adlandırılamaz.

Schelling, TİS'in teorik kısmının Fichteci formalizmi aştığını ve onda eksik olan maddi kanıtı sunduğunu iddia eder. Bu iddianın temelinde, bu kısmın *Wissenschaftslehre*'deki "özne-nesne etkinliğini kendisiyle özdeş olarak bilinçte

47 Vater ve Wood, *Philosophical Rupture*, 44.

48 Schelling, *Schellings Werke Band II*, 14-16, İngilizcesi için: Schelling, *System of Transendental Idealism*, çev. Peter Heath (Charlottesville: University Press of Virginia, 2001), 6-7.

49 *A.g.e.*, 15; *A.g.e.*, 6.

koyan ve bu özdeş koyma ile ilk defa ben haline gelen öznel (sezen) etkinlikten" bir soyutlamayla ortaya çıkması yatmaktadır, zira bu soyutlamadan geriye kalan ve böylelikle felsefenin teorik ya da realist kısmının prensibi haline gelen saf özne-nesne kavramıdır.[50] Schelling burada Fichte'nin ilk prensip olarak ortaya attığı saf etkinlik olan mutlak dolaysız ben bilincinin, felsefenin ilk prensibi olamayacağını, zira böylesi bir benin olsa olsa empirik bir ben sayılabileceğini, oysa deneyimi, deneyimlenen cinsinden bir şeyle açıklamanın ya da koşulluyu başka koşullarla açıklamanın felsefi bir temellendirme olamayacağını belirtmektedir. Schelling'in teorik felsefesinin prensibi olan saf özne-nesneden yapılan bir soyutlama sonrasında pratik felsefenin prensibi olan, yani saf özne-nesnenin bir üst potansı, üst bir kuvveti olan bilincin özne-nesnesi olarak ben bulunur. Bilmenin prensibi ile onun yüksek potansı olan eylemin prensibi, sanatta benin hem üretici hem de ürün olmasıyla birliğe gelirler ve tin Schelling'e göre sanatta doğaya dönüşür. Schelling'in sisteminin tamamlanmış ve başarılı bir sistem olup olmadığına dair değerlendirmeyi bir kenara bırakacak olursak, buraya kadar şu açıktır ki Schelling, deneyimin öznel ben prensibiyle temellendirilemeyeceğini, deneyimin temelinin ne deneyimlenebilen özne ne de deneyimlenebilen nesne olabileceğini öne sürmektedir; ona göre deneyimi temellendirebilmek deneyimin unsurlarından birini seçmek yerine daha üst düzey bir sentezi gerektirir ki bu da bu ikisinin ayrımsızlığı olan özne-nesnedir.[51]

Bu özne-nesne ayrımsızlığı transandantal felsefe açısından ele alındığında, öncelikle onun Fichte'nin özbilinci ya da kendini koymasıyla var eden beni gibi sezgide bütünüyle tüketilebilecek bir şey olmadığı söylenmelidir. Schelling'in beni, transandantal felsefenin tanımlanmış görevine uygun olarak bir oluş, bir kendini gerçekleştirme, kendini sahneleme sürecidir ve Fichte'de entelektüel sezgiyle saf etkinlik olarak bir kerede sezilen ben, Schelling için benin etkinliği değil, benin kendisidir. Başka bir deyişle, Schelling için ben olmuş bitmiş bir özdeşlik olarak kavranamaz. Ben kendini deneyiminde nesnelleştirmekte ve bunu tek bir sentezde değil, iç içe geçmiş

50 Vater ve Wood, *Philosophical Rupture*, 44-45.

51 Bu aynı zamanda literatürde çokça karşılaşılan ayrımın özdeşliği ile ayrım ve özdeşliğin özdeşliği arasındaki farka işaret etmektedir. Fichte felsefesinde ben kendini koymasıyla var eden olarak koşullu ayrım dünyasını birliğe getirendir, dolayısıyla onun amacı ayrımın özdeşliğini göstermektir denilebilir. Bir başka deyişle ayrımın özdeşliği ile kastedilen öznenin koşullular dünyasını birliğe getiren asli prensip olduğudur. Schelling ise deneyimdeki özne-nesne ayrımının kendisinin, bir üst düzeyden birliğe getirilmesi gerektiğini ve bunun da ancak özne-nesne olan bir ayrımsızlıkta düşünülebileceğini iddia ettiği için onun amaçladığı, özdeşlik ve ayrımın özdeşliğidir.

bir çok sentez yoluyla yapmaktadır.[52] Dolayısıyla gelişmekte olan ama bu gelişimi sırasında kendinin kendisi olduğunu da ya da gelişimin farkında olmasa da gelişme sürecindeki gelişme eylemini gerçekleştirmekte olan failin kendisi olduğunu da unutmayan bir özdeşlik olarak düşünülebilir. Benin kendisi olan entelektüel sezgi ise, deneyimi sırasında kendisi aslında hem üretkenlik hem ürün olmasına rağmen, ya üretken etkinlik ya da ürün olarak kendisinin bilincinde olan ve rolleri değişse de yine de ben olmayı bırakmayan benin, bu sürecin öznesi olmasının imkânını sağlar. Kendini baştan entelektüel sezgi olarak, Ben [*Ich bin/I am*] olarak ortaya çıkaran ben, böylelikle Fichte'nin iddia ettiği fakat gösteremediği şekilde sonsuz yüklemler olasılığına açık hale gelir ve bunları yüklemlenerek kendilik bilgisini kazanma yolunda gelişip evrilerek ilerler. Bunun ben açısından bir gelişim olması, Schelling'in özbilince kattığı dinamik yorum açısından çığır açıcıdır, zira Schelling ile birlikte özbilinç, tam anlamıyla organik ve büyüyen bir şey olarak anlaşılmaya başlanmıştır.[53]

Fichteci özbilinç kurgusunda entelektüel sezgi ile erişilen mutlak ben, kendinin özdeşliğini baştan öne sürmüş olsa da, deneyiminde yürürlükte olan her daim onun koşullu bir varlık olduğunu dikte eden duyusal sezgidir. Dolayısıyla denilebilir ki Fichte'nin beni, içsel olarak da birliğini kuramamıştır, zira entelektüel sezgi ile kendini rasyonel olarak kavrayan ben, öte yandan duyusal sezgi ile kendini bir hayvan olarak anlamakta ve mutlak ben ile empirik ben arasında bir bağ kurulamamaktadır.[54] Bu nokta daha önce de işaret ettiğimiz gibi Kant'ın numenal beni ile fenomenal beni, eyleyen öznesi ile bilen/bilinen öznesi arasındaki yarığı kapanmayacak bir yarık olarak sağlama almaktadır. Schelling ise entelektüel sezgiyi ya da beni, gelişen bir şey olarak anladığından, ben artık deneyiminden ve duyusal sezgisinden ayrı değil, onun içinde ve onunla büyümekte ve gelişmektedir. Nitekim, benin özdeşliğinin nihayetinde sanatta gösterilmesi ile birlikte entelektüel sezgi kendini duyusallaştırır; sanatta ben kendini kavradığı gibi sezer. Bu bağlamda, Schelling Fichte'nin TİS eleştirilerine karşı, aslında TİS'in Fichte'nin kanıtlamaya çalıştığı şeyi kanıtladığını söylerken, pek de haksız görünmemektedir, zira Fichte'nin olgu-eylem, varlık-edim birliği olarak ben iddiası ancak dinamize edilerek gösterilebilir. Başka bir deyişle, Fichte, varlığın aslen saf etkinlik olarak anlaşılmasını istese de, Schelling ona mutlak etkinliğin ancak mutlak durağanlık yani varlık olabileceğini[55], benin

52 Michael Vater, "Introduction", *System of Trancendental Idealism* içinde, yzr. F.W.J. Schelling. çev. Peter Heath (Charlottesville: University Press of Virginia, 2001), xxx.

53 Harris, "Introduction", 14.

54 *A.g.e.*

55 Vater ve Wood, *Philosophical Rupture*, 60.

gerçekten böylesi bir varlık-etkinlik birliği olarak anlaşılabilmesi için deneyimi oluşturan unsurların sentezine yani bir ayrımsızlık noktasına ihtiyacımız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu ayrımsızlık noktası, Schelling'e göre, içinde hiçbir karşıtlık barındırmayan mutlak ideal-reel birliği olan en yüksek varlıktır. Kaldı ki Fichte'nin mutlak etkinliği de o farkına varmamış olsa bile ancak böyle bir varlık olabilir.

Fichte ise TİS'deki benin aynı anda hem üretken etkinlik hem de ürün haline gelişini hedefine alarak, TİS'in bilme sürecini, ne bildiğini bilmeden bilme olarak tarif ettiğini ve bunun imkânsız olduğunu dile getirmiştir.[56] Bu eleştirinin temelinde, Fichte'nin, benin tüm düşünceyi ve tasarımı önceleyen bir varlık olarak düşünülmesine itirazı olsa da, eleştiri TİS için bir problem teşkil eden, duyusal sezgiden entelektüel sezginin nasıl doğduğu mevzuuna işaret etmesiyle Schelling için önem arz etmektedir. Entelektüel sezgi Schelling'de sanat deneyiminde ortaya çıkan estetik sezgi formunda kendini nihai olarak (bu her ne kadar bene dışsal bir nesne dolayımıyla olsa bile) gerçekleştirmektedir ama sorun, filozofun gözünden baştan beri ne olduğu bilinen entelektüel sezginin, bu serüveni yaşayan sıradan bilinç için bilinmez kalması ve filozofun bakışı olmaksızın sıradan bilincin böylesi bir sezgiye ulaşabilmesinin mümkün gözükmemesidir. Eğer bilinç TİS'de anlatılan serüvenine göre deneyimindeki çokluğu baştan duyusal sezgide sentezliyor ve ancak sürecin sonunda bir Ben olabiliyorsa, yani "sezginin kökeni duyusal" ise fakat öte yandan entelektüel sezginin ancak estetik sezgi formunda nesnelleşebildiğini söyleyebilmek için önce entelektüel sezgi sahibi olmak gerekiyorsa, filozofun bir özbilinç olarak kökeni duyusal olan sezgiden entelektüel sezgiye nasıl ulaştığı Schelling için bir problem teşkil etmektedir.[57] Dolayısıyla buradan hareketle Fichte'nin gözünden TİS'in kanıtladığı tek şeyin, kendini bilmeyen bilmenin imkânsızlığı olduğu söylenebilir. Nitekim Fichte, Schelling için "gözsüz Polyphemos" benzetmesi kullanırken, Schelling'in felsefe için gerekli olan soyutlamanın yapılmaması sonucunda Fichte felsefesinin tek taraflı kaldığı eleştirisine karşılık olarak, o soyutlamanın zaten yapılamayacağına, böylesi bir soyutlamaya teşebbüs edildiğinde Schelling'inki gibi bildiğini bilmeyen bilmenin ortaya çıkacağına işaret etmektedir.[58] Kendisine yöneltilen eleştirilerde hiçbir haklılık payı görmez, çünkü ona göre Schelling'in çabası asla içinden çıkılamaz olan düşünce etkinliğinin dışına çıkmak, refleksiyon üzerine refleksiyon yapmaktır fakat bu boş bir çabadır, zira gözün görebilmesi için önce görebildiğini görmesi gerekir:

56 *A.g.e.*, 119.
57 Harris, "Introduction", 14.
58 Vater ve Wood, *Philosophical Rupture*, 121.

> […] Wissenschaftslehre'nin kendini boş bir refleksiyon sistemine dönüştürdüğünü ve tüm refleksiyon formunun da salt hiçliğe dönüştüğünü (ki durum budur) iddia ediyorlar. Doğru zamanda gözlerini kapayıp realiteyi kavramak için ellerini açmanın büyük maharet olduğuna inandırmaya çalışıyorlar ki Wissenschaftslehre böylesi bir maharetin cahilidir. Gözden kaçırdıkları şey ise şudur: Düşünme edimi onun üzerine refleksiyon yapsan da yapmasan da kendinde olduğu gibi kalır, düşünme edimi kendini zorunlu olarak sınırlılık formuyla şekillendirir ve onlar da bu sınırlılıkla bu edimi üretir ve körlüğün varlığına karşı gözlerini kapatmak körlüğe merhem olmaz.[59]

3. Doğayı Görmek ya da Doğayla Görmek

Buraya dek ele aldığımız haliyle Fichte ve Schelling arasındaki anlaşmazlığın kaynağında benin dolaysız bir kendilik bilinci olarak mı (sezgi) yoksa bir sentez olarak mı (kavram) anlaşılması gerektiği sorunu yatar. Fichte, deneyimin öznel unsurunu temel prensip olarak kabul edip, düşüncesini bir üst seviyeye çıkaracak olan soyutlamayı yapmadığı ve yapmayı da reddettiği için, Schelling'in ikinci düzeydeki soyutlamasının sonucu olan doğa felsefesi ve transandantal felsefe ayrımını reddeder. Fichte'ye göre, doğa hakkında söylenebilecek her şey ancak saf etkinliğin bilinci olan entelektüel sezginin canlılığından soyutlanıp doğanın özelliği olarak doğaya atfedilmesi yoluyla mümkündür. Öyleyse Fichte için canlılığın hesabı ancak öznenin saf etkinlik olarak sezilmesiyle verilebilir, zira ben-olmayan ölü olandır ve ölü olan (varlık) tüm etkinliğin ve olumluluğun yokluğu olarak canlılığın çıkarsanacağı kaynak olamaz. Schelling ise bu canlılığı, organik ve gelişen bir özbilincin yaşamında kendini göstermesi olarak anlar ve mutlak bir etkinlik olarak düşünülen canlılığın, ölü ve statik olacağını; onu canlı hale getiren ve dinamizm katanın, karşısına aldığı, kendinde realiteye sahip doğa olduğunu öne sürmüştür.[60]

---

59 Fichte ve Kroeger, "Fichte's Criticism of Schelling", 163.

60 Schelling, organik ve gelişen özbilince paralel olarak, doğayı da organik ve gelişen bir şey olarak ele almış, bu ikisini birbirinden ayrı ve bağdaşmaz görmediğinden, canlılığı da tamamen benin tekeline bırakmamıştır. Ona göre, mekanik doğa anlayışı ne Descartes'ın *res extensa*sı ile ne de eylemsizlik prensibi üzerinden anlaşılan Newtoncu madde kavramı ile temellendirilebilmiştir, zira maddeyi anlayabilmek önce madde ve hareket ilişkisini tutarlı bir biçimde açıklayabilmekle mümkündür. Madde, belli bir mekânda bir araya gelen atomlar çokluğu olarak anlaşıldığı sürece, hareket ve maddenin ilişkisini açıklamak imkânsızdır, zira bu haliyle hareket maddeye dışsallaştırılmıştır. Eğer madde hareketsiz, statik bir varlıksa, maddelerin birbirine etkimesi açıklanamaz; eylemsizlikten etki-tepkiye geçiş mümkün gözükmemektedir. Schelling'e göre mekaniğin temeli yoktur, çünkü mekaniğin teorik dünyasında hareket imkânsızdır (D.C. Schindler, *The Perfection of Freedom Schiller, Schelling and Hegel between the Ancients and the Moderns* (Oregon: Cascade Books, 2012), 120). Mekanik anlayış maddeyi *res extensa*ya indirgeyerek, doğayı öldürmüş

Schelling'e göre Fichte ben-olmayanı öyle kurgulamıştır ki bu kurgu içinde benin dış dünyada bir ayrım, bir fark görmesi imkânsızdır. Fichteci akıl yürütmede doğa soyut ben-olmayan kavramında yiter ve salt bir sınırlama anlamına gelir; doğayı sadece özneye karşı bir şey olarak algılarım. Dolayısıyla Fichte, Kant'ın ahlaki bene yüklediği otonomiyi teorik otonomiye genişleterek her şeyin benim sayemde ve benim için olmasını sağlamıştır.[61] Fakat sorun şudur: Fichte'nin, benin kendine yansıması için ileri sürdüğü *Anstoß* kavramı, dünyanın realitesini görmezden gelmenin bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır, zira dünya bütünüyle benin üretimi olsa da, benin yine de bir engelle karşılaşıp kendine yansıması gerekmektedir. Başka bir deyişle, eğer benin kendilik bilincine ulaşması dünyayı yaratmasıyla değil, dünyayı karşısında bulup olan dünya üzerinden kendine yansıması ile mümkünse, o zaman benin mutlak bağımsız bir yaratıcı etkinlik olduğu da söylenemez.

Oysa, özbilinci organik ve gelişimsel, ben diyebilmeyi de aslen kendinin dışında olmak ve kendine varmakta olmak olarak anladığımızda, benin ilk hali de buna uygun olarak kendinin dışında olmak olacak, bilincin ötesinde olan ben oluş sürecindeki, kendine varmakta olan henüz belirlenmemiş ama belirlenmekte olan yüklemsiz ben olacak ve bu ben kendine vardığında benin beni (ya da benim benim) haline gelecek, bireyselleşecektir.[62] Bilincin ötesindeki ben, tüm bireyler için aynıdır, fakat bilince geldiğinde, yani kendinin dışındayken kendine vardığında ve artık benin beni haline geldiğinde, bilincin ötesinde kat ettiği yolu hatırlayamayacaktır, zira birey olarak ben bilinçle başlarım. Fakat bu hatırlayamadığım bilinçdışı birey-öncesi ben süreci, zorunlu dış dünya düşüncemin sebebidir. Felsefi olarak temellendirilebilsin ya da temellendirilemesin, dış dünyanın varlığı ve gerçekliği herkesçe kabul edilir ve henüz benlik bilinci gelişmemiş bir bebeğin bir nesne gösteriyor oluşunda dahi saklı olan dış dünya kabulü, Schelling'e göre bireysel benler olarak hatırlayamadığımız fakat hepimizin

ve yaşamı doğaya imkânsız kılmıştır. Başka bir deyişle mekanik bilimi, hareketi ya da değişimi temellendiremediğinden, yaşam veya canlılık rasyonel varlıkların karakteristiği haline gelmiş, doğaya dışsallaşmış, doğa, ölü madde olarak insanın karşısında bulduğu bir şey haline gelmiştir. Fakat eğer madde hareket edebilen bir şeyse, onu ölü bir şey olarak değil, kuvvetlerin ürünü olarak kavramsallaştırmak, madde ile hareketi özsel olarak ilişkilendirmek, hareketi maddenin içsel yasası haline getirmek gerekmektedir. Bu anlayış, Schelling'in madde ve aklı özde aynı varlıklar, doğa ve özneyi aynı hakikatin iki yönü olarak görmesinin ürünüdür. Sonuç olarak, mekanik anlayışı takip eden Fichte'de, kendini bir kerede bütünüyle bilen ben, karşısında ölü ve hakikatsiz bir doğa bulurken, Schelling'in gelişen öznesi, gelişen doğa(sın)dan ayrı düşünülemez.

61 Schelling, *Schelling's Münchener Vorlesungen*, 114; *On the History of Modern Philosophy*, 108.

62 *A.g.e.,* 93; *A.g.e.*, 109.

ortak geçmişi olan bu bilinçdışı benden kaynaklıdır.[63] Bu bilinçdışı ben denilenin Schelling'de doğa ismini taşıdığı kolayca tahmin edilebilir. İşte doğa felsefesinde ve transandantal felsefede asli görev, bu hatırlanmayan beni bilince getirmek, bilincin kendi dışında başlayıp kendiyle birliğini kurduğu en yüksek bilinç haline dek kat ettiği yolu kavramasını sağlamaktır.[64] Schelling burada Platoncu *anamnesis*i yorumlamakta ve 'felsefe hatırlamaktır' demektedir. Öyleyse denilebilir ki, Fichte'nin sistemini Schelling'in gözünde bir bakıma başarısız kılanın da Fichte'nin felsefeyi unutmasıdır.

Fichte her ne kadar refleksiyon üzerine refleksiyon yapılamayacağını, düşüncenin yapısının ne kadar soyutlama yapılırsa yapılsın yine de aynı kalacağını ve filozofun bu soyutlamalar sonucu durduğu tarafın ya öznel ya da nesnel taraf olabileceğini söylese de, Schelling ben ve ben-olmayan arasında türsel bir farklılığa gitmenin felsefi temellendirmeyi imkânsız kılacağı kanaatindedir. Fichteci düşünüş ona göre ne kendi etkinliğini engelleyen ve sonrasında da yeniden engellenmemiş etkinlik olmayı amaçlayarak sonsuza dek çabalamakta olan benin, ne de bu benin karşısına engel olarak koyduğu ben-olmayanın realitesini gösterebilmektedir, çünkü benin dışına kendisine bir engel teşkil etmesi için koyduğu ben-olmayan, Fichteci açıklamada yeniden benin içine düşmekte ve çelişki benin kendi çelişkisi haline gelmektedir.[65] Felsefe özbilincin tarihi olarak anlaşıldığında ise yola basit ben olarak başlayıp, kendine nesne haline gelen ve dolayısıyla potans kazanıp ikinci seviye ben haline gelen ben, karşısına zaten kendisini almakta, bilinçli ben bilinçsiz beni bilmekte ve böylelikle düşünce ve nesnesi arasındaki bilmeyi imkânsızlaştıran kökensel tür farkı ortadan kaldırılmaktadır.

Sonuç olarak, tüm bu inceleme ışığında birbirinden tamamen farklı iki doğa anlayışına varıldığı rahatlıkla söylenebilir. Fichte'nin doğa anlayışı Descartesçı mekanizmayı esas almakta, hatta Descartes'ın de bir anlamda bir adım ötesine geçip, doğayı bütünüyle tözsüz bırakmakta ve onu benin kendine oynadığı bir oyun, topyekûn bir illüzyon haline getirmektedir. İlk ve nihai prensip ona göre sezmek ya da pek çok yerde tekrarladığı haliyle söyleyecek olursak 'görmek' olduğundan, doğayı görebilmenin sebebi de doğanın orada var olması değil, senin ona bakıyor olmandır. Doğa sen görebildiğin için, hatta sen görebilesin diye oradadır ve doğadır ya da doğa ona baktığın için doğa halini alır. Aslına bakılırsa böyle bir kurgu içinden

63 *A.g.e.* 93-94; *A.g.e.*, 110.
64 *A.g.e.; A.g.e.*
65 *A.g.e.*, 95; *A.g.e.*, 111.

doğanın bir ayna görevi gördüğü dahi söylenemez, zira buna göre ayna da aynaya bakan da aynadaki de bendir; doğa ise aynanın ayna haline gelebilmesini sağlayan gerideki görünmez sırdır. Benin doğayı karşısında bulmuş olması ve doğanın onun için her daim karşısındaki yabancı olarak kalacak olması, benin doğanın ancak tanığı olabileceği anlamına gelir. Tanıklığın dışsal bakışı, doğa üzerindeki tek belirleyici bakış olduğundan, doğanın içselliği olması Fichte için mevzubahis değildir. Doğayı içselliğe sahip bir özne olarak düşünmek ancak felsefi bakışa ait olmayan sıradan bilincin bakış açısından mümkündür, zira o, doğanın benin üretimi olduğunu fark edemediğinden, bene özsel tüm özellikleri ben-olmayana transfer eder, benin sezgisindeki canlılığı, ben-olmayanın canlılığı olarak anlar ve bunun üzerinden doğayı organik bir bütünmüş gibi kurgular. Oysa ben doğanın dışında ve doğaya karşıdır; ben-olmayan ise benin kendi için olabilmesinin aracıdır. Öyleyse, Fichte'ye göre insanın tinsel amaçları doğrultusunda doğaya yapılan her türlü müdahale mubahtır.

Schelling ise böylesi bir ayrımın ancak felsefi düşünmeye yükselememiş bir özne için olabileceğini, böyle bir ayrımın içinde kaldığımız sürece deneyimi açıklamanın imkânsız olacağını, ayrımın ancak ayrımsızlık kavramı üzerinden anlaşılabileceğini vurgulamıştır. Ayrımlar ayrım haline gelmeden evvel bir bütünden koptukları için, Schelling başlangıç prensibinin de dolayısıyla bu önsel bütün olması gerektiği fikrinden hareket eder. Bu bütün, özne ve nesnenin kökensel birliği anlamına geldiğinden ya da yukarıda da ele aldığımız gibi doğa zaten bilincin kökeninde yattığı için, doğa benin bilinçdışı beni, kadim yuvasıdır. Başka bir deyişle, doğayı görebiliyor olmamız ondan evrilmiş olmamızla mümkündür; bakabildiğim için değil, doğal olduğum için görebiliyorumdur. O halde, doğanın tanıklığını yapmakla kalmam, aynı zamanda doğayı doğayla birlikte görürüm. Doğa burada beni bana hatırlamadığım geçmişimle yansıtması açısından, benim için salt bir tinsel araç değildir, o aynı zamanda bilincime 'zorunlu dışsal dünya tasarımı' gibi öznenin bilinçdışı geçmişinin ayak izlerini bırakmıştır. Başka bir deyişle, ben ve doğa arasındaki bu bağ bir "bölünmez kalan"dır.

Kaynakça

Beiser, Frederick. *German Idealism The Struggle Against Subjectivism*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Bowie, Andrew. *Schelling and Modern European Philosophy An Introduction*. London: Routledge, 1993.

-. "Translator's Introduction". *On the History of Modern Philosophy* içinde, 1-37. Yazan F. W. J. Schelling. Çeviren Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

-. *Aesthetics and Subjectivity*. Manchester: Manchester University Press, 2014.

Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Breazeale, Dan. "Karl Leonhard Reinhold", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/karl-reinhold/. Çevrimiçi Bahar 2018

Everett, Charles Carroll. *Fichte's Science of Knowledge A Critical Exposition*. Chicago: S. C. Griggs and Company, 1884.

Fichte, J. G. *Vocation of Man*. Çeviren William Smith, Roderick M. Chisholm. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1956.

-. *Sämmtliche Werke Erster Band*. Berlin: Veit und Comp, 1845.

-. *Sämmtliche Werke Zweiter Band*. Berlin: Veit und Comp, 1845.

-. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1794.

-. *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftlehre) nova methodo (1796/99)*. Çeviren Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Fichte, J. G.; Kroeger A. E. "Fichte's Criticism to Schelling". *The Journal of Speculative Philosophy*. Sayı 12 (1878): 160-170.

Franks, Paul. "Freedom, Tatsache and Tathandlung in the Development of Fichte's Jena Wissenschaftslehre". *Archive für Geschichte der Philosophie*. Sayı 79 (1997): 310-323.

Harris, H. S. "Introduction to the Difference Essay", *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* içinde, 1-79. Yazar G.W.F. Hegel. Çeviren H.S. Harris ve Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977.

Henrich, Dieter. "Fichte's Original Insight", *Contemporary German Philosophy Vol. 1* içinde,15-53. Çeviren David R. Lachterman. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.

Neuhouser, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Schelling, F.W. J. *Schelling's Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosohie und Darstellung des philosophieschen Empirismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1902

-. *Schellings Werke Band I*, Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907.

-. "Of the I as Principle of Philosophy, or On the Unconditional in Human Knowledge". *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays içinde*, 63-149. Hazırlayan ve Çeviren Fritz Marti. New Jersey: Associated University Press, 1980.

-. *On the History of Modern Philosophy,* Çeviren Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

-. *System of Transcendental Idealism (1800).* Çeviren Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.

Schindler, D. C., *The Perfection of Freedom Schiller, Schelling and Hegel between the Ancients and the Moderns*. Oregon: Cascade Books, 2012.

Sosa, E., Kim, J., Rosenkrantz, G. (Editörler). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Vater, Michael ve Wood, David W. (Editörler). *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling Selected Text and Correspondence (1800-1802)*. Albany: State University of New York Press, 2012.

ALMAN İDEALİZMİNDE BİR UĞRAK: ERKEN ROMANTİZMİN POLİTİK BOYUTU

Can KARABÖCEK*

A MOMENT IN GERMAN IDEALISM: POLITICAL DIMENSION OF EARLY ROMANTICISM

Öz

Bu makalede Alman İdealizminden etkilenen ancak Alman idealizmine dâhil edilemeyecek olan Alman Erken Romantizmin önemli iki ismi olan Novalis ve Friedrich Schlegel'in görüşleri üzerinden erken romantizmin politik tutumunun ne olduğu genel çerçevesi ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun için de öncelikle felsefi romantizmin temel çıkış noktası ve genel çerçevesi çizilmeye çalışılacak; daha sonra ise politik romantizmin ne olduğu ve temel savları belirtilecektir. Makalede romantizmin modernite içerisinde moderniteye karşı eleştirel bir yaklaşım olarak ele alınacaktır. Alman Romantiklerinin de bu açıdan modernitenin temel yaklaşımlarını benimsediği ve bu açıdan da modernitenin politik ürünü olan Fransız Devrimini başlarda coşkuyla karşıladıkları görülmektedir. Ancak moderniteye yönelik ikircikli tutumları Fransız devrimine yaklaşımlarında da görülmekte ve devrime karşı eleştirel bir tavır takındıkları görülmektedir. Bu çerçeve ile Novalis ve Schlegel'in politik tutumları, Fransız Devrimine yaklaşımları ve eleştirileri, moderniteye yönelik tutumları ele alınarak, politik romantizm ile ne ölçüde örtüştükleri saptanmaya çalışılacaktır. Novalis ve Schlegel'in politik görüşleri ele alınarak politik romantizm ile örtüştüğü noktalar ortaya konulacaktır. En sonunda ise, Alman Romantizminin ortaya koyduğu toplum ve siyaset yaklaşımının Alman milliyetçiliğine bir ön giriş olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Erken Alman romantizmi, Fransız Devrimi, modernite eleştirisi, politik romantizm, muhafazakâr romantizm.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., cankarabck@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 94-108.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 17.09.2018)

Abstract

In this article we will try to put forward the general framework of political thinking of Early Romanticism based on Novalis and Friedrich Schlegel's views, which are the two important names of the German Early Romanticism which is influenced by German Idealism but cannot be included in German idealism. For this, firstly we will examine the basic point of origin of the philosophical romanticism and to show the basic principles of it. After that, we will attempt to define what the political romanticism is and what the basic arguments of it are.
In the article, romanticism will be considered as a critical approach to modernity in modernity. In this respect, it is seen that the German Romantics have adopted the basic approaches of modernity and in this respect, the French Revolution, which is the political product of modernity, was welcomed with enthusiasm by german Romantic thinkers. However, their ambivalence towards modernity is also seen in their approaches to the French revolution and they are seen to have a critical attitude towards the revolution.Within this scope, the political attitudes of Novalis and Schlegel, their approaches and criticisms of the French Revolution, the attitudes towards modernity will be examined and the extent to which they overlap with political romanticism will be studied. The political views of Novalis and Schlegel will be discussed and in which points their views are overlap with politcal romanticism. Finally, it will be claimed that the ideas about society and politics put forward by German Romanticism is a preliminary introduction to German nationalism.

Keywords: Early German Romanticism, French Revolution, critique of modernity, poitical romaticism, conservative romanticism.

****

Felsefi Bir Tutum Olarak Romantizmin Arkaplanı

"Aklını kullanma cesaretini göster" Kant'ın Aydınlanma nedir? adlı makalesinin mottosudur bu cümle.[1] Aydınlanma düşüncesi, beşeri aklın evrenin tüm sırlarına vakıf olacağı düşüncesine ve özgürlüğün bu akılsal zeminde mümkün olacağına iman etmişti. Eleştirel aklın süzgecinden geçmeyen her şey tarihin karanlığına gömülmeliydi. Tarihin karanlığı

[1] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul,Remzi Kitabevi yayınları,1984), 211.

metaforu bile Aydınlanma düşüncesinin, yeni olana karşı coşkulu tutkusunu simgelemektedir. Geçmişte var olan her şey aklın ilerlemesinde bir önceki uğrağı temsil eder ve aklın ışığının parıldama sürecinde, geçmiş hep biraz daha karanlıktır. Geçmişin olumsuzlanması ve geleceğin olumlanması, Aydınlanma düşüncesinin tarih kavrayışının temel ilkesini oluşturmaktaydı. Geleneksel olana, tarihsel olana, kültürel olana, mistik olana karşı akıl adına getirilen büyük bir itirazı ve kökten bir inkârı dile getirmekteydi. İnsan, toplum ve doğanın akıl tarafından fethi Aydınlanmanın büyük projesiydi. Akıl ve bilim, hakikati bulmada yegane araçlardı ve yeryüzü cennetinin hammaddesi olacaklardı.[2] Anglo-Sakson düşünce dünyasında tohumlanan ve daha sonra da Kıta Avrupasına etki etmiş olan empirist bilgi ve bu bilgi anlayışına dayalı ahlak kuramları yeni bir evren anlayışının felsefi zeminini oluşturuyordu. Yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan ve rüştünü ispat etmiş olan burjuvazi, kendi suretinde bir dünya yaratmanın peşinde dünyayı yeniden şekillendirmekteydi. Gittikçe gelişen ve yaşamın her alanına nüfuz etmeye başlayan kapitalizm, yalnızca iktisadi üretimin dönüşümünü değil; yaşam biçiminin, dünyayı ve insanı kavrama biçiminin dönüşümünü tetikliyordu. 17. Yüzyıl doğa bilimlerinin ortaya koyduğu mekanik evren anlayışı ile beraber, doğanın efendisi olma yolunda olan insanın ona hükmedebilmesine ve kendi çıkarları doğrultusunda onu dönüştürebileceğine doğru yaygınlaşan inanç; burjuvanın dünya kavrayışına uyumlu bir evren tablosunu şekillendiriyordu. Galileo'un deyişiyle, 18. Yy. insanı için evren matematik dilinde yazılmış bir kitaptır.[3] Her şeyin nicelleştirilebileceğine ve matematiksel düşünmenin tek geçerli düşünme biçimi olduğuna yönelik kavrayış; evreni doğayı ve insanı hesaplanabilir, öngörülebilir, mekanik bir düzenek olarak düşünüyordu. Özellikle Fransız materyalist filozoflarında bu mekanik kavrayış oldukça ileri bir düzeyde temsil edilmekteydi.[4] Aydınlanma düşüncesi bu bakımdan yepyeni bir insan, toplum ve doğa tasavvuruna sahipti. Aydınlanma düşüncesinin Kıta Avrupasında etkisinin en görünür olduğu Dünya Tarihsel olay Fransız Devrimi idi. Fransız Devriminin fikir babaları olan entelektüeller Aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerine sıkı sıkıya bağlı ve bu ilkeleri uygulamaya geçirmeye istekli kişilerdi. Aydınlanma rasyonalizmi, soyut bir birey kavrayışından hareketle evrensel bir insan anlayışını dile getiriyor, bu bakımdan insanların soyut eşitliğini hararetle

---

2 Tevfik Fikret'in Haluk'un Amentüsü adlı şiirindeki şu dizeleri Aydınlanma düşüncesinin coşkusunu ve imanını özetler niteliktedir:
"Bir gün yapacak fen şu kara toprağı altın, bilim gücüyle olacak ne olacaksa... İnandım."

3 Edwin Arthur Burtt (aktaran), *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Dover, 2033), 75.

4 Descartes'ın düalizmini materyalizm cephesinden aşmaya çalışan La Mattrie, insanı karmaşık bir makine olarak tanımlıyordu. Bkz. Julien Offray De La Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, çev. Ann Thomson (Cambridge University Press, 1996), 1-41.

savunuyordu. Belirttiğimiz gibi, böylesi bir soyut eşitlik fikri esasında yeni oluşan burjuva sınıfının sınıfsal talepleri ile örtüşmekteydi. Tarihten, kültürden veya inanç temelinden kaynaklanan her türden eşitsizlik fikrine karşı, insanların eşitliği fikri feodalitenin ayrıcalıklı sınıflarının hukuki ayrıcalıklarına bir son verme talebini içeriyordu. Fransız devrimini gerçekleştirenlerin sloganı olan "Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik"[5] sloganı, eski düzene karşı yeni düzenin temel ilkelerini müjdeliyordu. Eleştirel akıl, feodal dünyanın ayrıcalıklarının adil olmadığını ve akli olmadığını ortaya koyuyor ve koruma-itaat ilişkisine dayalı eski düzeni (*Ancien Régime*) özgürlüğün gaspı olarak nitelendiriyordu. Bu nedenle de Fransız Devrimi, Avrupa'da Aydınlanma düşüncesini benimsemiş entelektüeller arasında coşku ile karşılanmış ve özgür bir dünyanın temel atma töreni gibi kutlanmıştır.

Aydınlanma düşüncesinin hararetli savunucuları olduğu kadar, Aydınlanmanın ideallerine ve ilkelerine kuşku ile yaklaşanlar da vardı. Aydınlanma düşüncesi ve gelişen kapitalizmin yarattığı sanayileşme ve bu sanayileşme sonucu ortaya çıkan modern şehirler ve bu modern şehirlerde ortaya çıkan yaşam biçimine kuşku ile yaklaşanlar, Aydınlanma düşüncesine karşı bir tepki ve eleştirellik taşıyorlardı. Esasında eleştirileri yalnızca Aydınlanmaya değil moderniteye de yönelen bir eleştiriydi. Mekanik bir evren ve toplum anlayışına karşı organik bir yaklaşımı savunuyorlar ve organik bir bütün tasavvurunun peşinden koşuyorlardı. Descartesçı düalizmi aşmaya yönelik ve tüm varolanların içerisinde birleştirilebileceği bir teklik arayışı; sanayileşmenin getirdiği kendisine yabancılaşmaya karşı, öze dönme arayışı; gittikçe teknikleşen ve bürokratikleşen otoriteye karşı daha organik bir otorite arayışı; mekanik bir toplumdaki atomik bireyciliğe karşı dehanın ve coşkunun öne çıkarılması romantik düşüncenin temel itirazlarını ve özlemlerini oluşturuyordu. Köklerini bir ölçüde J.J. Rousseau'da da bulabileceğimiz modern olana karşı eleştirel yaklaşım devrim sonrası kendisini iyice görünür kılmaya başlamıştı. Fransız Devrimine ve Devrimin kökeninde yer alan aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerden en etkili olanı Edmund Burke'un eleştirisiydi. Burke, muhafazakâr bir yaklaşımla devrim fikrine şiddetle karşı çıkarak, geleneğin önemini vurgulayan liberal bir düşünür olarak 17. Yy'ın sonlarında oldukça etkili olmuştur. Burke, soğuk bir kalbin ve bulanık bir anlayış gücünden kaynaklanan barbarca bir

[5] Bu slogan Maxmillien Robespierre tarafından 1790 yılında devrimin temel ilkesi olarak ifade edilmiştir ve bayrakların ve üniformaların üzerine yazılması kendisi tarafından teklif edilmiştir. Eşitlik ve özgürlük ilkeleri üzerinde bir tartışma yok iken kardeşlik ilkesi pek öne çıkmamıştır. Çünkü kardeşlik ilkesi (erkek kardeşlik) bir yandan yurttaşlar arasındaki dayanışmayı ve örgütlülüğü imlerken diğer yandan dinsel bir anlam içeriğine de gönderme yapmaktaydı.

felsefenin tasarısı[6] olarak gördüğü Aydınlanmacı Devrim projesi ile, sofistler, ekonomistler ve hesapçıların başardığını ve Avrupa'nın haşmetinin sonsuza dek ortadan kalktığını[7] düşünür. Ancak Aydınlanma düşüncesine getirilen daha etkili olan eleştiri tarihselcilik (*historicims*) tarafından getirilmiştir. Herder, 1770lerde yazdığı eserlerle tarihselci görüşün oluşumunda etkili olmuş ve Aydınlanmanın tarih kavrayışına karşı eleştirel bir yaklaşımın öncüsü olmuştur. Herder, düşüncenin ve dilin oluşumunda ve gelişiminde toplumların tarihsel tecrübelerine vurgu yapmış ve tarih araştırmalarında, hermeneutik bir yöntemi kaçınılmaz görmüştür. Tarihselciliğin temel yaklaşımı Devrim'e karşı eleştirel yaklaşan düşünürler tarafından oldukça etkili bir biçimde kullanılmıştır. Alman düşüncesinde bu tarihselci yaklaşım oldukça etkili olmuş, Alman dili, kültürü ve folklorüne yönelimi artırmıştır. Alman hukuk düşüncesi de bundan nasibini almış ve 1800lerin hemen başında Tarihçi Hukuk Okulu'nun önemli kuramcısı Friedrich Carl von Savigny, doğal hukuk anlayışına karşı, hukuk düşüncesinin yerelliğine, organikliğine ve tarihselliğine vurgu yapmıştır. Savigny'ye göre hukuk, özgün haliyle örf olarak halktan neşet eder. Uygarlığın sonraki aşamalarında, öğrenim görmüş hukukçular tarafından düzenli olarak uygulanmaya başlar ve zaman içerisinde de "organik" bir şekilde evrilir. Örf aşamasında iken hukuk, aynı bir toplumun dil'i gibi, halkın içerisinde sessizce işlemeye devam etmektedir"[8] Tarihselci yaklaşım, Aydınlanma düşüncesinin evrensellik iddiasına karşı, tüm sosyal, kültürel ve politik yapıların ve eylemlerin değişim içerisinde ve kendi çevrelerine uyma davranışında olduğunu belirtir. Dolayısıyla tek bir siyasal örgütlenme biçimi, evrensel bir kültür, dil ve inanç olmasının mümkün olmadığını iddia eder. Tüm bu beşeri kurumlar, tarihsel sürecin bir ürünüdür ve dolayısıyla belirli bir tarihsel aralıkta eyleyen insanların ekonomik, coğrafi, iklimsel, demografik şartlarının bir sonucudur. Bu yaklaşım Aydınlanma düşüncesinde eleştirel aklın yegâne otorite olması gerektiği yönündeki eğiliminin altını oyar ve aklın tarihselliğini ve kültür ile bağlantısına vurgu yapar. Fransız devrimini coşkuyla karşılayan ve özgürlüğün gerçekleşmesi yönünde büyük bir adım olarak gören Alman romantikleri, devrimden kısa bir süre sonra devrimin kendi düşünceleri ile uzlaşmadığının farkına varmış ve devrimin kendisine karşı mesafeli bir yaklaşım benimsemişlerdir. Özellikle 1793 ve 1794 yılları arasında süren, Jakobenlerin iktidarı ele geçirmesi ile başlayan Terör dönemi, Fransız devrimine ve ideallerine duyulan kuşkuları iyiden iyiye artırmış ve Devrimin ideallerini

6 Bkz. Edmund Burke, *Reflections on The French Revolution* (J.M. Dent&Sons Ltd, 1951), 74.

7 Bkz. *A.g.e.,* 73.

8 Kasım Akbaş, "Friedrich Carl von Savigny: Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği", *İstanbul Üniv. Hukuk Fak. Mecmuası* C.74, S. 1, (2016), 59.

gerçekleştirebileceğine dair inancın zayıflamasına neden olmuştur diyebiliriz. Fransız Devrimi, Alman Romantizmi için belirleyici bir dönüm noktası olmuştur diyebiliriz. Özellikle politik tutumlarının belirlenmesinde Fransız Devrimi ve sonrası yaşanan politik gelişmeler, romantik düşünürlerin hızla devrim fikrinden uzaklaşmasına neden olmuştur diyebiliriz.

Özellikle Alman düşünürler felsefi bakımdan bu romantizmin teorik çerçevesini oluşturmaya çalışıyorlardı. Alman Romantikleri Kant'ın bıraktığı yerden devam ediyorlar ve Kant'ın soruşturmasını biraz daha ileriye götürüyorlardı. Kant'ın kendisi Modern düşüncenin düalizmini tam olarak aşamamıştı. Bu düalizmi aşmada Kant'tan ilham alarak ilerlediler. Tüm var olanların bir arada toplanabileceği Mutlak'ı, Bütün'ü bulma arayışlarında Spinoza'dan ilham aldılar. Spinoza'nın monizmi aradıkları Mutlak'ı açıklamada yardımcı olabilirdi. Spinoza'nın Doğa kavramı, Alman Romantikleri için oldukça kullanışlı olmuştur. Romantizmin üç ana tezi olarak şu kabulleri sayabiliriz: "evrenin, tözlerin çokluğundan değil tek bir tözden müteşşekkül olduğuna dair bir monizm; diğer bir deyişle bağımsız ve kendine yeten tek şeyin evrenin kendisi olması; bu tek tözün kesintisiz bir süreç içerisinde gelişme ve büyüme içerisinde olan bir organizma olduğuna dair bir çeşit vitalizm; bu gelişim sürecinin bir amaca sahip olduğu ve bir forma, arketipe ya da bir idea'ya göre geliştiğine dair bir rasyonalizm."[9] Kant'ta mutlak olarak ortadan kaldırılamamış olan bu düalizmi Fichte aşmaya çalışır. Kant'ın bilinemez, kavranamaz, düşünülemez olan kendinde şey (*Ding an Sich*)'i, Fichte tarafından reddedilir ve bir bütünlük ilkesine varılmaya çalışılır. Erken Alman Romantizmi(*Frühromantik*) bu bakımdan Fichte'nin paltosundan çıkmıştır. Ancak Fichte'nin kendisini romantik bir düşünür olarak niteleyemeyiz. Hölderlin, Novalis ve Schlegel gibi romantik düşünürler üzerinde Fichte'nin felsefi yaklaşımı etkili olmuştur. Ancak Romantik düşünürler Fichteci bir çizgiyi benimsememişler ve Fichte'nin öznel idealizminden uzaklaşmışlardır.[10]

Politik Romantizm

Romantizmin politik tavrına baktığımızda tutarlı bir siyasal kuram veya siyasal bir ideoloji oluşturamadığını söyleyebiliriz. Romantizm genellikle

9 Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801* (Harvard University Press, 2002), 352.

10 Erken Romantik düşünürlerin Fichte ve ayrıca Karl Leonhard Reinhold düşüncesi ile olan ilişkilerinin detaylı bir açıklaması için Bkz. Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. Elizabeth Millán-Zaibert (State University of New York Press, 2004), 23-39.

başka siyasal kuramlara eklemlenen bir tavırdır.[11] Bu bakımdan muhafazakar bir romantizmden de, devrimci bir romantizmden de bahsetmek mümkündür.[12] Ancak bu romantik tavrın temel bileşenlerini belirlemeye engel değildir. Romantik tavrın temel bileşenlerinden birisi kapitalizmden duyulan hoşnutsuzluktur. Ancak bu hoşnutsuzluk sistematik bir kapitalizm eleştirisinden ziyade kapitalizmin yarattığı sonuçlardan duyulan bir memnuniyetsizliği içerir. "Modern kapitalist dünyada her şeyin mübadele değerinin bulunmasına başkaldıran romantizmde…insan analitik akla başkaldırmaya ve yaratıcı dehaya uymaya davet edilmektedir…Sürekli muhasebe, sürekli matematik, sürekli simetri, sürekli düzen insanın içinde yaşadığı doğanın yapısına aykırı olduğu kadar insanın doğasına da aykırıdır."[13] Kapitalizm karşıtlığının yanında, şimdiden duyulan hoşnutsuzluk ve geçmişin estetize edilerek anımsanması ile beslenen bir nostalji duygusu da romantizmin bileşenlerinden birisi olarak nitelenebilir. Özellikle Onarıcı veya muhafazakâr romantizmde bu yan ağırlıklı olarak belirir. Burada özlenen geçmiş kimi zaman Ortaçağ özlemi olarak ortaya çıkar, kimi zaman ise antikiteye özlem olarak görülür.[14] Devrimci ya da Reformcu romantizmin geleceğe dair tutkuları da kaybedilmiş geçmiş ile ilintilidir. Bu romantizmlerde tutku ile arzulanan "…geleceğin yeniliği bile abartıyla kutlanan geçmişin yansısını taşır."[15] Moderniteden ve kapitalizmden kaynaklanan hoşnutsuzluk, pre-kapitalist döneme duyulan bir özleme dönüşür. Muhafazakâr romantizm de feodal değer dünyasına dönüş ve cumhuriyetçi ilkelere mesafelilik olarak kendisini gösterir. Kutsal olanın sağladığı bütünlük, hiyerarşik biçimde tabakalaşmış bir toplumsal yapı, soyluluğun, asaletin, koruma ve itaat ilişkisinin sağladığı güvenlik hissi, doğa ile sağlanan bir bütünsellik, organik bir toplum tasavvuru, erdem ve asalete dayalı yönetim anlayışı muhafazakâr romantizmin özlemlerini yansıtan

---

11 Bu bakımdan Löwy ve Sayre çeşitli romantizm siyasetlerinden bahseder ve Onarıcı Romantizm, Faşist Romantizm, Mütevekkil Romantizm, Reformcu Romantizm, Devrimci/Ütopyacı Romantizm olarak çeşitli Romantik yaklaşımları tasnif eder. Bkz. Michael Löwy, Robert Sayre**,** *İsyan Ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden (Alfa Yay.,2016), 87-112.

12 Devrimci Romantizm ile ilgili doyurucu bir çalışma olarak Bkz. *Devrimci Romantizm***,** ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgeçen (İstanbul,Versus Kitap, 2017)

13 Hasan Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri* (İstanbul, Alfa Yay., 2015), 49.

14 Alman Romantik düşünür Hölderlin de modern Yunanistan üzerinden Antik Yunan'a dair özlem olarak belirir örneğin. Özellikle *Hyperion* adlı romanında bu en üst düzeyde kendisini gösterir. Hyperion, sevgilisi olan Diotima'nın ölümünden sonra tekrar Almanya'ya döner ve Alman halkında "kutsallığı bozulmamış zavallı bir araç haline indirgenmemiş kutsal hiçbir şey" olmadığını görerek tekrar Almanya'dan gitmek ister. Bkz.Friedrich Hölderlin, *Hyperion: Yunanistan'da Bir Münzevi*, çev. Gürsel Aytaç (Doğu Batı Yay., 2017), 165-169.

15 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, c.1, çev. Tanıl Bora (İletişim Yay., 2007), 174.

motifler olarak karşımıza çıkar. Weber'in deyimle, modernitenin büyüsünü bozduğu dünyanın yeniden eski büyülü haline dönüşünü özler.

Erken Romantizmin Politik Tavrı

Novalis

Gerçek adı Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg olan Novalis için, "Dünya romantikleştirilmek zorundadır. Sıradan olana yüksek bir mana, alışılmış olana esrarengiz bir itibar, bildik olana bilinmeyenin şerefini, ölümlülüğe ölümsüz görüntüsünü vermekle onu romantikleştiririm."[16] Modernitenin sekülerliği dünyanın büyüsünü bozmuştur ve onu tekrar büyülü hale getirmek gerekir. Bu noktada da referans noktası geçmiş güzel zamanlar olacaktır. Novalis'in romantizminde geçmişe duyulan özlem kutsala duyulan özlem ile birleşir. Novalis tüm Avrupa'nın Hristiyan olduğu ve tek bir Hristiyanlığın var olduğu zamanları güzel ve muhteşem zamanlar olarak niteleyerek[17], Ortaçağ Katolik toplumuna özlemini dile getirir. Modernite ile beraber sekülerleşmenin ve çıkarlarının peşinde koşan atomize bireylerden oluşan mekanik toplum tasavvuruna karşı Katolisizm etrafında biçimlenen ve feodal ilişkilerin hüküm sürdüğü hiyerarşik bir toplum tasavvurunu çözüm olarak görür. Dindarlığın sağladığı sevgi, yaşamın ticarileşmesi ile ölmüş, fedakârlığı bencil ilgiler tarafından baskılanmış, adanmışlık ise bir aldatma ve kandırma olarak sunulmuştur.[18] Novalis, politik olarak güçlü olan Hristiyanlığı, birleştirici ve barışı sağlayıcı bir unsur olarak görür ve dinsel barışın yerine yanlış ve günahkâr bir ilkenin geçirildiğini söyler.[19] Novalis'in, kutsal olmayan bir ilkenin dayandığı barış ile kast ettiği Ausburg Antlaşmasıdır ki, bu antlaşma ile Kutsal Roma Germen İmparatoru I. Ferdinad ile yerel prensler arasında Katolik kiliseleri ile Protestan kiliselerinin eşit olduğu ve prensin mezhebi ne ise uyruklarının da mezhebinin o olacağı konusunda anlaşmaya varılmış ve dünyevi yöneticiye inancı belirleme yetkisi tanınmıştır. Katolisizm ile Protestanlığın eşit görülmesine şiddetle karşı çıkan Novalis'in Protestanlığa karşı soğuk tavrı, yalnızca dinsel gerekçelere dayalı değildir. Alman romantiklerinin çoğu Protestan olmasına rağmen, Protestanlığı yalnızca dinsel bir hareket olarak değil politik bir hareket olarak da görüyorlardı. Novalis için Protestanlık,

16 Novalis, *Fragmanlar*, çev. Gürsel Aytaç (Doğu Batı Yay., 2014), 69.

17 Bkz. Novalis, "Christianity or Europe: A Fragment", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, ed. Frederick C. Beiser (Cambridge University Press, 2012), 61

18 *A.g.e.,* 63.

19 *A.g.e.,* 66.

dünyevi yöneticinin bölgesel egemenliğini artırmak için kullandığı bir araçtı.[20] Novalis için dinin gittikçe geri çekilmesi Avrupa ulusları için bir felakettir. Bu felaketin çaresi ise dine dönüştür. Yalnızca din, Avrupa'yı tekrar uyandırır ve güveni ve uzlaşmayı sağlayabilir. Hristiyanlık tekrar canlı ve etkin olmalıdır ve ulusal sınırları aşan görünür bir kiliseyi tekrar oluşturarak yeni ve eski dünya arasındaki dolayımı sağlamalıdır.[21]

Novalis için devlet yalnızca mekanik bir organizasyon değildir. Mekanik bir yönetim devletin fiziksel gücü için gerekli olabilir ancak tek başına mekanik bir anlayışın hâkimiyeti devletin batmasına neden olur.[22] Bu nedenle "ölçülü yönetim biçimi yarı devlet yarı doğal durumdur; suni, çok kırılgan bir makine. Bu makine eğer kendini canlı, otonom bir varlığa dönüştürürse o zaman büyük problem çözülürdü."[23] Novalis için devlet ve birey arasındaki ilişki bir sözleşme sonucu oluşan bir ilişki değil kendiliğinden varolan organik biri ilişkidir. "Cumhuriyetsiz kral ve kralsız cumhuriyet var olamaz, her ikisi bedenle ruh gibi birbirinden ayrılamaz.."[24] Devleti bir sözleşmenin ürünü olarak meşrulaştıran Aydınlanmacı liberal kuram, monarkı devletin hizmetinde olan bir memur olarak konumlandırmaya meyillidir. Novalis için ise "Kral, devletin bir vatandaşı olmadığı gibi bir memuru da değildir. Monarşinin ayırt edici özelliği işte, doğuştan yüksek birine inanca dayanmasıdır…İşte monarşinin hakiki sistem oluşu, mutlak bir merkeze, insanlığa, ama devletin olmayan bir varlığa bağlanmış oluşundandır."[25] Novalis, siyasal iktidarın bireylerin çıkarları gerçekleştirme motivasyonu ile gerçekleştirilen bir sözleşmenin ürünü olarak görmez. Çıkarların gerçekleştirilmesine yönelik motivasyon, yurttaşın siyasal otoritenin meşruluğuna rızasını sağlamaz. Siyasal otoritenin meşruluğuna gösterilen rıza rasyonaliteye de dayandırılamaz. Yasayı yapan gücün kaynağı bu nedenle ne bireylerin çıkarlarıdır ne de aklın kendisidir. Yasayı yapan gücün meşruluğunu sağlayan şey yasa yapıcıya duyulan saygı ve sevgidir. "Hukuk, sevilen ve saygı duyulan bir kişinin iradesinin dışa vurumu değilse, başka nedir ki? Mistik olan egemen, her fikir gibi bir sembole ihtiyaç duyar. Sevilen ve seçkin bir insandan başka ne türden bir sembol bundan daha uygun ve yaraşır olabilir ki?"[26] Bundan dolayı monarkın yasa yapıcı olması daha

---

20 Bkz. Reinhold Aris, *History of Political thought in Germany from 1789 to 1815* (Routledge, 2013), 273.

21 Novalis, "Christianity or Europe: A Fragment", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde**,** 79.

22 Novalis, *Fragmanlar*, 164.

23 *A.g.e.,* 39.

24 *A.g.e.,* 163.

25 *A.g.e.,* 162.

26 Novalis, "Faith and Love", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 38.

uygundur ve parlamentoya daha yeğdir. Bu monark da seçilmiş bir monark değil, doğumdan bu hakka sahip olmalıdır. "Doğumdan dolayı monark olan, yaratılmış olandan daha iyidir."[27] Bu bakımdan Novalis Aydınlanma düşüncesinin parlamenter temsil fikrine karşı, aydınlanmış bir monarkın egemenlik yetkisine sahip olmasının daha uygun olduğunu düşünür. Bu bakımdan önceleri Fransız Devrimini sempatiyle karşılayan Novalis daha sonraları devrime karşı eleştirel bir konuma geçmiştir. Devrime karşı geliştirdiği eleştirel tutumunda Burke'un düşüncelerinin etkili olduğu söylenebilir. Novalis, Burke'un eserini şu şekilde anar: "Devrime karşı birçok karşıdevrimci kitap yazılmıştır. Ancak Burke, devrime karşı devrimci bir kitap yazmıştır."[28] Novalis'in Fransız Devrimine karşı gelişen mesafeli tutumu, Burke'un eski rejim savunusundan birçok noktada ayrılır. Novalis, devrimin ilhamını onaylar ancak eksik kaldığını ve bireysellik yüceltmesini eleştirir. Bazı devrim figürlerini saygıyla anar örneğin: " Dini, cumhuriyetin kalbi ve merkez noktası yapan kişi olan, Robespierre olarak adlandırılan, muhteşem demir maskenin girişimi tarihsel olarak kayda değerdir."[29] Robespierre döneminde ortaya atılan 'Yüce Varlık Kültü'nü[30] kast eden Novalis, Robespierre'in cumhuriyetin ideallerinin bir din vasıtasıyla topluma nüfuz ettirme çabası olarak ortaya çıkan bu yaklaşımını olumlu görür.

Novalis'teki politik tavrın romantik tavırla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Aydınlanmacı rasyonalizmin yaşamı mekanikleştirip, tekdüzeleştirdiğini ve insanı tek boyuta indirgendiğini düşünen bu romantik tavır, Fransız devrimine karşı mütereddit bir tutum almıştır. Karşı devrimci bir konuma geçmemiştir ancak Devrimi "buluğ çağının krizi" olarak nitelemiştir.[31] Monarşi fikrine sadık kalmış ve insanların siyasal eşitliği fikrine karşı çıkmıştır.

---

27 *A.g.e.,* 38.

28 Akt. Frederick C. Beiser, *Enlightenment,Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800* (Harvard University Press, 1992), 265.

29 Novalis, "Christianity or Europe: A Fragment", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 73.

30 1792-1794 yılları arasında devrimciler arasında hakim olan Akıl kültü, mutlak bir varlık inanışını reddeden bir kült olarak ortaya çıkmıştı, Bu kült daha sonra Robespierre'in yüce varlık kültüne dönüşmüş ve 1793 de Fransa'nın resmi dini olarak kabul edilmiştir. Bu yeni inanış çerçevesinde, bütün kiliseler yeni inanışın tapınağı olan Akıl tapınağına dönüştürülmüş ve yeni inanışın festivalleri düzenlenmiştir. Bu festivallerin en büyüğü Notre-Dame kilisesinde düzenlenmiş ve kilisenin mihrabındaki haç, özgürlük sembolü ile değiştirilmiş ve kilisenin kapısına "Felsefeye" yazısı yazılmıştır.

31 *A.g.e.,* 33.

Schlegel

Erken Alman Romatizminin en merkezi figürü Schlegel olarak anılabilir. Onun çevresinde oluşan düşünür ve sanatçılar Alman Romantizmini başlatmışlar, 1798-1800 yılları arasında yayınladığı Athenaeum adlı dergi Romantik düşüncenin yayın organı haline gelmiştir. Erken Romantizmin önemli bir ismi olan Friedrich Schlegel (1772-1829), Aydınlanmanın liberal cumhuriyetçi görüşlerini gençlik döneminde benimsemiş, devrimci düşünceleri savunan bir düşünür iken daha sonraları politik düşüncesinde köklü bir değişikliğe gitmiştir. Cumhuriyetçi bir yaklaşımdan uzaklaşarak daha muhafazakâr bir yaklaşımı benimsemiştir. "Kant'ın Ebedi Barış Makalesi Üzerinden Cumhuriyetçilik kavramı üzerine bir Deneme"[32] adlı metninde Kantçı bir cumhuriyetçilik anlayışını benimsemiş. Bu makalesinde Schlegel, Kant gibi ebedi barışın ancak tüm devletlerin cumhuriyetçi bir siyasal yapıya sahip olmaları ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ancak ayrıldıkları nokta cumhuriyetçi bir yönetimin ne olduğuna dair tanımlamadır. Kant için, cumhuriyetçi bir yönetimde karar verici olan genel iradedir. Bu nedenle Kant, monarşiye karşı bir tutum sergiler. Kant, demokrasiyi bir tür baskıcılık olarak niteler ve genel iradenin kendi kendisi ile çelişmeye düşmesine neden olacağı için reddeder.[33] Schlegel ise genel iradenin her zaman için tüm yurttaşların iradesi olmasının imkânsızlığının farkındadır ve bu nedenle yurttaşların çoğunluğunun iradesinin genel irade olarak kabul etmek gerektiğini düşünür. Bu nedenle demokrasinin baskıcı bir egemenlik biçimi olduğu iddiasına katılmaz.

Schlegel'in bu yaklaşımı daha sonraları değişir. Gittikçe daha muhafazakâr bir görüşe sahip olmaya başlar. Mükemmel bir Cumhuriyetin yalnızca demokratik değil aynı zamanda aristokratik ve monarşik olması gerektiğini, özgürlük ve eşitlik çerçevesi içerisinde eğitimli olanların daha baskın olması gerektiğini ve eğitimsiz olanlara önderlik etmesi gerektiğini ve her şeyi mutlak bir bütünlük içerisinde organize etmesi gerektiğini belirtir.[34] Monark, kendisinde politik bütünün simgeleştiği ve bu politik bütünün kendisi ile özdeş olan, devletin ruhunun görünür yanıdır.[35] Fransız devrimine bakışı da değişmiş ve devrimi çağın en korkunç groteski, insanlığın devasa

[32] Friedrich Schlegel, "Essay on the Concept of Republicanism occasioned by the Kantian Tract Perpetual Peace", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, ed. Frederick C. Beiser (Cambridge University Press, 2012), 95-112.

[33] Bkz. Immanuel Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev.Nejat Bozkurt (Remzi Kitabevi, 1984), 235-236.

[34] Bkz. Friedrich Schlegel, "Athenaeum Fragments", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 118.

[35] *A.g.e.,* 120.

trajikomedisi olarak nitelendirir.[36] Artık devleti bir korporasyon olarak tanımlamaya başlamıştır. Ortaçağ korporatizmini örnek göstermeye başlar.[37]

Bu değişim döneminde Schlegel, inanca büyük bir yer açar. İnsanın ruhsal ve entelektüel gelişiminde inancın merkezi bir role sahip olduğunu düşünür. Din, yalnızca eğitimin ve insanlığın gelişiminin herhangi bir parçası değil, merkezi bir parçasıdır; diğer tüm unsurlar ona bağlıdır.[38] Schlegel, Katolisizm ve Protestanlık arasındaki çekişmede Katolisizm tarafında yer alır ve Katolisizmin Lutheryanizmden politik ve estetik bakımından daha tutarlı ve sağlam olduğunu belirtir.[39] Kendisi de zaten 1808 yılında, Katolik inancına dahil olur. Sekülerleşmiş modern kültürü yüzeysel olarak nitelendirir; buna karşın dinsel temelli Ortaçağ kültürünün "sağlam bir temelin üzerine inşa edildiğini"[40] düşünür. Schlegel, bu döneminde Ortaçağ toplumuna ve kültürüne hayranlık besler. Hatta eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin en fazla olduğu dönemin Alman Ortaçağı olduğunu belirtir.[41] Dinselliğin bu kadar merkezi bir noktaya konumlandıran Schlegel, politikayı da inancın bir yan unsuru olarak konumlandırır. İnanç, bu açıdan insanın eğitiminde ve kültürlenmesinde birincil konumdadır. İnanç, bilgeliğin sanatıdır, yaşamın bilimidir ve en yüksek politikadır.

Schlegel'in muhafazakârlığa doğru meylinin nedeni; modern yaşamın bencilce bir bireyciliğe, faydacı bir ahlaksal yaşama, materyalizme ve sosyal yaşamın anomiye neden olduğunu düşünmesidir. Özgür ve eşit bireylerin sevgiye dayalı dayanışması olarak toplum ideali için ilhamını, Ortaçağ kültüründe bulur. Bu nedenle de bir Ortaçağ nostaljisi Schlegel'in düşüncesinde belirir.[42]

---

36 *A.g.e.,* 122.

37 Friedrich Schlegel, "Philosophical Fragments from the Philosophical Apprenticeship", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 164.

38 Bkz. Friedrich Schlegel, "Ideas", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 126.

39 Friedrich Schlegel, "Philosophical Fragments from the Philosophical Apprenticeship", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 162.

40 *A.g.e.,* 164.

41 *A.g.e.,* 165.

42 Bkz. Frederick C. Beiser**,** *Enlightenment,Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, 262.

Sonuç

Alman Erken Romantizmin politik düşüncesi Fransız Devrimine ve onun düşünsel zeminini oluşturan Aydınlanma düşüncesine karşı eleştirellik tarafından belirlenmiştir. Bir yandan Aydınlanmanın özgürlük ve eşitlik fikrine, bireyi merkeze koymasına karşı bir sempati duymakta ancak bu yeni dünya görüşünün yol açabileceklerinden ürkmektedir. Özellikle inancın merkezi rolünü yitirmesi ve bu nedenle toplumsal bağların gevşediğine dair tedirginlikleri, bireyin yaratıcılıktan yoksun mekanik bir düzeneğin parçası haline gelmesi, özgürlük ve eşitliğin yalnızca satıhta kalması, romantiklerin ikircikli bir tutum almalarına neden olmuştur. Bir yandan modernitenin içerisinde modernitenin bir ürünü olarak ortaya çıkan romantik yaklaşım, aynı zamanda moderniteyi eleştirmekten geri durmamıştır. "…romantizm, istesek de istemesek de, modernitenin modern bir eleştirisidir…Romantik bakış açısı, dışsal bir bakış geliştirmek yerine, herhangi bir 'başka yer'den gelmiş bir eleştirmen olmak yerine, modernitenin 'özeleştirisi'ni oluşturur."[43] Alman romantizmi, mekanik bir toplum tasavvuruna karşı organik bir dayanışmanın gerçekleştiği bir toplum tasavvuruna sahiptir. Siyaseti bir sanat olarak niteleyen romantik düşünürler, Alman düşüncesi özelinde gittikçe daha otoriter bir yönelime savrulmuşlardır. "Romantizmin Alman versiyonu, kıtayı sarmaya başlayan devrimci heyecana karşın, demokratik ve cumhuriyetçi ideolojiye hep uzak durmasına yol açan, dinmek bilmez bir geçmiş özlemi –Sehnsucht- ve yüzü tabiata dönük bir toplum tasavvuru ile gerçek özgürlüğün, otoriter bir yönetim etrafında kazanılabileceği fikrini benimsedi."[44] Alman Romantiklerinin politik tutumları ve yaklaşımlarının izlerini, gerek Alman milliyetçiliğinin ortaya çıkışında ve gelişiminde gerekse Hegel gibi filozofların devlet öğretilerinde görmek mümkün olabilir. Bu nedenle Alman romantizmi, kendisinden sonraki Alman felsefi düşüncesine etki etmiş ve muhafazakâr bir yaklaşımı benimsemiştir diyebiliriz. "…erken romantikler kendi demokratizm (Demokratismus) ilkelerini muhafazakâr sınırlar boyunca yeniden yorumladıkları ölçüde Hochromantik dönemdeki antidemokratik milliyetçilik hareketinin önünü açmışlardır."[45] Alman erken romantizmin, reaksiyoner niteliği ve kapitalist modernitenin kökenlerine ve nedenlerine dair derinlikli bir kavrayışının olmaması, Novalis ve Schlegel gibi düşünürlerin gittikçe muhafazakâr bir konum belirlemelerine neden olmuş ve bu da sonraki Alman düşüncesindeki muhafazakâr bir politik

43 Michael Löwy, Robert Sayre**,** *İsyan Ve Melankoli*, 38.

44 Hasan Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 36.

45 Max Blechman, "Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü", *Devrimci Romantizm* içinde, haz.lar Işık Ergüden, Özgür Deniz, Ekim Savran, çev. Bilal Çölgeçen (İstanbul, Versus Kitap, 2007), 17.

tutumun belirlenmesinde etkili olmuştur. Kapitalizmin bireyciliğine karşı ve toplumsal olanın parçalanmasına karşı çareyi, mistik olanda ve irrasyonel olanda görmeleri incelediğimiz düşünürlerin kurucu bir yaklaşım ortaya koyamamalarına neden olmuştur. Dönemin fırtınalı ikliminde toplumsal ve siyasal dönüşümün sonuçlarından ürken, ancak bir yandan da bu dönüşümün temel motivasyonunu tümden inkâr edemeyen Novalis ve Schlegel, mevcut idealleri içeren bir geriye dönüşü arzulamışlar ve bu yönde organik ve pastoral bir toplum ve buna bağlı bir siyasal tahayyülü çaresizce dillendirmişlerdir. Alman romantikleri bu bakımdan kendilerinden sonra kitleler üzerinde oldukça etkili olacak Alman milliyetçiliğinin ve korporatizminin filizleneceği zemini hazırlamışlardır.

Kaynakça

Akbaş, Kasım. "Friedrich Carl von Savigny: Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği". *İstanbul Üniv. Hukuk Fak. Mecmuası* C.74. S. 1. (2016): 53-72.

Aris, Reinhold. *History of Political thought in Germany from 1789 to 1815*. Routledge, 2013.

Beiser, Frederick C. *Enlightenment,Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*. Harvard University Press, 1992.

-. *German İdealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. Harvard University Press, 2002.

Blechman, Max. "Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü". *Devrimci Romantizm* içinde, 11-45. Hazırlayanlar Işık Ergüden, Özgür Deniz, Ekim Savran. Çeviren Bilal Çölgeçen. İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Bloch, Ernst. *Umut İlkesi*. Çeviren Tanıl Bora. İletişim Yay., 2007.

Burke, Edmund. *Reflections on The French Revolution*. J.M. Dent&Sons Ltd, 1951.

Burtt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover, 2033

Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Çeviren Elizabeth Millán-Zaibert. State University of New York Press, 2004.

Hölderlin, Friedrich. *Hyperion: Yunanistan'da Bir Münzevi*. Çeviren Gürsel Aytaç. Doğu Batı Yay., 2017

Kant, Immanuel. "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme". *Seçilmiş Yazılar* içinde, 223-266. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

-. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". *Seçilmiş Yazılar* içinde, 211-222. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

La Mettrie, Julien Offray De**,** *Machine Man and Other Writings*. Çeviren Ann Thomson. Cambridge University Press, 1996.

Löwy, Michael, Robert Sayre**.** *İsyan Ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*. Çeviren Işık Ergüden. Alfa Yay., 2016.

Novalis. "Christianity or Europe: A Fragment". *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 59-80. Editör Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 2012

-. *Fragmanlar*. Çeviren Gürsel Aytaç. Doğu Batı Yay., 2014.

Schlegel, Friedrich. "Athenaeum Fragments". *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 113-122. Editör Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 2012.

-. "Essay on the Concept of Republicanism occasioned by the Kantian Tract Perpetual Peace", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 93-112. Editör Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 2012.

-. "Ideas", *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 123-140. Editör Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 2012.

-. "Philosophical Fragments from the Philosophical Apprenticeship". *The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, 159-168. Editör Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 2012.

FICHTE'DE KARŞIKOYMA (*ENTGEGENSETZEN*) VE MANTIKSAL KARŞITLIK İLKESİ

Esma KAYAR*

THE PRINCIPLE OF LOGICAL OPPOSITION AND COUNTER-POSITING (*ENTGEGENSETZEN*) IN FICHTE

Öz

Bu çalışmada Johann Gottlieb Fichte'nin 1794/95 yılına ait olan *Genel Bilim Öğretisinin Temeli* eserinde karşıkoyma ve mantıksal karşıtlık ilkelerini nasıl açıkladığı incelenmiştir. Fichte'nin açıklamalarının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle çelişmezlik ilkesini felsefenin en yüksek ilkesi olarak gören Wolffçü metafiziğe karşı Immanuel Kant'ın gerçek karşıtlık ve mantıksal karşıtlık arasındaki ayrımı felsefeye sunmasından kısaca bahsedilmiştir. Daha sonra Karl Leonhard Reinhold'un felsefeyi tek bir ilkede temellendirmek için ortaya koyduğu bilinç ilkesi ve bu ilkenin çelişmezlik ilkesi ile ilişkisi ele alınmıştır. Fichte bir *Bilim Öğretisi* olarak gördüğü felsefenin ayrı bir bilim olan mantığı temellendirdiğini iddia etmekle birlikte *Bilim Öğretisi* ilkelerini açıklamak için mantığı bir çıkış noktası olarak kullanmıştır. Fichte'ye göre mantığın ilk ilkesi olan mantıksal özdeşlik ilkesi *Bilim Öğretisi* 'nin mutlak ilk ilkesi olan 'Ben varım' ilkesinden koyma aktı ile ortaya çıkmaktadır. Mantığın ikinci ilkesi olan mantıksal karşıtlık ilkesi, 'A-olmayan değil = A', ise formca mutlak fakat içerikçe koşullanmış olan 'Ben'e mutlak olarak Ben-olmayan karşıkonur' ilkesinden karşıkoyma aktı ile çıkmaktadır. Kant gibi Fichte de çelişmezlik ilkesini mantıksal karşıtlık ilkesi olarak isimlendirmiştir. Fichte olumsuzlama kavramına yaklaşımı ile çelişmezlik ilkesini kendisinden önceki filozoflara kıyasla daha ayrıntılı bir şekilde belirleyebilmiş ve bu ilkenin felsefenin ilk ilkesi olma tartışmasının yönünü değiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fichte, mantıksal karşıtlık, çelişmezlik ilkesi, mantık, karşıkoyma, olumsuzlama.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Programı Mezunu, Dr., esmakayar@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 109-132.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 18.09.2018)

Abstract

This article examines how Johann Gottlieb Fichte explains the principles of counter-positing and logical opposition in *The Science of Knowledge* of 1794/95. For a better understanding of Fichte's explanations, I will expound briefly Immanuel Kant's distinction between real opposition and logical opposition against Wolffian metaphysics, which regards the principle of non-contradiction as the highest principle of philosophy. After that, I will show the relation of Karl Leonhard Reinhold's principle of consciousness, which is presented in order to establish philosophy on a single primary principle, to the principle of non-contradiction. Even though Fichte thinks that logic, as a separate science, is based on philosophy, which he regarded as a *Science of Knowledge*, he used logic to explain the principles of *The Science of Knowledge*. According to Fichte, the principle of logical identity, which is the first principle of logic, derives from the principle of 'I am', the absolute first principle of *The Science of Knowledge*. Like Kant, Fichte called the principle of non-contradiction as the principle of logical opposition. The logical principle of opposition, which is the second principle of logic and formulated as 'Not-A not=A', is derived from the principle of 'Not-I is counter-posited to I absolutely'. This principle is formally absolute but materially conditioned with an act of counter-positing. With the help of his approach to the notion of negation, Fichte has been able to elucidate the principle of non-contradiction in more detail than his predecessors and changed the direction of the debate to be the first principle of philosophy about this principle.

Keywords: Fichte, logical opposition, the principle of non-contradiction, logic, counter-positing, negation.

***

♣

18. yüzyıl Alman felsefesi, Leibniz'in bıraktığı miras üzerinde şekillenen Wolffçü metafiziğin ve Kant'ın eleştirel felsefesinin bir sahnesi olarak nitelendirilebilir. Bu yüzyılın sonunda eserlerini vermeye başlamış olan Fichte'nin felsefesi büyük oranda bir Kant eleştirisidir. Bu eleştiri tek başına Fichte'nin Kant okumalarına değil bu dönemde Almanya felsefe camiasında

♣ Bu çalışma Eylül 2017'de İstanbul Üniversitesi'nde savunduğum "Modern Dönemde Çelişmezlik İlkesi" başlıklı doktora tezimden üretilmiştir.

etkin olan Reinhold, Schulze gibi filozofların Kant felsefesiyle ilgili değerlendirmelerine de dayanır. Sadece bu eleştirel gelenekten beslenmeyen Fichte'nin felsefesinde Descartes ve Spinoza gibi filozofların etkisi de rahatlıkla görülebilir.

Fichte Kant'ın öncelikli olarak pratik felsefesinden etkilenmiş ve Kant'ta teorik ile pratik felsefenin ayrılığının bir ilk ilkede temellendirilerek giderileceğini düşünmüştür. Felsefede bir ilk ilke anlayışı eski çağlara kadar götürülebilir. Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi modern döneme kadar büyük oranda felsefenin ilk ilkesi olarak anlaşılmıştır. Modern dönemde Descartes'ın yöntemi çelişmezlik ilkesinin bu ilksel yerini geri plana atsa da Leibniz bu ilkeyi tekrar felsefenin merkezine taşımıştır. Kant ise bilgi verici deneyim üzerine kurulan bir felsefe anlayışı ile çelişmezlik ilkesinin felsefenin ilk ilkesi olmasına karşı çıkmıştır. Kant'ın felsefesi bu anlamda sistematik bir şekilde tek bir ilk ilke ile belirlenmemiştir.

Fichte'nin ilk ilkelerle ilgili düşüncesi aslında Reinhold'un, Kant'ın felsefesini tek bir ilkeye dayanan bilimsel bir sistem haline getirmeye çalışmasının etkisi altındadır. Reinhold'un felsefesinin ilk ilkesi geleneksel felsefenin tartışmalı ilkesi olan çelişmezlik ilkesi olmayıp tasarımla ilgili bir ilke olarak ortaya konulmuştur. Fichte, Reinhold'un sistematiklik ve ilk ilke idealini benimsemekle birlikte onun ilk ilkesini kendi anladığı felsefi bir sistem için yetersiz görmüştür. Fichte kendi felsefe sistemini *Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)* [1] olarak isimlendirmiştir. Fichte'nin ilk *Bilim Öğretisi*, 1794/95 yılına ait olan *Genel Bilim Öğretisinin Temeli* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre)*[2] olsa da o, ilerleyen yıllarda felsefesinin sunumunu daha iyileştirmek idealiyle bilim öğretisinin yeni versiyonlarını üretmiştir. Bu makalede sadece ilk versiyona yer verilecektir.

Fichte *GWL*'de kendi felsefi sistemi için "Ben varım" diye kısaca ifade edilebilecek olan yeni bir mutlak ilk ilke ve bu ilk ilkece koşullanmış iki ilk ilke, yani toplamda üç ilk ilke ortaya koymuştur. Fichte, felsefesinin bir koyma (*setzen*) aktı ile ortaya çıkan mutlak ilk ilkesini mantıksal özdeşlik ilkesini kullanarak açıklamıştır. *GWL*'nin ikinci ilkesi olan ve formca koşulsuz ama maddi açıdan koşullanmış bulunan karşıkoyma ilkesi ise mantıksal karşıtlık, diğer adıyla çelişmezlik ilkesi yardımıyla açıklanmıştır. Fichte'ye göre mantıksal karşıtlık ilkesi olan çelişmezlik ilkesi, koyma aktından sonra gelen karşıkoyma aktına dayanır. Fichte'de yine bu mantıksal ilke mutlak ilk ilkeden sonra karşıtlığın ve olumsuzlamanın tanıtılması ile

[1] *Wissenschaftslehre* terimi metin içinde *WL* olarak kısaltılmıştır.

[2] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* terimi metin içinde G*WL* olarak kısaltılmıştır.

ortaya çıkar. Koyma, varolma, eşitlik ve özdeşlik gibi kavramlar Fichte'nin felsefesinde olumsuzlamadan önce geldiği için mantıksal karşıtlık ilkesi ikinci ilkedir.

Bu makale Fichte'de *GWL*'nin karşıkoyma ilkesi ve mantıksal karşıtlık ilkesi incelenecektir. Fichte'nin mantıksal karşıtlık ilkesinin daha iyi anlaşılması için makalede öncelikle Kant'ın mantıksal karşıtlıktan ve çelişmezlik ilkesinden nasıl bahsettiğine kısaca değinilecektir. Daha sonra ise Fichte'nin felsefi ilkelerini şekillendirmesindeki etkisi nedeniyle Reinhold'un felsefesinin ilk ilkesi olan bilinç ilkesi ve Schulze'nin Reinhold'un ilkesinin çelişmezlik ilkesine tabi olmasıyla ilgili eleştirisi ele alınacaktır. Makalede karşıkoyma ilkesine dayanan mantıksal karşıtlık ilkesinin, diğer adıyla çelişmezlik ilkesinin, felsefenin ilk ilkesi olma özelliğini nasıl yitirdiği ve özdeşlik ilkesi ile nasıl ayrıldığı gösterilecektir.

Kant ve Mantıksal Karşıtlık

Kant, eleştiri öncesi döneminde genel hatlarıyla Wolffçü metafizikle uyuşma içinde görünse bile o, bu geleneğin bazı yönlerini daha o dönemde sorgulamaya başlamıştır. Kant'ın sorgulamalarından birisi de yeter neden ilkesinin çelişmezlik ilkesinden çıkarılması ile ilgilidir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni henüz yazmadığı dönemde 1763 yılında yayımlanan *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Felsefeye Uygulamak Üzerine Bir Deneme (Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen)* isimli eserinde gerçek karşıtlıktan ayırma maksadıyla mantıksal karşıtlığı ortaya koymuştur. Bu eserde mantıksal karşıtlık, çelişme kavramına bağlanır. Çelişme burada bir ve aynı şeyin bir şeyde hem olumlanması hem olumsuzlanması olarak alınır. Kant bu duruma örnek olarak hem hareket eden hem de hareket etmeyen cismi verir.[3] Kant'ın mantıksal karşıtlığı ortaya sürmesinin temelinde yeter neden ilkesinin çelişmezlik ilkesinden çıkarılmaması kaygısı yatar. Kant'a göre Leibniz'den etkilenmiş olan felsefe geleneği mantıksal karşıtlık ve gerçek karşıtlığı ayırt etmediğinden, sadece mantıksal karşıtlık için yeterli olabilecek olan çelişmezlik ilkesini, gerçeklikle ilgili olan yeter neden ilkesini çıkarmak için kullanmıştır. Kant bu anlayışa karşı olarak mantıksal karşıtlığı özellikle mantıksal alanda bırakmak istemiştir.

Kant eleştirel döneminde çelişmezlik ilkesini ayrı bir bilim olarak gördüğü

[3] Immanuel Kant. *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin: de Gruyter, 1900–), 2:171 ("Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", *Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. ve çev. D. Walford (Cambridge UP, 1992.)

genel mantığın bir ilkesi olarak düşünmüştür. Ama o bu ilkeyi sadece mantık alanında bırakmamış, transandantal felsefesinde de yoğun bir şekilde bu ilkeyi kullanmıştır. Mantıksal karşıtlık çelişme ile ilgili olduğu için çelişmezlik ilkesi ile de bağlantılı hale gelir. Kant öncesinde çelişmezlik ilkesi büyük oranda "Bir şeyin aynı zamanda olması ve olmaması olanaksızdır" şeklinde formüle edilmiştir. Kant geleneksel metafizikten ayrıldığı eleştirel döneminde ise bu formülü de sorgulamıştır. Kant bu döneminde çelişmezlik ilkesinin içerikten yoksun ve salt biçimsel olması gerektiğini düşündüğü için geleneksel formüldeki sorunlara işaret ederek yeni bir formül önermiştir: "Hiçbir şeye onunla çelişen bir yüklem ait değildir".[4] Kant geleneksel ilkedeki olanaklılıkla ilgili lafzı ve zaman koşulunu özellikle formülden çıkarmıştır. Kant çelişmezlik ilkesi için yeni bir formül vermiş olsa da eleştiri öncesi kullandığı çelişik karşıtlık örneğini eleştirel dönemde de kullanmıştır: Bir cisim için aynı anda hareket ve durma çelişiktir.[5] Kant'ın çelişmezlik ilkesinin yeni formülünde zaman lafzını çıkarmış olmasına rağmen burada zaman içeren bir şekilde çelişme durumunu açıklaması ilginçtir.

Çelişik karşıtlık olarak görülebilecek olan mantıksal karşıtlık eleştirel dönemde analitik karşıtlık (*Opposition*) olarak da adlandırılmıştır.[6] Kant, analitik karşıtlık sınıflamasına uygun bir şekilde çelişmezlik ilkesini de analitik yargıların en üst ilkesi olarak açıklamıştır.[7] Bu da Kant'ın mantıksal olumsuzlamayı gerçeklikle ilgili alandan farklılaştırma çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Kant'ın mantıksal karşıtlık ile gerçek karşıtlığı ayırması onun olumsuzlama kavramını da tek türlü düşünmediğini göstermektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yargı tablosunun nitelik başlığına ait değilleyici yargı ile kategoriler tablosunun nitelik başlığındaki olumsuzlama sınıflamasının ayrı olması da bunun bir göstergesidir. Kant'ın bu ayrımlarının Fichte'nin ikinci ilkesinde mantıksal karşıtlıkla ilgili bir olumsuzlama ile felsefi karşıkoyma aktını ayırmasına giden yolu açtığı söylenebilir.

---

4 Immanuel Kant. *Kritik der Reinen Vernunft*, ed. T. Valentiner (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919, B 190 (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, ed. ve çev. P. Guyer ve A. W. Wood (Cambridge UP, 1998); Immanuel Kant. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2015). Eser metin içinde *KrV* olarak kısaltılmıştır.

5 Kant, *KrV*, B 488. Kant *KrV*'de hareketle ilgili çelişmeden başka yerde de bahsetmiştir. Ona göre cismin hareketi ve durmasında hareket ve durma karşıt diye düşünülse de buradaki karşıtlığın gerçek değil mantıksal karşıtlık olduğunu belirtmiştir. Bkz. Kant, *KrV*, B 291 dipnot.

6 Kant, *KrV*, B 532.

7 Kant, *KrV*, B 191.

Reinhold'un Bilinç İlkesi

Kant felsefe ile ilgili yargıların bilimsel olma koşulunu a priori sentetik olma özelliğine bağlamıştır. Mantıksal karşıtlık ilkesi olan çelişmezlik ilkesi ise onun açısından sentetik yargılar değil analitik yargılar için yeterli bir ilkedir. Kant'ın felsefesinin dönemin Alman kamuoyunda yayılmasını sağlayan Reinhold ise her ne kadar bir Kant yorumcusu olarak bu işe koyulmuş olsa da kendisi Kant'ın kaygılarını göz önüne alarak Kant'ınkinden başka yöne evrilen bir felsefe anlayışı başlatmıştır. Reinhold'un felsefenin bilimsel olması gerekliliğine ve felsefi sistemin teorem ve önermelerinin tek bir kendinden açık ilk ilkeden çıkarılmasına dair ısrarı genel olarak Alman idealizmini,[8] özellikle de Fichte'yi derinden etkilemiştir.[9]

Felsefenin tek bir sistem üzerine inşa edilmesi ideali Kant öncesi felsefe açısından en çok çelişmezlik ilkesi üzerinden şekillenmiştir. Bu nedenle Reinhold'un felsefede yeni bir tek ilke için bu ilke ile hesaplaşması gerekmiştir. Reinhold 1789 yılındaki "Yeni Bir İnsan Tasarım Yetisi Teorisi Hakkında Deneme" (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens)* eserinde çelişmezlik ilkesinin "Bir şeyin aynı zamanda hem varolması hem varolmaması olanaksızdır" şeklindeki formülünü Kant'ı takip ederek eleştirmiştir. Reinhold'a göre bu ilke metafiziğin değil, kavranabilme ilkesi şeklinde mantığın ilk ilkesi olmalıdır. Bu illke, anlama yetisine ise düşünülebilirliğin en yüksek ilk ilkesi olarak dar bir anlamda aittir.[10] Reinhold için bu ilkeye dair en büyük sorun "varolabilmenin" çok anlamlılığı nedeniyle yol açtığı spekülasyonlardır.

Reinhold bir yıl sonra yazdığı eserinde ise bir bilim olarak kurmaya çalıştığı felsefede ilk ilke olarak bilinç ilkesini öne sürmüştür; "Bilinçte özne, tasarımı hem özneden hem de nesneden ayırt eder ve onu her ikisiyle ilişkilendirir".[11] Reinhold bu ilkeyi bilinç ilkesi olarak isimlendirse de ilkenin tasarımla da

---

8 Sven Bernecker. "Reinhold's Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/96", *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, ed. G. di Giovanni (Dordrecht: Springer, 2010), 224.

9 Reinhold felsefi sistemini *Öğe Felsefesi* (*Elementarphilosophie*) olarak isimlendirir. Fichte'nin 1793/94 kışına ait elyazmalarında (Eigne Meditationen über Elementarphilosophie) başlık olarak bu isme atıfta bulunması ondan ne kadar etkilendiğinin bir göstergesidir.

10 Karl L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag ve Jena, 1795), 491- 492. (Karl L. Reinhold, *Essay on a New Theory of the Human Capacity for Representation*, çev. T. Mehigan ve B. Empson, 2011).

11 Karl L. Reinhold, "Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen", *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790), 167.

ilgili olduğu hemen anlaşılmaktadır. Onun tasarımlarla ilişkili bir ilk ilke sunmasının Kant'ın felsefesinde ortaya çıkmış olan düalizmle ilgili olduğu tahmin edilebilir. Kant'ta bilgiyi oluşturan iki kaynağın olması ve bunların birbirine indirgenememesi sorununu Reinhold ilk ilkesindeki tasarım kavramının hem özne hem nesneye bağlanabilmesi ile aşmaya çalışmış görünür.

Reinhold 1791 yılında yazdığı "Felsefi Bilginin Temeline Dair" (*Über das Fundament des philosophischen Wissens)* eserinde ise çelişmezlik ilkesinin, kendisinden farklı bir temeli varsaydığı için felsefenin ilk ilkesi olamayacağını açıklamaktadır. Çelişmezlik ilkesi tarafından varsayılması gereken bu temel, ilkenin uygulanacağı önermelerin gerçekliği ile ilgilidir. Önermeler bu ilke ile çelişirse gerçek olamazlar fakat bu ilke ile çelişmediler diye de önermelerin gerçek olmaları gerekmez.[12] Reinhold'un çelişmezlik ilkesinin yetersizliği ile ilgili eleştirisi her ne kadar Kantçı yanlar taşısa da, onun tasarımlamaya dair incelemeleri çelişmezlik ilkesinin neden felsefenin ilk ilkesi olamayacağını Kant'tan daha farklı bir şekilde açıklamasına yardım etmiştir. Reinhold çelişmezlik ilkesindeki müphemliğin tasarım kavramına başvurarak giderilebileceği fikrindedir. Ona göre bu ilkedeki "şey" (*Ding*) kavramı yalnızca "düşünülebilirlik" kavramıyla belirlenebilir. Fakat bu ilke "düşünülebilirliğin" alameti olan ve "düşünme" (*Denken*) kavramı tarafından belirlenmeyen "tasarımlanabilirliği" varsayar. Düşünme ona göre bir tasarımlama çeşididir. Reinhold tasarımlanabilmenin ve tasarımın bilinç ilkesine dayanması nedeniyle çelişmezlik ilkesinin de bilinç ilkesi ile belirlendiğini söyler. Reinhold her ne kadar bilinç ilkesinin çelişmezlik ilkesini belirlediğini söylese de bilinç ilkesinin bir anlamda çelişmezlik ilkesine tabi olduğunu da kabul etmiştir. Fakat Reinhold'a göre bu tabi oluş, bilinç ilkesinin bir ilk ilke tarafından belirlenmesi değil sadece çelişemeyeceği bir kurala uyma anlamındadır.[13]

Reinhold'un kitabının yayımlanmasının hemen ertesi yılında dönemin kuşkucu filozoflarından biri olan Schulze, Kantçı felsefenin ve özelde Reinhold'un savlarını eleştirmek maksadıyla bir eser kaleme almıştır. [14]

---

12 Karl L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (Felix Meiner Verlag, 1978), 42- (Karl L Reinhold, "The Foundation of Philosophical Knowledge*"*, *Between Kant and Hegel, Text in the Development of Post-Kantian Idealism*, çev. ve giriş G. di Giovanni ve H.S. Harris (Hackett Publishing Company, 2000).

13 Reinhold, *A.g.e.*, 85.

14 *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie, 1792 (Aenesidemus ya da Prof. Reinhold'un Jena'da verilmiş Elementer-Felsefesinin Temeline Dair)* Kitabın baskısında belirtilmese de eserin Schulze'ye ait olduğu tahmin edilmektedir.

Schulze bu eserde Reinhold'un bahsettiği bilinç ilkesinin çelişmezlik ilkesine tabi olması meselesini ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. Reinhold bilinç ilkesini felsefenin en yüksek ilkesi olarak belirlemek istese de Schulze'ye göre bu ilke; tüm yargıların ve önermelerin en yüksek kuralı olan çelişmezlik ilkesine tabi olduğu için felsefenin ilk ilkesi olamaz.[15] Ayrıca Schulze Reinhold'un düşünme ile ilgili çelişmezlik ilkesinin, tasarımla ilgili bilinç ilkesi tarafından belirlenmesi iddiasını da kabul etmemiştir.[16]

Schulze'nin eleştirilerini yayımladığı sıralarda Reinhold'un felsefesinin etkisi altında olan Fichte, *Aenesidemus'un Eleştirisi* isimli bir kitap değerlendirmesi ile Schulze'nin iddialarına cevap üretmeye çalışmıştır. Fichte, Schulze'nin çelişmezlik ilkesiyle ilgili itirazında kendisinden beklendiği üzere Reinhold'u savunmuştur. Fichte'nin de belirttiği üzere Reinhold, zaten kendisine daha önceden Schulze'ninkine benzer itirazlar yapıldığı için eserinde bilinç ilkesinin çelişmezlik ilkesine tabi olmasını bir belirleme olarak almamıştır. Reinhold'a göre çelişmezlik ilkesine tabi olma durumu bilinç ilkesinin felsefenin ilk ilkesi olmasına zarar vermez.[17] Fichte'ye göre Reinhold, Kant gibi çelişmezlik ilkesinin gerçek bir geçerliliği olduğunu reddetmekte ve ona biçimsel ve mantıksal bir geçerlilik yüklemektedir. Reinhold'a göre düşünmenin kanunları üzerine ancak yine bu kanunlara göre düşünülebilir. Bilinç ilkesi üzerine düşünümlememiz de biçimsel açıdan mantıksal çelişmezlik ilkesine bağlıdır, ancak onun maddesi çelişmezlik ilkesi ile belirlenmez.[18] Fichte'ye göre Schulze'nin Reinhold eleştirisi, genel mantığın doğru olan her şeyin ölçütü olduğunu ve olgular hakkındaki herhangi bir argümanın ancak mantık kanunları ile uyumlu olduğu ölçüde doğruluk iddiasında bulunabiliceğini varsayar.[19]

Fichte her ne kadar Aenesidemus incelemesinde Reinhold'u savunmaya çalışsa da Schulze'nin Reinhold'a karşı geliştirdiği argümanların haklı

15 G. E. Schulze, *Aenesidemus* (Berlin, 1911), 60.

16 Schulze, *A.g.e.*, 62 dipnot.

17 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Harvard UP, 1987), 274.

18 Johann Gottlieb Fichte, "Recension", *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin: Veit, 1845-46), 5-(Johann Gottlieb Fichte. "Review of Aenesidemus", *Between Kant and Hegel, Text in the Development of Post-Kantian Idealism*, çeviri ve giriş G. di Giovanni ve H. S. Harris (Hackett Publishing Company, 2000); Johann Gottlieb Fichte. "Aenesidemus'un Eleştirisi", *Fichte Alman İdealizmi I*, haz.lar E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, çev. Özlem Barın (Doğu Batı, Ankara 2006). Reinhold'un maddi ve biçimsel ayrımı Kant'ınkinden biraz farklıdır. Reinhold'da maddi öğe bilincin olgularına denk gelirken biçimsel öğe bilinç ilkesidir ve bilimin biçimi verip tek ilke altında bir sistem olmasını sağlar. Bkz. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, 109-110.

19 Fichte, *Recension*, 4

taraflarını da kabul etmiştir. Fichte, Schulze gibi Reinhold'un bilinç ilkesinin en yüksek ilke olmadığını ilan etmiştir. Ayrıca o, Schulze'nin, Reinhold'un bilinç ilkesindeki ayırt etme ve ilişkilendirme kavramlarının yeterince belirlenmemiş olduğuna dair analizine de katılmıştır. Fichte bu kavramların belirlenememesinin, kendisinin keşfedeceği en yüksek ilkeye ve özdeşlik ilkesi ile karşıtlık (*Gegensetzung*) ilkesinin gerçek geçerliliğine işaret ettiğini ortaya sürmüştür.[20] Fichte çelişmezlik ilkesinin felsefenin en yüksek ilkesi olmasına da kendi açıkladığı mantık tanımına dayanarak karşı çıkmıştır. O, bu tartışmalar ışığında çelişmezlik ilkesini başka ilkeye dayandıran bir felsefe geliştirecektir.

Görüldüğü üzere Reinhold her ne kadar kendi bilinç ilkesini felsefenin ilk ilkesi yapmak ve çelişmezlik ilkesini sadece mantıksal alanda bırakmak çabası içinde olsa da, onun analizinde çelişmezlik ilkesi mantıksal karşıtlık ilkesi olarak ön plana çıkmamıştır.

Fichte'nin Karşıkoyma ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi

i. *Wissenschaftslehre Kavramı Üzerine*'de Mantıksal Karşıtlık İlkesi

Reinhold'un aksine Fichte *GWL*'yi yayınlamadan önce bilim öğretisi kavramını incelediği *Wissencshftslehre Kavramı Üzerine (Über den Begriff der Wissenschaftslehre)*[21] isimli eserinde çelişmezlik ilkesi için Kant'ın belirlediği mantıksal karşıtlık tabirine dönüş yapmıştır.[22] Bunun nedenlerinden birinin Reinhold'un bilinç ilkesindeki ayırt etme kavramını daha açık hale getirmek için olduğu söylenebilir.

Fichte *BWL* eserinde altıncı bölümü (§ 6) bir bilim olarak *WL* ile mantığın farkını açıklamaya ayırmıştır. Buradaki açıklamaya göre *WL* mantığı temellendirir ve mantık *WL*'den türetilir. Mantık sadece biçimle ilgili iken, felsefeyi de ifade eden *WL* hem biçime hem içeriğe sahiptir. Fichte diğer yandan mantığın önermesel yapısı nedeniyle sadece biçimle yetinemeyeceğini ve bir içeriğe de gerek duyucağını düşündüğü için mantığın

---

20 Fichte, *Recension*, 6.

21 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* eseri metin içinde *BWL* olarak kısaltılmıştır.

22 Johann Gottlieb Fichte, "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre", *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin: Veit, 1845-46), 79- (Johann Gottlieb Fichte, "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre", *Fichte: Early Philosophical Writings*, çev. ve ed. Daniel Breazeale (Cornell UP, 1993) - Johann Gottlieb Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı Ya Da "Felsefe" Olarak Anılan Kavram Üzerine", *Fichte Alman İdealizmi I*, haz.lar E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, çev. Meryem Uçar (Ankara: Doğu Batı, 2006).

WL'nin biçimini içerik olarak aldığı ve yine *WL*'nin içeriğinden soyutlama yaptığı sunucuna ulaşmıştır. Mantık *WL*'den gelen biçim-içerikli şeye kendi biçimini vermektedir.[23] Bu durumda mantıkla ilgili olan çelişmezlik ilkesi de *WL*'deki biçim-içeriğe uygulanan biçimsel bir ilke haline gelecektir.

Fichte için *WL*'den önce, analizin temeli olan çelişmezlik ilkesi dahil, hiçbir mantık önermesinin geçerliliği varsayılamaz.[24] Ona göre mantığın karşıtlık ilkesi de mantığın kendisi gibi *WL*'den türetilmiştir. *WL*'nin üç temel ilkesi vardır. Özdeşlik, çelişmezlik ve temel-neden[25] ilkeleri üç mantıksal ilke olarak bu üç *WL* ilkesinden çıkmaktadır. *WL*'nin mutlak ilk ilkesinden çıkan mantıksal özdeşlik ilkesi, bu eserde özdeşlik lafzı ile geçmese de, *WL*'nin "Ben Benimdir" önermesinden türetilen "A=A" mantıksal önermesi[26] bu esere göre mantıksal özdeşlik ilkesini göstermektedir. Mantıksal karşıtlık ilkesi olarak çelişmezlik ilkesi ise Fichte'ye göre *WL*'nin mutlak ilk ilkesine değil, tamamen mutlak olmayan ikinci ilkeye dayanır.[27] Fichte *BWL*'de yalnızca ilk ve mutlak temel *WL* ilkesini kısaca "Ben Benimdir" yargısı halinde sunmuş ve diğer iki *WL* ilkesinin açıklamasını *GWL*'ye bırakmıştır.

ii. *GWL*'de Karşıkoyma ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi

Fichte, *BWL*'yi yayımladığı yılın ertesinde bitirdiği ve felsefesini açıkladığı eser olan *GWL*'nin ilk bölümüne *BWL'de* kısa bir sunumunu yapmış olduğu *WL*'nin temel ilkeleriyle başlar. *WL*'nin ilkeleri Fichte açısından tüm insan bilgisinin ilk ilkesi olduğundan onlar mutlak, koşulsuz, belirlenemez ve kanıtlanamazdır. Bahsedilen ilkeler Akt[28] halinde olup mantığın ilkeleri gibi emprik değildir.[29] Akt, Fichte'nin felsefeye sunduğu ve olgudan ayırdığı özel bir kavramdır. Fichte eserin ilk bölümünün birinci alt başlığında *WL*'sinin ilk ilkesini "Ben kendi özel varolmasını kökensel olarak mutlak koyar"

---

23 Fichte, *BWL*, 72.

24 Fichte, *BWL*, 68.

25 Almanca *Grund* kelimesi hem temel hen neden anlamı taşımaktadır. Leibniz etkisi altındaki mantığın üçüncü ilkesi ‚yeter neden ilkesi' (*Satz vom zureichenden Grund*)" olarak kullanılmış olsa da Fichte'ye kadar gelen dönemde ‚yeter' (*zureichend*) kısmı ilkeden kaybolmaya başlamış ve Kant felsefesinin etkisi ile *Grund* neden kadar temel anlamını da içerir olmuştur. Bu nedenle Fichte dönemi açısından *Grund*'un temel-neden olarak tercümesi tercih edilmiştir.

26 Fichte, *BWL*, 70.

27 Fichte, *BWL*, 79.

28 Almanca *Thathandlung. That* bir olguyu, *Handlung* ise bir aktı ifade eder. *Thanthandlung*'u *Handlung*'dan ayırmak için ilkinin büyük harfle Akt, ikincisinin ise küçük harfle akt olarak tercümesi tercih edilmiştir.

29 Fichte, *GWL*, 91.

şeklinde açıklamıştır. Bu ilke daha kısaca şöyle de ifade edilir: "Ben varım".[30] Bu ilk ilke koyma ilkesi olarak isimlendirilebilir. Diğer yandan *WL*'nin ilk ilkesi "Ben=Ben" şeklinde de incelendiği için bu ilkenin bir çeşit felsefi özdeşlik ilkesi olduğu da söylenebilir. İlkedeki Ben kavramı Fichte'nin felsefesinin en kilit tabirlerinden biridir. Modern felsefede Descartes ile önemli bir yer edinmiş olan bu kavram Kant'ın tamalgı analizi ile dönemin felsefi tartışmalarının odaklarından biri olmuştur. Fichte Descartesçı geleneği izleyerek Ben'i ve Ben'in varoluşunu felsefesinin temeli yapmış, varolmaya ise koyma kavramı ile yeni bir boyut getirmiştir.

Fichte mantığın özdeşlik ilkesini ise aynı yerde, *BWL*'dekine benzer şekilde "A=A" ve "A, A'dır" olarak vermiştir. Fichte *WL*'nin ve mantığın ilk ilkelerini açıklarken, *BWL*'de bahsettiği şeyi, yani felsefenin ilk ilkesini açıklamak için emprik bilincin olgusu olan bir mantık ilkesinden yola çıkılsa da aslında mantığın özdeşlik ilkesinin felsefenin ilk ilkesine nasıl dayandığını göstermiştir. Buna göre "A, A'dır" şeklindeki kesin mantık ilkesi formel olarak "eğer bir A konursa, o halde A konmuştur" anlamına gelir. Bu noktada daha önce dikkat çektiğimiz şekilde Fichte'nin varolmak için koyma tabirini de kullanması önemlidir. "A, A'dır" önermesindeki A, eğer bir Ben'in içinde konursa varolur. Fichte bu A'nın konacağı bir Ben'in varolmasını da yine "A, A'dır" önermesini kullanarak elde eder. Önermedeki A yerine Ben konduğu zaman "Ben, Benimdir" yargısına ulaşılmaktadır. "Ben, Benimdir" yargısı "A, A'dır"ın formel geçerliliğine sahip olduğu gibi ondan daha fazlasını da içerir. Çünkü "Ben kendini koyarsa o halde kendini koyar" dediğimizde kendi "Ben"lerimize dair bilgimizi, yani varolduğumuzun bilgisini de dolayımsız olarak içerir. Oysa Ben dışındaki herhangi bir A'nın varolması bu şekilde dolayımsız değildir aksine bir Ben'in içinde konulmuş olmayı şart koşar. Fichte birinci ilke ile birlikte Kant'ın kategoriler tablosundaki nitelik kategorilerinden ilki olan gerçeklik kategorisini de çıkarmıştır.[31]

Fichte, ilk ilkede bir eşitliği ve bir Akt olarak koymayı sunmuştur. İkinci ilkede ele alınan ise karşıkoyma aktıdır. Fichte bu karşıkoyma aktını en yalın haliyle incelemeye çalıştığı için onun ifadelerinin anlaşılması oldukça zorlayıcıdır. *GWL*'nin ilk bölümünün ikinci altbaşlığında *WL*'nin bu ikinci ilkesi de birinciye benzer bir şekilde elde edilmiştir.[32] Bu da Fichte'nin mantığın ikinci ilk ilkesinden yani " —A değil = A *(—A nicht= A)*"[33]

30 Fichte, *GWL*, 98.
31 Fichte, *GWL*, §1.
32 Fichte, *GWL*, 101.
33 Fichte ikinci ilkeyi dilsel bir kopula ile yani "A olmayan A değildir" halinde ilkenin

önermesinden yola çıkması anlamına gelir. Yola çıkılan " —A değil = A" mantıksal önermesi Fichte için kesin ve kanıtlanamaz bir tabiattadır. Eğer bu önerme için bir kanıt aranacak olursa da bu yalnızca "A=A" önermesinden çıkarılabilir. Fichte böyle bir kanıt çıkarmayı denediğimizde "—A değil = A" önermesini "—A= —A" ile eşit olarak alacağımızı, bunun da "eğer A'nın karşıtı konursa o halde o konmuştur" anlamına geleceğini söyler. Şu halde elimizdeki önerme "A=A"'dan çıkmış ve onun yoluyla ispatlanmış bir önerme olmaz aksine "A=A"'nın aynısı olmuş olur. Bu nedenle önerme saf mantıksal olduğundan onun formu da en yüksek formun yani bir forma sahip olma koşulunun, diğer adıyla bilincin birliğinin altında durmuş olur. Ancak Fichte'ye göre bu A'nın karşıtının konup konmadığına ve salt aktın formunun hangi koşulu altında konduğuna bir cevap değildir. Eğer "—A değil = A" önermesinin kendisi, "A=A"dan türetilirse, türemiş olması gereken bu koşulun kendisidir. Fakat bu koşul "A=A"dan çıkarılamaz çünkü karşıkoymanın formu, koymada içerilmez. Bu yüzden "—A değil = A" önermesindeki karşıtlık mutlak ve koşulsuzdur. "—A" bu şekilde mutlak olarak konmuştur çünkü konmuştur.[34]

Fichte'nin yukarıdaki paragrafta ele aldığımız akıl yürütmesini sadece bu ikinci mantıksal ilkenin, mantıksal ilk ilke olan özdeşlik ilkesinden çıkarılamayacağını göstermek için kullandığını düşünebiliriz. Burada dikkat çekilebilecek nokta mantıksal formüldeki yani "—A değil = A"'daki yargının olumsuz olmasıdır. Eğer bu mantıksal karşıtlık yargısı "—A= —A" formülü üzerinden ifade edilecek olsa buna "A-olmayan, A-olmayana eşittir", "A-olmayan, A-olmayandır", " 'A-değil', 'A-değil'dir" denecektir. Dikkatli bakılırsa bu yargıların hepsi olumludur. Daha da ayrıntılı bakılırsa bu olumlu yargıların "A=A"'dan farkı kalmamaktadır. Çünkü Fichte ilk ilkeyi açıklaren A yerine herhangi başka bir şey alabileceğimizi de söylemektedir. Form açısından eşitlik ilişkisi sağlandığı sürece —A veya A'yı almak fark

analizi boyunca vermemiştir. Bu seçimin Almancada gramatik olarak değillemenin kopulayı değil yüklemi etkiliyor olmasından kaçınmak için olduğu düşünülebilir. Fichte'nin bu sembolik formül dışında çelişmezlik ilkesini nasıl anladığı ile ilgili en önemli satırlar *BWL*, *GWL* gibi eserlerinde değil, *GWL*'ye yazdığı *İkinci Giriş*'te bulunmaktadır. Burada çelişmezlik ilkesi "Bir kavram muayyen bir alametle belirlenmişse, karşıt bir alametle belirlenmemelidir" olarak verilir. Fichte bu ilkenin neyin belirlendiğini de söyleyemediğini ifade eder. bkz. Johann Gottlieb Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin: Veit, 1845-46), 496. Fichte'nin bu formülünde Kant'ın özneyle karşıt yüklem anlayışı kaybolmuş ve bir belirlenme unsuru formüle dahil olmuştur. Fichte'nin teorik felsefesinde belirleme önemli bir yer tutsa da çelişmezlik ilkesinin bu formülü sistemli bir şekilde kullanılmamıştır.

34 Fichte, *GWL*, 101-102.

etmeyecektir.

Fichte'ye göre "—A değil = A" önermesi emprik bilincin olguları arasında olduğundan Ben'in aktları arasında bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlık, formuna nazaran başka temel-nedene dayanmadan mutlak olarak olanaklı ve koşulsuzdur. Fichte burada bu formun niçin koşulsuz olduğunu yani A=A formundan çıkmayacağını tekrar "—A = —A" formülünü kullanarak, daha doğrusu bu formülün kullanılmaması gerektiğini göstererek anlatmaya çalışır. Ancak onun açıklamaları parantez içerisinde verilmiştir ve tam bitmemiş bir düşünme sürecini sunar gibidir. O "—A değil = A" önermesinin önerme olarak mantıksal formu eğer "—A = —A" şeklinde ifade edilirse, özne ve yüklemin özdeşliği koşulunu isteyeceğini ifade eder. Fakat ihtiyacımız olan "—A değil = A"daki karşıkoyma aktının açıklanmasıdır ki bu da anlaşıldığı kadarı ile iki özdeş şeyi birbirine eşitleyerek olmayacaktır. Fichte bu karşıkoymanın olanağının kendisinin de kendinde bilincin özdeşliğini varsaydığını belirtir. Bu durumda aktta bulunan (*handelnden*) Ben'in gidiş yolu ona göre şöyle olur: A (mutlak konmuş) =A (üzerine düşünümlenen). Düşünüm nesnesi olan bu A'ya mutlak bir akt ile "—A" karşıkonur ve bundan her iki A da eşit olduğu için "—A"'ın da, mutlak konmuş A'ya karşıt olarak yargılanacağı çıkar. Bu eşitlik düşünümleyen ve koyan Ben'in özdeşliğine dayanır. Yani burada aktı yapan ve yargılayan Ben'in aynı olduğu varsayılmıştır. Eğer her iki aktta Ben kendisine karşıt olabilseydi, A olmayan ile A eşit olurdu *(—A sein= A)*[35]. Bu yüzden burada koymadan, karşıkoymaya geçiş yalnızca Ben'in özdeşliği ile mümkün olmuş olur. [36]

Fichte yukarıdaki paragrafta anlatıldığı üzere mantıksal ikinci ilkenin mantıksal formunun birinci ilkeden çıkarılamayacağı, koşulsuz olması gerektiği fikrindedir. Fichte'ye göre bir eşitlik aktı Ben'in kendisi ile özdeş olması ile kurulabilir. Aslında Fichte ikinci mantıksal ilkeyi A≠A-olmayan formülü ile sembolleştirse amacına daha kolay ulaşabilecekken onun bunu yapmaması tuhaftır. O ısrarla ikinci ilkenin "—A = —A" olarak düşünüldüğünde nasıl bir sorunla karşılaşacağımızı anlatmak ister. Ben'in iki aktta kendisine karşıt olduğunda *"—A sein= A*"yı elde etmemiz de formül açısından ilginçtir. Fichte basitçe "—A = A" formülünü vermek yerine eşitliğin öncesine Almanca "*sein*"ı eklemiştir. *"—A sein=A"* Ben'in kendisini kendisine karşıt koyduğu bir durumda oluşabilecek mantıksal bir ilkedir. Ama bu durum Ben'in birliğini ortadan kaldırır. Fichte'ye göre böyle bir

35 Bu eşitliğin Türkçe karşılığını vermek zordur. Ancak bir deneme olarak "—A olmak= A" denebilir.

36 Fichte, *GWL*, 102-103.

durum düşünülemezdir. Ben'in kendisiyle özdeşliği nedeniyle insan düşüncesinin ilk mantıksal ilkesi ona göre A=A'dır. Diğer yandan Fichte "—A= —A" formülünü ikinci ilke ile oluşan mutlak aktı açıklamak için de kullanmıştır. Ben, düşünüm nesnesi olan A'ya bir —A karşıkoyar ve "A = A"'nın sağladığı özdeşliğin yardımıyla, karşıkoyma aktı ile düşünüm nesnesi olan —A, mutlak konmuş bir —A haline de gelir. Bu anlamda "—A= —A"'da iki —A, eşit olmuş olur. Ancak burada Ben kendisini kendisine karşıkoymamış aynı Ben bir Ben-olmayanı önce düşünüm nesnesi yapmış sonra da mutlak olarak karşıkoymuş olur.

Fichte ilk ilkede mantıksal Ben'in kendini koyan Ben ile eşitliğinden mutlak bir kendini koymaya ve Ben'in varolmasına geçebilmiştir. Fakat ikinci ilkede bir Ben-olmayanın düşünümlenmesi sonrasında mantıksal eşitliğin yardımı ile Ben-olmayanın varolma anlamında karşıkonulması ise ilk ilkedekinden daha kapalı kalmaktadır. İlk ilkede Ben'in kendine dair sezgisi dolayımsızca elde edildiği için onun varolmasının mantıktan ayrı bir şekilde ilksel olması anlaşılır bir durumdur. Ben-olmayanın da bu şekilde varolmayı sağlayacak sezgisel bir yapı sunup sunmadığı Fichte'nin bu makalede incelenmeyecek olan "hissetme" (*Gefühl*) ve *Anstoß*[37] açıklamaları ile anlaşılabilirdir.

Fichte'nin bahsettiği "—A= —A" eşitlemesi de kendi başına sorunludur. Çünkü "—A" dediğimiz zaman A'nın dışındaki herhangi bir şeye yani B, C, D vb.ye işaret edebiliriz. "—A= —A" eşitliğindeki her iki "—A"nın aynı şey olması gerekmez. O ilkinde B, ikincisinde D olabilir; çünkü her ikisi de A-olmama koşulunu sağlar. Bu durumda "—A= —A", "B=D" eşitliğini bir gerekçe göstermeden ve yanlışça sağlamış olur. Ancak Fichte'nin bu aşamada toplamda yalnızca bir A ve A-olmayan olduğunu, B, C, D gibi diğer unsurların bulunmadığını varsaydığı düşünülürse "—A= —A" eşitlemesi işlemi henüz sorunlu hale gelmemiş olarak kabul edilebilir.

Fichte karşıkonmanın (salt genel karşıt olarak) eğer konursa, sadece mutlak akt yoluyla karşıkonacağını söyler. Her karşıt, başka bir nedenden değil Ben'in aktıyla mutlak karşıttır. Karşıkonmuş-olma genel olarak mutlak bir halde sadece Ben yoluyla mümkündür. Fichte açısından ikinci ilkedeki karşıkoyma aktı biçimce koşullanmamıştır. Bu da ikinci ilkeyi sadece biçim açısından koşulsuz yapar. Oysa ilk mantıksal ilke hem biçim hem içerik açısından koşulsuzdur. Fichte bu ikinci ilkenin formca olmasa da, içerikçe koşullanmasını eğer herhangi bir —A konacaksa, bir A'nın da konmuş

[37] Fichte *Anstoß* kavramı ile Ben-olmayandan gelen engellenme, çarpma, zorlanma gibi bir durumu kasteder.

olmasının gerekmesi üzerinden açıklar. Bu durumda karşıkoyma aktı (—A'nın konması) da koyma aktına dayanır. Karşıkoyma aktı, akt olarak maddi açıdan koşullanıp başka bir akta nispetle aktlaşır. Fichte bir akt yoluyla A konmadan, —A da konamayacağı için, —A'ın konma aktının A'nın konma aktına bağlı olduğunu kastetmektedir. Karşıkoyma aktı, Fichte'ye göre koyan Ben ile karşıkoyan Ben arasındaki bilincin birliğinin varsayımı olmaksızın imkansızdır. Eğer ilk aktın bilinci, ikincisi ile birleşmemiş olsa ikinci akt bir karşıkoyma (*Gegensetzen*) olmayıp mutlak koyma olacaktır. Akt form açısından (nasıl olacağı açısından), başka şekilde değil de *böyle (so)* aktta bulunabilme açısından ise koşullanmamıştır. [38]

Fichte'ye göre karşıkoyma aktının bir ürünü olan —A'ın hem maddesi hem formu vardır. Form olarak o, genel olarak herhangi bir X'e karşıtlıkla belirlenmiştir. X Fichte'nin ilk ilkeyi açıklarken kullandığı bir semboldür. Bu ikinci ilke birinci ilkeye nispetle bir karşıtlık olduğu için Fichte —A'ı X sembolüne karşıt olarak verir. —A'ın maddesi ise belirli bir A'ya karşıt olması nedeniyle vardır; o belirlenmiş herhangi bir şey değildir. Bu durum karşıkoyma aktı biçimce koşulsuzken, mantıksal olan —A'nın karşıkonmasının, biçim açısından da *WL* aktı ile belirlendiğini gösterir. Fichte bir sonraki paragrafta bu ipucunu açarak —A'nın formunun akt tarafından mutlak olarak belirlendiği söyler. —A bir karşıttır; çünkü o bir karşıkoymanın ürünüdür. Onun maddesini A yönetir. —A, A ne ise o değildir ve onun tüm özünü bu durum oluşturur. —A, bir A'nın karşıtı olmaklıkla bilinir. Fakat bilinen şeyin ne olduğunu bilmenin koşulu A'yla tanışık olmaktır.[39]

Fichte başlangıçta konan Ben dışında hiçbir şeyin mutlak konmadığını söyler. Bu yüzden mutlak karşıkoyma da sadece Ben'e karşı olabilir. Ben'e karşıt olan da Ben-olmayandır *(=Nicht-Ich)*. Yani Fichte ilk ilkedeki A'nın Ben ile anlaşılması gibi ikinci ilkedeki —A'nın da Ben-olmayanla anlaşılacağını söylemeye çalışır. Bu durumunda "—A değil = A" eşitliği "Ben-olmayan değil =Ben" olarak da ifade edilebilir. Formel olarak mutlak koşulsuz, fakat maddece koşullanmış halde insan bilmesinin ikinci temel ilkesi şu durumda "Ben'e mutlak olarak Ben-olmayanın karşıkonduğunun da kesin olduğudur." Buradaki kesinlik de Fichte'ye göre emprik bilincin olguları arasındaki "—A değil = A" önermesinin kesinliğinden gelmektedir. [40] Thomas Seebohm'a göre *WL*'nin "Ben, Ben'de bir Ben-olmayanı Ben'e karşıt koyar" olan ikinci ilkesi, emprik Ben mantığın ikinci

38 Fichte, *GWL*, 103.
39 Fichte, *GWL*, 104.
40 Fichte, *GWL*, 104.

ilkesini yani "Ben, Ben'de A'ya karşıt bir A-olmayan koyar"ı düşünürse, onun tarafından düşünülen içeriğin formülündeki A'nın yerine yine Ben'in ikamesidir. *WL*'nin ikinci ilkesini keşfetmek için bu ikame yeterlidir.[41]

Fichte ilk ilke için, "Ben varım" önermesinin maddi içeriğinden soyutlama ile tamamen formel ve mantıksal olan A=A önermesini elde etmiştir. İkinci ilkeden de benzer bir soyutlamayla "—A değil = A" önermesi ortaya çıkmıştır. Eğer ilk mantıksal ilkeye özdeşlik ilkesi dersek bu ikinci ilkenin çelişmezlik ilkesi olacağını beklesek de Fichte tarafından bu ikinci ilkeye karşıtlık ilkesi (*Der Satz des Gegensetzens*) adı verilir. O, yargının belirli aktından soyutlama yapınca varolmamaya (*Nicht-Seyn*) karşıkoymanın çıkarımının formuyla bakarak olumsuzlama kategorisini elde etmektedir.[42] Fichte açısından gerçeklik form ve içerikçe koşulsuzken, olumsuzlama formca koşulsuz ama içerikçe koşullanmış olmaktadır.

Fichte Ben'e ilişkin olanın karşıtının da Ben-olmayan'a ilişkin olması gerektiği fikrindedir. Fichte, kendi dönemine ait olan, Ben-olmayan kavramının [43] gidimli genel bir kavramdan fazlası olmadan ve tasarımlanandan soyutlamayla elde edilmesi açıklamasını sığ bulur. O eğer bir şeyi tasarımlayacaksak, o şeyi tasarımlayan Ben'e karşıkoymamız gerektiğine inanır. Tasarımlamanın objesinin içinde, kendisini tasarımlayan değil tasarımlanan olarak ortaya seren bir X olmalıdır. Fakat içinde bu X'in olabileceği her şeyin tasarımlayan değil tasarımlanan olacağını hiçbir nesne bize öğretemez. Bir nesneyi koyabilmek için bu söylenen şeyin zaten biliniyor olması, kökensel olarak tüm deneyimden önce, tasarımlayan olan kendi içimizde yatıyor olması gerekir.[44] Fichte'nin tasarımlamayla elde edilen nesneye Ben'den gelmeyen şeyin X olacağını söylemeye çalıştığını düşünebiliriz. Eğer elimizde Ben'in dışında bir Ben-olmayan varsa bu sadece tasarımdan soyutlanmış değildir. O aynı zamanda tasarımlayandan ayrı bir şey olarak tasarımlanandır. Hatırlarsak bu, Reinhold'un öznesinin kendisini tasarımdan ayırt etmesi ile ilgili sorunun bir görünümüdür. Fichte tasarımlanan şeyi karşıkoyma aktı ile ayırt etmeye çalışmış görünmektedir.

---

41 Thomas M. Seebohm, "Fichte's Discovery of the Dialectical Method", *Historical Contexts Contemporary Controversies*, ed. D. Breazeale ve T. Rockmore (Humanities Press, 1994), 27.

42 Fichte, *GWL*, 105.

43 Ben-olmayan kavramı Fichte öncesinde felsefi olarak yaygın bir kavram değildir. O bu kavramla kendinden öncekilerin nesne kavramını kastediyor olsa gerektir.

44 Fichte, *GWL*, 105.

Fichte tasarımlanan şeye denk getirmeye çalıştığı ikinci ilkedeki akt işlemini olumsuzlama kategorisine yani bir çeşit varolmamaya bağlamıştır. O, bu durumda bir şeyin varlığını yokluğu ile mi göstermektedir? Fichte'yi anlamak için adım adım gitmeyi deneyebiliriz. Birinci ilkede ortaya çıkan gerçeklik kategorisi ikinci kategorinin de açıklandığı an dahil Fichte açısından koşullanmış değildir. Olumsuzlama kategorisi ise maddi açıdan koşullanmış olmaktadır. Şu halde ortada varolan bir şeyin tamamen yok olmasının gösterilmesi değil kısmi ya da koşullu bir yokluktan bahsedildiği düşünülebilir. Bu durumda bahsedilen yokluğun, olumsuzlamanın bir görünümü olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Aslında bu olumsuzlama, bir karşıtlık olarak da sunulmaktadır. Bunlar birbirinden kolayca ayırt edilemediği için karşıtlığın bir karşıkoyma aktı halinde olumsuzlamayı ya da yokluğu doğurduğunu tahmin edebiliriz. Karşıkoyma aktı, koyma ya da diğer deyişle varolma aktı gibi mutlak olsa da karşıkoymada gerçekleşenin varolmadaki gibi her açıdan mutlak olmadığı söylenebilir. Karşıkoyma aktı sadece form açısından mutlaktır. Bu mutlaklığın da anlaşıldığı kadarı ile Ben'den gelmemesi gerekir. Bu çerçeve içinde karşıkoyma aktının kendinde ve kendisi için varolan ve bir bütün olan Ben'in bütünlüğü bozmaya çalıştığı düşünülebilir. Ancak bu karşıkoyma aktı da kendiliğinden olmamakta, Ben vasıtasıyla emprik bir Ben-olmayanın, yani —A'ın, Ben'e tanıtılması ile gerçekleşmektedir. Bir —A olmadığı takdirde karşıkoyma aktının da meydana gelemeyeceği tahmin edilebilir. Fakat bu aktın meydana gelmesinin diğer koşulu da bilincin yani Ben'in birliğidir. Bir Ben olmadan da —A olamaz yahut konamaz. Aslında burada akla ilginç bir soru gelmektedir. Ben'e Ben-olmayan konmak zorunda mıdır? Fichte, Ben'in varlığının Ben-olmayan olmadan sorunsuz olacağını düşünür. Ama niye Ben'e Ben-olmayan konmaktadır? Burada özellikle dikkat etmemiz gereken bir nokta gösterilebilir. Ben-olmayan, Ben'in kendisinin olumsuzlanması değildir. Yani Ben-olmayanla gelen olumsuzlama, Ben'i tamamiyle yok eden bir olumsuzlama değil Ben'in dışını gösteren bir olumsuzlamadır. Daha da açık haliyle Ben-olmayan derken "Ben yoktur" değil aksine Ben'in dışında bir şey vardır denmeye çalışılmaktadır. Bu da bir karşıkoyma aktıyla yapılmaktadır. Bu durumda karşıkoyma aktının, içeriği yok etmeyen, bütüncül olmayan bir olumsuzlama olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ben varolma anlamında olumsuzlanmamaktadır. Ben'in olumsuzlukla tamamen yok edilmediğini şöyle de gösterebiliriz: Koyma aktını da karşıkoyma aktını da Ben yapmaktadır. Karşı koyma aktını yapan Ben-olmayan değildir. Ben-olmayan sadece karşı konulmaktadır. Ben kendini koyar ama Ben-olmayan konulur. Ben ortadan kalkarsa Ben-olmayanı koyamaz ve Ben-olmayan konulamaz. Bu durumu, Ben olmazsa bir Ben-olmayan, Ben *için* mevcut olmaz olarak düşünmemiz yerinde olur.

Seebohm ilk ilkede konan özdeşlik ve gerçeklik sınırsız, mutlak olduğu için karşıt olan olumsuzlamanın da bu nedenle, sınırsız, koşulsuz, mutlak olumsuzlama olacağını söylemektedir. Ona göre koşulsuz, sınırsız, mutlak gerçeklik ile mutlak gerçekliğin koşulsuz, sınırsız mutlak olumsuzlanması arasında karşıtlık vardır. [45] Ancak eğer olumsuzlama gerçeklikteki gibi tamamen mutlak olsa Ben'i ortadan tamamiyle kaldıracağından, karşıtlık aktının da Ben'e gerek duyduğu için Ben ortadan kalktığında gerçekleşemeyeceği düşünüldüğünde, olumsuzlamanın gerçeklikteki gibi her açıdan mutlak olmasının sorunlu gözüktüğünü belirtmek gerekir.

Charles Griswold haklı olarak Ben'in içinde olumsuzluk yoktuysa Ben'in nasıl Ben-olmayanı koyabileceğini sormaktadır. Özdeşlikten karşıtlığın çıkması Fichte'nin açıklamalarına göre olanaklı değildir. Olgu, bir Ben-olmayan olduğunu gösterse de düşünüm bunu kavrayamamaktadır. [46] Bu noktada bir Ben-olmayanın kendisini karşıtlık aktıyla bir Ben'e dayatmasının Ben'den kaynaklanmadığını düşünmeyi deneyebiliriz. Ben-olmayan diğer açılardan Ben'e bağımlı olsa da Ben-olmayan'ın Ben'de konulabilmesi için Ben'in, Ben-olmayan'daki karşıtlığın mutlak bir ayrılığına ihtiyacı vardır. Bu durumda Fichte'nin olabilecek her şeyin Ben'de varolmak yerine Ben için varolduğunu anlattığı çıkarılabilir. Ancak bu da Kant'ın kendinde şeyler sorununun yeniden doğmasına yol açar. Fichte ise Kant'ın kendinde şey anlayışını reddetmiştir.

Bu konuyla ilgili dikkat çekilebilecek bir nokta Fichte'nin daha ilk ilkede sadece Ben değil, hem Ben hem de A'dan bahsetmesidir. İki ayrı şeyden bahsetmek aslında başta da bir ayrılık olduğunu mu gösterir? A tamamen Ben'in özdeşliğine mi aittir? Seebohm ilk ilkedeki A ve Ben'in bilincin içeriği ile bilincin karşıtlığı tarzında karşıt olduğu, bu nedenle Ben-olmayan'ın ilk ilkenin gelişiminde üstü kapalı olarak bulunduğu fikrindedir. Eğer A ve Ben ya da A ile A-olamayan'da bir karşıtlık varsa bu Seebohm'a göre Ben tarafından konmaktadır. Eğer Ben, A'yı A ile özdeş koyarsa Ben kendisini A'ya karşı, yani kendini A'ya karşıtlıkta koyar. [47] Seebohm'un söylediği şey kabul edilirse karşıtlık aktının dışarıdan değil Ben'den kaynaklandığı yorumuna gidebiliriz. Karşıtlık her ne kadar olumsuzluk doğuran bir akt olsa da olumsuzluk doğurmayan bir karşıtlığın da olabileceğini düşünmek mümkündür. Fichte'nin, her açıdan mutlak olduğunu söylediği özdeşlikten türetilemeyen ve sadece biçimi mutlak olan karşıtlığın olumsuzluk unsuru

45 Seebohm, *A.g.e.*, 28.

46 Charles Griswold, *Fichte's modification of Kant's Transcendental Idealism in the Wissenschaftslehre of 1794 and Introductions of 1797*, Auslegung IV, 2 (n.d), 140.

47 Seebohm, *A.g.e.*, 27.

bulunan ayrı bir karşıtlık türü olduğu düşünülebilir. Bu durumda mantık, *WL*'nin biçimini içerik olarak alıp ona tekrar kendi biçimini verince —A üzerinden mantığın biçimi ile biçimlenmiş bir karşıtlık elde ettiğimiz söylenebilir. Yine bu noktada yüklemi olumsuzlayan olumsuzlama ile kopulayı olumsuzlayan olumsuzlamanın ayrılığı da göz önüne alınabilir. Fichte, ikinci ilkenin aktı olan ve kopulayı olumsuzlayan karşıkoyma henüz ortaya çıkmadan önce —A ve "—A=—A" ile yüklemin olumsuzlanmasından bahsetmiştr.

Seebohm, Fichte'deki karşıtlık ve olumsuzlamanın içerik olarak sadece koşullanmamış ve sınırsız gerçeklik ve özdeşliğe sahip, mutlak koşullanmamış karşıtlık ve olumsuzlama olduğunu söylemektedir. [48] Fichte'de ilk anlamda olumsuzlama karşıkoyma süreciyle ortaya çıkar ve ikinci ilkede görülür. Ancak ikinci ilke, hatırlanırsa içerik olarak koşullanmış bir yapı arz eder. Onun sadece biçimi, bir anlamda karşıkoyma ve olumsuzluğu koşulsuzdur. Ancak Ben'in içinde kendisine yine Ben'i koymasını, yani diğer anlamıyla Mutlak Ben'in Ben'i karşıt koymasını mutlak olarak nitelendirebiliriz. Fakat burada bir olumsuzlama özelliği olup olmadığı kuşkuludur.

Fichte'deki çelişmezlik ilkesi daha önce belirttiğimiz gibi mantıksal karşıtlık olarak da isimlendirilmektedir. Bu durumda karşıtlık aktı mantıksallığın devreye girdiği yerde çelişmezliğe dönüşüyor gibi görünür. Mantıksal olumsuzlamanın karakteri Ben-olmayandan gelmekte ama yine maddi Ben'e ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir durumda çelişmezlik ilkesi her ne kadar biçimsel bir ilke olsa da Ben tarafından kısmen koşullanıyor olmalıdır.

Fichte'nin mantıksal karşıtlık ilkesine çelişmezlik ilkesi dersek Robert Adamson'a göre klasik olarak söylenen çelişmezlik ilkesinin, özdeşlik ilkesinin olumsuz hali olduğu savı burada gerçerli olmaz. Çünkü bu sava göre "A=A"nın olumsuzlanması, "A-olmayan=A-olmayan" olacaktır. Oysa Fichte'nin çelişmezlik ilkesi "A-olmayan değildir=A" halindedir. Burada tamamen yeni bir unsur, tamamen yeni bir akt ile A'ya karşıt, A'nın olumsuzu A-olmayandan bahsedilmişitr. Önermenin biçimi olan olumsuzlama aktı, olumlamanın biçimiyle koşullanmamıştır. [49] Ancak önermeyi eşitlik halinde değil de kopula ile düşünürsek nasıl bir olumsuzlamanın olacağı tartışmalıdır. "A, A'dır" önermesini nasıl olumsuzlarız? Sadece kopula ile bir olumsuzlama yaparsak "A, A değildir" demek zorunda kalırız. Hem kopulayı hem de yüklemi olumsuzladığımızda

[48] Seebohm, *A.g.e.*, 29.
[49] Robert Adamson, *Fichte* (1881), 159.

ise "A, A-olmayan değildir"i elde ederiz. "A, A'dır" örneğinde özne ve yüklem aynı şeyden oluştuğu için kopula ve yüklem yerine özne ve yüklemi olumsuzladığımızda da aynı sonucu elde ederiz. Şu halde bir eşitliği olumsuzlamak ile kopulalı bir yargıyı olumsuzlamak farklı olduğu gibi, kopulalı bir yargıda sadece kopulayı olumsuzlamak ile kopula-yüklemi olumsuzlamak da farklı görünmektedir. Bu nedenle çelişmezlik ilkesinin özdeşlik ilkesinin olumsuzu olması durumu özdeşlik ilkesinin formülüne göre doğru ya da yanlış olabilmektedir.

Seebohm, *WL*'nin metodunun geleneksel kavram mantığının radikal bir dönüşümünün sonucu olduğu fikrindedir. O, bu dönüşümü mantığı mutlağı belirleme denemesine uygulamanın sonucunda artık mantıktaki çelişki anlamına gelmeyen bir çelişki kavramının ortaya çıkması olarak görür. Bu çelişki önerme ya da yüklemlere gönderimde bulunmaz. Seebohm'a göre daha Kant'ta bile "kavramların içindeki çelişki" yani kavramın alametleri arasındaki çelişki yargıdaki önerme ve yüklemler arasındaki çelişki gibi anlaşılamaz. Bir kavramda çelişki varsa, her ikisi de zorunlu yanlış olan iki analitik yargı çıkarabiliriz. Fakat bu yeni çelişki kavramda çelişki olarak anlaşılamaz.[50] Seebohm bu çelişkiyi diyalektik çelişki olarak nitelendirmesi Kant'ın çelişmeden daha azını içeren diyalektik karşıtlık kavramsallaştırması üzerinden anlaşılabilir. Yine de Fichte'nin Ben ve Ben-olmayanla ilgili işlemlerinin Kant'taki gerçek karşıtlığa benzediği söylenebilir. Seebohm'un mutlağı belirleme çabası iddiası ise Fichte'ye yöneltilebilecek doğru bir değerlendirmedir.

Fichte'de mantıksal ilk iki ilke özdeşlik ve karşıtlık ilkesidir. Seebohm çelişmezlikten ancak üçüncü ilke de kurulduktan sonra bahsedildiğini ve karşıtlık ilkesinin çelişmezlikle ortak yanı yokmuş gibi göründüğünü belirtmektedir. [51] Ancak Fichte'nin mantıksal karşıtlık ilkesi derken çelişmezlik ilkesini kastettiğini daha önce belirtmiştik. O nedenle çelişmezlik ilkesinin daha ikinci ilkede *WL*'den çıkarıldığı gösterilebilir. Seebohm'un çelişme ile kastettiği daha çok Ben ve Ben-olmayan'ın birbirini iptal etmesi ile ilgili bir durumdur. Bu çelişki, çelişmezlik ilkesi ile aynı şey değildir. Fichte, *WL*'de ortaya çıkan çelişmelerin uyuşmazlıktaki önermelerin daha kesin bir belirlenimi (*Bestimmung*) tarafından uzlaştırılmasıyla çözüldüğünü ifade etmektedir. Mesela Ben'in sonlu ve sonsuz konması eğer bir çelişki gösterecek olursa Fichte Ben'in bir anlamda sonsuz, diğer anlamdaysa sonlu olarak konduğunu, bu nedenle de çelişmenin uzlaşmaya dönüştüğünü

50 Seebohm, *A.g.e.*, 38.
51 Seebohm, *A.g.e.*, 25.

düşünür. Eğer Ben bir ve aynı anlamda hem sonlu hem sonsuz konmuş olsaydı çelişme sorunu çözülemezdi. [52] Fichte, Ben'in aktivitesindeki sonsuzluğu ve sonluluğu nesnesine gidiş tarzını farklılaştırarak çözmeye çalışmaktadır.[53] Bu onun Ben'in teorik ve pratik tarafını hem birleştirip hem ayırmasıyla ilgilidir.

Hatırlanırsa Kant çelişmezlik ilkesini analitik yargılarla ilişkilendirmişti. Onun felsefesinin ana sorusu ise bilgi verici sentetik a priori önermelerin nasıl mümkün olduğuydu. Daniel Breazeale'e göre Fichte bu sorudan daha önce gelen bir soru ile yani "antitez nasıl mümkündür" sorunu ile ilgilenir.[54] Fichte yargıları Kant'tan daha farklı bir şekilde sınıflamıştır. O, analitik ve sentetik yargılardan değil thetik, antithetik ve sentetik yargılardan bahseder ve bunu da eşitleme, karşıkoyma, benzerlik gibi kavramlarla açıklar. Sentetik yargı ve antithetik yargının temelinde Mutlak Ben'e özgü thetik yargı bulunur. [55] Sentez ve antitez Fichte'ye göre biri olmadan diğeri olamayan şeylerdir. Bu ikisi ise tezsiz mümkün değildir.[56] Fichte'ye göre içerikleri göz önüne alınca saf analitik bir yargı yoktur. Analitik yargılarla Kant'ın dediği gibi daha öteye gitmiyor değiliz aslında hiçbir yere gitmeyiz. [57] Fichte'nin ilkeleri açısından duruma bakılırsa ilk ilkenin tez, ikincisinin antitez üçüncüsünün ise senteze denk geldiği düşünülebilir. İkinci ilkedeki mantıksal karşıtlıkla ilgili antithetik yargılarsa olumsuzdur.

Sonuç

Kant'ın Wolffçü metafiziğe karşı mantıksal karşıtlık ilkesi olarak da isimlendirilecebilecek çelişmezlik ilkesini mantıksallık ve formellik alanı ile sınırlamaya çalışması felsefi hayatının bir döneminde Kantçı olan Reinhold tarafından içselleştirilmiştir. Reinhold'un felsefeyi tek bir ilk ilkeye dayandırma çabası çelişmezlik ilkesini felsefi bir ilk ilkenin sadece formel olarak tabi olacağı bir konuma itmiştir. Ancak dönemin şüphecileri, bu tabi olma durumu nedeniyle çelişmezlik ilkesinden daha önce gelen bir ilke olamayacağını ileri sürerek Reinhold'un ilk ilkesinin temel ilke olamayacağını savunmuşlardır.

---

52 Fichte, *GWL*, 255.
53 Fichte, *GWL*, 267.
54 Daniel Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre* (Oxford UP, 2013), 142.
55 Günter Zöller, "Positing and Determining in Fichte's Foundation of Entire Wissenshaftslehre", *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. D. Breazeale ve T. Rockmore, (New York: Humanity Books, 2001), 147.
56 Fichte, *GWL*, 115.
57 Fichte, *GWL*, 112-114.

Fichte bu sorunlar ışığında çelişmezlik ilkesini, Kant gibi mantıksal karşıtlık ilkesi olarak görmüş ve mantık ilkelerini felsefi ilkeleri de kuran aktlar ile temellendirmiştir. Fichte'de çelişmezlik ilkesi *WL*'nin yani felsefenin değil, *WL*'ye dayanan mantığın ilkesi olarak sunulmuştur. Fichte'nin felsefe ve mantığın ilkelerini ayrı ayrı açıklayarak bu iki alanı birbirinden ayırmaya olan katkısı felsefe tarihi açısından önemlidir. Fichte'nin ayrımının temelleri Kant'ın transandantal mantık ile genel mantığı farklılaştırmasında görülebilir. Ancak Fichte'nin felsefe ilkelerini açıklarken mantığı kullanması bir döngü sorununa da yol açmaktadır.

Fichte mantık ilkelerini emprik bilincin ilkeleri olarak sunmuştur. Fichte'de mantık emprik alanın bilimi olarak açıklandığı için bu durum nesneyle ilgili gerçekliğin biçiminin mantıksallığa ve çelişmezlik ilkesine uymak zorunda olduğu bir yapıyı işaret etmiş olur. Fichte'nin ilk ilkesi, Ben'in kendi varlığını ve kendisi ile aynılığını gösterirken, ikinci ilke olan çelişmezlik ilkesi nesneleşmenin ve birbirinden ayrı iki şeyin bir yargıda ifadesinin bilincinin başladığı bir durumda ortaya çıkar.

Çelişmezlik ilkesi Fichte'de karşıkoyma aktıyla ortaya çıkan bir ilkedir. Fichte çelişmezlik ilkesini karşıkoyma aktından kaynaklı bir olumsuzluk unsuruna dayandırır. Bu karşıkoyma aktının dayanağı, Ben'e Ben-olmayan'ın mutlak bir biçimde karşıkonmasındır. Modern felsefenin önemli bir kavramı olan Ben, Fichte'de çelişmezlik ilkesini temellendiren bir noktaya gelmiştir. Fichte'nin felsefesinde çelişmezlik ilkesi Ben'in varlığı ile koşullanmıştır. Mantıksal karşıtlık ilkesindeki olumsuzluk, Ben-olmayan'daki olumsuzluk biçimi mutlak olarak görüldüğü için mutlaktır. Bu mutlaklık unsuru nedeniyle ilk ilke olan özdeşlik ilkesi ve ikinci ilke olan mantıksal karşıtlık yani çelişmezlik ilkesi birbirine indirgenemez. Buna rağmen karşıtlığın özdeşliği maddi olarak gereksinmesi ve özdeşliğin mutlak anlamda olmasa da kendinden diğer ilkeleri doğurması nedeniyle ikinci ilke olan çelişmezlik ilkesi ilk ilkeye bir şekilde bağlı hale gelir. Yine de Fichte'nin çelişmezliği doğuran olumsuzluk unsurunun indirgenemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmesi önemlidir.

Fichte özdeşlik ilkesi ile çelişmezlik ilkesini kendisinden önceki filozoflardan daha ayrıntılı bir şekilde ayırabilmiştir. Fichte'nin bu ayrımları yapabilmesi Kant'ın olumsuzlama kavramının türlerini analizi ile mümkün hale gelmiştir denebilir. Kant her ne kadar olumsuzlama kavramını detaylıca incelemiş olsa da eleştirel dönem felsefesinde özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi arasındaki ilişkiye kendisinden önceki filozoflardan farklı bir yaklaşım getirmemiştir. Fichte ise özdeşlik ilkesini açık bir şekilde felsefenin ve mantığın ilk ilkesi

olarak ilan etmiştir. Bu da felsefenin ilk ilkesinin çelişmezlik ilkesi olması tartışmasını mantıksal özdeşlik ilkesini de doğuran koyma ilkesi lehine değiştirmiştir.

Kaynakça

Adamson, Robert. *Fichte*. 1881.

Beiser, Frederick C.. *The Fate of Reason*. Harvard UP, 1987.

Bernecker, Sven. "Reinhold's Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/96". *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* içinde. Editör G. di Giovanni. Dordrecht, Springer, 2010.

Breazeale, Daniel. *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. Oxford UP, 2013.

Charles, Griswold. *Fichte's modification of Kant's Transcendental Idealism in the Wissenschaftslehre of 1794 and Introductions of 1797*. Auslegung IV, 2 (n.d).

Fichte, Johann Gottlieb. *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*. Editör I. H. Fichte. Berlin: Veit, 1845-46.

-. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Einleitung und Register von W. G. Jacobs. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

-. *The Science of Knowledge*. Çevirenler ve Editörler Peter Heath ve John Lachs. Cambridge UP, 1991.

-. "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre". *Fichte: EarlyPhilosophical Writings*. Çeviren ve Editör Daniel Breazeale. Cornell UP, 1993.

-. "Review of Aenesidemus". *Between Kant and Hegel, Text in the Development of Post-Kantian Idealism*. Çeviri ve Giriş G. di Giovanni ve H. S. Harris. Hackett Publishing Company, 2000.

-. "Aenesidemus'un Eleştirisi". *Fichte Alman İdealizmi I*. Hazırlayanlar E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu. Çeviren Özlem Barın. Ankara: Doğu Batı, 2006.

-. "Wissenschaftslehre Kavramı Ya Da "Felsefe" Olarak Anılan Kavram Üzerine". *Fichte Alman İdealizmi I*. Hazırlayanlar E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu. Çeviren Meryem Uçar. Ankara: Doğu Batı, 2006.

Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Editör Königlich Preußischen. später Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin: de Gruyter, 1900–)

-. *Kritik der Reinen Vernunft*. Editör T. Valentiner. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919.

-. "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy". *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Editör ve Çeviri D. Walford. Cambridge UP, 1992.

-. *Critique of Pure Reason*. Editör ve Çeviren P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge UP, 1998.

-. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2015.

Reinhold, Karl L.. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Jena 1790.

-. *Versuch Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag ve Jena, 1795.

-. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Felix Meiner Verlag, 1978.

-. "The Foundation of Philosophical Knowledge". *Between Kant and Hegel Text in the Development of Post-Kantian Idealism*. Çeviri ve Giriş G. di Giovanni ve H. S. Harris. Hackett Publishing Company, 2000.

-. *Essay on a New Theory of the Human Capacity for Representation*. Çevirenler T Mehigan ve B Empson. De Gruyter, 2011.

Schulze, G. E.. *Aenesidemus*. Berlin, 1911.

Seebohm, Thomas M.. "Fichte's Discovery of the Dialectical Method". *Historical Contexts Contemporary Controversies*. Editörlrt D. Breazeale ve T. Rockmore. Humanities Press, 1994.

Zöller, Günter. "Positing and Determining in Fichte's Foundation of Entire Wissenshaftslehre". *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge* içinde. Editörler D. Breazeale ve T. Rockmore. New York: Humanity Books, 2001.

RUS FELSEFESİNDE YENİ-KANTÇILIK

Kasım MÜMİNOĞLU*

NEW-KANTIANISM IN RUSSIAN PHILOSOPHY

Öz

Rus felsefesinde Yeni-Kantçılığın birçok açıdan ele alınması gerektiği bir gerçektir. Yeni Kantçılığın, her yerde olduğu gibi, Rusya'da da ortaya çıkışını hazırlayan faktörler XIX. ve XX yüzyılın Batı siyasi ve toplumsal yaşamı olmuştur. Makalede Yeni-Kantçılığın Rusya'da doğuşuna öncülük eden Aleksander İvanovich Vvedenskiy, İvan İvanovich Lapshin, Georgi Ivanovich Chelpanov, Georgi Davidovich Gurvitch, Hessen Sergey İosifovich, Boris Valentinovich Yakovenko, Fedor Avgustovich Stepun, Lappo Danilevski, Bogdan Aleksandrovich Kistyakovskiy, Boris Mihailovich Hvastov vb. gibi filozofların kendine has eleştirel felsefi düşüncelerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda, bu düşünürlerin sosyokültürel problemler üzerindeki sistematik arayışlarının temellendirilişi üzerine analitik yaklaşımlarını ortaya koymayı hedefliyoruz. Çünkü bu analitik yaklaşımlar Rus toplumuna oldukça fazla katkı sağlamıştır. Özellikle de hayatın kişisel yönleri, sorunun toplumsal yaşamda her şeyin bireysel bir karaktere sahip olduğu durumlarda, genelleştirici sosyal bilincin uygulanmasında bir başarı olarak görülebilir. Nitekim Rus Yeni-Kantçı filozofların Kant'ın kritisizmine getirdikleri kendine has sentetik çözümlemeleri Rus felsefesinin, Rus din felsefesiyle olan ilişkisinde, yeni görevlerini belirlemede belirleyici olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Rus Yeni-Kantçılığı, nedensellik, transandantal idealizm, eleştiricilik, Kant.

* Muş Alparslan Üniversitesi,Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, k.mominov@alparslan.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 133-152.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 15.10.2018)

Abstract

It is a fact that New-Kantianism in Russian philosophy must be discussed in many ways. The factors that prepared the emergence of New Kantianism in Russia, like in all other places, were also western political and social life of the 19th and 20th centuries. In this article, we will examine unique critical philosophical considerations of philosophers like Aleksander İvanovich Vvedenskiy, İvan İvanovich Lapshin, Georgi Ivanovich Chelpanov, Georgi Davidovich Gurvitch, Hessen Sergey İosifovich, Boris Valentinovich Yakovenko, Fedor Avgustovich Stepun, Lappo Danilevski, Bogdan Aleksandrovich Kistyakovskiy, Boris Mihailovich Hvastov and so on who were pioneers of the emergence of New Kantianism in Russia. In this context, we aim to reveal the analytical approaches of these thinkers on the basis of systematic pursuits on sociocultural problems. Because these analytical approaches have brought many contributions to Russian society. In particular, the personal aspects of life can be seen as a success in the practice of generalizing social consciousness in cases when the problem is that everything has an individual character in social life. In fact, the peculiar synthetic solutions that the Russian New-Kantian philosophers brought to Kant's criticism were the determinant of Russian philosophy, in relation to the Russian philosophy of religion, in determining its new tasks.

Keywords: Russian New-Kantianism, causality, transcendental idealism, criticism, Kant.

****

Rusya'da Yeni-Kantçılık akımı 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında Aleksander İvanovich Vvedenskiy, İvan İvanovich Lapshin, Georgi Ivanovich Chelpanov, Georgi Davidovich Gurvitch, Hessen Sergey İosifovich, Boris Valentinovich Yakovenko, Fedor Avgustovich Stepun; gibi düşünürlerin Kant'ın eleştirel felsefesine duydukları ilgiden doğmuştur. Bu durum, düşünürlerin Alman Yeni-Kantçı okullar olan Marburg, Freiburg ve Baden okullarının izleyicileri olmalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Dimitrieva Nina Anatol'yevna bu düşünürlerin Rusya'da Yeni-Kantçılığın ilk temsilcileri olduğunu belirtmektedir.[1] Ancak Boris Aleksandrovich Chagin Rus Yeni-Kantçılığın üç farklı gruba ayırmanın mümkün olduğu kanaatindedir. a) Bilgi sosyolojisinin inşa etmeye çalışan Ortodoks yöntemcilerin savunucuları olan

[1] Nina Anatol'yevna Dmitriyeva, *Russkoye Neokantianstvo: «Marburg v Rossii»*. Istoriko-Filosofskiye Ocherki, Rossiyskaya Politicheskaya Entsiklopediya (Moskova, Rosspen, 2007), 264-267.

Lappo Danilevski, Bogdan Aleksandrovich Kistyakovskiy b) Felsefi irrasyonalizme yaklaşan Pavel Ivanovich Novgorodtsev ve Boris Mihailovich Hvastov c) Bireysel psikolojizmin kurucuları Lev Iosıfovıch Petrazhıtskıy.[2] Chagin'in bu sınıflandırması aslında Rus Yeni-Kantçılığın Rusya'daki sosyoloji alanındaki temsilcileri olarak görülebilir. Rusya Yeni-Kantçılığın sosyoloji alanındaki akımı sıkı bir şekilde psikoloji alanına yönelmiştir. B. A. Kistyakovskiy, P. I. Novgorodtsev, L.I. Petrazhıtskıy, V.M. Hvastov gibi düşünürlerin sosyolojik metotları XIX. ve XX. yüzyıl Batı sosyolojisinin yönteminden farklıdır. Hvastov çalışmalarında psikolojik *empatinin* olasılığı ile ilgili, sosyolojik yöntemin yanında daha fazla psikolojik bir yöntem hakkında konuşmaktadır. Hvastov şöyle diyor; "bizler kendi birisinin 'beni' hakkında konuşurken daha çok kendi 'benimiz' üzerinden sorgularız. Rus sosyolojisinin 'kesişen' sorunlarından biri de ilerlemeye yönelik tutumudur. Bu kavram, *kriterlerin* net olmadığı ve tamamen bilimsel olmadığı gerekçesiyle olumsuz algılanmıştır." Bu nedenle, Hvastov bu alanda üç aşama gördü:

a) Sosyal bilincin eşiğinin ötesinde yeni bir fikrin gizli hali;
b) Çok sayıda taraftarın fikri; "kritik kitle"nin ortaya çıkması;
c) Geleneğe karşı mücadelede manevi inovasyonun zaferi.

Bu son aşamada, gelenekle bir uzlaşma sağlanır. Ruhsal sürecin daha da gelişmesini belirleyen yeni bir toplumsal ideal "zamanın ruhu" ortaya çıkar. Hvastov genel olarak, sosyolojinin kavramsal bir çerçevede gelişmesinin teorik (makro sosyolojik) ve mikro sosyolojik seviyelerini tespit etmiştir. Lappo Danilevski *Osnovnyı Prıncıpı Sociologicheskoy Doktirını O. Konta/ O Comte'un Sosyolojik Doktrinin Esas Prensipleri* (1902) adlı çalışmasında, P. I. Novgorodtsev *Problemı Idealizma/İdealizmin Problemleri* adlı eserinde pozitivizmi eleştirmekle birlikte Rus sosyolojisinin dönemsel araştırmalarını incelemeye çalışmıştır. Bu çalışma Rusya'da ahlaki, sosyal-politik, kültürel açıdan krizlerin doğuşuna sosyolojik bir inceleme getirmektedir. Burada sosyal düşünceden sosyal yaşama doğru yönelmenin önemini ve bireyselliği epistemolojik çerçevede ele almanın gerekliliğini görmek mümkündür. Bu çalışma kişisel özgürlük problemine dokunmakla birlikte bunun için ahlakın öğretilmesinin gerekliliğinin önemine vurgu yapmaktadır. Novgorodtsev'e göre pozitivizm kişiliğin ruhsal yönüne ilişkin problemleri çözmede yetersiz kalmıştır. Oysa o, kişiliğin gelişmesinde en önemli rol oynayan ahlak bilincinin verilmesine önem verilmelidir, der. Çünkü ahlak bilinci kişiliğin

[2] Igor' Anatol'yevich Golosenko, Zverev Vladimir Mikhaylovich, *Sotsiologicheskaya Mysl' V Rossii: Ocherki İstorii Nemarksistskoy Sotsiologii Posledney Treti XIX - Nachala XX Veka*, Boris Aleksandrovich Chagin (Leningrad: Nauka, 2003), 256.

ruhsal gelişiminde en etken bir faktördür. B. A Kistyakovskiy *V Zashitu Prava/ Hakların Korunması* adlı makalesinde hukukun sosyal düzenin kurulmasında tek bir sosyal disiplin olduğu hakkındaki düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun için toplumda hukuk bilincinin yükseltilmesi gerektiği kanaatindedir.[3] Rus Yeni-Kantçılığı sosyoloji, psikoloji alanında olduğu kadar felsefe alanında da kendine has özelliği ile bilinmektedir.

Aleksander İvanovich Vvedenskiy (1856-1925) *Kritik Felsefenin Prensipleri Çerçevesinde Madde Teorisi Üzerine Denemeler*[4] adlı teziyle Kant'ın savunuculuğu yapmıştır. Vvedenskiy'in eleştirel felsefesinin iki ayağı vardır. İlkin Kant'ın epistemolojisi ikincisi ise Fichte'nin bilgi teorisi üzerinden. Vvedenskiy'e göre Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* ile inanca geniş bir alan açmıştır. Elbette aklı zorladığımız gibi inancı zorlayamayız. Fakat inancın bizi "zorlayan" temeli ve motifleri vardır. Bunun için ateizm, felsefi olarak inançta olduğu gibi reddedilemez olandır. Ateizm ilk başta Tanrı'nın olmadığına olan inançtır ve asla bir bilgi olamaz. Dolayısıyla, metafizik, hiçbir zaman bilim olamaz. Vvedenskiy gerçek Kantçılığın sınırları dışına çıkmamakla birlikte "eleştirel felsefesinin" temellerini dikkatli ve oldukça titizlikle geliştirir. Vvedenskiy'e göre Kant, bir "kendinde şey" in var olduğu, bu kendinde şeyin bir "varlık" olduğu yönünde herhangi bir tez öne sürmemektedir. Yani Kant'ın nazarında "kendinde şey" insanın bilme yetilerinden farklı olan bir bilme yetisine, örneğin bir "zihinsel görüye" verilmiş olan varlığı göstermez. Vvedenskiy bu noktada *Opıt Postroeniya Teorii Materia na Prinsipah Kriticheskoy Filosofii/Kritik Felsefenin Prensipleri Çerçevesinde Madde Teorisi Üzerine Denemeler"* adlı eserinde "kendinde şey"in bizim dışımızda varlığının olmadığını, ancak sebepleri, tözü vb. dünya sınırları dışında henüz önsel anlamanın temellerinin bulunmadığını söyler. Kendinde şeylerin var olup olmadığı hakkındaki soruya bilimle değil inançla yanıt verilebileceğini ifade eder.[5] Vvedenskiy burada aklın kendi kendine yeterliliğini sorgular. Kant'ın bilgiyi a priori ve a posteriori olarak ayırmasının ışığında Descartes'a, Descartes'tan ise Kant'a dönüş yapmaktadır. O her şeyden önce "ben olanın" "ben olmayandan" ayrılmazlığı üzerine oluşan "bilginin temel kanununu" tespit etmeye çalışır. "Ben olan, ben olmayan olmadan boştur, bundan dolayı (ben olan) birbirlerine karşıt olma anında var olabilir". Başka bir ifade ile "ben

3 Natal'ya Viktorovna Nemirova, "Osobennosti Zarozhdeniya Neokantianstva v Rossii", *Izvestiya Rossiyskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta Im. A.I. Gertsena*, 6 (24), (2007): 65-69

4 Vvedenskiy A.I. *Opyt Postroyeniya Teorii Materii Na Printsipakh Kriticheskoy Filosofii*, (Sank-Petersburg: v Tipografii, Vezovrazova 1888), 12 i; (URSS: Izd. 2, ispr 2011), 12.

5 *A.g.e.,* 37-51.

olanın" bilgisi veya bilgi, "ben olanın" ben olmayanı hissetmesi, anlaması veya tanımasından oluşur ve bu, bilginin tabi olduğu kanunun kendisidir.[6] Zenkovski'ye göre bu kanun felsefi anlamda eksiktir. Çünkü eğer bize gerçekte ben olanın farkına varma, onun "saflık" mükemmelliği içerisinde verilmediyse, yani bütün içeriğe rağmen özgürlüğü üzere, o zaman bundan hareketle bizim "ben olanın" her zaman "duyularla" ilişkili olduğunu düşünmemiz gerekmez. Neden "hatıralar" Vvedenskiy'in istediği gibi dış dünyaya ait olmalıdır? Çünkü "kendini algılama" iç dünyayı doğrudan bir bütün olarak kabul etmektir: Bundan dolayı gerçekte "saf ben", tüm içerikten soyutlanmış bir bendir.[7] Ancak Vvedenskiy kendi "bilinç kanunu"nu bir *fakt* olarak inşa ettiği zaman, bundan sonra cesur bir şekilde bu *faktı* idealizmin temellendirmesine dönüştürür. Bilincimiz diyor Vvedenskiy, öyle bir kanuna boyun eğmektedir ki, henüz eşyaların varlığına tasavvurlarımız tanıklık etmese de bu kanunun sonucunda bu *fakt* eşyaları var gibi sunmalıdır.[8] Vvedenskiy bilincin temel kanununun neden farklı değil de böyle olduğu konusundaki soruyu yanıtlayamadığımızı ileri sürmektedir.[9] Bundan sonra o çelişkilerin mantıksal prensipleri olan bilincin temel yasasını ileri sürmektedir. *Bilgi Teorisinin Bir Bölümü Olarak Mantık* adlı çalışması Vvedenskiy'in dönüm noktası olmuştur. Eleştirel felsefe bundan sonra Vvedenskiy tarafından *logisizm* olarak adlandırılır. Çelişki yasası "bizim tasavvurlarımız için doğal ve düşüncelerimiz için normatif olduğu için, başka bir açıdan ise, her çeşit neticeler (aklın çalışması) çelişki yasasında yatar." Vvedenskiy'e göre neticeler sadece bizim tasavvurlarımızda yerli yerinde ve yasaya uygundurlar. Ancak onlar tasavvurların dışında kalan her şeye karşı güçsüz ve yersizdirler. Yani kendinde şeylere ilişkin olarak, çünkü çelişki yasası "doğaldır", yani sadece tasavvur için doğrudur.[10] Eğer eleştiriciliğin kolay bir ispatı ise, o zaman, şunu söyleyebiliriz ki, inandırıcı olmasa da, çelişki yasasından epistemolojik çıkarımlar yapmak Zenkovski'ye göre, bu Vvedenskiy'in aceleciliğidir. Düşünmeye ilişkin çelişki yasasının normal karakteri tasavvurun sınırları dışında düşünme gücünü iptal eder mi? Tam tersi olamaz mı? Hatta Kant'ın aklın antinomilerinde olduğu gibi biz şunu kabul etmeliyiz ki, düşüncenin çelişki üzerinden "diyalektik" bir biçimde ilerleyişi düşünceyi yetersiz de olsa bizim tasavvurlarımızın alanının bittiği yere sürmektedir.[11] Fakat Vvedenskiy'in formüle ettiğini bizler beklenmedik

6 *A.g.e.,* 52-75,301.
7 Vasiliy Vasil'yevich Zenkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii,* (Moskova: Akademicheskiy Proyekt, Raritet), 2001. 642
8 Vvedenskiy, *Na Printsipakh Kriticheskoy Filosofii,* 53
9 *A.g.e.,* 56.
10 *A.g.e.,* 67.
11 Zenkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii,* 646.

bir şekilde kendine özgü bilginin a posteriori apolojisinde bulmaktayız. "Çünkü kendinde şeyler a priori olarak bilinemezler" diyor Vvedenskiy.[12] Bundan dolayı a priori olmayan bilgiyi aramamız gerektiğini ifade etmektedir. Öyle ki,

> Bilgide aposteriori elementleri varlığının gerçeği, tecrübenin bilginin bir tek faaliyetinden hareketle ortaya çıkmadığını, aynı zamanda başka bir şeyden ortaya çıktığını göstermektedir. Yani varlık bilginin bu tek faaliyetiyle sınırlanmamaktadır. En azından, aposteriori elementler böyle bir varlığın var olduğuna tanıklık etmekte, yani kendinde şeylerin varlığına.[13]

Vvedenskiy'in bu düşüncesine baktığımızda, onun Kant'ın "numen" görüşüne geri döndüğünü ifade edebiliriz. *O Svobode Voli/ İrade Özgürlüğü* adlı çalışmasında Kant'ın gözden kaçırdığı bazı noktalara işaret ederek şu düşünceyi ifade etmektedir.

> … Çünkü zaman sadece bizim tasavvur ettiğimiz için değil, aynı zamanda zaman kendi kendine vardır… Kim ki, irade özgürlüğüne Kant'ın inandığı aynı esaslar üzere inanıyor ise, o kimse zamanın kendi kendine varlığını kabul etmek zorundadır.[14]

Vvedenskiy, insanın inancın dışında "kendinde şeylere" tecrübe ile yaklaşmasının mümkün olduğunu söyler. İnanç, bilgide yapılandan farklı olarak şüpheyi devre dışı bırakan bir durumdur. Eleştiricilik tarafından talep edilen bilginin "kesinliği", bilgiye ulaştığımız takdirde gerçekleşmektedir. Bütün a priori gerekçeler örneğin: "mucize" gerçeğinin inşası, belki de düşünce kategorilerine yerleşmeye, uygun düşmeyebilir. Mucize bu kategorilere yerleşmez, ancak yine de bu bir "inanç" değildir, o sadece rasyonaliteye dönüşmemiş bilgidir.

Vvedenskiy'e göre üç çeşit anlama vardır:
1) kesin bilgi (a priori elementler temelinde),
2) a posteriori bilgi,
3) inanç düzeyinde anlama.

Vvedenskiy'e göre "kesin bilgi" üst kat olup hiçbir şekilde havada asılı değildir ve kendi altında yine iki kata sahiptir. Felsefe bu son verileri atmamakta tam tersine;

---

12 Vvedenskiy, *Na Printsipakh Kriticheskoy Filosofii*, 76.

13 Vvedenskiy, A.I. *Filosofskiye ocherki, Vyp. 1 O Filosofii V Rossii, O Mistitsizme İ Krititsizme V. S. Solov'yeva, O Svobode Voli, O Smysle Zhizni, Ob Otnosheniyakh Very K Znaniyu*, (Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo: Tip. "V.S. Balashov i Ko 1901), 88.

14 *A.g.e.,* 93-94.

> Bilginin eleştirel teorisi şunu kanıtladı ki, bu bütün dünya bakışı içeriğine bilgi dışında kaçınılmaz olarak inanç girmektedir. Felsefe Tanrı'yı, özgürlüğü, ölümsüzlüğü değil, dış dünyaya bakışımızda çeşitli inançların kendi aralarında nasıl bağlandıklarını ve bu şeylerin nelerden kaynaklandığını araştırmalıdır. Eğer kendinde şeylerin bilgisi tamamen imkânsız ise… (yine de) Kant inanç için oldukça geniş bir alan açmıştır.[15]

Aklı zorladıkları gibi inancı "zorlamak" mümkün değildir. Ancak bunun bizleri zorlayan kendi esasları vardır. Bundan dolayı ateizm, inancın doğrulanamaz olduğu gibi doğrulanamaz olsa da felsefi anlamda gerçekte kabul edilemez. Ateizmin kendisi Tanrı'nın olmadığına olan inançtır ve asla bilgi değildir. Zenkovski'ye göre Vvedenskiy'in çalışmalarında ahlak konusu sistematik olarak çalışılmamış olsa bile onun iki makalesi *Eleştirel Felsefe Hâkimliğinde İrade Özgürlüğü Tartışması/ Spor O Svobode Voli Pered Sudom Kriticheskoy Filosofii* ve *Yaşamın Anlamında İnancın Cevaz Şartı/Usloviya Pozvolitelnosti Very v Smısl Jizni* çalışmalarında ahlak konusunda ciddi bir derinliğe inmektedir. Vvedenskiy, Kantta olduğu gibi inanca geniş bir alan açmaktadır. Ahlaki ve dini anlamda derin bir nefes aldırmakla birlikte eleştiriciliğin taleplerine ihtiyatlı bir şekilde yaklaşmakta ve "inancın alanına" çıkmaktadır.[16] Gerçekte bu geniş alan eleştiriciliğin ardından açılmakta ve belli ki bütün bunlar 1) A posteriori materyaller 2) Metafiziksel his 3) İnanç üzerine, eleştiriciliğin esaslarına dokunulmadan temellendirilmektedir. Böylece Vvedenskiy sisteminde şekillenen düalizmi "yarı-pozitivistler"de görmemiz mümkün değil. İki çeşit hakikat vardır: eleştiriciliğin bakış açısıyla yasal olan hakikatin yanında yasal olmayan yol vardır. Bu yol da aslında hakiki olup değişmez doğruları verdiği için bu ikinci yol Vvedenskiy için ahlak alanına bağlıdır. Vvedenskiy'e göre "Burada metafizik hislerle ahlaki hisler aynı şeydir".[17] Bundan dolayıdır ki ahlaki hislerin *postulatlarını*, metafizik ödevleri öğrenmek imkân dâhilindedir. Hatta "metafiziğin sistemlerinin" inşasını bile.[18] Öyle ki, insanın dünyadaki varlığının bitmesiyle yaşamın bittiğini düşünmek ve ölümsüzlüğü inkâr etmek fakat "kültürsüzlük" çerçevesinde olabilir.[19] Zenkovski'ye göre "kültürlülük" meselesinde, ölümsüzlük vb. metafizik konularında böyle bir karara varmak, elbette eleştiriciliğin koruyucusu için tuhaf bir durum. Fakat başka bir açıdan bakıldığında onun canlı kalbinin bu eleştiriciliğin dar elbisesi altında

---

15 *A.g.e.,* 174. 218.

16 Zenkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii*, 649.

17 Sergey Anatol'yevich Nizhnikov. *"Filosofiya Very A. I. Vvedenskogo", str. 93-100 Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* (Moskova: ROSSPEN 2013), 93.

18 Dmitriyeva N. A. *Krititsizm ili mistitsizm? A. I. Vvedenskiy İ Russkoye Neokantianstvo,* (Moskova: Nauchnoye İzdaniye Filosofiya Rossii 2013), 40-74.

19 Vvedenskiy, *O Smysle Zhizni, Ob Otnosheniyakh Very K Znaniyu,* 193-195.

çarpmakta oluşu manevi (ruhaniyet, ruh) araştırmaları için daha da geniş alan açmıştır. Ahlak konusunda yarı-pozitivistlerin anlaşmazlıkları olsa bile Vvedenskiy'in duruşu epistemolojik açıdan iki bağlamda fark etmekle beraber doğru eleştiri ve sentezci yaklaşımı sergilemektedir. Esasen, bu bize malum olan "ahlak bilincinin postulatları" temeline sahip olan metafizik "pratik aklın eleştirisi", eleştiriciliğin katı düzenlemelerinin yasallığı konusunda şüphe etmek için yeteri kadar ipucu vermiyor mu? Vvedenskiy *Filosofskiye Ocherki/Felsefi Denemeler* adlı çalışmasında "eğer ahlak duygusu emirleri mantıksız ise" o zaman bundan şu durumlar ortaya çıkar 1) koşulsuz değerli bir hedef için insanın kaderi, 2) Âlemin bir bütün intizamı (âlemdeki sadece tek bir fenomeni dikkate almakla değil, aynı zamanda kendinde şeyin aynı amaçla bu düzende olduğunu dikkate alarak). Elbette böyle bir durumun tespiti, ahlaki bilinç emrinin "mantık dışı (anlamsız)" olarak kabul edilmesine dayanır. Ancak biz başka bir yerden biliyoruz ki, bu durumlar "değiştirilemeyen gerçeklerdir". Bundan dolayı Vvedenskiy için Tanrı'nın varlığını tanıma da kaçınılmaz ve değiştirilemez gerçektir.[20] Vvedenskiy bu noktada "evrensel kurtuluş" ideasını "Tanrı'nın Krallığı" düşüncesini dile getirmektedir.[21]

İki tür, eleştirel ve eleştirel olmayan, geniş, sağlam, "kültürel bilinç" için kaçınılmaz olan bilgi vardır. İki tür varoluş yaratıklar alanı ve "kendine şey" olanın alanı vardır. İlk bilgi ruhumuzun "meşru çocuğu", diğer bilgi ise "meşru olmayan" fakat o da değiştirilemeyen bilgidir. Bir varoluş sadece "fenomenal" olup diğeri ise "transandantal" olandır. Şunu kabul etmek gerekir ki böyle bir düalizm, dışardan kurgusal bir sistem görünümü veriyor ise de, kendinden emin bir şekilde bilginin iki farklı ayrımını suni bir şekilde oluşturduğu için, açıkça tatmin edici ve eleştirel bir inceleme gerektirir. Vvedenskiy kendi sistemini geliştirirken çoğu zaman "Hume yasası" olarak adlandırdığı neden sonuç ilişkisine başvurarak, bunların rasyonelleştirilemeyeceğini ve bunların "sentetik" karakter taşıdıklarını ifade eder.[22] Bundan dolayı apriori bilginin dar alanında aposteriori, rasyonelleştirilemeyen bilgi için "geniş alan" açılmaktadır. Bu aslında irrasyonalizmin zaferidir. Vvedenskiy'in bu yaklaşımlarını değerli kılan şey onun bu dünyanın "bir bütün" olduğu yolundaki yaklaşımdır. Çünkü dünyanın varlığının kendisi bile doğa yasaları ile anlatılamazdır.[23] Vvedenskiy inançta zorlamanın olmadığını hatırlatmakla birlikte, aynı şekilde mantıksal olarak ateist bakışın mümkün olduğunu fakat bilimin ateizme yardımcı

[20] *A.g.e.,* 205.
[21] *A.g.e.,* 167-174.
[22] *A.g.e.,* 185.
[23] *A.g.e.,* 223.

olamayacağını ifade eder. Çünkü ateizm de sonuçta bilimin değil inancın konusudur. Bu bağlamda tam tersine Tanrı'ya olan inanç hiçbir zaman yok olmaz. Zenkovskiy eleştiriciliğe bu bağlamda yaklaşımda tuhaf bir kör bakışın bulunduğunu ifade etmekle birlikte Vvedenskiy için eğer her şeyin "geniş alanı" kapalı olsaydı o zaman eleştiriciliğin dar bakışıyla, *irrasyonel* olan konusunda eleştiriciliğin yetersizliğinden kurtulamayabilirdi der. Oysa Vvedenskiy bu zorluğu aşmış bulunuyor.

Rusya'da Yeni-Kantçılığın diğer bir temsilcisi Vvedenskiy'in öğrencisi ve izleyicisi İvan İvanovich Lapshin (1870-1957) olmuştur. O "Düşünce Kanunları ve Bilginin Formları" adlı teziyle doktora derecesini almıştır. O bu tezinde, Kant'ın bilgi konusundaki görüşünü eleştirir ve eğer bilgimiz ikinci olarak, algılama ve düşünme yetilerimizin deneyimimizi işleme ve düzenleme tarzıyla sınırlanmış ise o zaman burada benim bilgimin "gerçekliği" onaylanmış olmaktadır der.[24] Lapshin bu konuyu çözebilmek için üç farklı sorunu gündeme getirir. 1) Yabancı "ben olanın" gerçekliği. 2) Benim geçmişimin gerçekliği. 3) Fizik dünyanın geçekliği. Lapshin esasında bu sorunların farklı olduğunu fakat yabancı "ben olan"da başkasının hevesi sorusuna değindiğimizde, "farklı canlılar arasında sanki tamamen uyumsuzluk var gibi, ancak diğer taraftan derin, samimi ve içsel bağ olduğunu fark ederiz" der.[25] Lapshin Kant'ın aşkın "Ben"ini içkin "ben" ile değiştirerek, içkin olanda mikro ve makro kozmos arasında içsel bağın canlı ve derin sezgisini oluşturmuştur.

G.I. Chelpanov (1863—1936) *Uzayı Algılama Sorunu* tezi ve *Beyin ve Ruh* adlı kitabıyla materyalizmin eleştirisini yapmış ve epistemoloji hakkında görüşlerinde her zaman transandantal realizmin savunuculuğunu yapmıştır.[26] Şöyle ki, "Belki de, bu objektif temel uzay olmayabilir, uzayın sadece bilinen analoğu olabilir; benim fikrime göre, uzayın objektif temeli üzerinde şunu söylemek mümkün, çünkü bizim uzayımız buna tekabül ediyor". Chelpanov'u bu yaklaşım "Transandantal realizm" kavramı yerine sıradan kavram olan "ideal realizmi" tercih etmeye zorlamaktadır.[27] Chelpanov apriorizmindeki teleolojik aksan "anlatım" anlamında bilincimizde neden "gerçeklikle örtüşmeyen, elementler" var olduğu şeklinde olup, o bu

[24] İvan İvanovich Lapshin. "Oproverzheniye Solipsizma", *Filosofskiye nauki.* №3. (1992): SZO-42

[25] Lapshin İ. İ. *Problema «Chuzhogo YA» v Noveyshey Filosofii* (San-Petersburg: Senatskaya Tipografya 1910), 229.

[26] Zenkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii,* 656.

[27] Georgi Ivanovich Chelpanov. *Problema Vospriyatiya Prostranstva v Svyazi s Ucheniyem Ob Apriornosti i Vrozhdennosti CH. II. Predstavleniye Prostranstva s Tochki Zreniya Gnoseologii.* (Kiyev: 1904), 418.

postulatların manası olduğu düşüncesine varıyor.[28] Chelpanov "Nedensellik *postulatlarının* kullanımının mantıksal olmayan özellikteki düşüncelerle desteklendiğini" ifade etmektedir[29]. Neden? Çünkü gerçeğe ulaşmak için *postulatları* kullanmaktayız. Gerçeğe talip değilsek bile, değerler olarak, bir kere "belirli amaçların oluşturulmasını kabul ediyorsak, o zaman, bu amaçların gerçekleştirilmesini mümkün kılan şartların gerekliliğini de kabul etmek zorundayız". Chelpanov *postulatlar* hakkında öğretiye en yakın A. İ. Vvedenskiy'in öğretileri olduğunu söyleyerek bilginin "doğruluğunun", "mantıksal doğrulama" alanında değil, inanç alanında yattığını iddia etmektedir.[30] Chelpanov'un transandantalizmi bu anlamda sorumlu ve ihtiyatlıdır.

Yeni-Kantçılık aynı zamanda Rus sembolizminin ilgi odağı olmuştur. Örneğin Andrey Belıy Yeni-Kantçılığın Marburg ve Baden okulları arasında seçim yapamamıştır. Onun için Gerald Cohen ve Genrih Rickert gibi bu okulların temsilcileri aynı derecede otorite olmuşlardır. S.I, Hessen, F. A. Stepun, B. V. Yakovenko gibi filozoflar "Logos" dergisi altında fikirlerini aktif bir şekilde dile getirmişlerdir. "Logos" Yeni-Kantçı fikirleri ve metotları savunan dergi idi. Yakovenko Kant'ın aşkın "ben" anlayışından "Metafizik Mistisizme" ulaşırken, S. Hessen ise "Mutlak Olanın Aşkınlığı" düşüncesini diyalektik metoduyla Kant'ın savunuculuğunu yapmıştır.[31] F. A. Stepun "Logos" dergisindeki akademik ilerlemesini varlığın ontolojisi, hayatın mistik anlamı ve insan ve ilahi vahyin bilgisinin mistik açılımı üzerinde göstermiştir. Daha sonra ise Yeni-Kantçılıktan uzaklaşarak Rus Slavcılığına yaklaşmıştır.[32]

Ünlü Rus gazeteci yazarın oğlu Hessen Sergey İosifovich (1887-1950) başta hukuk okudu sonra kendisini felsefe öğretilere verdi. Yurt dışına çıktığında Rickert okulunda kendisini ilerletti ve nedensellik üzerine çalışma yaptı. Rusya'ya döndüğünde Hessen, Tomsk üniversitesinde felsefe ve eğitim bölümünde çalıştı. Hessen'in derslerinden *Eğitimin Temelleri* adlı önemli eser meydana çıktı. Bu kitabın girişi uygulamalı felsefeyi ele almaktadır. Ahlak için merkezi anlama sahip olan kişilik düşüncesini transandantalizm temelinde nasıl inşa edebiliriz? Hessen bu soruya cevap vererek

---

28 *A.g.e.,* 424.

29 Galina Valer'yevna Shukova. "G. I. Chelpanov i Problema Vospriyatiya Prostranstva", *Psikhologicheskaya Nauka i Obrazovaniye,* № 3 (2001): 99—111.

30 Chelpanov, *Predstavleniye Prostranstva s Tochki Zreniya Gnoseologii,* 427.

31 Sergey İosifovich Hessen. *Monizm i Plyuralizm v Sisteme Ponyatiy* (Universitet Praga: Nauchnıye Trudı 1928), 30-43.

32 Aleksandr Ivanovich Abramov, *Novaya Filosofskaya Entsiklopediya*: Pod redaktsiyey, V. S. Stopina V 4 tt. (Moskova: Mysl' 2001), 4 cilt 16

transandantalizm çizgiside ilerlerken *impersonalisme* doğru ilerlediğimizi, bütün "değerli" olanın transandantal alana bağlı olarak kişilikte bunu aştığını oysa Kant'ın kişilik prensibinin sadece etik açısından etkili olduğunu ifade eder. Kişiliğin *metafizik* boyutu için Kant'ın herhangi bir kanıtının olmadığını iddia etmektedir. Özgürlük ve ölümsüzlük ahlaki bilincin sadece *postulatlarıdır.* Zenkovski'ye göre transandantalizm konusunda Rusların genellikle personalizme eğilim göstermekle beraber önemli ve çözümleyicidir.[33] Hessen'in bu konuda çözümlemesi oldukça güçlüdür. "Kişilik sadece kişilik üstü ödevleri yapmakla elde edilir"[34] Bireyin gücü, bireyin kendisinde, *psiko-fizik* organizmanın hiçbir doğal gücünde değil, beden ve ruhunun büründüğü ve onlarda parlayan manevi değerlerdedir.[35] Manevi dünya her zaman iyi olup, dünya fiziksel ve zihinsel gerçeklikle sınırlandırılamaz, fiziksel ve zihinsel olanın dışında, değerler ve anlamlar dünyası vardır.[36] Tabii ki de bu "üçüncü krallık" Hessen'e göre, üstün değil o sadece aşkın olandır. Ancak "özgürlük başlangıcı" insanda içinde yaşadığı ruhun "özerklik" gücünü yaşamasıyla ortaya çıkar. Burada Hessen Kant'ı izlemekte. Daha sonra Yeni Fichte'ci anlama yaklaşır. Özgürlük ona göre "gerçek değil bir hedeftir, bir veri değil o bir ödevdir" ve özgürlük doğanın yasalarını ihmal etmemektedir. Yine de özgürlük ve kişilik hemen verilmemekte, ancak yavaş yavaş büyümektedir.[37] Bu anlamda. Hessen transandantalizmin çizgisinden çıkmamaktadır. Ancak buna görünürde ontolojizmi yaratan diyalektik metodu katmaktadır.

G. D. Gurvitch (1894) yılında doğdu, üniversiteyi Petersburg'da okudu ve Almanya'da Fichte üzerine akademik araştırmalar yaptı. Fransa'ya geldiği senelerde "sosyal hukuk" problemleri üzerine yoğun çalışmalar yaptı. Onun ahlak üzerindeki düşüncelerinin temelini "adalet", "özgürlük", "yaratıcılık" vb. kavramlar oluşturmaktadır. Adalet, onun düşüncesine göre, iki değerler sisteminin sınırında, *transandantal* (*transpersonal*) ve *immanent* (ampirik) ve iki gerçeklik alanında, ahlaki ve hukuki alanda yatmaktadır.[38] Tüm bunlar tecrübe sayesinde kolektif ve bireysel bilinçte gelişim gösterir. Ona göre özgürlük, bireyin kendi akli, ahlaki gerçekliğinin boyun eğmesidir. Çünkü özgürlük kendisinde insanın varoluş kalitesini oluşturmakla birlikte sosyal gelişiminin kaçınılmaz şartları arasındadır. "Özgürlük" ve "adalet"

33 Zenkovskiy, *Istoriya Russkoy Filosofii*, 662.
34 Hessen, *Monizm i Plyuralizm v Sisteme Ponyatiy,*30-43.
35 Sapov, "Sergey Gessen – Russkiy Filosof", 267-270.
36 Hessen, *Osnovy Pedagogiki. Vvedeniye v Prikladnuyu Filosofiyu* (Moskova: Shkola Press 1995), 67.
37 *A.g.e.,* 80.
38 Georgi Davidovich Gurvitch, "N. N. Alekseyev. Osnovy filosofii prava". Praga, izd. *Plamya. (retsenziya) Sovremennyye zapiski*. № 21. (1924): s. 398-399.

kategorileri bir birbirlerinden kopmaz bir şekilde "yaratıcılık" anlayışı ile bağlıdırlar.[39] Gurvitch etik konusunda Kant'ın ödev ahlakına yaklaşır. Her ne kadar, normatif ahlak, Gurvitch'e göre ilk başta "ahlaki antropomorfizmde" temellense bile sosyal pratikte normların geliştiğini ve yeniden inşa edilebildiğini savunur. Çünkü ahlaki bilgi ve sosyal metotlar bilgisi, ahlaki ilişkilerin özelliğini ve değerlerini ortaya koyabilir.[40] Hessen'in kavramını kullanmakla birlikte, Gurvitch dini olmayan aktlarda "Mutlak olanın sonsuzluğun tamamlanması olarak parladığını" kabul etmeye razıdır. Gurvitch'e göre bunun kendisi *ototeurjidir*, yani bu, "İlahi yaratmaya, bağımsız ahlaki eylemi ile kendi bağımsız kararı ile katılmayı" kanıtlar. Gurvitch burada hatta "iradi görmenin" "akli görmeye" paralel özel özelliğinden söz etmektedir ki, burada ahlaki fiiller sayesinde insan "yaratıcı akışı doğrudan doğruya görmeye kadar yükselmektedir".[41] Gurvitch'in bu bakışı Schelling'in "entelektüel sezgisinden" çok uzak değildir. Ona göre dünya daha tamamlanmamıştır "kesintisiz olarak yaratılmaya devam etmektedir ve insan dünyayı Tanrı'yla birlikte yaratmak için çağrılmıştır".[42] Bu anlamda Gurvitch'in bu görüşü kendi bağlamında ilginçtir. *Ototeurji* öğretisi Rus düşünce tarihinde yüksek yer tutmuştur. Şimdi burada "saf" transandantalizmin iki temsilcileri B. V. Yakovenko ve F. A. Stepun hakkında bir kaç söz etmemiz gerekir. B. V. Yakovenko ve F. A. Stepun, her ikisi de alman idealizminin Rusya'daki takipçilerindirler.

B. V. Yakovenko (1884—1948), Yeni-Kantçılığın en iyi takipçilerinden olmuştur. Yakovenko'nun felsefi düşünce sisteminde Marburg okulundan G. Cohen, Paul Natorp, Baden okulundan Wilhelm Windelband, G. Rickert, Emil Lask gibi düşünürlerin izlerini görmek mümkün.[43] Yakovenko Yeni-Kantçılığa olan bağlılığını "Logos", "Voprosı Filosofii i Psihologii" dergilerinde çalıştığı yıllarda yazılarıyla ortaya koymuştur.[44] Yakovenko, kendi çizgisinin eleştirel veya transandantal sezgicilik olduğunu belirtmekle

---

39 Gurvich, G.D. *Ideya Neotyemlemykh Prav Litsa V Politicheskoy Doktrine XVII-XVIII Veka* (Berlin: Izdatelstvo Kamin 1922), 72-74

40 Gurvich, G.D. "Retseniziya Na Kn. N.A. Berdyayeva "O Naznachenii Cheloveka. Opyt Paradoksal'noy Etiki»", *Sovremennyye Zapiski,* Kn. (1931): XLVII. 163.

41 Gurvich, G.D. "Etika i Religiya", *Sovremennyye Zapiski. Obshchestvenno-Politicheskiy i Literaturnyy Zhurnal*. Parizh, Kn. 29. (1926): 259 — 283.

42 *A.g.m.,* 260.

43 Genrih Rikkert . *O Ponyatii Filosofii, Nauki o Prirode i Nauki o Kul'ture.* (Moskova: Respublika 1998), 23.

44 Zenkovskiy, *Istoriya Russkoy Filosofii,* 642.

birlikte her türlü rölativizm ve agnostisizme karşı mücadele etmiştir.[45] Monizmin ve hatta düalizmin tek taraflılığına işaret ederek, çoğulculuk konusunda Alman Yeni-Kantçılığın transandantalizm ve eleştiriciliğinin öğretilerini benimsemiştir. Özellikle Husserl'in fenomenolojisi Yakovenko felsefesinin metodolojik temel taşını oluşturmada önemli yer tutmuştur. Nikulina'nın dediği gibi, Yakovenko'ya göre Kant'ın ulaştığı nokta ve aynı zamanda Kant'ın sayesinde Yeni-Kantçılığın düşünsel anlamda zengin bir kaynağa dönüşmesi Avrupa ve dünya düşünce tarihinde yeni çığırlar açmıştır. Bilinebilir şeylerin dünyası bilincimizin aktivitesinin bir ürünüdür: Transandantal prensip, felsefi düşünceyi "yaşamın karmaşalarından" kurtararak, ona "saflık" getirmekte ve objektif ve genel geçer karakter vermektedir.[46] Yakovenko, aşkınlık prensiplerin sorusu konusunda, en son olanın var olma imkânı meselesinde özel felsefi metot ileri sürdüğünü iddia etmektedir.[47] Çünkü eleştirel felsefe, teolojik ve felsefi dogmatizme karşı durmakla birlikte felsefi sistemin inşasında bilginin araçlarının sorgulanmasını gerektirmektedir. Şöyle ki "Eleştiricilik bilgiyi bilgi, içerik olarak alır ve her türlü örneğinde onun temel özelliklerini ve bütün var olan elementlerini açıklar."[48] Dogmatizmin temel zaaf noktası, araştırmanın merkezine anlam ve şartlarını araştırmadan bilginin nesnesini koymakta oluşudur. Eleştirel metodun anlamı, şeylerin kendilerini veya içeriklerini tanımada değil tam tersine bilginin kendisinin ve biçiminin araştırılmasında, yani tecrübenin apriori şartlarının imkânı içindedir. Eğer dogmatizm "şey nedir?" sorusuyla işe başlamış olsa, o zaman Kant ise "şey hakkındaki bilgi nasıl oluşmaktadır?" sorusuyla başlamaktadır. Böylece "transandantal felsefe" önünde duran ödev şeylerin bilgisi değil, tam tersine "bilgi türleridir".

Rus filozofu Yakovenko Yeni-Kantçılığın değerini ve verimliliğini Alman idealizminin doğal bir devamı olarak ortaya koymaktadır. Özellikle de Kant'ın sisteminin doğru ve anlaşılır bir şekilde Rus düşüncesine aktarılmasındaki önemine dikkat çekmektedir. Yakovenko'nun transandantal idealizm konusunda kendisini kanıtlaması *Logos* problemini bütün felsefe tarihinde ele alınan metafiziğin konusu olarak epistemolojik açıdan ele

---

45 Aleksander Aleksandrovich Yermichev, *O Neokantiantse B.V. Yakovenko i Yego Meste v Russkoy Filosofii*, https://texts.news/istoriya-filosofii/ermichev-neokantiantse-yakovenko-ego-meste.html, çevrimiçi 29 Nisan 2018.

46 Ol'ga Vyacheslavovna Nikulina, "B. V. Yakovenko O Sushchnosti i Naznachenii Filosofii" *Zhurnal. Vestnik Nizhnevartovskogo Gosudarstvennogo Universiteta.* № 3 (2012): 39-45.

47 *A.g.m.,* 39-45.

48 Boris Valentinovich Yakovenko. *Chto Takoye Transtsendental'nyy Metod?* (SPb: Nauka 2000.) 928-929.

almasıyla birlikte gerçekleşmektedir. O aşkınlığı bir tür "eleştirel sezgicilik" olarak ele almaktadır.[49] Esas olarak Yakovenko'ya göre *transandantal* metodun bundan sonraki işlenişi önemlidir. Çünkü Kant konusu "Büyük Kantçıların" elinde bile kendi değerini bulmamıştır.[50] Yakovenko'ya göre her türlü varlık değerlere boyun eğmelidir.[51] Kant'ın "kendinde şeyler" anlayışını eleştiricilik açısından yorumlarken haklı ve bir bütün olarak, onları düşünme anlarına dönüştürmekte ve baştan sona kadar kendi hareketi veya kendini var kılan şey olmaktadır.[52] *Transandantalizm* Kant'ta olduğu gibi Yeni-Kantçılıkta da önemli bir yere sahiptir. "Kendine şeyler" Yakovenko için bütün gerçek olanı, hem aşkınlık hem de içkinlik olarak kuşatmış olan şeylerdir. Yakovenko'ya göre *Transandantalizm* Avrupa ve evrensel düşüncenin, "nesnelciliği" önlediği gibi "öznelciliği" de önleyici olarak, aynı zamanda dışsal olarak "aşkınlığı" ve içsel olarak "içkinliği/immanentalizmi" mutlaklaştıran anlayışı önleyen merkezi yönelimini oluşturmaktadır[53]. Yakovenko'nun felsefi düşüncesinde Husserl'in fenomonolojisinin de etkisi görülmektedir. O Husserl'in çalışmalarına "yüksek psikolojizm" olarak bakmaktadır. Fakat bu düşüncelerin temellendirilmesi Yakovenko'nun çalışmalarında açıklığa kavuşturulmuş değildir.

Fedor Avgustovich Stepun'un (1884-1965) çalışmalarına baktığımızda onun tek bir kitabı *Jizn i Tvorchestvo/Yaşam ve İcat* (Berlin 1923) felsefi düşüncelerini ele almaktadır. Bu çalışmalar tabii ki de onun düşüncelerini ortaya koymak için yeterli değildir. Fakat ona göre eleştirel transandantalizm yenilgiye uğratılamazdır. O "Mutlak olanın Mutlakla ilişkisini" kabul etmekte "dünya bakışını herhangi bir metafizik teorinin formunda tamamlayıcı düşüncelerin imkânını" reddetmektedir.[54] Bu metafizik karşıtı kanıtlamalardan tabi ki Stepun'un dünya görüşünü ortaya koymak mümkün değildir. Ancak onun daha sonraki ilerleyişinde beklenmedik bir şekilde "dindarlık bakımından Tanrı kaygısı" ortaya çıkıyor. Stepun için "dindarlık" aşkın bir şekilde Tanrı hakkında bilgi veren bir yapı değildir. Dindarlık "inanan bir kimsenin içten hakiki bir şekilde yaşamasıyla" ortaya çıkar.[55] Stepun *Rossiya Mejdu Evropoy i Aziyey/Avrupa ve Asya Arasında Rusya* adlı makalesinde filozofların psikolojisinin daha dindar bir yapı aldığını Rus

---

49 Vladimir Ivanovich Krasikov, *Sotsial'nyye Seti Russkoy Filosofii XIX-XX vv,* (Moskova Berlin: Direkt Mediya 2014), 29.

50 Yakovenko, *Chto Takoye Transtsendental'nyy Metod?,* 680

51 Nikulina, "B. V. Yakovenko O Sushchnosti i Naznachenii Filosofii", 39-45.

52 *A.g.m.,* 39-45.

53 *A.g.m.,* 39-45.

54 Zenkovskiy, *Istoriya Russkoy Filosofii,* 666.

55 Fedor Avgustovıch Stepun, *Byvsheye i Nesbyvsheyesya* (N'yu-York: Izd-vo im. Chekhova 1956), T. 1.

Yeni-Kantçılığının kendi anlamının olduğunu dile getirmektedir. Stepun'a göre epistemolojik eleştiri manevi yaşamın bir metodu, hatta yaşamın metodu olarak görülebilir. Stepun bu konuda Rickert'in "bilginin nesnesi"nin Cohen'in "mantığının" örnek olarak ele alınabileceğini ileri sürmüştür.[56] Stepun Mutlak olan hakkındaki felsefesinde insanlığın sanatsal olduğu gibi dini bir karakterde de en büyük derinliklerine inmeyi kendisine evrensel bir görev addetmiştir. Stepun'a göre "her türlü canlı yaratık, kendi gerçek doğasında bireysel ölümü bekleyen yaratıklardır ve bundan dolayı onlar bize göre öngörülen aşkınlık idealizminin dünyaya yansıyan eğilimi karakteristik özelliği ile tanınmalıdır. Stepun *Bıvshee i Nesbıvsheesya* adlı çalışmasında bir hatırasını paylaşmaktayken *Jizn i Tvorchestvo* adlı makalesinin "Logos" dergisi çalışanları tarafından bir program, daha doğrusu "Kant eleştirisine dayanarak bilimsel olarak savunmaya ve Romantikler ve Slavofillerden esinlenen dini ideali haklı çıkarmaya çalışan felsefi bir sistemin bir taslağı" olarak görüldüğünü söylemektedir. Bu onun felsefi düşüncelerindeki değişim idi. O Yeni-Kantçı felsefe çerçevesinde bir çıkışın başlangıcını, Kant ve Yeni-Kantçılığın üstesinden gelmenin göreceli kolaylığını, felsefenin bütün sisteminin kendi zihinsel ve zihinsel yapısına yabancı olması nedeniyle ilişkilendirerek açıkladı. Alman romantizmi ve mistisizminde yer alan Novalis ve Schlegel, Schelling ve Bader, Meister Eckhardt, Plotinus ve Rilke gibi yazarları okumam, beni sadece epistemolojik zorluklardan kurtarmakla kalmadı, aynı zamanda Rus felsefesiyle buluşmamı sağladı.[57]

Sonuç

Rus Yeni-Kantçılığı her ne kadar Alman Yeni-Kantçılığın okulları çerçevesinde gelişmiş olsa da, belli bir oranda Charles Bernard Renouvie'nin temsil ettiği Fransız Yeni-Kantçılığın da etkisi olduğu bir gerçektir. Fransız Yeni-Kantçılığı özellikle ulusal bağımsızlık, yaşamın ahlakı ve ontolojik temellerini tanımlama gibi konularda Rus Yeni-Kantçılığına öncüllük ettiği bilinmektedir.

Örneğin, G. Chelpanov gibi bir Rus Yeni-Kantçı düşünür *Felsefeye Giriş* çalışmasında, felsefenin, varoluşun ortak sorunlarıyla uğraşırken, bir dünya bakış açısı biçiminde çeşitli bilgi alanlarına yöneldiğini ve bu şekilde felsefenin "dünya anlayışına temel olabileceğini" vurguladı.

---

56 Stepun F.A. *Mirovideniye*, Perevod S Nemetskogo: G. Snezhinskoy, Ye. Krepak, L. Markevich: G. Snezhinskaya, O Rabote Nad Perevodom Ocherkov F. Stepuna (Sankt-Peterburg: İzdatel'stva. Vladimir Dal' 2012), 465.

57 *A.g.e.,* 151-153.

Batı Yeni-Kantçılığına karşı I. I. Lapshin'in felsefi, epistemolojik ve mantıksal tutumu oldukça karakterlidir. Marburg okulunun aksine, bilinç yapılarından bilimsel bilgi elde etti. Öte yandan, Baden Bilimler Akademisi'nin doğa bilimleri ve kültür bilimleri alanlarına bölünmesi, tabiatın gerçeklerinin nüksetmeye maruz kaldığı ve kültürel-tarihsel oluşumların tekrarlanamaz olduğu görüşüne katılmamakla Rus Yeni-Kantçılığın bir duruşunu sergilemiştir. Nedensellik üzerine Wilhelm Windelband ile münakaşa ederek, tam anlamıyla bilinmese de, bilinen fenomenin sürekli bir nüksetme olasılığını tamamen dışlamadı. Olayların göreceli sıklığı olmadan, nedensel bir yasa olmayacağını ortaya koymaya çalıştı.

Rus Yeni-Kantçılığının çeşitli görüşlerde gelişmiş olmasını sağlayan şey, onların "Logos" dergisi etrafında oluşturdukları çeşitli felsefi konulardaki *teoretik* yapılanmaları olsa gerek. Kistyakovskiy B.A. Belıy, Struve Vyacheslav Ivanov, Lossky Nikolay Alekseev, Hans Frank, Lants, Genrikh Ernestovich, Radlov Ernest L'vovich gibi düşünürler kendi eserlerinde Kant'ın ve Yeni-Kantçı felsefeyle doğrudan ve dolaylı bir şekilde ilişki kurdular. Bu düşünürler XX. yüzyıl Rus Yeni-Kantçı taraftarları üzerinde önemli etkiler yaratabildiler. Rus Yeni-Kantçılarını Batı Yeni-Kantçılardan farklı kılan yanların başında Rus düşünürlerin felsefi sorunlarına ilk bakışları, *metodolojiye* ve *epistemolojiye* olan ilgisi onları, yavaş yavaş insanın ve ilahi bilincin mistik keşiflerinde "yaşam"ın dünya görüşünde varoluşun ontolojik sorunlarına bir ilgiyi ortaya çıkardı. Bu değişimin felsefi yönelimlere olan yönelimini B. Yakovenko'nun "çoğulcu aşkınsalcılık", S. Hessen'in "metafizik mistisizm" ve F. Stepun'un "mutlak felsefesi" üzerinden okumak mümkün. "Logos" dergisinin Prag şubesi 1914-1924 yılları arasında Rus felsefesinde önemini korumuştur. Bu şube daha çok epistemolojik araştırmalara yönelmiş idi. Prag şubesinin redaktörlüğünü Hessen Sergey İosifovich, F. Stepun ve B. Yakovenko gibi Yeni-Kantçı düşünürler üstlenmiştir. XX. yüzyılda "Logos" dergisinin birçok ilgi çekici yönü ile hem Moskova hem de Petersburg'da Rus Yeni-Kantçılarının biyografisi ve tarihi üzerine analitik yorumlarla hayat sürmeye devam etmektedir.

Kaynakça

Abramov Aleksander Ivanovich. *Novaya filosofskaya entsiklopediya*: Pod redaktsiyey. V. S. Stopina V 4 tt. Moskova: Mysl' 2001. // Абрамов Александр Иванович. *Новая философская энциклопедия.* Под редакцией В. С. Стёпина. В 4 тт. Москва, Мысль 2001.

-. "O Russkom Kantianstve i Neokantianstve". *v Zhurnale "Logos"* // А. И. Абрамов. "О Русском Кантианстве И Неокантианстве" *В Журнале "Логос".* www.srph.ru/library/Kant_I/_O...o.../Abramov.doc/. Çevrimiçi 31 ağustos 2017.

Chelpanov Georgi Ivanovich. *Problema Vospriyatiya Prostranstva v Svyazi S Ucheniyem Ob Apriornosti i Vrozhdennosti CH. II. Predstavleniye Prostranstva s Tochki Zreniya Gnoseologii.* Kiev: 1904. / Челпанов Георгий Иванович. *Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности Ч. II. Представление пространства с точки зрения гносеологии.* Киев 1904.

Dimitrieva Nina Anatol'yevna. *Russkoye neokantianstvo: "Marburg v Rossii".* Istoriko-Filosofskiye Ocherki. Rossiyskaya Politicheskaya Entsiklopediya Moskova, Rosspen 2007. / Дмитриева Н.А. *Русское неокантианство: "Марбург в России".* Историко-Философские *Очерки.* Российская Политическая Энциклопедия. Москва: Росспэн 2007.

-. *Krititsizm ili mistitsizm? A. I. Vvedenskiy i Russkoye Neokantianstvo,* Moskova: Nauchnoye İzdaniye Filosofiya Rossii 2013. / Дмитриева Н. А. *Критицизм ИЛи Мистицизм? А. И. Введенский И Русское Неокантианство,* Москва: Научное Издание Философия России 2013.

Golosenko Igor' Anatol'yevich, Zverev Vladimir Mikhaylovich. *Sotsiologicheskaya Mysl' v Rossii: Ocherki istorii nemarksistskoy sotsiologii posledney treti XIX - nachala XX veka,* Boris Aleksandrovich Chagin. Leningrad: Nauka, 2003. / Голосенко Игорь Анатольевич. Зверев Владимир Михайлович. *Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX - начала XX века.* Борис Александрович Чагин, Ленинград: Наука, 2003.

Georgi Davidovich Gurvitch. *Ideya Neotyemlemykh Prav Litsa V Politicheskoy Doktrine XVII-XVIII Veka. Trudy Russkikh Uchenykh Za Granitsey*. Berlin: Izdatelstvo Kamin 1922. // Гурвич. Г.Д. *Идея Неотъемлемых Прав Лица В Политической Доктрине XVII-XVIII Века.* Берлин: Издательства Камин 1922.

-. "N. N. Alekseyev. Osnovy Filosofii Prava". Praga. izd. Plamya. (retsenziya) *Sovremennyye zapiski.* № 21. (1924): 398-399. / Гурвич Г. Д. "Н. Н. Алексеев. Основы философии права". Прага. изд. Пламя. (рецензия) // *Современные записки.* № 21. (1924): с. 398-399.

-. "Etika i Religiya". *Sovremennyye Zapiski. Obshchestvenno-Politicheskiy i Literaturnyy Zhurnal. Parizh.* Kn. 29. (1926): 259 — 283. / Гурвич Г. Д. "Этика и религия" *Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал*. Париж, Кн. 29. (1926): С. 259 — 283.

-. "Retseniziya Na Kn. N.A. Berdyaeva "O Naznachenii Cheloveka. Opyt Paradoksal'noy Etiki". *Sovremennyye Zapiski. Kn.* (1931): *XLVII*. / Гурвич. Г.Д. "Реценизия На Кн. Н.А. Бердяева "О Назначении Человека. Опыт Парадоксальной Этики". *Современные Записки, Кн.* (1931): *XLVII*.

Hessen Sergey İosifovich. *Monizm i Plyuralizm v Sisteme Ponyatiy*. Universitet Praga: Nauchnıye Trudı 1928. // Сергей Иосифович Гессен. *Монизм и Плюрализм в Системе Понятий*. Университет Прага: Научные Труды 1928.

-. *Osnovy Pedagogiki. Vvedeniye v Prikladnuyu Filosofiyu*. Moskova: Shkola Press 1995. / Сергей Иосифович Гессен. *Основы Педагогики. Введение В Прикладную Философию*. Москва: Школа-Пресс 1995.

Vladimir Ivanovich Krasikov. *Sotsial'nyye Seti Russkoy Filosofii XIX-XX Vv*. Moskova Berlin: Direkt Mediya 2014 / Владимир Иванович Красиков. *Социальные Сети Русской Философии XIX-XX* вв. Москва Берлин: Директ Медия 2014.

Lapshin İvan İvanovich. *Problema "Chuzhogo Ya" v Noveyshey Filosofii*. San-Petersburg: Senatskaya Tipografya 1910. / Лапшин И.И. *Проблема "Чужого Я" В Новейшей Философии.* СПБ: Сенетская Типография 1910.

-. "Oproverzheniye Solipsizma". *Filosofskiye nauki. №3*. (1992): *SZO-42./* Лапшин И.И. (1992). "Опровержение Солипсизма". *Философские науки. №3* (1992): *СЗО-42*.

Losskiy N.O. *Pamyati Filosofa B.V.Yakovenko. Yakovenko. V. Moshch' Filosofii*. SPB: Nauka 2000. / Лосский Н.О. *Памяти Философа Б.В.Яковенко. Яковенко Б.В. Мощь Философии*. СПБ: Наука 2000.

Levit S. Y. *Fedor Stepun Pisma*. Moskova: ROSSPEN 2013 vnutri str 468; Stepun F. A. Zhizn i Tvorchestvo. Berlin: Obelisk, 1923. / Левит С. Ю. *Федор Степун Писма*. Москва: ROSSPEN 2013 внутри стр. 468; Степун Ф. А. Жизнь и Творчество. Берлин: Обелиск, 1923.

Nemirova Natal'ya Viktorovna. "Osobennosti Zarozhdeniya Neokantianstvo v Rossii". *Izvestiya Rossiyskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta Im. A.I. Gertsena*. 6 (24). (2007): 65-69. / Немирова Наталья Викторовна. "Особенности Зарождения Неокантианства В России". *Известия Российского*

Государственного Педагогического Университета IIм. А.II. Герцена. 6 (24). (2007): 65-69.

Nikulina Ol'ga Vyacheslavovna. "B. V. Yakovenko O Sushchnosti i Naznachenii Filosofii" *Zhurnal. Vestnik Nizhnevartovskogo Gosudarstvennogo Universiteta.* № 3 (2012): str. 39-45. / Никулина Ольга Вячеславовна. "Б. В. Яковенко О Сущности И Назначении Философии". *Журнал. Вестник Нижневартовского Государственного Университета.* № 3 (2012): стр. 39-45.

Nizhnikov Sergey Anatol'yevich. *"Filosofiya Very A. I. Vvedenskogo". str. 93-100 Neokantianstvo v Rossii: Aleksander Ivanovich Vvedenskiy. Ivan Ivanovich Lapshin.* Moskova: ROSSPEN 2013. / Нижников Сергей Анатольевич. *"Философия Веры А. II. Введенского". (93-100) Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский. Иван Иванович Лапшин.* Москва: РОССПЭН 2013.

Rickert Genrih. *O Ponyatii Filosofii. Nauki o Prirode i Nauki o Kul'ture.* Moskova: Respublika 1998. / Риккерт Г. О. *Понятии Философии. Науки о Природе и Науки о Культуре.* Москва: Республика 1998.

Sapov V.V. "Sergey Gessen – Russkiy Filosof". *Vestnik Rossiyskoy Akademii Nauk.* № 6. (1993): 523-526. / Сапов В.В. Сергей Гессен – русский философ. *Вестник Российской Академии наук.* № 6. (1993): 523-526.

Stepun Fedor Avgustovich. *Byvsheye i Nesbyvsheyesya.* T. 1. N'yu-York: Izd-vo im. Chekhova 1956. / Степун. Федор Августович. *Бывшее и Несбывшееся.* Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова 1956.

Stepun F.A. *Mirovideniye.* Perevod S Nemetskogo: G. Snezhinskoy. Ye. Krepak. L. Markevich: G. Snezhinskaya. O Rabote Nad Perevodom Ocherkov F. Stepuna. Sankt-Peterburg: İzdatel'stva. Vladimir Dal' 2012. / Степун Ф.А. *Мировидение.* Перевод С Немецкого: Г. Снежинской. Е. Крепак. Л. Маркевич: Г. Снежинская. О Работе Над Переводом Очерков Ф. Степуна. Санкт-Петербург: издательства. Владимир Даль 2012.

Shukova Galina Valer'yevna. "G. I. Chelpanov i Problema Vospriyatiya Prostranstva". *Psikhologicheskaya Nauka i Obrazovaniye.* № 3 (2001): 99—111. / Шукова Галина Валерьевна "Г. И. Челпанов и проблема восприятия пространства". *Психологическая Наука II Образование.* № 3 (2001): 99-111.

Vvedenskiy Aleksander İvanovich. *Filosofskiye Ocherki. Vyp. 1 O Filosofii v Rossii. O Mistitsizme i Krititsizme V. S. Solov'yeva. O Svobode Voli. O Smysle Zhizni. Ob Otnosheniyakh Very K Znaniyu.* Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo: Tip. "V.S. Balashov i Ko 1901. // Введенский. А. *Философские Очерки. Вып. 1 : О Философии В России. О Мистицизме II Критицизме В. С. Соловьева. О Свободе Воли. О Смысле*

Жизни. Об Отношениях Веры К Знанию. Санк-Петербург: Издательство: Тип. "В.С. Балашев и Ко 1901.

-. Opyt Postroyeniya Teorii Materii Na Printsipakh Kriticheskoy Filosofii. Sank-Petersburg: v Tipografii. Vezovrazova 1888. i; URSS: Izd. 2. ispr 2011. / Введенский А.И. *Опыт Построения Теории Материи На Принципах Критической Философии.* Сан-Петербург: в Типографии Везовразова. и 1888 URSS: Изд.2. испр 2011.

Yakovenko B.V. *Chto Takoye Transtsendental'nyy Metod?* SPB: Nauka 2000/ Яковенко Б.В. *Что такое трансцендентальный метод?* СПб: Наука 2000.

Yermichev Aleksander Aleksandrovich. *O Neokantiantse B.V. Yakovenko i Yego Meste V Russkoy Filosofii.*// Ермичев. Александр Александрович. *О неокантианце Б.В. Яковенко и его месте в русской философии.* https://texts.news/istoriya-filosofii/ermichev-neokantiantse-yakovenko-ego-meste.html. Çevrimiçi 15 Nisan 2018.

Zenkovskiy Vasiliy Vasil'yevich. "S.I.Gessen kak filosof" Novyy zhurnal. N'yu-York: № XXV. (1951): 209-214. / Зеньковский В.В. "С.И.Гессен как философ" Новый журнал. Нью-Йорк: № XXV (1951) 209-214.

Zenkovskiy V. Istoriya Russkoy Filosofii. Moskova: Akademicheskiy Proyekt. Raritet. 2001. / Зеньковский В. История русской философии. Москва: Академический Проект. Раритет, 2001.

FICHTE VE ELEŞTİREL FELSEFE

Umut ÖKSÜZAN*

FICHTE AND CRITICAL PHILOSOPHY

Öz

Johann Gottlieb Fichte'nin 1790-1799 arasında gerçekleştirdiği çalışmalarda eleştirel felsefeyi alımlama biçiminin gelişimini inceleyen bu makale ilk aşamada vahiy sorunu bağlamında dini inancın ödev ahlakından hareketle yeniden yorumlanışını, ikinci aşamada 'Ne hakla?' sorusuna yanıt arayan transandantal sorgulamayı öznellik sorununu merkeze alan bir tin felsefesinde genetik yaklaşımla temellendirme denemesini tartışmayı, üçüncü ve son aşamada ise felsefi sorgulamalar arasındaki farklılığın ve indirgenemez çatışmalı ilişkinin özgürlükte kök saldığını göstermeyi amaçlar. Immanuel Hermann, Fichte'nin "Fichte's Leben", Xavier Léon'un "Fichte et son temps" başlıklı eserlerinden ve Fichte'nin mektuplarından temel kaynak olarak yararlanan makalenin amaçları doğrultusunda ilk bölümde Alman düşünürün kaleme aldığı "Aphorismen ueber Deismus und Religion", ahlak konusunda el yazmaları ve "Versuch einer Kritik aller Offenbarung", ikinci bölümde Bilim Öğretisi için 1797'de yayınlanan iki giriş metni ve son bölümde ise Kant"ın 1799 tarihli Fichte'nin felsefesi hakkındaki Allgemeine Literatur Zeitung'da yayınlanan bilgilendirme notu ile bu konuda Schelling ve Fichte arasında gerçekleşen mektuplaşma çözümlenir.

Anahtar kelimeler: Eleştiri, transandantal idealizm, dogmatizm, ahlak, inanç.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi, oksuzan@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 153- 207.
(Makale Gönderim: 01.06.2018/ Makale Kabul: 19.08.2018)

Abstract

This paper deals with the development of Johann Gottlieb Fichte's reception of critical philosophy through his works realized between 1790-1799. It aims to discuss first Fichtian reconsideration of religious belief on the basis of moral of duty, secondly the attempt to found transcendental investigation in search of an answer to the question 'Quid juris?' on a philosophy of mind accomplished in a genetic approach with a focus on the problem of subjectivity. In the third and final step, it argues that the differences and conflictual relations between philosophical investigations take root in freedom. In accordance with the goals of the paper that considers as its main references Immanuel Hermann Fichte's "Fichte's Leben", Xavier Léon's "Fichte et son temps" and Fichte's correspondance, we analysed in the first section "Aphorismen ueber Deismus und Religion", manuscripts on moral issues and "Versuch einer Kritik aller Offenbarung", in the second section two introductions to Wissenschaftslehre from 1797, in the third section Kant's public announcement about Fichtian philosophy in 1799 and correspondence between Schelling and Fichte about this public announcement.

Keywords: Critique, transcendental idealism, dogmatism, moral, belief.

***

♣

Johann Gottlieb Fichte'nin felsefi düşünceleri kendisi hayattayken incelenmeye ve tartışılmaya başladı. Ölümünden sonra ise felsefesine gösterilen ilgi bazı dönemler zayıflasa da ya da kendisiyle aynı dönemde yaşamış ve eserler vermiş diğer düşünürlere gösterilen ilginin epey gerisinde kalsa da özellikle akademik çerçevelerin çabalarıyla bugüne kadar canlı tutulmaya çalışıldı. Avrupa, Kuzey Amerika ve Güney Amerika'da Fichte'nin felsefesini konu edinen çalışmaları desteklemek ve felsefeyle ilgilenen çevrelerle paylaşmak amacıyla faaliyet gösteren kurumların ve

♣ Bu çalışmanın 16.501.003 kodlu "Çağdaş Felsefede Özneleşme ve Bireyleşme Sorunları" başlıklı araştırma projesi kapsamında gerçekleşmesi için sağladığı destekten dolayı Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Programına teşekkür ederim.

kuruluşların söz konusu ilginin canlı tutulmasına göz ardı edilemeyecek bir katkı sağladığını not etmek gerekir. Diğer ülkelerde bugüne kadar yürütülmüş ve halen yürütülmekte olan araştırmaların ve incelemelerin sayısı, kapsamı ve niteliği dikkate alındığında Türkiye'de Fichte'nin yaşamına, eserlerine ve ele aldığı sorunlara gösterilen ilginin çok düşük düzeyde kaldığını ileri sürmek yanlış olmaz. Türkiye'de bu ilginin düzeyini ve kalitesini arttıracak çalışmaların cesaretlendirilmesi ve desteklenmesi hedefiyle uyumlu olarak *Felsefi Düşün* dergisinin bu sayısını Fichte'nin felsefesine ayırması önemi ve değeri gelecekte daha iyi anlaşılacağını umut ettiğimiz bir çabaya işaret ediyor. Ulaştığı sonuçlar ve şu an öngörülemeyen etkilerinden bağımsız olarak bu değerli çabanın felsefeyi ulusal ve/veya uluslararası çapta otorite olarak kabul edilme arzusunun açığa çıkardığı bir benmerkezcilikle değil, hakikat sorusu nedeniyle samimiyetle dert edinenler ve ona hak ettiği özeni alçak gönüllükle gösterenler tarafından merakla, sevinçle, iyi dileklerle ve yapıcı bir yaklaşımla karşılanacağına hiç şüphe yok. Zira en az başka düşünürleri veya düşünce akımlarını konu edinen benzerleri kadar değerli olan bu çaba felsefe tarihi alanında Türkiye'deki önemli bir eksikliği bir ölçüde gidermenin yanı sıra felsefenin temel sorularının neler olduğu ve nasıl ele alınması gerektiği hakkında yürütülen tartışmalara yeni bir soluk kazandıracaktır. Aşağıda ilginize ve dikkatinize sunulan çalışma bu çabanın hedefine ulaşmasına küçük de olsa katkıda bulunma amacıyla kaleme alındı.

Felsefe tarihçileri Fichte'yi "Kant sonrası" düşünürler arasında sayıyor ve Alman felsefesinin tarihi içinde "Alman İdealizmi" başlığı altında incelenen düşünce akımının ilk temsilcisi olarak nitelendiriyorlar[1]. Alman İdealizmi'nin diğer iki temsilcisi olarak kabul edilen Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'den farklı olarak Fichte, Kant'la doğrudan ilişkiler kurmuş ve düşünce serüvenin ilk aşamasında felsefi tavrını ve yaklaşımını açıkça Kant'ın eleştirel felsefesine göre belirlemiştir. Schelling ve Hegel Fichte'nin dolayımıyla eleştirel felsefeyi ele alırlar. Alman İdealizmi akımına dahil edilen düşünürler arasında sadece

[1] Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie* (Paris:Librairie académique Didier et Cie, 1872), 565-568. – Charles de Rémusat, *De la philosophie aillemande. Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques* (Paris: Librairie philosophique de Ladrange, 1845), 3-8. – Joseph Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Vol. 2 (Paris: Librairie philosophique de Ladrange, 1847), 191-193. – Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (Paris: Librairie Fischbacher, 1914), 433-440. – Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande* (Paris: Payot & Cie., 1921), 96 – 107. – Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie* (Paris: Librairie Delagrave, 1926), 435-442. – Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (New York: Cambridge University Press, 2000), 1-17.

Fichte kendisini Kant'ın transandantal idealizm anlayışının mirasçısı olarak görür. İleride vurgulanacağı gibi mirasçılık iddiasını Kant'ın kamuya açık bir biçimde ve çok net ifadelerle reddetmesine karşın Fichte, düşüncesinin temel kaynağı ve hedefi bağlamında bu iddiasını hiçbir zaman terk etmez. Transandantal idealizme karşı değil, tam aksine transandantal idealizmdeki bir eksikliği gidermek, birliği ve bütünlüğü tam anlamıyla tesis edilmiş bir sisteme dönüştürerek transandantal idealizmi tamamlamak amacıyla ondan hareketle ve onunla birlikte felsefe yapar.

Bu çalışma 1792 – 1813 arası toplam 21 yıllık zaman diliminde çok sayıda eser kaleme alıp yayınlayan Fichte'nin Kant'ın eleştirel idealizm anlayışını alımlama biçimini ve bu anlayışla yürüttüğü tartışmayı incelemeyi amaçlıyor. Söz konusu amaç doğrultusunda Fichte'nin 1792 – 1799 arası gerçekleştirdiği ilk dönem çalışmalarına odaklanarak Kant'ın kritikleriyle kurulan ilişki gelişimi içinde sergilenirken kuramsal ilkeler açısından ana hatlarıyla ele alınıp tartışılacak, elde edilecek verilerin ışığında eleştirel ve dogmatik düşünce tarzları arasında bugün hala ağırlığını hissettiren çatışmalı ilişkinin hem kuramsal hem de pratik bağlamda yaratıcı bir etkinliğe dönüşümünü sağlayacak yaklaşım keşfedilmeye çalışılacaktır.

19 Mayıs 1762'de Rammenau'da doğan Fichte'nin öğrenimini, dar gelirli köylü bir aileye üye olması nedeniyle, şehrin ileri gelenlerden Baron Miltitz üstelenir[2]. Protestan din adamı Krebel'den ilk eğitimini alır ve 1774'de dönemin önemli eğitim kurumlarından biri olan Pforta kolejine kabul edilir. 1781 – 1784 arası Jena ve Leipzig üniversitelerinde ilahiyat öğrenimi görür. Mezuniyetinden Eylül 1788'e kadar üniversitede etüd eğitmenliği yaparak yaşamını idame eder. Bu tarihte aldığı bir teklif üzerine Zürih'e taşınır ve otel işletmeciliği yapan Ott ailesinin iki çocuğunun özel öğretmenliği görevini üstlenir. 1790'da Leipzig'de bir öğrencisinin Kant felsefesini kendisine öğretmesi yönündeki talebine yanıt vermek amacıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'ni incelemeye başlar. Öğrencisinin bu isteğinden ve Kant'ın felsefesinden açıkça ilk kez söz ettiği 12 Ağustos 1790 tarihli Zürih'te yaşayan nişanlısı Marie Johanne Rahn için kaleme aldığı mektupta *Saf Aklın Eleştirisi*'ni incelemeye başlamasıyla birlikte şeyleri bütünlüğü içinde

2 Fichte'nin yaşamını, çalışmalarını ve düşüncesinin gelişiminin başlıca evrelerini özetleyen metinler için bkz. Willm, *Histoire de la philosophie allemandede depuis Kant jusqu'à Hegel*, Vol. 2, 189-201. – David James, Günter Zöller, *The Cambridge Companion to Fichte* (New York: Cambridge University Press, 2016), 1-5. – Güçlü Ateşoğlu, "Fichte'nin yaşamı ve felsefesi", *Alman İdealizmi I, Fichte* içinde, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı, 2006), 11-30.

kavradığına olan inancının derinden sarsıldığını belirtir[3]. Yeterli neden ilkesinde ve tanrının herşeyi önceden bilme yetisine sahip bir var olan olduğu düşüncesinde temellendirilmiş evrensel bir belirlenimciliği savunan Leibniz-Wolff ilahiyat okulunda yetişen Fichte bu öğretinin çelişkilerini ve mücadele ettiği Spinozacılıkla aynı sonuçlara vardığını fark ettiğinde doğrudan Spinoza'nın öğretisinden esinlenen Lessing'in derslerini takip etme gereği duyar, ancak bu dersler de yaşadığı düşünce ve inanç krizine çözüm olmaz. Zira Lessing imgelemin ve duyusallığın etkisinden henüz kurtulmayı başaramamış karışık bir bilginin Hristiyanlık öğretisini oluşturan kimi unsurları akıl dışı ilan ettiğini belirterek dogmaların aklın seçik ideleri sayesinde doğrulanabileceğini savunur. Böylece dünyayı açıklarken belirlenimci bir yol izleyen akılla dini inanç arasındaki çatışma dinin bütünüyle tine içkin hale getirilmesiyle giderilmeye çalışılır[4]. Ortodoks Hristiyanlık anlayışıyla uyuşmayan, Hristiyanlığın en iyi popüler din olma iddiasını olumsuzlayan bu deist yaklaşım Fichte'nin ilk kariyer hedefi olan din adamlığının önünde aşılması olanaksız bir engele dönüşür. 1784'te "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği yanıtta Kant'ın aklın özel ve kamusal kullanımını ayırarak istinasız her konuyu kamuya açık bir biçimde özgürce tartışma hakkı ile toplumsal iş bölümünün kişilerden beklediği otoriteye boyun eğme ve görevlerine ilişkin yükümlülükleri otoritenin belirlediği kurallara göre yerine getirme gerekliliğini uzlaştırma yönündeki çabasını Fichte'nin 1790'da henüz bilmediği ya da tatminkâr bulmadığı anlaşılıyor[5]. İnanca dair yaşadığı kriz en üst düzeye ulaştığı sırada karşılaştığı eleştirel felsefe saf aklın çatışkıları için geliştirdiği çözümle bilincinde yarattığı sarsıntının hemen ardından Fichte'yi ruhsal dinginliğe ve felsefenin temel sorunlarını sarih biçimde ele alma olanağına kavuşturur. Fichte birinci Kritik'te vahiy dini olan Hristiyanlıkla deizm arasındaki çatışmayı sona erdirecek çözümü bulduğu görüşündedir. Eleştirel felsefe Hristiyanlığın dogmalarının akılcı bir açıklamasını yapmak gibi beyhude bir çabaya girmek yerine birbirinden kesin çizgilerle ayırarak, bir başka deyişle tinsel yaşamda her birine ait alanın sınırlarını net bir biçimde belirleyerek aklı ve inancı birbirlerine karşı muhtemel yıkıcı etkilerine karşı koruma altına alır. Eleştirel felsefe sıkı sıkıya bağlı bulundukları belirlenimcilik nedeniyle kadercilikle sonuçlanan Spinozacı ve Leibnizci dogmatizmlerden farklı olarak özgürlüğe,

3 Immanuel Hermann Fichte, *Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, I, (Sulzbah: J. E. v. Seidel, 1830), 80. – Xavier Léon, *Fichte et son temps*, I (Paris: Armand Colin, 1922), 86.

4 *A g e.,* 80-81. – Martial Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, I (Paris: Les Belles Lettres, 1930), 12-13.

5 Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 4 (Aralık 1784): 484-488; Fransızca çev. Jules Barni, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* içinde (Paris: Auguste Durand, 1853), 283-285.

sorumluluğa ve ahlaka yer açarak Hristiyanlığın en saf haliyle idrak edilip yaşanmasını sağlayacaktır. Dinsel yaşamın yöneldiği tanrısallık sınırlı ve özü itibariyle uyumsuz anlama yetisiyle değil, duyguyla, kalple ve vicdanla erişilir hale gelecek ve deneyimlenecektir. Tanrının varoluşunu olumlamak için kanıta ve kanıtlama işlemine gerek kalmayacak, zira kişi ancak yaşamını tanrısal nitelikli hakikatlere uygun biçimde yönlendirdiğinde tanrısallığı deneyimleyebilecektir. Örneğin ölümden sonra yaşama ilişkin beslenen inanç mevcut dünveyi yaşamı düzenleyerek ölümsüz ruhun yaşam tarzını cennetten ve cehennemden önce dünyada gerçekleştirecektir.

Eleştirel felsefeyle bu ilk karşılaşmanın izleri Temmuz 1790'da kaleme alındığı tahmin edilen *Din ve Deizm Üzerine Aforizmalar* başlıklı el yazmalarında da gözlemlemek mümkün[6]. Hristiyanlığın ilkelerini aydınlığa kavuşturmayı amaç edinen bu çalışmada sergilenen düşünceler Hristiyanlığın tanrıyı insanla ilişkisi çerçevesinde ele aldığı yönündeki saptama tarafından yönlendirilir. Tanrıyı hareketten ve tutkudan yoksun, insanla hiçbir teması olmayan bir var olan olarak tahayyül eden kuramsal yaklaşımların aksine Hristiyanlık öncesi dini inanışların önemli bir bölümü tanrıya insanda da gözlemlenebilen acıma ve dostluk gibi duygular atfederken insanla iletişim kurma olanağı tanır. Hristiyanlık bu inanışlarda egemen olan antropomorfizmi dolayımla ikame eder. İnsanların tanrısı olarak değerlendirilen İsa mümine lütfun yolunu gösterirken tanrı ile insan arasında aracılık görevi üstlenir. İnsanın ihtiyaç duyduğu ancak anlama yetisinde bulamadığı ve tanrıda bulmak istediği duyguların tamamı İsa'nın kişiliğinde bir araya gelir. İlkesi duygusal bir nitelik taşıyan Hristiyanlık insanın hakikatin bilgisine erişimi için kanıt ve kanıtlama işlemini gereklilik olarak kabul eden anlama yetisine değil, kalbine hitap eder. Kaçınılmaz olarak hiçbir zaman aydınlığa kavuşturulamayacak, hep karanlıkta kalacak ögeler ihtiva eden Hristiyanlık basit, iyi ve güçlü ruhların dini olarak ortaya çıkar. Bilgi ile inanç, anlama yetisi ile dinsel duygulanım arasındaki farka ilişkin bu açıklamalar Kant ile Hristiyanlığın ilk havarilerinin yaklaşımları arasında kurulan yakınlıkla desteklenir. Fichte'ye göre tanrının nesnel varoluşu sorusu eşiğine gelindiğinde sorgulamayı durduran havariler gibi Kant da sınırlarını açıkça belirleyerek anlama yetisinin tanrının varlığı, özgürlük ve sorumluluk gibi ancak inancın konusu olabilecek sorulara müdahil olmasını engeller. Dönemin bazı ilahiyatçılarının çalışmalarında rastlandığı gibi anlama yetisinin sınırlarının hakikatin bilgisini edinmek adına aşılması tanrıyı ebedi bir var olan, dünyayı tanrının zorunluluk içeren bir düşüncesi ve günahı

6 Johann Gottlieb Fichte, "Aphorismen über Religion und Deismus", *Fichtes Werke I* içinde, haz. I. H. Fichte (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971), 1-8.

insanın sonluluğunun zorunlu bir sonucu olarak kavrayan deist bir sistemin inşasına yol açar.

Her ne kadar deizme uzak olsa da eleştirel felsefeye ilişkin Fichte'nin yaptığı bu yorumlar o tarihte *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni henüz ayrıntılı bir biçimde incelememiş olduğunu göstermektedir. Fichte *Saf Aklın Eleştirisi*'nden çıkardığı sonuçlarla deizme karşı kilisenin desteklediği öğretilerden kısmen bağımsız özgün bir Hristiyanlık anlayışını savunur. Düşüncesinin bu aşamasında deizmin ve Hristiyanlığın birbiriyle temas etmeyen bilim ve iman alanlarına duygu ve imgeleme hak tanıyan akıl tarafından kaydedilmesiyle ikisi arasındaki muhtemel tüm çelişkilerin ve çatışmaların önüne geçilebileceğini düşünür. Özgürlük düşüncesinin çelişki içermediğini göstererek ilk adımını atan eleştirel felsefenin yarattığı düşünce ve inanç bağlamlarındaki sarsıntıya rağmen ilahiyatçı Fichte'nin anlama yetisini sınırsızca spekülasyonun hizmetine sunan belirlenimci deizmden uzaklaşması kolay olmayacak, bilinci arzuladığı huzur ve dinginliğe *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni inceledikten sonra kavuşabilecektir. Fichte nişanlısı Marie Johanne'ye gönderdiği 5 Eylül 1790 tarihli mektubunda dikkatle incelediği ve anlaşılmasının önünde aşılması gereken birçok güçlük bulunduğu sonucuna vardığı ikinci Kritik'te dışsal şeylerden ve taşıdığı zorunluluktan kendi benine dönmesini sağlayan "çok daha asil bir Ahlak" keşfettiğini, bilincinin dinginliğe ve saadete kavuştuğunu belirtir[7]. Fichte aynı mektupta bu "çok daha asil" ahlak anlayışının insan yaşamı üzerinde bir etkisinin olmadığını, ancak dönemin "omuriliğine kadar çürümüş" ahlakına ilişkin çok önemli sonuçlar doğurduğunu vurguladıktan sonra bu sonuçları kitlelerin anlayabileceği bir biçimde sergilemenin Kant'ın ahlak öğretisine yapılacak en büyük hizmet olacağını ve bunu görev edindiğini ilan eder. Ahlaki düşüncelerinin o güne kadar yakınlarına da bağlı kalmalarını tavsiye ettiği yanlış ilkeler tarafından yönlendirilmesi nedeniyle istencin özgürlüğünü yadsımış, varoluşun amacının mutluluk değil, mutluluğu hak etmek olduğunu fark edememiştir. Kantçı ahlak anlayışı bilincin derinlerinde fenomenler dünyasının, yani doğanın içinde mutlak ebedi bir dünya oluşturmaya, olması gerekene gerçeklik kazandırmayı haiz bir yaratım kudreti keşfeder. Bilincin bir verisi olarak ödev ampirik nitelikli olmayan tamamen akılla kavranabilir bir olgu oluştururken aklın özerkliğini, etkililiğini ve akla özgü nedenselliği ortaya çıkarır. Bu ahlak anlayışı çerçevesinde özgürlük sonlu insan tininin hiçbir zaman sahip olamayacağı ancak doğayla sürekli mücadele ederek dünyada gerçekleştirmeye çalışacağı bir ideale dönüşür. Kant'ın pratik akıl eleştirisini bu sefer Lessing'in

7 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 81-83. – Léon, *Fichte et son temps*, I, 86-88.

düşüncelerine yaklaştırarak yorumlayan Fichte'ye göre özgürlüğün yani olması gerekenin dünyada gerçekleştirilmesi uğruna tinin doğayla kesintisiz yürüttüğü bir mücadele olarak erdem dünyevi yaşantıda değil, ölümden sonraki yaşamda doğa ile aklın uyumunun sağlayacağı mutlulukla karşılığını bulacak bir ıstıraptır. Fichte Kant'ın ahlak anlayışına dair birçok açıdan eleştiriye açık bu yorumunun tüm yaşamı boyunca tini mükemmelleştirme amacıyla yürüttüğü mücadelelerin çıkış noktasını oluşturduğu kanaatindedir. Aynı yıl birkaç ay sonra Zürih'te tanıştığı ilahiyatçı Achelis'e yazdığı mektupta Kantçı ahlak anlayışına ilişkin benzer bir yorum dile getirilir[8]. İnsanın özgürlüğü ödevin, erdemin ve genel olarak ahlakın olanaklılık koşulunu oluşturur. Toplumun üst sınıfını oluşturanların içinde bulunduğu çürümüşlük egemen zorunluluk anlayışında kaynağını bulur. Dünyevi yaşam zevkin ve sefanın değil, çalışmanın ve çabanın alanıdır. Yeni bir işe başlayabilmek dışında hiçbir şey insanı neşelendiremez. İnsan gelecekte kendisini içinde bulacağı durumu hazırlamak için değil, kendisini mükemmelleştirmek için çalışmalıdır. Dışsal olarak nitelendirilen şeylerden içsel olarak nitelendirilen benliğe dönüşün ruhsal dinginlik sağladığı bir kez daha vurgulanır. Çaba göstermenin, çalışmanın varoluşu belirleyen temel etkinlik olduğu düşüncesine bağlılığın 1793 tarihli ve politik nitelikli bir metin olan *Düşünce Özgürlüğü Talebi*'nde sürdüğü görülür. Devletlerin de ikametgâhını oluşturan yeryüzünün meşakkat ve çalışma alanı olduğuna vurgu yapılır. Hazza olanak tanımayan bu yeryüzünde varoluşsal bir zorunluluk ve daha da iyileştirilmesi gereken devletlerin yapısı nedeniyle sefalet içinde yaşayan insan sefaletten kurtulmak ve öte dünyada hazzı hak etmek için tüm gücüyle çalışıp didinmelidir[9].

İç – dış ikiliği çerçevesinde ahlak sorununa yaklaşması ve bu bağlamda içsel olanın mükemmelleştirilmesine büyük önem atfetmesi Fichte'yi her akşam düzenli olarak "iç"e dönmeye, bilincini ayrıntılı olarak incelemeye götürür. Hemen hemen tümü yazıyla kayıt altına alınan Fichte'nin samimi itirafları olarak nitelendirilebilecek bu bilinç incelemelerinin 1791'de belirli kurallara göre gerçekleştirildiği görülür[10]. Ahlaki açıdan tinin mükemmelleşme sürecini düzenleyen bu kurallarda kişinin kibriyle ve kendisine duyduğu sevgiyle mücadelesi bir gereklilik olarak ön plana çıkarken ödev, erdem, kutsallık, duygu, kalp, öteki ve ötekinin övgüye değer niteliklerini vurgulamanın gerekliliği gibi hususlar ısrarla vurgulanır. Yücelik atfedilen

8 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 107-108. – Léon, *Fichte et son temps*, I, 88-89.

9 J. G. Fichte, "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrükten", *S. W. VI* içinde, 5-6. – Fransızca çev. Jean-François Goubet, (Paris: Le livre de poche, 2003), 77-78.

10 Léon, *Fichte et son temps,* I, 89-91.

ödev için yapılacak fedakârlıklar ödeve duyulan sevginin ve bağlılığın güçlenmesi için ön koşul olarak değerlendirilirken acilen gerçekleştirilmesi gereken ödevin ötekiyle ilişki bağlamında tanımlanması dikkat çekicidir. Kişi kendisiyle meşguliyetinin göstergesi olan temkinlilikten sıyrılmadan, ötekinin içinde bulunduğu durumun ayırdına varmasını sağlayacak kavrama yeteneğini geliştirmeden ötekiyle karşılaşmaktan kaçınmalıdır. Ötekiyle ilişki sertlikten ve katılıktan arındırılmalı, sabırla yürütülmelidir. Fichte, ötekiyle ilişkiyi ahlaki eyleme yön veren ilkenin evrensel olması zorunluluğu içine yerleştiren Kant'ın pratik felsefesini Hristiyanlıktan ödünç aldığı erdem tanımlarıyla zenginleştirmeye gayret eder.

Eylül 1790'ta başlayan ve Ocak 1791'e kadar uzanan zaman aralığında Fichte yoğun ders programının yanı sıra anlaşılmasını güç bulduğu Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlıklı eseri üzerinde çalışır. Fichte'nin uzunluğu otuz üç sayfayı bulan el yazmaları bu çalışmanın sonucu olarak günümüze ulaşmıştır[11]. Bu el yazmalarının büyük bölümü *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin giriş ve ilk on altı paragrafını yani *Estetik yargının analitiği* adlı bölümü, arkalı önlü kaleme alınmış on sayfalık bölümü ise Fichte'ye göre uzunluğu yarısına inecek şekilde kısaltılsa daha kolay anlaşılabilecek *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sergilenen transandantal mantığın ikinci bölümünü açıklamayı hedefler. Fichte el yazmalarını görüşünü almak için yakın arkadaşı Weisshuhn'a gönderir. El yazmalarına eşlik eden mektupta Kant'ın ustalıkla yürüttüğü sentetik yönteme bağlı kalınarak eserin içerdiği çok sayıda tekrardan arındırılmasının, düzenden yoksun olduğu saptanan bazı bölümlerin düzenlenmesinin ve açık olmayan pasajların daha açık ifadelerle yeniden dile getirilmesinin hedeflendiği vurgulanır[12]. Fichte'ye göre giriş bölümü eserin en karanlık bölümüdür ve bu bölümü bakış açısı değiştirmek suretiyle aydınlığa kavuştururken, bilimsel niteliğe sahip birbirine tutarlı bir biçimde bağlanmış önermeler bütünü haline getirirken çok zorlanmıştır. Tekrarların yanı sıra çok sayıda totoloji ve eşitsizlik içeren Kant'ın söylemine akıcı bir üslup kazandırmak daha uzun bir çalışma süresi ve daha ayrıntılı bir çalışma gerektirecektir. Açıklayıcı çözümleme denemesi olarak nitelendirdiği çalışmasının teleolojik yargıyı konu edinecek ikinci bölümünü Paskalya bayramına kadar tamamlamayı planlayan Fichte görüşünün olumlu olması halinde Weisshuhn'tan eserini yayınlayabilecek bir yayınevi bulmasını rica eder. Weisshuhn'dan Fichte'ye yanıt olarak nitelendirilebilecek bir mektup veya bir başka türden belge bulunmamasına karşın Xavier Léon eserin

11 *A.g.e.*, 91-94. Léon bu elyazmalarının Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde *Fichtes Auszug aus Kants Kritik der Urtheilskarft* başlığı altında arşivlendiğini belirtir (Arşiv no. 124, Paket XXII).

12 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 111-112. - Léon, *Fichte et son temps*, I, 92-93.

birinci bölümünün yayınlanmamış ve ikinci bölümün hiçbir zaman kaleme alınmamış olmasından şu sonucu çıkarmaktadır: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin lafzına sıkı sıkıya bağlı kalan ve Kant'ın eser boyunca düşüncelerini sergileyişini adım adım takip eden açıklayıcı çözümleme çalışması özgünlükten yoksundur ve yayınlanmayı hak edecek düzeyin çok uzağındadır[13]. *Giriş* ve *Güzelin analitiği* bölümlerinin her birinin bütünlüğü içinde kavranabilmesini sağlamak amacıyla Fichte'nin yaptığı kısa eklentiler özgün bir eser sahibi yazar olarak kabul görmesi için yeterli değildir. 27 Aralık 1790'da nişanlısı Johanne'ye yazdığı mektupta Fichte elde ettiği sonuçtan memnuniyetsizliğini ve kendisini yayın yapmaya zorlayan birçok neden olmasaydı çalışmasını yayınlanma doğrultusunda bir arayış içine girmeyeceğini açıkça belirtir[14]. Ancak Fichte'nin de yetersiz bulduğu bu el yazmaları dikkatle incelendiğinde Kant'ın düşüncesinin temellerine inilerek özgünlüğü kuşku götürmez bir çalışmanın çıkış noktasını oluşturacak öğenin içgüdüsel bir biçimde keşfedildiği görülür. *Bilim Öğretisi*'nde doğayı ve özgürlüğü birbirine bağladığı iddia edilecek ilkenin sergilenişine doğru ilk adımlar atılır. Doğanın ve özgürlüğün ilkelerinden daha kökensel olan bu ilke doğanın ve doğanın anlaşılmasını sağlayacak yasaları koyan özgürlüğün birliğini tesis eden hiçbir zaman ve hiçbir biçimde bilginin konusunu oluşturamayacak duyu ötesi bir temel olarak nitelendirilir. Duyusal dünyanın içine hedef koyan özgürlüğün bu işlemi nasıl gerçekleştirdiğini düşünebilmemizi duyu ötesi ilkenin sağladığı savunulur. Aynı dönemde kaleme alınan diğer mektuplar incelendiğinde Kant'ın birinci ve üçüncü kritiğini konu edinen bu çalışmanın bir başka açıdan daha önem arz ettiği görülür. Yürütülen çözümleme ve açıklama çalışmaları sayesinde vardığı sonuçlar Fichte'de özgün bilimsel bir eser ortaya koyarak adını duyurabileceği olgunluğa eriştiği kanısının güçlenmesini sağlar.

Varşova komtu Plater'in çocuklarının eğitimini üstlenmesi için yaptığı teklifi kabul eden Fichte 18 Nisan 1791'de Leipzig'i terk eder. Uzun bir yolculuğun ardından 7 Haziran 1791'de Varşova'ya ulaşır, iki gün sonra yeni görev yeri olan komt Plater'in malikanesine yerleşir. Ancak kısa bir süre sonra komtun eşinin kendisine karşı sergilediği saygısız ve aşağılayıcı tavır, tutum ve davranışlardan rahatsız olur ve tazminatını alarak görevinden ayrılır[15]. Maruz kaldığı saygısız ve aşağılayıcı tutuma bir yanıt olarak Königsberg'e gitmek üzere Varşova'dan ayrılmadan önce şehrin en rağbet gören kilisesinde Luka

13 *A.g.e.*, 93.

14 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 97. – Léon, *Fichte et son temps*, I, 93.

15 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 120-126. - Léon, *Fichte et son temps*, I, 99.

suresinin Fısıh yemeği bölümünü konu edinen bir vaaz verir[16]. Daha iyi bir yaşamı birlikte kurabilmek için müminlerin dayanışmasının önemini ve gerekliliğini, tinsel mükemmelleşmeyi, yakınını sevmeyi, tüm müminlerin İsa'da ortaklaşmasını vurgulayan bu vaaz bir virtüözle karşılaşan Varşovalılar tarafından hayranlıkla ve takdirle karşılanır.

Seyahat defterinde yer alan notlara göre 1 Temmuz 1791'de Königsberg'e varan Fichte üç gün sonra Kant'ı ziyaret eder. Kant'la bu ilk karşılaşmadan geriye olumsuz bir izlenim kalır. Fichte arzu ettiği gibi karşılanmamış, hayal kırıklığı yaşamaktadır[17]. Kant'ın derslerini takip etmeye başlar, ama dersler Kant'ın eserleri kadar yararlı değil, sıkıcı ve uyku getiricidir. Bedeni yorgun, hafızası zayıflamaya başlamıştır. Ancak ilk karşılaşmanın kendisinde yarattığı olumsuz düşüncelere rağmen Fichte Kant'ın felsefi çabasının önemine olan inancını korur. Yine seyahat defterinde yer alan notlardan öğrendiğimize göre bir tür özeleştiri yapar, sorumluluğu üzerine alır ve Kant tarafından ciddiye alınmak, önemli bir düşünür olarak kabul edilmek için eleştirel felsefenin ilkelerinden hareketle özgün bir eser kaleme alması gerektiği sonucuna varır. 13 Temmuz'da başlayan, kesintisiz ve yoğun bir biçimde yürütülüp 18 Ağustos 1791'de tamamlanan bir çalışmanın sonucunda vahiy kavramını eleştiriye tabi tuttuğu eser ortaya çıkar[18]. Bu eser kökenleri Reimarus, Lessing, Leibniz ve Spinoza'ya uzanan eski bir sorunu eleştirel yöntem aracılığıyla yeniden ele almayı ve soruna yeni bir çözüm önermeyi amaçlar[19]. Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi Fichte'nin zihnini daha önce meşgul etmeye başlayan iman sorusu daha radikal bir biçimde sorulur ve işlenir. Nasıl ve ne ölçüde akıl imanı açıklayabilir? Anlama yetisini temel alması nedeniyle imanın yıkımına yol açtığı iddia edilen Aydınlanma felsefesinin yanıtına karşı mesafeli duruşun bu eserde sürdüğü gözlemlenir. Kant'ın eleştirel yönteminden yararlanan Fichte bilginin sınırlılığını özgürlüğün sonsuzluğu ve ödevin gerekliliği ile karşıtlaştırarak imanı pratik akıl ve vicdan adına doğrulamaya çalışır. Vahiy iman sorusunun tarihsel ilahiyat tartışmasını biçimlendiren düğüm noktası olarak değerlendirilir ve eleştirel sorgulamanın merkezine yerleştirilir. Fichte *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin doğal din sorununa tatminkâr bir yanıt verirken vahiy dini sorununu ele

16 J. G. Fichte, "Predigt Über Luc, 22, 14, 15", *Fichtes Werke XI* içinde, 209-220. – Léon, *Fichte et son temps*, I, 100-101.

17 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 1, 5. – Léon, *Fichte et son temps*, I, 101-103.

18 J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Königsberg: Hartung, 1792); *S. W.,* V içinde, 11-174; Fransızca çev. J.-C. Goddard (Paris: J. Vrin, 1988).

19 Léon, *Fichte et son temps*, I, 102. – Fichte'nin eseriyle katkıda bulunduğu vahiy sorununa ilişkin felsefi tartışmalar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Guéroult, *L'évolution et la structure*, 51-55.

almadığı görüşündedir. Eserinde sergilediği sorgulama bu anlamda Kant'ın pratik felsefesindeki bir eksikliği Kant'ın yöntemini kullanarak giderme iddiası taşır[20].

Vahiy bir inanç olması bakımından bilincin bir verisidir. İradede yani aklın pratik yetisinde kök salması bakımından vahiy iki koşula tabidir: bir amacın temsili ve belirlenim. Temsil edilen amaç nesneyi oluşturur ve bu nesne insanın kendisini belirleme sürecinde başvurduğu ilke işlevi görür. İnsan için anlama yetisi çerçevesinde duyusal dünya dışında temsil edilebilir bir nesne olmadığı için doğa düzleminde kalındığı sürece insan doğanın ereği olan mutluluk tarafından, bu ereğin göstergeleri olan doğal eğilimler tarafından belirlenecektir. Anlama yetisinin çerçevesi dışına çıkılıp pratik akıl açısından değerlendirildiğinde ise irade nesnesinin ilkesini kendi içsel belirleniminde bulur[21]. Ödev iradenin tamamen akıl tarafından belirlenişini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İrade pratik nesneyi doğaya yani mutluluğa karşı gerçekleştirecektir. Aklın yasasına saygı gösterdiği ölçüde ahlaki bir nitelik kazanan irade tanrı idesine, inancın ilkesine ve vahyin olanağına kaynaklık eder[22]. Ahlaki bağlamda yasa koyucu tanrı idesi mutluluğun erdemle uyumunu garanti altına alır. Ödevin bir postulatı, yani varsayımı olan bu tanrı idesi ödevin nesnesinin, yani akla uygun bir doğanın gerçekleşme koşulunu oluşturur[23]. Tanrı idesinde temsil edilenin varoluşu sorusuna insan kavrama yetisinin sınırları nedeniyle yanıt vermeyi haiz değildir. Tanrı idesinde temsil edilen sadece pratik bağlamda ve akılcı bir inancın nesnesi olarak olumlanabilir. Bu akılcı inanç insanın duyusal nitelik taşımayan bir görü yetisinden mahrum olması nedeniyle kuramsal bağlamda duyusal görünün sağladığı kuşku götürmezliği ikame eder[24].

Fichte aklın saf bir temsili olan tanrı idesinin dinde nasıl etkili hale geldiği açıklandığında vahyin doğası sorusunun bir yanıt bulabileceği görüşündedir. Tanrının iradesine tabi olma mecburiyeti olarak din ödev gibi bilincin dolayımsız bir verisi değildir. Ödev dini koşullandırır ve dinin temelini oluşturur, aksi durumda inanç akıldan uzaklaşacak, tanrının varoluşu ve iradesi ödevle uyumunu yitirip ödevin gerçekleşmesi için bir zorunluluk olmaktan çıkacaktır. Doğanın ödeve ve akla duyulması gereken saygıya baskın çıktığı durumlar insanın zayıflığının göstergeleridir. Bencilliğin erdemi alt edişi ve hazzın çekiciliği karşısında insan kendisini aciz hisseder. Ödeve,

20 J. G. Fichte, *S. W.,* V, 63-65.
21 *A.g.e.*, 22.
22 *A.g.e.*, 53-57.
23 *A.g.e.*, 63.
24 *A.g.e.*, 118-119.

yani akla saygı nasıl güçlendirilebilir? Fichte'nin bu soruya verdiği yanıt ileride daha ayrıntılı bir tartışmayla gösterilmeye çalışacağı gibi düşüncesinin eleştirel felsefeden kopuş noktasını oluşturur. Ödeve, akla saygıyı ödevin soyut otoritesine dayanan eleştirel felsefenin çerçevesinde kalındığı sürece güçlendirmek olanaksızdır. Eleştirel felsefe açısından bilinçten kaynaklanan ödevin otoritesi ihlal edildiğinde bilinç sadece kendisini ihlal etmiş, bir başka değişle kendisiyle çelişkiye düşmüş ve sadece kendine karşı sorumluluğunu göz ardı etmiş olur. Fichte özsorumluluğu ödevin ve dolayısıyla aklın doğaya karşı güçlendirilmesi açısından yeterli bulmaz ve ödevin kaynağını oluşturan ahlak yasasının ilahi bir yasa olarak düşünülmesi gerektiğini savunur[25]. İlahi yasanın ihlali tanrının iradesinin ihlali, tanrıya karşı yapılmış bir hata, ilahi yasaya tabi olma ise ödüllendirilme arzusundan ve cezalandırılma korkusundan tamamen bağımsız bir biçimde tanrıyı sevme ve ona saygı duyma anlamına gelecektir[26]. Yasanın kaynağının bilinçten bilinci aşan her şeye muktedir mutlak bir var olana aktarılmasıyla ahlak yasasına tabi olma kişiliğin egemenliği düşüncesinden vazgeçmeyi beraberinde getirir ve dinsel bir boyut kazanır. Kant'a göre ahlakın temelini oluşturan aklın özerkliği düşüncesine karşı ahlakın yaderklikte temellendiği düşüncesi savunulur. Doğaya üstün olduğu iddia edilen akıl tanrıyla özdeşleşir, aklın sesi olan ahlak yasası ilahi bir yasaya dönüşür. İnsanın önünde boyun eğdiği, diz çöktüğü ve taptığı, kısacası inancın fiili bir gerçekliğe sahip olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğini kabul ederek yöneldiği nesne, ilahiyatın soyut ve cansız tanrısı değil, tininin karanlık derinliklerinden sesini duyuran yaşayan ve eyleyen tanrıdır[27].

Fichte aklın kendisine özerklik atfetmesinin yani kendisini ahlak yasasını koyan mercii olarak değerlendirmesinin ahlaki gerekliliklerin gücünün zayıflamasına yol açtığı görüşündedir. Yaderklikten kaynaklanan, ötekinin koyduğu yasadan kaynaklanan sorumluluk, ötekiye karşı sorumluluk ahlaki yaşantıya özsorumluluğun sağladığına kıyasla çok daha sağlam bir temel sağlayacak ve eylemleri belirleme gücü çok daha yüksek gerekliliklerle donatacaktır[28]. Ancak tin burada söz konusu olan temellendirme işlemini düşünüp taşınarak, ölçerek tartarak bilinçli bir biçimde gerçekleştirmez. Ahlak yasası, kalbin gereksinimi doğrultusunda tinde tamamen bilinç dışı biçimde gerçekleşen bir çalışmanın sonucunda yaderklikte temellenir. Dolayısıyla felsefe tinde felsefe etkinliğinin dışında veya öncesinde zaten her seferinde meydana gelen bir olayı betimlemeye çalışır. Fichte dinselliği kuran

25 *A.g.e.*, 121-123.
26 *A.g.e.*, 115.
27 *A.g.e.*, 42-43.
28 *A.g.e.*, 51-53.

düşünceleri ve bu düşünceler arasındaki bağlantıları tasavvur etkinliğinin sonucu olarak değil, tinde kendiliğinden oluşan temsiller olarak açıklama eğilimindedir.

Ahlak yasasının kaynağının insan tininden tanrıya taşınması vahiy sorununa dair incelemenin giriş niteliğindeki ilk aşamasını oluşturur. Sorun tüm boyutlarıyla kaynağını tanrıda bulan ahlak yasası tine nasıl kaydolur, tinde kendisini nasıl duyurur sorusuna yanıt aranan incelemenin ikinci aşamasında ele alınır. Aklın üst düzeyde soyut oluşu, kalbe doğrudan seslenmeyişi nedeniyle tanrısal yasayı insanlara duyurmak amacıyla geçmişte duyusal dünyanın aracılığına başvurulmuştur. Tanrının ahlak yasası koyma kudreti doğa ve doğanın varsayılan ereksel niteliği temelinde gösterilmeye çalışılmıştır. Bir başka değişle insan dünyayı yaratan ve düzenleyen bir tanrının varoluşuna doğanın mutlak bir amaca doğru evrilir gibi görünen öğelerinden hareketle inanma eğilimi içinde olmuştur. Kant tanrının varoluşuna inanmanın bu biçimini fizik-teolojik kanıt olarak nitelendirir. Dolayısıyla doğa dini olarak da adlandırılan bu inanma biçiminde vahiy, tanrının kendisini insana gösterişi doğa zemininde, duyusal dünya zemininde anlaşılmıştır. Doğa dininde tanrının doğaüstü bir var olan olduğu kabul edilir, ancak tüm doğaüstülüğüyle insan tininde ikamet ettiğine inanılır. Vahiy dinlerinde ise tam aksine tanrının tinin dışında bulunduğuna, tine aşkın olduğuna inanç egemendir[29].

Vahyi bir bilgi kipi olarak değerlendiren yaklaşımda ise bu bilgi kipinin biçiminde neyin vahyi imlediğini ayırt etmemizi sağlayacak hiçbir unsur bulunmaz[30]. Vahiy tanrının damgasını taşıyan ve gelenek tarafından algılanıp aktarılan bir olgu olarak tanımlanır ancak ilahi damganın diğer şeylerden nasıl ayırt edildiği bir sorun olarak kalır. Zira bu tanınma için ne *a priori* bir akıl yürütme, ne de *a posteriori* bir akıl yürütme temel alınabilir. *A priori* akıl yürütme temel alınamaz çünkü tanrı neden olarak anlaşılsa dahi tanrı kavramından bir algının fiili gerçekliği çıkarımında bulunulamaz. *A posteriori* bir akıl yürütme de temel alınamaz çünkü etkilerden nedene doğru ilerlenmesine karşın sonsuza giden fenomenler zincirinde tanrıyla özdeşleştirilebilecek bir ilk neden hiçbir biçimde keşfedilemez. Sonuç olarak bilginin biçimine ait hiçbir unsur vahye ilişkin bir çıkarımda bulunmaya izin vermez. Vahye dair bir im varsa bu im biçimde değil, içerikte bulunmak zorundadır. Fichte'nin vahiy soruşturması böylece vahyin maddi niteliği sorusuna doğru ilerleyen bir başka yola girer. Fichte vahyin maddi niteliğinin, içeriğinin dini bir olgu olması gerektiğini ileri sürer. Zira algılanan

29 *A.g.e.*, 59-63.
30 *A.g.e., 72-75.*

olgu dini bir niteliğe sahipse vahyin nesnesi olabilir. Daha önce belirtildiği gibi din soyut ahlak yasasının duyusal nitelik taşıyan öğelerle ve yaratım kudretine sahip bir tanrının yasası olarak temsilini zorunlu kılar. Aksi takdirde ahlak yasası doğanın direncini kırma gücünden yoksun kalır. Bu perspektif benimsenerek ele alındığında vahiy dünyanın ahlaki düzeni olarak kendisini sunar. Ancak vahyin inancın nesnesine dönüşebilmesi ahlakın gerekliliğinin insanı dünyayı ahlaki açıdan kavramak zorunda bırakmaması koşuluna bağlıdır[31]. Tam tersine tanrının kendisini insana gösterişinin özel bir biçimi olarak ahlaki dünya ahlakiliğin bilinçte gizlice var olduğunu ve vahyin koşulunu oluşturduğunu gösterir. Vahyin rasyonel koşulu duyusal dünyada doğaüstü eylemleri aracılığıyla kendisini gösteren tanrısal iradedir. Dolayısıyla ahlak tanrının kendisini insana gösterebilmesine olanak sağlayacak biçimde insanı yarattığına inanmaktadır.

Ahlaki bir nedensellik olarak tanrı fenomenler zincirini yani doğal evrensel belirlenim dizisini nasıl kırabilir? Bir diğer değişle doğanın içinde ahlaki olanın, doğa dışı veya üstü olanın meydana gelmesini, fiili gerçeklik kazanmasını nasıl sağlayabilir? Fichte doğada doğa dışı veya üstü olanın yani ahlakın meydana gelişinin doğal düzene bütünüyle aykırı mucize veya tanrının müdahalesi olarak anlaşılmasına karşı çıkar[32]. Tanrının müdahalesi düşüncesi aklın reddedeceği hiçbir öğe taşıyamaz. Ahlakın tanrısal özüne dair açıklamanın tam bu noktasında doğa ve ahlak arasında bir çelişkinin bulunmadığı savı ortaya atılır[33]. Doğayı yaratan aynı zamanda ahlakiliğin kaynağını oluşturuyorsa doğal dünya ve ahlaki dünya arasında bir çelişki bulunamaz. Ahlaki düzen doğal düzene üstündür, ancak doğal düzenle uyum içindedir. Vahiy insanı yani ahlaklı olabileceği varsayılan bir var olanı doğal düzenin tahakkümünden kurtarır ve ahlaki bilince, vicdana kavuşturur. Vahiy akılda temellenmesine karşın aklın *a priori* nitelikli bir kavrayışı, nesnel değer taşıyan bir kategori değildir. Ne belirleyici bir yargının ne de refleksif bir yargının konusunu oluşturabilir. Fichte'ye göre bu durum vahyin yani tanrının ahlak yasası koyma kudretine dair göstergenin tanrıdan geldiğini açıkça gösterir. İnsana boyun eğmeyi emreden vahiy tanrının azizliğine saygı dışında başka hiçbir gerekçe öne süremez. Aksi takdirde örneğin ödül vaadini ve ceza tehdidini tanrıya boyun eğme gerekçesi olarak sunan bir yasa tanrının kaynaklık ettiği bir ahlak yasası olamayacaktır. Ayrıca vahiy ahlakın, dolayısıyla tanrının erekleriyle çelişen dogmatik bir yargı içeremez. Örneğin antropomorfik tanrı tasarımı tanrıyı ahlak düşüncesinden hareketle değil, duyusal dünyanın imgesinde tasarlaması nedeniyle kaynağını tanrıda

31 *A.g.e.*, 53.
32 *A.g.e.*, 120.
33 *A.g.e.*, 40.

bulamaz[34]. Kant'ı uzun süre meşgul eden ahlakın olanağı sorununu, aklın kuramsal ve pratik kullanımlarının sınırlarını net biçimde çizerek çözmeye çalıştığı eleştirel felsefenin bu önemli sorununu Fichte ahlakiliği tanrı idesiyle özdeşleştiren ve tanrı idesinde temsil edilenin var olduğu varsayımından yani imandan hareket eden teolojik bir yaklaşımla çözüme kavuşturma yoluna gider.

Xavier Léon'a göre Fichte'nin vahiy kavramının eleştirisiyle ulaştığı sonuç dört başlık altında toplanabilir[35]:

> 1 – Vahye inanmayı doğal nedenlerle veya imgelemin yasalarıyla açıklayan yaklaşım bilincin gelişiminin belirli bir evresinde ahlak gereksiniminin bir ifadesi olarak ortaya çıkar ve ahlaki anlamda mükemmelleşmeyi hedeflediği ölçüde olumlanmayı hak eder.
>
> 2 – Doğanın yasalarıyla ve ahlak yasasıyla uyumsuz vahiy anlayışlarının istisnasız tümü sahtekârlıktır ve bu nedenle mahkûm edilmelidir.
>
> 3 – Akıl ve iman arasında çelişki veya çatışma söz konusu değildir, akıl ve iman birbiriyle uyumludur.
>
> 4 – Ahlak yasası tanrı kaynaklı bir yasa olarak kendisini akılda duyurur. İman duyusallığa fazlasıyla bağlı kişilerin ahlak yasasını yani tanrının sesini duymalarını ve bu yasaya boyun eğmelerini sağlamak için imgeleme başvurabilir ve eğretilemelerden yararlanabilir.

Fichte'nin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde din ve dinin işlevi hakkında verilen tanımlara, Hristiyanlığın ahlaka eklemlenme olanağı ve bu eklemlenmenin biçimine ilişkin yapılan açıklamalara katılmadığı çok açıktır[36]. Genel olarak din olgusu, özelde Hristiyanlık konusundaki düşünceleri ve angajmanı Fichte'yi sadık bir takipçisi ve mirasçısı olduğunu iddia ettiği eleştirel felsefeyi aslında ustaca uygulanmış bir retorikle bir başka yöne doğru çeker. Eleştirel felsefeye dair bu yaklaşım tarzının ana hatlarıyla Schelling ve Hegel tarafından da benimsendiğini ve radikalleştirilerek tekrar edildiğini söylemek

34 *A.g.e.*, 135-136.

35 Léon, *Fichte et son temps*, 107-108.

36 Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Fr. çev. F. Picavet (Paris: F. Alcan, 1888), 235-239. Fichte'nin vahiy kavramını konu edinen eleştirel çalışmasının Saf pratik aklın diyalektiğinin "saf pratik aklın postülası olarak tanrının varoluşu" başlıklı beşinci bölümüne yanıt verme çabası olduğunu söylemek abartılı olmaz.

yanlış olmaz. Eleştirel felsefenin ilkesinin eksik olduğu, sağlam bir temele dayanmadığı ve öngördüğü sistemi tesis edememesi nedeniyle tamamlanmadan sona erdiği yönündeki görüşler Alman İdealizmi başlığı altında incelenen ilahiyat fakültesi mezunu üç düşünürün birçok çalışmasında farklı biçimlerde savunulur[37].

Fichte'nin ahlak ve tanrı idesi arasındaki ilişkiye dair düşünceleri bağlamında bu aşamada kısaca vurgulanması gereken nokta eleştirel felsefenin varsayım niteliği atfettiği bir düşünceyi bir başka varsayımla ikame etmesidir. Fichte bu varsayımı, yukarıda da belirtildiği gibi, tinin yaptırımları daha da güçlendirilmiş bir ahlak anlayışıyla donatılarak mükemmelleştirilmesi adına ve bu ahlak anlayışının popüler bir dil aracılığıyla yaygınlaştırılması gerekliliği düşüncesinden hareketle ileri sürer. Bu varsayımda hakkında bilgi edinilemeyeceği kabul edilen tanrı düşüncesi çerçevesinde düşünülene yasa koyma yetisi atfedilir. Fichte'nin siyasal rejimi halkın genel iradesi düşüncesi temelinde yeniden biçimlendiren Fransız devrimini Almanya'daki muhaliflerine karşı eşine az rastlanır bir kararlılıkla savunurken ahlak konusunda olduğu gibi Hristiyanlığın tanrı – insan ilişkisi tasavvurunu çıkış noktası olarak aldığı gözlemlenir[38]. Doğal hakların devredilemezliği teolojik karakterli bir akıl yürütme çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. İleride gösterilmeye çalışacağı gibi Fichte'nin eleştirel felsefeye ilişkin mirasçılık iddiasının Kant tarafından açıkça reddedilmesinin nedeni egemenlerden gelmesi muhtemel sert yaptırım hamleleri karşısında duyulan bir hayatta kalma veya konforlu bir yaşamı sürdürme kaygısı değil, felsefi ilkeler düzeyindeki derin bir farktır. Yine ileride Fichte'nin Kant'ın ortaya koymaya çalıştığı bu farkın bilincinde olduğu ve Kant'ın farkı vurgulamak için yaptığı değerlendirmeleri saygıyla karşıladığı döneme damgasını vuran Ateizm Kavgası sırasında Schelling'e gönderdiği bir mektubun içeriği incelenerek gösterilecektir. Şu ana kadar incelediğimiz hiçbir çalışmasında açıkça dile getirmese de ahlaka ilişkin genel yaklaşımı ve savunduğu savları dikkate alarak Fichte'nin Kant'ın pratik felsefesiyle Hristiyanlığı dünyevileştirerek tekrar ettiğini düşündüğünü ve bu yaklaşımı tersine çevirerek ahlakın indirgenemez tanrısal bir nitelik barındırdığını göstermeye gayret ettiği fark edilir. Fichte tanrının varoluşuna ve özüne ilişkin spekülasyonlar, mucizeler ve gerçekliğe uygunluğu tartışmalı tarihsel anlatılar dışarıda bırakıldığında

37 F. W. J. Schelling, "Einleitung in die Philosophie der Offenbarug oder Begründung der positiven Philosophie", *Sämmtliche Werke*, II, 3 içinde (Stuttgart – Augsburg: Cotta, 1858), 43-51. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Wissenschaft.* Erster Teil: *die Phenomenologie des Geistes* (Bamberg und Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807), 162-174; Fransızca çev. Jean Hyppolite (Paris: Aubier Montaigne, 1939), 195-203.

38 J. G. Fichte, *S. W.*, VI, 86-90.

Hristiyanlığın kurucu metni Yeni Ahit'ten geriye değerini hiçbir zaman yitirmeyecek bir ahlak öğretisi kaldığı görüşündedir. Bu geri kalan, bu artan dayandığı dogmatik ön kabuller kuşku götürmez hakikatler olarak değil, varsayım olarak nitelendirdiğinde dahi insanın eylemlerine ahlaki nitelik kazandırma yetkinliğini korumayı sürdürecek yani ahlak açısından değerini ve önemini yitirmeyecektir. Bir başka deyişle imanın dayandığı düşünce kanıtlanamazlığı, varsayım olarak kalma zorunluluğu nedeniyle terk edilmeyecek, değeri ahlaki eylemi olanaklı kılma ve düzenleme işlevinden hareketle anlaşılacak ve olumlanacaktır.

Fichte Hristiyanlığa bağlı kalan ahlak öğretisini ikbal kaygısı veya şahsi hırsların etkisiyle stratejik ve taktik yaklaşımla belirlenmiş bir program dâhilinde değil, çıkar gözetmeden samimiyetle savunur. Ateizm Kavgası sırasında kendisine yöneltilen mesnetten yoksun ithamlar, bu ithamlara karşı kendisini savunma biçimi, otorite konumundaki kişilerin yaşamı boyunca kendisine verdiği destek kadar zorluk çıkarması ve bu zorlukların her birini aşmak için yürüttüğü ancak attığı bazı adımlar nedeniyle zorlukların bir bölümünün aşılmasını daha da güçleştiren kararlı mücadele Fichte'nin inancının samimi ve çıkar gözetmeyen karakterine ilişkin en önemli göstergelerdir. Benzer bir değerlendirmeyi Kant için de yapmak yanlış olmaz. Felsefe camiası tarafından tanınmasında önemli bir rol oynadığı Fichte'nin düşünceleriyle kendi felsefesi arasındaki farkı ortaya koyarken bu düşünceleri sert bir tarzda eleştirmekten kaçınmaz, ancak düşünceleri nedeniyle Fichte'yi suçlamaz. Düşüncelerine yön veren ilkelere en az Fichte kadar bağlı, tartışmaya açmak için düşüncelerini kitlelere ulaştırma konusunda takındığı tavır yine en az onun kadar kararlıdır. Din konusunda ders vermesi ve yayın yapması siyasal iktidar tarafından yasaklanmasına rağmen düşünceyi özgürce ifade etmenin bireyin özünü oluşturan bir hak olduğuna duyduğu sarsılmaz inanç nedeniyle *Aklın Sınırları Dâhilinde Din* başlıklı çalışmasını kaleme almaktan ve sabırla yürüttüğü bir mücadele sonucunda sansür engelini aşıp yayınlamaktan çekinmez. Akıl yetisi dışında bilgiyi ve eylemi yönlendirecek hiçbir otoriteyi kabul etmeyen Aydınlanma felsefesini benimser ve destekler, Hegel'in iddiasına göre en üst düzeyine ulaştırır[39]. Monarşilerin hüküm sürdüğü bir coğrafyada monarşiyi ortadan kaldırıp cumhuriyet rejimini tesis eden Fransız devrimini dolaylı ifadelerle de olsa insanlığın ilerleyişindeki önemli bir aşama olarak değerlendirme cesaretini gösterir[40]. Yine bu noktada son olarak farklı düşünceleri

39 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geischichte der Philosophie*, III (Berlin: Duncker und Hublot, 1836), 553.

40 Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift,* IV, Aralık 1784, 492-494.

savunmalarına karşın düşüncelerini savunma biçimlerinin, tarzlarının ve yöntemlerinin birbirine yakınlığı Kant ve Fichte arasındaki ilişkiyi tartışma etiği çerçevesinde yürütülen sorgulamalar açısından da büyük önem arz eden, ayrıntılı ve kapsamlı çalışmaları hak eden bir araştırma alanı haline getirdiğini belirtmek yerinde olur.

Fichte farklı vahiy tasavvurlarına ilişkin eleştirisini içeren el yazmalarını gönderdikten beş gün sonra 23 Ağustos 1791'de Kant'ı ziyaret eder. Çalışmasından duyduğu memnuniyeti tavırlarıyla ve davranışlarıyla belli eden Kant Fichte'yi akşam yemeğine davet eder. Kant'la 26 Ağustos'ta yenen bu yemeğin ardından Fichte günlüğüne Kant'a dair övgü dolu cümleler yazar. Çok hoş ve maneviyatı çok üst düzeyde olan Kant yazılarında ortaya çıkan büyük tini Fichte'yle ilişkisine de yansıtmıştır[41]. Ancak Fichte Königsberg'de maddi zoruluklar yaşamaya başlar. Düzenli bir gelirden mahrumdur ve komt Plater'den aldığı tazminattan geriye iki hafta daha masraflarını karşılamaya yetecek kadar parası kalmıştır. Yaşadığı maddi zorluğu aşmak için Kant'ın tavsiyesine uyarak önce rahip Borowski'yle, sonra onun yönlendirmesiyle bir profesörle görüşür. Kurlandiya'da aristokrat bir ailenin çocuklarının eğitmenliğini üstlenebileceği söylenir, ancak bu göreve önceki olumsuz deneyimleri nedeniyle sıcak yaklaşmaz. Bir süre düşündükten sonra başka bir gelir kaynağı bulamayacağını anladığında görevi kabul ettiğini söyler, fakat geç kalmış, görev bir başkası tarafından üstlenilmiştir. Doğduğu Saksonya bölgesine, ailesinin yanına dönüş yolculuğunun masraflarını karşılayabilmek için Kant'tan borç istemek durumunda kalır. Borç talebini dile getirdiği uzun mektupta Fichte bütün inançlarını, ilkelerini ve karakterini Kant'a borçlu olduğunu, Kant'a kendisini tanıtmak için Varşova'dan Königsberg'e geldiğini belirtir. Daha önce yaşadığı tatsız deneyimler ve yaşlanmadan tamamlamayı planladığı eserler nedeniyle varlıklı ailelerin çocuklarının eğitimi görevini artık üstlenmek istemediğini vurgular. Eğer memleketi Yukarı Sobça'ya dönebilirse ailesinin yanında felsefi çalışmalarına odaklanabileceğini, seyahat masrafları için yardıma ihtiyacı olduğunu ve bu talebi dile getirirken utandığını sözlerine ekler[42]. Kant 2 Eylül 1791 tarihli bu mektuba ertesi gün verdiği yanıtta Fichte'yi akşam yemeğine davet eder. Destek talebine yanıt olumsuzdur, Kant iki hafta boyunca tek kuruş avans verebilecek durumda değildir. Ancak birkaç gün sonra Fichte'ye gönderdiği mesajda vahiy hakkında yaptığı eleştirel çalışmanın el yazmalarını satın alacak ve kendisine hemen ödeme yapabilecek bir yayınevi olduğunu duyurur[43]. Bu tavsiye Fichte'yi şaşırtır, zira ortaya çıkan sonuçtan pek

41 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, I, 129.
42 *A.g.e.*, 131-135.
43 *A.g.e.*, 136.

memnun değildir, baştan sona tekrar kaleme alınması gerektiğine inanmaktadır. Kendisini tamamen tatmin etmediği sürece çalışmalarını yayınlamaktan kaçınmayı ilke edinmiştir. Bu çekincelerini ilettiği Kant'ın yanıtı cesaret vericidir, çalışma olduğu haliyle yeterince iyidir, yayınlanmasında bir sakınca yoktur. Ancak eserin yayınlanması zaman alacaktır ve hiç parası kalmamıştır. Kant bir kez daha devreye girer ve saray vaizi Schulze'nin Fichte'ye çok iyi çalışma koşullarına sahip bir eğitmenlik görevi bulmasını sağlar. Danzig yakınlarında görev yapacak, Prusya kraliyet ordusunda albay rütbesine sahip Krockow kontunun oğlunu bilgi birikimi ve ahlak anlayışıyla geleceğe hazırlayacaktır[44].

Königsberg'i terk etmeden önce Ekim 1791'de Kant'ın 1785'te ele aldığı bir konu üzerinde çalışır. Kitapların çoğaltılması konusuna ilişkin ve Hamburglu Reimarus'un aynı konu hakkındaki makalesine yanıt olarak bir başka eser kaleme alır[45]. Ancak bu eser *Berlinische Montasschrift* dergisinde iki yıl sonra yayınlanabilecektir. Kamu çıkarı ve yazarın ünü için kitap çoğaltmanın serbest bırakılmasını savunan görüşe karşı Fichte fikri mülkiyet hakkının *a priori* kanıtlarla ve deneyimden çekip çıkardığı örneklerle eserin yaratıcısına ait mutlak bir hak olduğunu savunur. Maddi şeylere dair mülkiyet hakkı tanınıyorsa, edebi şeyler üzerinde de mülkiyet hakkının var olduğu kabul edilmelidir. Yazarın düşüncesinin özü insanlığın ortak malıdır ve herkes tarafından sahiplenilebilir. Ancak bu özü dile getirmek için başvurulan öğeler, biçim ve bağlantılar tamamen yazara özgüdür ve sahiplenilemez. Yayınevleri eserin değil, bir süreliğine ve belli koşullar altında eserin kullanım hakkına, intifa hakkına sahip olabilirler. Bu nedenle örneğin eser sahibinin izni olmadan bir eserin yeni baskısını yapamazlar. Bir eserin şahsi menfaat elde etmek için izinsiz çoğaltılarak ticaretinin yapılması hem eseri yaratan kişinin fikri haklarına, hem de yayıncının eseri kullanım hakkına yönelik bir saldırıdır. Ötekinin haklarını ve çıkarlarını çiğneyen bir tür sahtecilik, dolandırıcılık ve hırsızlıktır. Nasıl ki herkesin özgürce kullanımına açık durumda bulunan ve ötekinin yararlanmaktan mahrum tutulamayacağı doğal, maddi şeyler üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmak en ağır cezalandırmayı beraberinde getiriyorsa, herkesin ortak kullanımına açık en asil şey olan tinin yaratımlarını yaratıcısının izni olmadan maddi kazanç elde etmek amacıyla mülk edinip çoğaltmak yasa dışı kabul edilmeli ve benzer biçimde en ağır cezaya çarptırılmalıdır.

---

44 *A.g.e.*, 136-137.

45 J. G. Fichte, "Beweis der unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks", *S. W.*, VIII içinde, 224-244.

Yine Königsberg'i terk etmeden kısa bir süre önce Fichte Varşova'yı terk etmeden önce yaptığı gibi şehrin kiliselerinden birinde düşmanlık ve kişinin düşmanlarına karşı ödevleri konusunda bir vaaz verir[46]. En önde gelen ve en kutsal görev adaletsizlik yapmadan adaletsizliğe direnmektir. Adaletsizlik kişinin kendisinde ve başkasında keşfettiğinde nefret etmesi gereken bir kötülüktür. Adaletsizlik karşısında acı çekmek ruhu yüceltmez, aksine ruhun zayıflığını ortaya koyar. Fichte adaletsizliğe direnmenin düşmanlığa düşmanlıkla yanıt vermekle ve intikam arayışıyla karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Ahlaklı kişinin tek amacı düşmanının hatasından dönerek dostu olmasını sağlamaktır. Kant'ın ileride incelenecek eleştirel felsefe ile Fichte'nin düşünceleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştığı yazısında dostluk ve düşmanlık temalarını işlemesi Fichte'nin Kant'la arasında kurmaya ve geliştirmeye çalıştığı ilişki bağlamında bu vaazın önemini daha da artırmaktadır.

Önceki deneyimlerinin tam aksine Krockow kontu ve eşi tarafından hayranlık, takdir ve saygıyla karşılandığı Danzig'de 1791 Ekim ayından 1792 Haziran ayına kadar sürecek dünyaya yararlı bir bilgin olma amacına yönelik çok verimli bir çalışma dönemi geçirecektir[47]. Fichte'nin ilk dönem çalışmalarıyla Avrupa'da yaşanan siyasal gelişmeler arasında sıkı bir bağ olduğu kolaylıkla saptanabilir. Danzig'deki çalışmaları da şahsen maruz kaldığı siyasal bir karar tarafından belirlenir. Kant'ın teşvikiyle vahiy kavramının eleştirel yöntemle ele alan çalışması için Prusya'daki bir yayınevine ile anlaşma yapmış ve telif haklarının karşılığı olarak önemli miktarda para kendisine ödenmiştir. Ancak hükümetin yetkilendirdiği Halle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı eserin yayınlanabilmesi için gerekli olan izin talebine eser üzerinde yaptığı incelemenin ardından olumsuz yanıt verir. Yanıt Fichte'ye kendisinin önde gelen destekçilerinden biri olan rahip Schulz tarafından 18 Ocak 1792'de iletilir[48]. Böylece Fichte daha ilk eserini yayınlama aşamasında sansür gerçeğiyle karşılaşır.

Sansür uygulamasının temelinde Aydınlanma düşüncesinin devrimci ideallerinin bütün Avrupa'yı etkisi altına aldığı ve taraftar sayısını sürekli artırdığı bir dönemde Prusya hükümetinin bu etkiyi sınırlandırmak ve mümkünse bertaraf etmek amacıyla yürürlüğe koyduğu önlemler yer alır[49]. Prusya prensi Frédéric Guillaume III Aydınlama muhalifi Gül Haçlılar Tarikatı üyesi danışmanı rahip Wöllner'in tavsiyesine uyarak 1788'in

46 J. G. Fichte, "Ueber die Pflichten gegen Feinde", *S. W.*, VIII içinde, 249-258.
47 J. G. Fichte, "Brief an einen Freund", *Nachlass.*, Packet VIII.
48 J. G. Fichte, *Nachlass.*, 122, Packet XVIII.
49 Léon, *Fichte et son temps*, 117-119.

Temmuz ve Aralık aylarında İngiltere ve Avusturya hükümetlerinin uygulamalarını örnek alan iki kararname çıkarır. İnanç özgürlüğünü kısıtlayan ilk kararname Aydınlama ideallerini savunan çevreler tarafından devletin din işlerine karışması olarak yorumlanır ve tepkiyle karşılanır. Hristiyanlığın yorumlanması hususunda ruhban sınıfına üye kişilerin sahip olduğu geniş özgürlük alanı bu kişilerin cemaatlerine yönelik söylemlerinin ortodoksluk iddiası taşıyan bir Protestanlık anlayışı adına ve Aydınlanma'dan kaynaklandığı iddia edilen yanlış dinsel yönelimlere karşı hakiki Hristiyanlığın koruma altına alınması bahanesiyle sıkı bir denetim altına alınmasını öngörür. Kararnamenin yürürlüğe koyduğu önlem ve denetim mekanizması çerçevesinde suçlamayla karşılaşan ve yaptırıma maruz kalan ilk kişi dönemin ünlü din adamlarından biri olan Gielsdorf'lu rahip Schulz'dur. Prusya prensinin yürürlüğe soktuğu ikinci kararname ise konusu ne olursa olsun istisnasız tüm fikri eserlerin çoğaltılmasını, dağıtımını ve satışını hükümetten alınacak izinle gerçekleştirilmesi koşuluna bağlar. Bu sansür uygulaması ertesi yıl başlayan Fransız Devrimi'yle daha da ağırlaşır. Fransız Devrimi lehine kaleme alınmış yazıların hiçbiri yayın izni alamaz. Sansürü aşmak için Nicolaï, Goedike ve Biester'in yönettiği dönemin önde gelen iki dergisi Prusya'yı terk eder, başka prenslerin egemenliğindeki şehirlere taşınır. İnanç ve ifade özgürlüklerini denetim, baskı ve yaptırımlarla aşırı düzeyde kısıtlayan bu kararnameleri protesto etme amacını taşıyan iki önemli eser aynı yıl yayınlanır. İnanç özgürlüğünü kısıtlayan kararnameyi eleştiren ilk eser profesör Villaume'a aittir[50]. Frankfurt'da ve Leipzig'de yayınlanması nedeniyle sansüre takılmamıştır. Andreas Riem tarafından kaleme alınan ikinci eser ise Aydınlanma ideallerinin tutkulu bir savunusudur ve adli takibe uğrar[51].

Eserinin yayınlanmasına izin verilmediği haberi 1792'nin ilk günlerinde kendisine ulaşmadan önce Fichte bir süredir Kant'la tanışmak ve çalışmak için geldiği Prusya'da sürmekte olan bu siyasal nitelikli olaylar karşısında kayıtsız kalmayıp düşüncelerini açıklamak ister. Bu amaç doğrultusunda üç yazı kaleme alır. Yayınlanmamış olan bu yazılar Fichte'nin ölümünden sonra Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ne arşivlenmeleri için teslim edilmiştir. Bu üç belgenin en önemli özelliği Fichte'nin araştırmacıları şaşkınlığa sürükleyecek bir biçimde hükümetin yürürlüğe koyduğu inanç ve ifade özgürlüklerini kısıtlayan kararnameleri destekleyen görüşler ileri sürmesidir[52]. Birinci belge doğrudan profesör Villaume'un eserine bir yanıt olarak kurgulanmış, ancak

50 Villaume, *Freymüthige Betrachtungen über das Edikt vom 9 Julius 1788, die Religionverfassung in den Preussischen das Staaten betreffend* (Frankfurt und Leipzig, 1788).

51 Johann Andreas Riem, *Ueber Aufklärung erstes und zweites Fragment* (Berlin, 1788)

52 J. G. Fichte, *Nachlass.*, 122, Packet XXIII.

tamamlanmamış bir çalışma olarak kalmıştır. Fichte burada kişisel çıkar elde etmek amacıyla hükümdara yaranma arayışında olmadığını, Prusya'da geçici olarak ikamet ettiğini ve hakikate duyduğu sevgiyle düşündüğünü belirtir. İkinci belge ilk belgenin gözden geçirilip tekrar kaleme alınmış halidir. İlk belgenin içeriğine ek olarak ikinci belgede Fichte ustalarına ve dolayısıyla Aydınlanma'ya karşı çıktığını açıkça belirtir. Ustalarının ve yakınlarının dostluğunu kaybetmekten korktuğu için çalışmasının anonim kalması yoluna gidecektir. Aydınlanma'dan farklı bir görüşe sahip olmanın cehalet, tembellik ve atalet olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Arşivlerde bulunan aynı döneme ait üçüncü belge ise hükümdara güzelleme yapılan bir giriş yazısıdır. Hükümdar tanrının önünde diz çöker, dini sever, dinin sağladığı mutluluğu derinden hisseder, tebaasını mutlu etmek amacıyla rakipleriyle ebedi ittifaklar kurmaktan geri durmaz. Hükümdar tek tek bireyleri değil, halkı yani bütünü dikkate alır. Din kendisine tabi olanlara, müminlere iç huzur sağlarken, insanlığın iyiliğini amaç edinen bilim ve araştırma aşırı noktalara sürüklendiğinde tanrının varlığına ve tanrının varlığının ahlak yasasının kaynağını oluşturduğuna olan inancın sarsılmasına yol açarak insanlığa kötülük eder. Bu nedenle hükümdar dini inançların yok olmamasını, halkın üzerindeki olumlu etkisini gerektiğinde en uç noktaya kadar inceleyen ve soruşturan düşünceyi denetleyerek ve kısıtlayarak korumakla yükümlüdür. Çalışmamızın bu noktaya kadar Xavier Léon'un eseri "Fichte ve zamanı" ile birlikte temel referansını oluşturan Hermann Fichte'nin babası için yazdığı yaşam öyküsünde yukarda kısaca tanıtılan üç belge ironi ve parodi denemesi olarak değerlendirilir. Fichte'nin doğumunun yüzüncü yılında Ludwig Noack tarafından yayınlanan kapsamlı inceleme çalışmasında söz konusu belgelere ilişkin benzer bir yoruma yer verilir[53]. Léon ise bu yoruma katılmaz, farklı bir görüş dile getirir[54]. Bu belgeler ne ironi ne de parodi içerir. Fichte inançları doğrultusunda tüm samimiyetliyle genel anlamda din, özel olarak Hristiyanlık davasını savunmaktadır. Vicdanın sesi, yani ahlak yasası olarak kendisini duyuran tanrının sesi önünde eğilir. Kendisini sadece bilgin ve ilahiyatçı olarak değil, aynı zamanda açıkça Hristiyan olarak tanımlar. Aydınlanma'nın hatasından doğan tehlike karşısında kendisini Hristiyanlığın şerefini korumakla görevlendirir. Aydınlanma'nın hatası ise akılcılık kaygısı nedeniyle içerdiği mistik ve dinsel anlamdan soyutlayarak Hristiyanlığın içini boşaltmaktır. Özgürlüğün istismarının yol açtığı iddia edilen bu hata halkın doğru yoldan çıkarak kaybolmasıyla sonuçlanmıştır. Kadim makul Hristiyanlığa yönelik her türden

53 Ludwig Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken* (Leipzig: Otto Wigand, 1862).

54 Léon, *Fichte et son temps*, 125-126.

reformist yaklaşıma karşı çıkılması gerektiğini düşünen Fichte bu gerekliliğe koşut olarak hükümdarın inanç ve ifade özgürlüklerine getirdiği kısıtlamaları onaylar. Devlet yani hükümdar din işlerine dinin lehine olduğu sürece müdahale edebilir. Fichte sonraki yıllarda benzer bir akıl yürütmeyi *Bilim Öğretisi* temelinde geliştirdiği devlet kuramında da tekrar edecektir. Toplumsal adaleti tesis etmek amacıyla devlet kişiler arası ilişkilere müdahil olabilir.

Başlangıçta hükümdarın kararnamelerinin gerekliliğini savunan Fichte'nin düşünceleri ilk eserinin yayınlanması engellenince değişmeye başlar. Ancak düşüncelerindeki asıl değişim ve bu değişimi yansıtan çalışma bir başka sansür uygulaması sonucunda olacaktır. Rahip Schulz Fichte'ye eserinin yanlış yorumladığı için sansüre takıldığını, bakış açısını değiştirerek tekrar kaleme alırsa yayın iznini alabileceğini düşündüğünü söyler[55]. Vahyin tanrısallığına dair kanıtın mucizelerden çıkarılmayacağını savunması egemen Hristiyanlık öğretisinden bir tür sapma olarak değerlendirilmiştir. Eserinde hakiki Hristiyanlığı savunduğuna inanan Fichte cehaletten kaynaklanan büyük bir adaletsizliğe maruz kaldığı görüşündedir. İsa'nın öğretisini korumayı amaçlaması nedeniyle kararnamelerin bilgeliğini ve doğruluğunu savunmaya hazırlanırken aynı kararnamelere dayandırılan bir yaptırıma maruz kalmıştır. Felsefi bir eseri bir ilahiyatçının inceleyerek hakkında hüküm vermesi isyanını daha da büyütür. Eserinin başka bilginler tarafından incelenmesini talep eder, ancak talebi karşılıksız kalır. Bu durumda önünde iki olasılık durmaktadır, eserini ya tamamen gözden geçirecektir, ya da yayınlamaktan vazgeçecektir. Vicdanının sesine kulak verip hakikat olduğunu düşündüğü şeyi ifade etmiştir. Bu tavrını terk edemez, yanlışlığından emin olduğu şeyleri doğruymuş gibi sunamaz. Eserinde ulaştığı sonuçları değiştirmesini gerektirecek hiçbir neden bulamadığı için yanıldığının kanıtlanmasını talep eder. Ama bu talebi de dikkate alınmaz. Yanılıp yanılmadığından emin olmak için kendi gözünde felsefe konusunda yaşayan tek otoritenin, yani Kant'ın hakemliğine başvurur[56]. Fichte'nin 22 Ocak 1792 tarihli hakemlik talebini içeren mektubuna Kant 2 Şubat 1792'de yanıt verir[57]. Fichte haklıdır, çalışmasında vardığı sonuçlardan başka herhangi bir sonuca varmak olanaksızdır. Dolayısıyla eseri baştan aşağı değiştirmeden, yani savunduğu tezleri terk edip karşıt tezleri savunmadan sansüre uygun hale getirilemez. Zira akıl ölçü kabul edildiği sürece vahiy mucizelere inanç üzerinde temellendirilemez. Kant sansürü aşmak için

55 J. G. Fichte, *Nachlass*., 122, Packet XVIII.
56 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 145.
57 *A.g.e.,* 146.

Fichte'ye iki hususu birbirinden ayırarak ele almasını önerir. İlk aşamada dogmaları ve dogmalara dair beslenen inancın kuşku götürmediğini ileri sürecek, ikinci aşamada dogmaların ahlaki açıklamasını felsefenin işi olarak tanımlayacaktır. Aslında Kant Fichte'ye dini ve felsefeyi birbirinden ayırmasını, felsefesini ustaca bu ayrımın ardına gizlemesini öğütler. Bu öğüdü kendisinden aldığını kimseye açıklamamasını rica eder. Fichte arkadaşlarının eseri Prusya dışında yayınlama yönündeki önerisini değerlendirdiği sırada Halle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanının görevini bıraktığı, yerine bir başka kişinin dekan atandığı haberini alır[58]. Yeni göreve gelen dekan Fichte'nin eserine ilişkin sansür kararını tekrar değerlendirilecek, eserin yayınlanmasında bir sakınca olmadığı yönünde görüş bildirecektir. Fichte'nin vahiy eleştirisi başlıklı ilk önemli felsefi çalışması nihayet 1792 yılının Paskalya Yortusu'nda okuyucularla buluşur. Kitabın ne kapağında ne de iç kısımlarda yayınevinin bir hatası nedeniyle Fichte'nin adı yer almaz. Eser çok kısa sürede büyük ses getirir, ancak Reinhold dâhil dönemin önde gelen birçok düşünürü eserin Kant'a ait olduğu görüşünde birleşir ve bu görüşü eser hakkında kaleme aldıkları tanıtım ve değerlendirme yazılarında kamuoyuyla paylaşırlar. Fichte 6 Ağustos 1792 tarihli Kant'a mektubunda yayınevinin hatası nedeniyle yayınlanan eserin anonim kaldığını, birçok kişinin eserin Kant'a ait olduğunu zannettiğini bildirir, kendisinden özür diler[59]. İzin verdiği takdirde kamuoyunu bilgilendirmek amacıyla gerekli açıklamayı en kısa sürede yapacağını belirtir. Kant 22 Ağustos 1792 tarihli Vahiy Eleştirisi hakkında ilk değerlendirmeyi yapan *Allgemeine Litteratur Zeitung* dergisine gönderdiği bilgilendirme notunda felsefeye önemli katkı sağladığını düşündüğü bu çalışmanın kendisine değil, Fichte'ye ait olduğunu kamuoyuna duyurur[60]. Fichte'nin Kant tarafından olumlu görüşlerle kamuoyuna tanıtılmasını, ününün bir anda felsefe çevrelerini de aşan bir biçimde yayılmasına neden olur. Dergilerde bir yandan övgü dolu değerlendirme yazıları birbirini izlerken, diğer yandan esere ilk eleştiriler de yöneltilmeye başlar. Kästner'in *Allgemeine Deutsche Bibliothek* ve Göttingen'de yayınlanan bilimsel bir dergide 1792 yılının Ağustos, Kasım ve Aralık aylarında yer bulan üç makalesi ilk eleştirilere örnek olarak verilebilir[61].

Bir Vahiy Eleştirisi Denemesi başlıklı eseri etrafında tüm bu gelişmeler yaşanırken Fichte ikinci eserini tamamlamak için çalışmalarını yoğunlaştırır.

58 Léon, *Fichte et son temps*, 130.
59 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 149.
60 *Intelligenzblatt der A. L. Z. vom Jahre 1792*, no. 102, 848.
61 Abraham Gotthelf Kästner, "Recension"*, Göttingische Anzeigen in gelerhten Sachen,* III, Bd. 188-192, 1792.

Çalışmalarıyla insanlığın mükemmelleşmesine eşine tarihte nadiren rastlanan düzeyde bir katkı sağlayan Kant'ın, kendisinin maruz bırakıldığından çok daha ağır bir haksızlıkla karşılaştığını düşünmektedir. Haziran 1792'de Kant'ın "Aklın sınırları dâhilinde din" başlıklı çalışmasının ikinci bölümünün *Berlenische Monatsschrift* dergisinde yayınlanmasına izin verilmez[62]. Fichte'ye göre bu karar büyük bir adaletsizliktir, inanç özgürlüğünün ve düşünceyi ifade özgürlüğünün saldırı altında olduğunu bariz bir biçimde göstermektedir. Yoğun bir çalışma süreci sonunda 1792 yılının son ayında tamamlanan ve 1793 başında anonim bir biçimde yayınlanan "Prenslerin bugüne kadar baskı altında tuttuğu düşünce özgürlüğünü talep etmek" başlıklı eser içerdiği söylemin sert polemikçi tarzıyla Fichte'nin sansür uygulamalarını insanlığa yönelik kayıtsız kalınamayacak tehlikeli bir saldırı olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koyar[63]. İnanç ve ifade özgürlüklerini ortadan kaldırmak veya sadece sınırlamak insanın insanlığını yok etmek, insanı köleleştirmek anlamı taşır. Bu nedenle insan inanç ve düşünceye ilişkin özsel haklarını hiçbir koşul altında, hiçbir gerekçeyle ve hiçbir amaç doğrultusunda hükümdara devredemez. İnsan insan oluşundan vazgeçemez, kendisini insan yapan unsurları yadsıyamaz, olumsuzlayamaz ve yok edemez. İnsanın özünü, insanlığını kuran bu hakların kullanımının kısıtlanması, ertelenmesi veya yasaklarla ve yaptırımlarla tamamen engellenmesi insanı yaratan tanrıya yöneltilmiş mazur görülemeyecek bir hakarettir, küfürdür.

Fichte yine 1793 yılında anonim ve iki bölüm halinde yayınlanan bir diğer eserinde muhaliflerine karşı Fransız Devrimi'ni Spinoza'nın ve Rousseau'nun siyasal düşüncelerinden hareketle savunurken inanç ve düşünce özgürlüklerinin insanın devredilemez hakları olduğu savını tekrar eder[64]. İnsan haklarına saygılı siyasal bir rejimin temeli olarak bireylerin toplumsal sözleşme yoluyla genel iradeye devrettiği egemenlik hakları arasında inanç ve düşünce özgürlüklerinden türeyen haklar sayılmaz. Fichte'nin 1793'de yayınlanan siyasal nitelikli bu iki çalışması dikkatle incelendiğinde tematik bir birlik taşıdığı ve bu nedenle birbirine sıkı sıkıya bağlanmış olduğu fark edilir. İlk çalışma monarşiye içkin keyfiyete ve dolayısıyla despotizme sapma tehlikesini sansür aracılığıyla düşünce özgürlüğü üzerinde baskı kuran tarihsel gerçekliğe sahip somut uygulamalar çerçevesinde gösterir ve eleştirir. İkinci çalışma ise monarşi incelemesini monarşinin belirli bir keyfi uygulamasıyla sınırlandırmayıp bütünlüğü içinde

62 Léon, *Fichte et son temps*, 131.

63 J. G. Fichte, "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten", *Fichtes Werke VI*, 3-35.

64 J. G. Fichte, "Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution", *Fichtes Werke VI*, 39-288.

ele alan ve ilkelerine doğru sorgulayan daha geniş bir çerçeveye oturtur. Cumhuriyet düşüncesiyle yapılan karşılaştırma ışığında monarşinin "ilke"leri bakımdan kaçınılmaz olarak keyfiyete ve despotizme sürüklenen akla aykırı, akıl dışı bir yönetim biçimi olduğu sonucuna varılır.

Bu iki siyasal nitelikli çalışmanın okuyucuyla buluştuğu dönemde Fichte'nin ilk felsefi eserine yöneltilen eleştirilere yenileri eklenir. *Allgemeine Deutsche Bibliothek* dergisinde yayınlanan ve vahyin olanağı sorununun ele alındığı beşinci, altıncı ve on ikinci paragraflara odaklanan eleştiri dikkat çekicidir[65]. Fichte'nin eserinin bu bölümlerinde gerçekleştirdiği tümdengelim işleminin doğruluğu tartışmalı önermeler içerdiği ileri sürülür. Eğer insan olmak ahlaklı olmakla eşdeğerse doğanın insanın ahlakiliğini yok etmesi hiçbir biçimde söz konusu olamaz. Zira eğer insanı yaratan tanrı ahlaki bakımdan dünyayı yönetiyorsa insanın ahlak dışına savrulmasına asla izin vermez. Fichte'nin tanrının belli koşullarda kendisini göstermesinin gerekliliğini olumlayan savı ise akıl incelemesine dayanmayan dogmatik bir sav olarak nitelendirilirken vahiy kavramına ilişkin çözümlemelerin öznel bir ideye nesnel bir değer atfettiği iddia edilir. Fichte'nin eseri sadece terminolojik açıdan Kantçıdır, eleştirel felsefenin ilkeleri ile Fichte'nin tümdengelim işlemlerinin temelini oluşturan ilkeleri derin bir uçurum birbirinden ayırır.

Fichte iki yıl sürdürdüğü Krockow kontunun oğlunun eğitimi görevini Mart 1793'de sonlandırır ve nişanlısıyla evlenmek için Zürih'e doğru yola çıkar. 2 Nisan 1793'te Berlin'den Kant'a bir veda mesajı gönderir[66]. Kant'ın yanıtı 12 Mayıs 1793'te Leipzig'te Fichte'ye ulaşır[67]. Bu mektuplarda iki düşünür birbirine yaşamlarının geri kalan bölümü için iyi dileklerde bulunur ve övgü dolu sözler sarf eder. Ancak Fichte'nin mesajında Krockow'daki göreve gelmesine ve ilk eserinin yayınlanmasına ön ayak olan kişiye görevinden neden ayrıldığını, hangi amaçla nereye gittiğini belirtmekten kaçınması dikkat çekicidir.

10 Haziran 1793'de Zürih'e ulaşan Fichte, İsviçre yurttaşı olmaması nedeniyle Johanna ile evlenmek için dört ay beklemek durumunda kalır[68]. İlk eseri Kant tarafından takdirle karşılanmış bir düşünür olarak Zürih'e dönüşü arkadaş çevresinde sevinçle, şehrin entelektüelleri arasında ise yoğun bir ilgiyle karşılanır. Güncel siyasal sorunları felsefi bir yaklaşımla ele aldığı iki çalışmanın ardından üç yıl önce nişanlısına açıkladığı asıl amacına odaklanmasının zamanı gelmiştir: Kant'ın felsefesinin ilkelerini halkın

65 *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, II, 1793, 23. – Léon, *Fichte et son temps*, 149.
66 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 152-153. – Léon, *Fichte et son temps*, 154-155.
67 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 154. – Léon, *Fichte et son temps*, 155.
68 *A.g.e.*, 157, 166.

kolaylıkla anlayabileceği bir dille ifade ederek kalplere etki etmesini sağlamak. Ancak 20 Eylül 1793 tarihli Kant'a gönderdiği mektupta amacına ilişkin tanımın yavaş yavaş değiştiği gözlemlenir[69]. Kant'ın felsefesinin insanlığa yeni bir yönelim kazandırması için çaba sarf edecektir. Kant'ın felsefesi bu çabanın sonucunda ilkeleri, yaygın kanıları ve kurumları yenileyecek, istinasız her alanda etkili olacaktır. Fichte hukuk ve siyaset alanında yapacağı çalışmalarla bu etkinin olanağını göstermeye çalışacağını belirtir. Ancak amacına ilişkin Kant'a sözünü etmediği bir başka tanımı daha vardır, bu amaç tanımını sadece 1793 yılı sonunda veya 1794 yılı ilk günlerinde kaleme alındığı tahmin edilen bir mektupta yakın arkadaşı Stéphani'yle paylaşır. Fichte mektubunda şu cümlelere yer verir: "Bütün felsefenin çıkarımını kolaylıkla yapmamızı sağlayacak yeni bir temel keşfettim. Genel olarak Kant ilkeleri bakımından değil, sadece sonuçları bakımından hakiki felsefeyi ortaya koydu. Bu eşsiz düşünür beni şaşırtmaya devam ediyor. İlkeleri görmeden hakikati keşfetmesini sağlayan bir dehaya sahip. Özetle bir iki sene sonra geometriyle aynı düzeyde açıklığa sahip bir felsefeye kavuşacağız"[70]. İlk eserini eleştirilere karşı savunan Niethammer'e gönderdiği 6 Ekim 1793 tarihli mektup Fichte'nin eleştirel felsefeye dair tereddütlerinin ve kuşkularının daha da derinleştiğini gösterir[71]. Eleştirel felsefenin içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan Fichte Kant'ın hakikati işaret etmekle yetindiği, hakikati sergilemediği ve kanıtlamadığı görüşündedir. Hakikatin ilkelerinin bilincinde değilse, hakikati tahmin etmektedir; bu ilkelerin bilincinde ise yaşadığı çağı onları anlayacak düzeyde olmadığını düşündüğü için açıklamamaktadır veya er ya da geç kendisine atfedilecek olan insanüstü saygıdan utandığı için bunu yapmaktan kaçınmaktadır. Kant'ın eleştirilerini bugüne kadar kimse anlamamıştır. Fichte'ye göre felsefeyi ve felsefenin iki dalı olan kuram ve pratiği temellendirmeyi haiz insan tinine içkin tek bir olgu vardır. Kant'ın mutlaka bildiği ancak açıklamadığı bu olguyu keşfeden felsefeyi bilim düzeyine çıkaracaktır. Fichte'ye göre kendi felsefi sistemlerini sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'nden elde ettikleri sonuçlar üzerine inşa edenler Kant'ı hiçbir zaman anlayamayacaklar ve insan tinine özgü bu olguyu hiçbir zaman keşfedemeyeceklerdir.

Nasıl ki Hume kuşkuculuğuyla Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmışsa, Gottlob Ernst Schulze de 1792'de yayınladığı *Aenesidemus veya Profesör Reinhold'un Jena Üniversitesi'nde öğrettiği felsefenin temelleri hakkında* başlıklı

69 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 154-155. – Léon, *Fichte et son temps*, 214-215.
70 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 312. – Léon, *Fichte et son temps*, 215-216.
71 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 431-432. – Léon, *Fichte et son temps*, 247.

eseriyle Fichte'nin Karl Leonhard Reinhold'un çalışmalarının eleştirel felsefenin yetersizliklerini giderdiğine olan inancından sıyrılmasını ve Kant'ın felsefi çabasını farklı bir gözle değerlendirmesini sağlamıştır[72]. Reinhold Descartes'ın "düşünüyorum"unu aşan ve Kantçı düşünceyi bilim olarak tesis eden bilincin mutlak ilkesini keşfettiğini iddia etmiştir. Schulze eserinde sergilediği eleştirilerle Reinhold'un ilkesinin kuşku götürmez bir niteliğe sahip olmadığını gösterir. Fichte Reinhold'un başaramadığını başarmayı, Kantçı eleştiriyi sarsılmaz mutlak ve kesin bir ilkeyle kuşkucuların saldırılarına karşı koruma altına almayı amaç edinir. Reinhold'un başarısızlığı aslında Kantçı eleştirinin eksikliğinden, yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Fichte Reinhold'dan ayrıldığı noktada artık Kant'tan da ayrılmaktadır. Saf ben, benlik (*Ichheit*) olarak adlandırdığı ve ilke statüsü atfettiği düşünceyle hem Kantçı eleştiriyi hem de Reinhold'un sistemini yeniden inşa ederek bilimselliğe kavuşturmaya çalışacaktır[73].

Schulze'nin eseri hakkında kaleme aldığı ve 1795 yılının başında *Allgemeine Literatur-Zeitung* dergisinde yayınlanan değerlendirme yazısında Fichte Kant'ın eleştirel felsefesini kendi keşfi olan ilkeden hareketle yeniden düzenleyerek kuşkucuların saldırılarına karşı güçlendirmeyi amaçlar[74]. Kant açıkça dile getirmemiş olsa da aslında eleştirisi tamamen bu ilkeye dayanır. Fichte Kant'ın felsefesinin bütününe dair bu yorumu ilk kez Reinhold'a gönderdiği 1 Mayıs 1794 tarihli mektupta ortaya koyar[75]. Söz konusu ilke Reinhold'un çalışmasında elde ettiği sonuçlardan yola çıkılarak keşfedilmiştir, ancak Reinhold'un önerdiği ilkeye üstündür. Fichte Schulze'yi takip ederek eleştirel felsefeyi temellendirecek ilkeyi olgudan çekip çıkarmanın deneyimi soyutlamaya tabi tutmak anlamına geleceğini savunur. Bu yolla elde edilen ilke sadece göreceli ve geçici bir varlık kipine sahip olabilir. İlke tüm saptamalardan bağımsız olmalı ve zorunluluk içeren bir değer taşımalıdır. Bilinç bir olgunun varlığında (*Thatsache*) değil, bir edime ilişkin görüde (*Thathandlung*) temellenir. Tinin özünü oluşturan aklın edimidir. Aklın edimi üretkendir ve öznenin özerk olmasını sağlar. Tüm belirlenimler ilkesini belirlenimleri önceleyen aklın üretken ediminde bulur. Aklın üretken edimi ilke olarak mutlaktır, bu ilkeyi aşan ve kendisine tabi kılabilecek bir başka ilke yoktur. Örneğin düşüncenin bağlı olduğu biçimsel yasalara, mantık yasalarına bağlı değildir. Mantık yasalarının temelini

72 Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (Berlin: Reuther & Reichard, 1911).

73 Léon, *Fichte et son temps*, 248.

74 J. G. Fichte, "Recension des *Aenesidemus*", *Jenaer Allgemeine Litteratur-Zeitung*, no. 47-49, Şubat 1794, 369-374, 385-389. – J. G. Fichte, *S. W. I*, 3-25.

75 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 194-197. – Léon, *Fichte et son temps*, 250-253.

oluşturmakla birlikte düşüncenin konusu olduğu ölçüde mantık yasalarına bağlıymış gibi tasavvur edilmek durumdadır. Düşünce düzleminde temellendiren ile temellendirilen arasındaki bu döngüsel ilişkiden çıkmak insan tini için olanaksızdır. Fichte ilkeye dair bu değerlendirmeler ışığında eleştirel felsefenin görevini yeniden tanımlar. Eleştirel felsefenin görevi bilginin biçiminin ve içeriğinin bu ilkeden nasıl türediğini, var olan her şeyin ilkede ve ilke sayesinde, bir başka deyişle tinin üretken bir etkinliğinde ve bu etkinlik sayesinde belirme olanağına kavuştuğunu göstermektir. Fichte'ye göre ilke bilincin yani akılla kavrayışın koşulu olarak benin ve ben olmayanın, öznenin ve nesnenin, şeyin ve tinin karşıtlık ilişkisi içinde bulunmasını gerekli kılar. Schulze ise Kant'ın akıl eleştirisinin tinin kendisini olumlama edimi dışında ve bu edimden bağımsız bir tözün mevcudiyetini kabul ederek dogmatizmden kurtulamadığını iddia eder. Tinin edimleri bu kendisine aşkın tözün arazlarıdır, töz tinin özerkliğini önceleyen ve bu özerklikten bütünüyle bağımsız bir temel oluşturur. Dolayısıyla Schulze'ye göre Eleştiri'de tin sınırlarını aşarak kendi dışına yönelir ve kendisine aşkın bir öğeyi bilgi ediminin ilkesine dönüştürür.

Schulze'nin eleştirel felsefeye dair bu yorumuna Fichte Kant'ın şeyin varlığının tinden bağımsız ele alınamayacağı düşüncesini savunduğuna dikkat çekerek karşı çıkar. Tin kendisini aşan ve kendisinden bağımsız bir "dış" düşünebilir, ancak bu düşünceye sahip olması bir "dış"a fiilen erişim sağlama olanağına sahip olduğunu kanıtlamaz. Tin belirişin koşullarını ortaya koyabilir, bir belirişin nedeni olarak deneyimin kurucu ilkelerinden biri olan nedensellik ilkesi gereği ancak bir diğer belirişi gösterebilir, tüm belirişlerin dayanağı olarak temel bir neden bilginin konusunu oluşturamaz. Bilme yetisinin sınırlarına ilişkin bu değerlendirmeler Kant'ın transandantal idealizm anlayışının en önemli dayanak noktasıdır. Schulze bu dayanak noktasını gözden kaçırması nedeniyle Kant'ın akıl eleştirisini anlayamamış ve bir tür dogmatizm olarak yorumlamıştır. Akıl eleştirisine dair bu yorum Schulze'yi temsil ve kavrama yetilerinin sınırları dikkate alındığında şeyin varlığı ve nitelikleri hakkında Berkeley'in idealizminden hareketle anlaşılması olanaksız bir yaklaşımı geliştirmeye sürükler.

Fichte'nin Schulze tarafından yöneltilen dogmatizm ve öznel idealizm eleştirilerine karşı transandantal idealizmi savunurken önerdiği yorumun bir başka tartışmayı beraberinde getirdiğinin gözden kaçırılmaması gerekir. Fichte *Eleştiri*'nin sentetik a *priori* yargıların olanağı sorusu çerçevesinde bilginin koşullarını ve sınırlarını ele alırken başvurduğu transandantal sorgulama biçimini öznellik sorununu merkeze yerleştiren bir tür tin felsefesi olarak değerlendirir. Transandantal idealizme dair yaptığı açıklamalardan ve eleştiriyi sağlam bir zemine oturtmayı haiz olduğunu iddia

ettiği ilkeden hareketle Fichte'nin Kant'ın bilgi bağlamında "ne hakla?" sorusuna yanıt arayan transandantal sorgulamasının nesnenin varlığını ve belirlenimlerini öznede temellendirme amacı tarafından yönlendirildiğini düşündüğünü söylemek yanlış olmaz. Tam da bu nedenle özne, daha doğrusu özbilinç ve nesne temsillerinin bilginin oluşumundaki işlevlerini belirlemeye odaklanan transandantal sorgulamanın dayandığı, ancak açıkça ifade edemediği ilkeyi Fichte tinde bu temsilleri üreten edimde arama yoluna gider. Böylece deneyimin olanaklılık koşuluyla sınırlanmış *de jure* nitelikli transandantal sorgulama temsillere ilişkin bir köken araştırmasına dönüşür. Yukarıda da vurgulandığı gibi ben ve ben olmayanı tesis eden edim tinde etkinlik gösteren bilinç dışı bir edim olarak nitelendirilir ve bu edimin ilke statüsüne kavuşturulması için duyusal olmayan bir görü aracılığıyla olgusallığından sıyrılarak *a priori* zorunlu bir yasalılık olarak belirlenmesi gerekecektir. Bu noktada yasalılıktan edimin fiili gerçekliğine çıkarım aracılığıyla nasıl erişileceği sorusunun Fichte'nin felsefe öncesi ve dışı bir düzlemde felsefeyi temellendirme girişimini kaçınılmaz olarak tartışmaya açacağını belirtmek gerekir.

Aynı değerlendirme yazısında Fichte Schulze'nin eleştirel felsefeye yönelttiği bir başka itirazı da ele alır. Schulze pratik yargıların istisnasız tümünün kuramsal ilkelerde temellendiğini savunur. Zira Schulze'ye göre ödevin gerekli gördüğünü gerçekleştirmeyi haiz olup olmadığımız sorusuna kuramsal düzlemde yanıt verilmediği sürece ödevin emrettiğine ilişkin pratik düzlemde bir yargıda bulunmak olanaksızdır. Fichte bu değerlendirmenin Kant'ın pratik aklın kuramsal akla önceliği ve üstünlüğü savını tersine çevirdiği görüşündedir. Fichte Eleştiri'nin temel meselesinin ödevin gerekli kıldığı ahlaki eylemin doğal dünyada gerçekleşme olanağını kuramsal açıdan ortaya koymak değil, iradenin, eyleme yön veren niyetin akla uygunluğunun olanağını tartışmak olduğunu belirtir. Ancak pratiğin kurama öncelliği düşüncesini Kant ve Fichte açıkça ifade etmeseler de farklı gerekçelere dayandırırlar. Fichte *Bilim Öğretisi*'nde tinin kökensel bir eylemini bilme etkinliğinin kurucu öğesi olarak belirlerken Kant ahlaki eylemin olanağı sorusunu bilimin olanağı sorusundan net biçimde ayırır ve ahlaklı olmaya bilgili olmaktan daha yüksek bir varoluşsal değer atfeder. Kuramsal bağlamda sadece bilgileri mümkün olan en kapsamlı sentezle en üst birliğe taşıma işleviyle sınırlandırılan akıl pratik bağlamda ahlaki eylemin ilkesi rolünü üstlenir. Felsefenin bir disiplini olarak ahlak ahlaki eylemin fiili gerçekliğinin olmazsa olmaz bir öğesi değil, ahlaki eylemin olanaklılık koşulunu üst düzeyde yürütülen soyutlama işlemleri aracılığıyla araştıran ve sergileyen düşünsel bir etkinliktir. Herkes bilim veya felsefe yapmak için gerekli olan sorgulama yetkinliğine şu veya bu nedenle sahip olmayabilir, ama istinasız herkes aklın yasasına kulak verdiği sürece ahlaki eylemde

bulunabilir. Ahlak yasasıyla uyumlu eylemek için aklın pratik yetkinliğinin kapsamını kavramak bir gereklilik değildir. Varoluş açısından pratiğin kurama göre daha önemli olması ahlakiliğin bu evrensel niteliğine dayanır.

Schulze'nin eseri hakkındaki bu değerlendirme yazısı *Eleştiri*'nin açıkça ifade etmemesine karşın dayandığı ilkeyi belirlemeye yönelik Fichte'nin ilk çabasını içerir. Aklın özerk bir yeti olarak belirlenebilmesi için sadece kendisinin kavrayabileceği bir şeyle bağımlılık ilişkisi içinde bulunması gerektiği savunulur. Akıl, kavradığı şeyi kendisine indirgemeye çabalarken beni mutlak benle özdeşleştirir. Fichte bu çabanın tanrıya inanmak olduğunu ve aklın pratik yetkinliğini oluşturduğu görüşündedir. Çaba belirli bir amaca doğru kesintisiz sürer ve bu amaca doğru ilerlerken eriştiği hiçbir evreyi varoluşunun nihai evresi olarak belirleyememesi ebedi bir süreye duyulan inancın zeminini oluşturur. Daha önceki çalışmalarında tanrının varoluşu sorusunu anlama yetisinin nesnel bir kanıtla yanıtlayamayacağını, aklın bir varsayımı ve inancın konusu olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan Fichte artık bu soruyu benin varoluşunun kuşku götürmezliğinden ve benin özerk olabilmek için bağlı olması gerektiğini düşündüğü sadece aklın kavrayabileceği öğeden hareketle yanıtlama yolunu izler. Nasıl ki benin varoluşu öznel nitelikli kuşku götürmez bir hakikatse, tanrının varoluşu da aynı düzeyde kesinliğe sahip benin özerkliğini sağlayan ve bağımlılık ilişkisi çerçevesinde açığa çıkan öznel nitelikli bir hakikattir. Özetle Fichte akıl yetisinin kuramsal ve pratik kullanımları arasındaki karşıtlık ve pratik kullanımın öncelliği kabul edildiğinde tanrının varlığına ilişkin etik ve teolojik nitelikli bir kanıta erişildiğini savunur. Schulze'nin kuşkucu itirazları karşısında sarsılmadan duran *Eleştiri*'nin tek eksiği kurucu öğelerinin tutarlı bir bütün oluşturacak biçimde henüz birbirine bağlanmamış olmasıdır; *Eleştiri*'nin sisteme dönüşmesi gerekir. İleride görüleceği gibi Kant dört yıl sonra Fichte'nin eleştirel felsefe hakkındaki sistem düşüncesini vurgulayan bu değerlendirmesine çok sert bir yanıt verecektir. Aslında açıkça belirtmese de Fichte Kant'ın aklın özerkliği savına karşı genel olarak dini inancın hakikat iddiası, özel olarak Hristiyanlığın hakikat iddiası adına yoğun bir mücadele vermektedir. Bilinç ve *intelligenz* olarak tanımladığı öznenin etkinliğini ve özerkliğini öznenin iki tür bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğu varsayımından hareketle sınırlandırmaya çalışır. Yukarıda da belirtildiği gibi öznenin etkinliği ve özerkliği ahlak yasasında kendisini duyuran mutlak öznenin yasama yetisiyle sınırlanır. Aslında tek bir özne vardır, bu özne birdir, bütündür ve mutlaktır. Kendine öznellik ve özerklik atfeden bilinç diğer yandan nesneyle arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisi tarafından sınırlandırılır. Felsefeyi sağın bir bilim olarak yeniden tesis etmeyi amaçlayan soruşturmanın Kant'ın transandantal yaklaşımından koparılarak teolojik bir çerçeveye yerleştirilmesi sınırlı öznenin kendisini saf mutlak özneyle nasıl

özdeşleştirdiği, bilincin mutlak özneyi eylemin yasasına kaynaklık eden bir ideal olarak nasıl belirlediği gibi temel soruların Fichte tarafından yaşamının sonuna kadar defalarca baştan itibaren tekrar ele alınmasına, *Bilim Öğretisi*'nin defalarca yeniden kaleme alınıp seminerlerde ve derslerde sunulmasına yol açacaktır.

Fichte Zürih'te 1793 sonbaharında kendi felsefi sistemini geliştirmek için yoğun çalışmalar yürüttüğü ve çağdaşı olan düşünürlerin eleştirel felsefeye yönelttiği itirazları incelediği sırada Jena Üniversitesi'nden bir teklif alır[76]. Kiel Üniversitesi'nden gelen teklifi kabul eden Reinhold'dan boşalacak kürsünün başına geçmesi istenir. Fichte felsefi sistemini tamamladıktan sonra görevi memnuniyetle üstlenebileceğini belirtmesine karşın dönemin Saksonya hükümeti bu önemli kürsünün uzun süre boş kalmasının uygun olmayacağı görüşündedir. Fichte sistemi üzerinde çalışırken görevi kabul etmek durumda kalır. 18 Mayıs 1794'de Jena'ya taşınır ve bir hafta sonra üniversitede açılış konferansını verir. 30 Mayıs'ta gerçekleşen ilk dersine öğrenciler ve felsefe camiası olağanüstü bir ilgi gösterir. Jena'da topladığı büyük ilgi nedeniyle Goethe tarafından tebrik edilen Fichte kısa süre sonra sistemini tamamlar ve iki ayrı metin olarak yayınlar. Bu metinlerden ilki *Bilim Öğretisi Kavramı Hakkında* başlığını taşır ve derslerini takip edecek kişileri bilgilendirme amacıyla kaleme alınmış pedagojik bir çalışmadır[77]. *Bilim Öğretisinin Temelleri* başlığını taşıyan ikinci metin ise Fichte'nin dinleyicilerin derslerini takip etmesini kolaylaştırmak için kaleme aldığı ancak bu kez felsefi sistemini ayrıntılı olarak sergilediği ve felsefe tarihçileri tarafından başyapıtı olarak nitelendirilen bir çalışmadır[78].

Fichte'nin derslerini takip edecek öğrencilere ve felsefi çalışmalarını ilgiyle izleyen kişilere işleyeceği sorunsalı ve soruşturma programını ana hatlarıyla sunmayı amaçladığı *Bilim Öğretisi Kavramı Hakkında* başlıklı çalışması kısa bir metindir ve eleştirel felsefenin alımlanma biçimine dair çok az sayıda veri içerir. Schulze ve Maimon gibi kuşkucu düşünürlerin eleştirel felsefeye yönelttiği güçlü itirazlar nedeniyle felsefenin sağın bir bilim olarak tesis edilmesi sorunsalı yeniden ele alınmalıdır. Bu sav Fichte'nin kurumsal çerçevede yürüteceği felsefi çalışmaların bütününe yön verecektir. İnsanın anlama yetisinin Kant'ın son eleştirel çalışması olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde işaret etmekle yetindiği sınırları aşması mümkün değildir.

76 Léon, *Fichte et son temps*, 261-266.

77 J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (Weimar: Industrie-Comtoir, 1794). – J. G. Fichte, *S. W. I*, 29-81.

78 J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer* (Jena – Leipzig: Gabler, 1794) – J. G. Fichte, *S. W. I*, 85-328.

Fichte, Kant'ın açıkça veya örtük biçimde, net veya karışık bir biçimde işaret ettiklerini herkes tarafından anlaşılır bir biçimde dile getirmekten başka bir hedefi bulunmadığını belirtir. Eleştirel felsefenin otoritesine ve Kant'ın dehasına yapılan vurguyu Reinhold'un eleştirel felsefeyi sistemleştirme çabasına ilişkin olumlu değerlendirmeler izler. Reinhold felsefi düşünceyi önemi yadsınamaz bir düzeye çıkarmış olmasıyla övgüyü hak eder. Felsefenin bir üst düzeye çıkarılması için önce Reinhold'un çıkardığı düzeyin aşılması, geride bırakılması gerekir. Açıkça dile getirmese de Fichte'nin amacı Reinhold'un felsefeyi ulaştırdığını düşündüğü düzeyi geride bırakmak ve daha üst bir düzeye erişmektir. Bu amaçla daha baştan alay eden ve parçası oldukları insanlıktan umudunu kesmiş kibirli kişilere amacın gerçekleştirilmesi için yürütülecek çalışmalar başarısızlığa uğrayıp terk edilene kadar gülmeyip beklemeleri, alışıldık teselli formüllerini tekrarlamayı ertelemeleri tavsiye edilir.

Yine dersi takip edecek öğrencilere rehberlik etmesi amacıyla kaleme alınan *Bilim Öğretisinin Temelleri* başlıklı ikinci metin eleştirel felsefenin Fichte tarafından alımlanma biçimine dair çok sayıda önemli bölüm içerir. Ancak Kant'ın adının hiç zikredilmediği üst düzeyde soyutlamalar ve spekülasyonlar üzerine kurulu bu çalışmanın örtük göndermelerde bulunduğu eleştirel felsefeyle ilişkisini değerlendirebilmek için öncelikle Fichte'nin üç yıl sonra kaleme aldığı ve eleştirel felsefeye açık göndermeler yapan bir diğer çalışmasının incelenmesi gerekir. *Bilim Öğretisi*'ne dair ilk denemesinden tatmin olmayan Fichte 1797'de sistemini baştan sona gözden geçirir ve tekrar dile getirir. Bu ikinci sergileme denemesi öğrencilerin derste tuttuğu notlardan yararlanılarak *Bilim Öğretisinin Yeni Bir Sunumu için Deneme– Nova Methodo* başlığı altında Fiche'nin ölümünden sonra yayınlanacaktır. Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'ne dair bu ikinci denemesi için yazdığı önsöz ve iki giriş yazısı eleştirel felsefeyle kurulan ilişkiyi kavrama amacı çerçevesinde başvurulması gereken en önemli iki belgeyi oluşturur[79].

Fichte bu önsözü ve iki giriş yazısını *Bilim Öğretisi*'ne dair ilk denemeye dair yanlış anlaşılmaları gidermek ve eleştirilere yanıt vermek için kaleme alır[80]. Kant döneminin egemen bilim anlayışında devrim olarak nitelendirilebilecek büyük bir değişimi gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Ancak çağdaşı olan düşünürler tarafından anlaşılamaması nedeniyle bu hedefe ulaşamaz. Kimse

79 J. G. Fichte, "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", *S. W. I* içinde, 419-449. - J. G. Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *S. W. I* içinde, 453-518; Fransızca çev. Alexis Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, 239-264, 265-311.

80 J. G. Fichte, "Erste Einleitung", *S. W. I* içinde, 419-422.

Kant'ın eleştirilerine yön veren niyeti ve sorunsalı kavrayamamış, hatta Kant'a savunduğu düşüncelerin tam tersi olan düşünceler yakıştırılmıştır. Kant transandantal idealizm öğretisiyle dogmatizmi çürütmesine rağmen bu öğretiden hareketle ve bu öğretiyle tamamen çelişkili bir biçimde nesnenin bilme yetisini belirlediğini ileri süren dogmatik sistemler kurulmaya çalışılmıştır. Fichte Kant'ın neyi açığa çıkarmaya ve kanıtlamaya çalıştığını anladığını iddia eder. Amacı Kant'ın keşfinin anlaşılır bir dille ifade edilmesinden ibarettir. Ancak bu amaç *Bilim Öğretisi*'nin geliştirilme nedeninin eleştirel felsefeyi açıklamaktan ibaret olduğu anlamına gelmez. Fichte eleştirel felsefenin diğer sistemlerden tamamen bağımsız olarak felsefi bir değer taşıyan ve tutarlı bir bütünlüğe sahip *Bilim Öğretisi* temelinde anlaşılabileceği iddia eder. Bilimin olanaklılık koşulunu açığa çıkarmayı amaçlayan *Bilim Öğretisi* diğer sistem denemelerinden bağımsız bir biçimde ve bütünlüğü içinde incelenerek ya bütünüyle kabul edilir, ya da bütünüyle reddedilir. Bütünü oluşturan önermelerden birinin veya bir kaçının kanıttan yoksun olduğunun gösterilmesi öğretinin bütünün rededilmesi anlamı taşır. Çağı tarafından anlaşılmayanı anlaşılır kılmayı amaç edinen Fichte'nin kendi felsefi tasarısının ve bunu sergilemek için geliştirdiği söylemin ne ölçüde anlaşıldığı bir diğer önemli sorundur. 1794'ten itibaren ilk sistem sunumu denemesine ilişkin aldığı çoğunluğu alay ve hakaret içeren geri dönüşler Fichte'nin de anlaşılmadığını açıkça gösterir. Felsefeyle ilgilenenlerin tarihte bir eşi bulunmayan çabasını anlaması için çalışmalarını yayınlamaya devam edecek, bu hususta başarılı olup olmadığına ise tarih karar verecektir. Okuyucudan tek beklentisi çağı için büyük bir yenilik olarak nitelendirdiği sistemini kurarken ileri sürdüğü nedenleri, kanıtları ve kanıtlama işlemlerini dikkatle incelemesidir. Fichte geliştirdiği sistemin Kant'ın sistemiyle aynı olduğunu, sadece izlediği yolun ve yöntemin farklı olduğunu vurgular. Kant'ın eleştirel felsefesini benimsemesinin nedeni kendi sistemini bir otoritenin dışsal desteğiyle güçlendirmek değil, hakikate ve doğruluğa atfettiği önemdir. Eleştirel felsefeye dair yukarıdaki ilk açıklamalar dikkate alındığında Fichte'nin eleştirel felsefenin kendi sistemi tarafından kapsanarak aşıldığı görüşünde olduğunu belirtmek yanlış olmaz.

Birinci giriş metni felsefeyle yeni ilgilenmeye başlayanlar için kaleme alınmış pedagojik yönü ağırlık taşıyan bir çalışmadır. Bu kişilerin felsefi ön yargıları olmadığı, *Bilim Öğretisi*'ni eleştirmek veya desteklemek için değil anlamak için çaba gösterdikleri varsayılır. Yedi bölümden oluşan birinci giriş metni *Bilim Öğretisi* kavramını aydınlığa kavuşturmayı ve neden tamamlanmış bir transandantal idealizm olarak anlaşılması gerektiğini açıklamayı amaçlar[81]. Bu

81 *A.g.e.,* 445.

amaç doğrultusunda Fichte ilk aşamada bir temsil sınıflandırması önerir[82], ikinci aşamada bu temsil sınıflandırması temelinde idealizm ve dogmatizm birbirinden farklı, birbirine indirgenemez ve birbiriyle sentezlenemez bilimsel düşüncenin temel sorununa, "deneyimin temeli nedir?" sorusuna yanıt arayan mümkün iki yaklaşım olarak belirlenir[83]. Üçüncü aşamada sağın bir bilim olarak felsefenin ancak transandantal idealizm yaklaşımı çerçevesinde tesis edilebileceği kanıtlanır ve son aşamada Kant'ın kuramsal akıl eleştirisinde ortaya koyduğu transandantal idealizm ile tamamlanmış transandantal idealizm olarak *Bilim Öğretisi* arasındaki fark açıklanır[84].

Bilincin belirlenimi olarak tanımlanan temsil iki türe ayrılır: özgürlük duygusunun eşlik ettiği temsiller ve zorunluluk duygusunun eşlik ettiği temsiller. Birinci tür temsiller irade ve fantezi edimlerinde ortaya çıkar. Bu temsiller edim aracılığıyla özgürce bir şeye tekabül ettirilir. Zorunluluk duygusunun eşlik ettiği temsiller ise bilincin özgür edimlerinden bağımsız bir hakikate tekabül eder[85]. Bu tür temsiller belirlenimlerini bilince dayatırlar. Bilme ediminde ortaya çıkan bu tür temsillerin içeriğine bilinç müdahale edemez. Felsefenin görevi deneyimin temelini açıklamaktır[86]. Deneyimin zorunluluk duygusunun eşlik ettiği temsillerin sistemi olarak tanımlanmasıyla birlikte felsefenin görevi bu tür temsillerin taşıdığı zorunluluğun dayandığı temeli, bir başka değişle kuşku götürmez bilginin temelini aydınlığa kavuşturma işleminden hareketle yeniden belirlenir. Fichte'ye göre felsefe kendisine gelene kadar deneyimi içeriği zorunluluk taşıyan temsiller aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. *Bilim Öğretisi* felsefenin deneyime dair açıklamasını zorunlu temsillerin temelini sorgulamaya açarak daha ileri bir noktaya taşır. Bu nedenle felsefe kavramı *Bilim Öğretisi*, bilimin kuramı kavramı lehine terk edilir. Temel temellendirdiğiyle bağlantı içinde bulunmakla birlikte ona dışsal ve karşıttır. Temellenen temel sayesinde açıklanır, tersi mümkün değildir. Dolayısıyla temel neden bazı temsillerin zorunlu olarak belirli bir içerik taşıdığını, başka bir içerik taşıyamayacağını açıklama kudretine sahip olacaktır. Temel temellendirdiğine dışsal ve karşıt olduğu ve temellendirilen temsil olduğu için temel olarak nitelendirilecek öğe temsil olamaz. Temel mutlaktır, yani bağlı olduğu kendisini aşan bir başka öğe yoktur. Bu nedenle temel kanıtlama ve tanımlama işlemelerine konu edilemez. *Bilim Öğretisi*'nin ele aldığı nesne, yani temel, deneyimin dışında aranmalıdır. Felsefe deneyimde iç içe geçmiş halde bulunan şeyi ve

82 *A.g.e.*, 423-424.
83 *A.g.e.*, 425-440.
84 *A.g.e.*, 440-449.
85 *A.g.e.*, 423.
86 *A.g.e.*, 425.

zekâyı (*Intelligenz*) soyutlama yoluyla birbirinden ayırır. Mümkün kendi içinde tutarlılığa sahip iki sistemleştirme çabası olarak dogmatizm ve idealizm arasındaki farkın deneyime uygulanan bu soyutlama işleminden hareketle anlaşılabileceği savunulur[87]. Dogmatizm zekâyı soyutlar ve şeyi deneyimi açıklamayı haiz temel olarak belirler. İdealizm ise tam tersine şeyi soyutlar zekâyı deneyimi açıklama temeli olarak tanımlar. Kaçınılmaz olarak maddeci ve kaderci bir yaklaşımı benimseyen dogmatizm zorunluluk taşıyan temsili kendinde şeyin ürettiğini, idealizm ise zekânın ürettiğini ileri sürer. *Bilim Öğretisi* zekâya ilişkin bilincin deneyimi oluşturan diğer öğenin soyutlanmasıyla değil, bir başka soyutlama işlemiyle oluştuğunu göstermeye çalışır[88]. Fichte bilincin nesnesiyle üç tip ilişki içinde bulunabileceğini ileri sürer[89]. Birinci tür ilişkide nesne zekâ tarafından üretilmiş olarak belirir. Bu bağlamda bilincin nesnesi saf bir kurmacıdır. İkinci tür ilişkide nesne zekânın herhangi bir müdahalesinden azade bir mevcudiyet olarak belirir. Bu bağlamda söz konusu olan nesne, deneyimin nesnesi olarak tanımlanır. Üçüncü tür ilişkide ise nesne varlık tarzında zaten belirlenmiş ya da belirlenebilir nitelikteki bir mevcudiyet olarak kabul edilir. Bilincin nesnesiyle kurduğu bu üçüncü tür ilişki *Bilim Öğretisi*'nde yürütülen deneyimi oluşturan zorunlu temsillerin temeli sorusuna yanıt arayışının çerçevesini oluşturur. Fichte düşünce ediminde düşünülenin soyutlanarak düşünce ediminin saf haline erişilebileceğini savunur. Düşünce ediminin kendisini edim olarak kavrayışı kendi kendini üretmek olarak değil, kendisini bir nesne olarak özgürce kavramak olarak anlaşılacaktır[90]. Bir başka deyişle düşünce edimi kendi kendisini edim olarak üretemez, ancak kendisini kendisi için nesneleştirebilir. Fichte'ye göre düşünülenin soyutlanarak edimin kendisini nesne olarak kavrayışı duyusal, ampirik nitelikli zamanda beliren bir başka edim değil, saf etkinlik ve eylemdir. Fichte düşünce ediminin bu özbelirlenim etkinliğinin, kendisini kendisi için nesneleştirmesinin bir başka düşünce edimi olarak anlaşılamayacağını, spekülasyon veya entelektüel görü olarak nitelendirilmesi gerektiğini vurgular. Düşünce ediminin kendisini kendisine nesneleştirerek kendisini edim olarak kavrayışı, kısacası özbelirlenim deneyimin temelini oluşturan kendinde Ben olarak adlandırılır. Özbelirlenime, kendinde Ben'e ilişkin bir kanıt ileri sürülemeyeceği için herkes kendisini özgürce saf bir etkinlik olarak kavramak durumundadır[91]. Tüm bu açıklamaların ışığında kuramsal akıl eleştirisinde sentetik bir birliğe

87 *A.g.e.*, 425-426.
88 *A.g.e.*, 426.
89 *A.g.e.*, 427.
90 *A.g.e.*, 428.
91 *A.g.e.*, 429, 443.

sahip bir temsil olduğu ileri sürülen özbilincin Fichte tarafından deneyimi temellendirmek için yeterli bulunmadığını söylemek yanlış olmaz. Bir temsilin diğer temsilleri kendisiyle ilişkilendirerek deneyime birlik ve bütünlük kazandırması Fichte'ye göre mümkün değildir. Temsil niteliği taşımayan ancak temsillerin dayanağı olan saf bir etkinlik ancak deneyimin temelini oluşturabilir. Bilginin olanaklılık koşulu bağlamında yanıt aranan "ne hakla sorusu?" ve bu soruya yanıt olarak sunulan yasalar ve kurallar, kökeni saf etkinlik veya eylem olarak keşfedecek genetik bir soruşturma çerçevesinde bilimsel bir anlam ve önem kazanabilir. Yukarıda kısaca belirtildiği gibi Fichte düşünce ediminde düşünülenin de soyutlanması gerektiğini, düşünce ediminin bir edim olarak tesisi için kendi üzerine dönüşünün, kendi üzerine katlanışının bir başka düşünce edimi olarak değil tinde meydana gelen spekülasyon veya entelektüel görü olarak nitelendirilmesi gerektiğini ve bu yolla görüye gelenin zamanda belirlemediğini, dolayısıyla ampirik nitelikli bir olgu olmayan, bir varlık tarzına sahip olmayan saf etkinlik ve eylem olduğunu savunarak Kant'ın geliştirdiği transandantal idealizm öğretisini içerdiği formalizmi aşarak radikalleştirmeye çalışır[92]. Kant'ın ve Kantçıların Fichte'ye yönelttiği başlıca itiraz bilginin olanağı sorunsalı çerçevesinde transandantal idealizmin ancak ampirik realizmle birlikte ele alındığında bir geçerlilik taşıyabileceği düşüncesine sadık kalmamasına odaklanır. Var olan vardır var olmasına ancak varlık tarzına ilişkin bilince varoluşu sayesinde değil, Fichte'nin refleksiyon, spekülasyon ve entelektüel görü adlarıyla işaret etmeye çalıştığı etkinlikle, eylemle erişebilir. Eleştirel felsefe taraftarları *de jure* sorgulamanın etkinliğe ve eyleme vurgu yapan genetik sorgulamada temellendirilmeye çalışılmasını dogmatik realist metafiziğin geri dönüşünün emarelerinden biri olarak değerlendirerek tereddütle karşılarlar. Aslında *Bilim Öğretisi*'nde bu tarz bir geri dönüş değil, aksine Kant'ı ve Kantçıları yeterince idealist olmamakla eleştiren bir yaklaşım ve bu yaklaşımla birlikte açılan, yenilik ve özgünlük iddiası taşıyan bir perspektif söz konusudur.

Ben'i kendinde şeyin bir etkisi, bir ilineği olarak tanımlayarak özgürlüğünü ve bağımsızlığını rededen dogmatizmde spekülasyona, entelektüel görüye yer yoktur. Kendinde şey gibi bir yanılsamayı deneyimin ilkesi olarak ileri süren dogmatizm felsefi sorgulamanın da ötesine geçmeyi hedefleyen *Bilim Öğretisi*'nin olumlayıp benimseyebileceği bir yaklaşım değildir[93]. Tinden maddeye, maddeden tine geçişin olanaksızlığı nedeniyle dogmatizmi ve idealizmi sentezlemeyi denemek de her seferinde başarısızlıkla sonuçlanacak

92 *A.g.e.*, 435-436.
93 *A.g.e.*, 438.

boşuna bir çabadır. Dogmatik düşünür özbilincini şeylerde arar, şeylere dağılmış halde bulur ve derleyip toparlamaya çalışır. Dogmatizm maruz kaldığı eleştirilere karşı kendisini çaresizce savunmaya çalışır, ancak bünyesinde kendisini eleştirileri yöneltenlerin tarafına yaklaştıran bir unsur barındırır. Dogmatizmin tutarsızlığı ortaya konsa da, bağlı olduğu inançlar sarsılsa da dogmatik düşünür ikna edilemez, zira bilimin öncüllerini anlayamaz[94]. Felsefe yapabilmek için özgür olmakla birlikte benden bağımsız şeylerin de var olduğunu tasavvur etmek yeterli değildir. Temsil kendi için değildir, her seferinde bir başka öğeye bağlı olarak var olur. Bu nedenle temsil düşüncesi eksik bir düşüncedir ve ilke soruşturması çerçevesinde her seferinde temsil ediminden bağımsız bir biçimde temsile tekabül eden ilave bir şey düşünülmesi gerekir[95]. Öte yandan kabul etmek gerekir ki dogmatik ve idealist yaklaşımlarından birini seçmenin bir nedene dayandığı ileri sürülemez, zira bu seçim ediminin kendisi belirli bir nedenler zincirinin başlangıç noktasını oluşturur. Akıl yürütme zincirinin başlangıç noktasını oluşturan seçim edimi eğilimler ve ilgiler tarafından belirlenir[96]. Fichte'ye göre kendiliğe, Ben'e gösterilen ilgi en üst düzeyde konumlandırılması gereken ilgidir. Ben'in özerkliğinin ve şeylerden bağımsızlığının olumlanması, akıl yürütme içinde kaybolmaması için koruma altına alınması felsefi düşünceye örtük bir biçimde rehberlik eder. İdealist düşüncesine yön veren eğilimin belirlenimi altında Ben'in özerkliğine dolayımsız ve tutkulu bir inanç besler. Kişinin seçtiği felsefi sistem ile onun kim olduğu arasında sıkı bir bağ vardır[97]. Seçilen felsefi sistem canlılıktan yoksun bir araç değil, seçenin genel ruhsal durumunun bir yansımasıdır. Fichte idealizmin biricik hakiki felsefi sistem olduğu görüşündedir. Ancak bu hakikate erişebilmek için, şeyin kendisi için olmadığını, zekâ için olduğunu, sadece zekânın kendisi için olabileceğini kavrayabilmesi kişinin eğitilmesine ve yaşamı boyunca kendisini eğitmeye devam etmesine bağlıdır. Tek bir dizi, varlık veya gerçeklik dizisi içeren duyusal görüden farklı olarak zekâ hem varlık-gerçeklik dizisini hem de tam algı-ideal dizisini içerir ve bu anlamda sentetiktir[98]. Dogmatizm zekânın belirlenimlerini nedensellik ilkesi çerçevesinde, gerçeklik dizisi içinde yer alan belirli bir nedene dayandırarak açıklamaya çalışır. Bu nedenle dogmatizm için zekâ dizideki ilk değil, ikinci terimdir. Gerçeklik dizisinin ilk öğesi etkinliğiyle mekanik bir biçimde ikinci öğe olan zekâyı varlığa getirir ve onu belirler. Her türlü varlığa geliş gibi

94 *A.g.e.*, 439.
95 *A.g.e.*, 432.
96 *A.g.e.*, 433.
97 *A.g.e.*, 434.
98 *A.g.e.*, 436.

zekânın da varlığa gelişi sadece kendisi içindir. Dogmatizm zekânın varlığa gelişine dair bir açıklama sunmasına karşın zekânın varlığının kendisi için oluşunu, bir başka deyişle zekânın varlığına dair bilincin nasıl oluştuğunu, bilinç bir şey olmadığı için aynı mekanik modeli kullanarak açıklayamaz[99]. Akıl yürütme dizisinde çok sayıda atlama yaparak ve atlamaları farklı biçimlerde gizleyerek bilincin ve düşüncenin şeyler arasındaki etkileşimden kaynaklandığı sonucuna ulaşır. Maddeci dogmatizmde etkide bulunmayı haiz olduğu varsayılan şeyin bir başka şeyde temsilin varlık tarzından farklı varlık tarzına sahip bir öğeyi nasıl meydana getirebildiği yanıtsız kalır. Fichte Berkeley'in felsefesinin tanımı hususunda Kant'tan ayrılır[100]. Berkeley'in savunduğu dogmatik bir idealizm değildir, dogmatik olması bakımından kaçınılmaz olarak bir tür maddeciliktir. Dogmatizmin genel sorunu ilkeden açıklanacak olana geçememesi, açıklanması gerekeni tümdengelimle erişilir kılamamasıdır. Bu nedenle dogmatik düşünce felsefi bir sistem olarak kabul edilemez. Mümkün tek felsefi sistem idealizmdir. Etkinin mekanik oluşu, temsilin mekanizmle açıklanamayışı zekânın doğasının tinin özgür etkinliğiyle kavranmasını gerekli kılar. *Bilim Öğretisi*'nin tüm güçlüğü kişilerin doğal zorunluluk düşüncesine ve egemen mekanik açıklama modeline olan eğiliminden ve alışkanlığından kaynaklanır[101].

İdealizm varlığı ve eylemi birbirinden ayırır, bilincin belirlenimlerini mutlak, etkin, bir tür yapmayı (*Tun*) da bünyesinde barındıran, kendi kendini belirlemeyi haiz bir eylem olarak kabul ettiği zekâdan hareketle açıklar[102]. Zekâ bilimi inşa edecek, içsel ve dışsal dünyalara ilişkin temsillerin varlığını tesis edecek tümdengelim işleminin ilkesini, başlangıç noktasını oluşturur. Kısacası zekâ bilginin, deneyimin temelidir. Fichte zekânın, eylemin keyfi bir biçimde işlemediğini, belirli özsel zorunlu yasalara tabi olduğunu savunur. Eylem özünün sınırlarını kendisine dışsal bir öğeden hareketle değil, kendi içinde kavrar. Spekülasyon veya entelektüel görüde kendisini gören eylem zorunlu yasaların belirlediği sınırları olduğunun farkına varır[103]. Eylemin tabi olduğu zorunlu yasaların kaynağı sorusuna net bir yanıt verilmese de "ne hakla?" sorusunun yasalılık varsayımı çerçevesinde ele alınması *Bilim Öğretisi*'nin Kant'ın eleştirel idealizmini, transandantal idealizmini olumladığını ve benimsediğini açıkça ortaya koyar. Felsefeyi sağın bir bilim olarak tesis edecek idealizm eleştirel idealizm, transandantal idealizm olmalıdır. Eleştirel felsefenin giderilmesi gereken yetersizliği kaynağını

99 *A.g.e.*, 437.
100 *A.g.e.*, 438.
101 *A.g.e.*, 439.
102 *A.g.e.*, 440.
103 *A.g.e.*, 441.

açıklığa kavuşturmadan yasaları kategorilere indirgemesi ve nesnelere uygulamasıdır[104]. Kanıta dayandırılmayan yasalar varsayım olarak kalır.

Varlık ve eylemi birbirinden ayırmasına rağmen Fichte'nin eylemin tabi olduğu zorunlu yasaları eylemin bir öze sahip olduğu düşüncesinden hareketle açıklamaya çalışması dikkat çekicidir. Eylemin tabi olduğu zorunlu yasaları koyarak eylemi sınırlandıran ahlak yasasında sesini duyurarak kendisini gösteren mutlak ben veya tanrı ise *Bilim Öğretisi*'nin teolojiye temel bilim statüsü atfettiğini kabul etmek gerekir. Yine bu noktada Fichte'nin bilimsellik araştırmasına dair vurgulanması gereken dikkat çekici bir diğer husus eleştirel felsefenin yasa ve özgürlük ilişkisi hakkındaki savını tekrar etmesidir. Sadece yasanın özgürlüğü olanaklı kılabileceği savı özgürlüğün negatif anlamını, bağımsızlık anlamında özgürlüğü keyfiyetten ayrıştırma gerekçesiyle geri plana atar ve üstünü örter. Aynı sav çerçevesinde akıl yetisi yasama faaliyetiyle özgürlüğü belirleyen, özgürlüğün alanını çizen mercii olarak öne çıkarılır ve yüceltilir. Eylemin özgürlüğü ve dolayısıyla ahlakiliği aklın yasalarına ne ölçüde bağlı olduğuyla, bu yasalarla ne düzeyde uyumlu olduğuyla değerlendirilir. Özgür eylemin olanağı, iradenin doğal eğilimlere bağlılığı aklın yasalarına bağlılığıyla ikame edilerek açıklanmaya çalışılır. Aklın yasasının taşıdığı evrensellik biçimsel açıdan özgür eylemleri belirleyerek öngörülür kılar. Nedensellik ilkesine dayanan doğayı açıklama iddiasındaki mekanik model eylemin biçimsel açıdan öngörülebilir kılınmasıyla ahlak düzlemine taşınarak tekrar edilir. Öngörülemezlik hem kuramsal hem de pratik açıdan aklın ve dolayısıyla bilimin dışına çıkarılırken öngörülemezliğe ilişkin tüm söylemler akıl dışılıkla eleştirilerek yaftalanır. Eylemin aklın pratik yasasına tabi kılınmasıyla pozitif anlamda özgürlük, bir diğer deyişle belirli bir olaylar dizini başlatma kudreti anlamında özgürlük yerini yasa koyma yetisine, özerkliğe bırakır. Olayları, eylemleri ve varlık durumlarını açıklamak veya düzenlemek iddiası taşıyan yasa ve Fichte'nin düşüncesinde görüldüğü üzere yasanın kaynağı olan yasama faaliyeti kendi içinde taşıdığı olay boyutundan tamamen soyutlanarak ve idealleştirilerek yüceltilir. Öylesine yüceltilir ki kendisiyle saygı, boyun eğme ve rıza dışında hiçbir ilişkinin kurulmasına izin vermeyen aşılması veya dönüştürülmesi olanaksız bir sınıra dönüşür. Ancak yasa keyfiyetin ortadan kalkması gibi zorunlu bir sonuç doğurmaz. Keyfiyet yasada ve/veya yasayı uygulayacak iradede etkinliğini sürdürebilir. Kesin olan yasanın başladığı yerde özgürlüğün ortadan kalmasıdır. Akıl kök saldığı zeminin erişilmez veya anlaşılmaz olduğunu iddia ederek veya kendi etkinliğine indirgeyerek egemenliğini tesis etmeye

104 *A.g.e.*, 442.

çalışır. Aklın geçirdiği her kriz köklerini zeminden koparamayacağı gerçeğiyle tekrar yüz yüze gelişidir.

Fichte'nin transandantal idealizme yönelttiği eleştiriler yasaların kaynağı sorusuyla sınırlı kalmaz, şeylerin veya fenomenlerin kaynağı sorusuna doğru genişleyerek keskinleşir. Uzay ve zaman saf görüleriyle belirişin koşullarını ortaya koyan Kant belirişin nedeni sorusunda sorgulamasını sonlandırır. Fichte felsefenin bilim olarak tesisi için belirişin nedeninin de açıklanması gerektiği görüşündedir[105]. Şeyin özsel yasalarıyla uyum içindeki eylemden doğduğunu savunur. Madde ve biçim iki ayrı öğe olarak değerlendirilemez, zira biçimin bütünü maddedir. Tekil biçimler maddenin veya bu biçim bütünlüğünün çözümlenmesiyle elde edilir. *A priori* ve *a posteriori* aslında birdir, ilkenin ve ilkeden tümdengelim yoluyla elde edilen sonuçların iki farklı bakış açısından değerlendirilmesidir[106]. Örneğin doğa akıl yürütmeyle varılan *a priori* sonuçlar olarak nitelendirilebileceği gibi deneyimde keşfedilen *a posteriori* bir veri olarak da kabul edilebilir. *A priori* ve *a posteriori* belirlenimlerine ilişkin Fichte'nin bu yaklaşımının ve belirişin kaynağını belirmeyen ideal bir öğede bulduğu iddiasının Kant tarafından bilme yetisinin sınırlarının ihlali gerekçesiyle reddedileceği açıktır. Kant'a göre nedensellik ilkesi gereği bir belirişin nedeni olarak sadece bir başka beliriş gösterilebilir. İdeal olan ile ampirik olan arasında tek yönlü veya karşılıklı nedensel bir ilişki yoktur. Bu iki öğenin işlevi imgelem yetisi aracılığıyla belirişin nesneleştirilmesine katılarak bilgiyi olanaklı kılmakla sınırlıdır. Fichte yetileri sadece bilgiyi olanaklı kılma işlevleri açısından incelemenin aklın sisteminin küçük bir bölümünü oluşturduğunu, eleştiriyi son noktasına kadar götürmeyip yarıda bırakmak anlamına geldiğini savunur[107]. Bu tarz bir inceleme pratik akıl ve yargı yetisi söz konusu olduğunda el yordamıyla, körlemesine ve naifçe anlamı belirsiz ifadelere başvurularak yürütülür. Fichte'nin eleştirel felsefe hakkındaki bu son değerlendirmesi çok sert, kaba ve saldırgandır. Kant'a çok sert eleştiriler yöneltirken Kant'ın öğrencisi Beck'in çalışmasını *Bilim Öğretisi* için en iyi hazırlık olarak tanımlaması ve eleştirel felsefeden *Bilim Öğretisi*'ne geçişin önündeki engelleri ortadan kaldırdığını ileri sürerek övmesi birçok mektubunda Kant'ın çabasına atfettiği değerle ve önemle çelişmektedir. Kant'ın iki yıl sonra Fichte'nin bilim düşüncesi ile eleştirel felsefe arasındaki farka dair yayınladığı kısa değerlendirme yazısına egemen olan soğuk, katı, sert ve mesafeli üslup

105 *A.g.e.*, 445-446.
106 *A.g.e.*, 446.
107 *A.g.e.*, 444.

Fichte'nin imzasını taşıyan bu giriş metinlerini incelemiş kişiler için şaşırtıcı olmayacaktır.

Tamamlanmış transandantal idealizm olarak *Bilim Öğretisi*'nde ilke yani aklın tek temel yasası spekülasyon veya entelektüel görüyle dolayımsız bir biçimde bilinçte açığa çıkarılır[108]. Bir diğer ifadeyle yukarıda da belirtildiği gibi yöneldiği şeylerden kendisine dönen özgür eylem bağlı olduğu ve kendisine belirli bir eyleme tarzını dayatan zorunlu yasayı keşfeder. İlkeden hareketle gerçekleştirilen tümdengelim işlemiyle bağlı olduğu koşulları bütünüyle ortaya koyarak ilkeyi anlaşılır hale getiren ikincil önemdeki diğer hakikatler keşfedilir. Doğru biçimde yürütülen tümdengelim işlemi sonunda zorunlu temsiller sistemi yani deneyimin bütünü açıklığa kavuşturulmuş olur[109]. Deneyim yaşantının bir parçasını oluşturan fiili gerçekliğe sahip bir olgu olarak kabul edilmez. İlkenin görülmesi ve tümdengelim işlemi yaşanılanı açıklamayı veya doğrulamayı hedeflemez. Felsefe dikkatini deneyimin fiili geçekliğinden, olgusallığından tamamen ayırmadığı için dürüstlükten yoksun yüzeysel bir yol izlemiştir[110]. Öte yandan öğretinin deneyimle uyumsuzluğu da hakikati aydınlatma amacını taşıyan soruşturma için kabul edilemez bir durumdur. Böyle bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda ya öğretinin temeli, başlangıç noktası olarak kabul edilen ilke yanlıştır, ya da tümdengelim işlemi kurallara uygun biçimde gerçekleştirilmemiş, yanlış sonuçlara ulaşılmıştır, bu durumda işlem baştan itibaren tekrar gerçekleştirilmelidir. Özgür ancak yasalara bağlı eylemle deneyim arasındaki alan bütünün doğuşunu açıklamayı görev edinen tamamlanmış transandantal idealizmin çalışma alanını oluşturur[111]. Pozitif bilim deneyimde verildiği haliyle bütünü ele alır, çözümleyerek bütünün kurucu öğelerinin sentezlenme kuralını keşfetmeye çalışır. Tamamlanmış transandantal idealizm ise aklın kuralını bilmesi nedeniyle çözümlemeye gerek duymadan zorunluluk taşıyan düşüncelerden hareketle öğeleri birliğe sahip bir bütünlük oluşturacak biçimde sentezleyebilir[112].

1797'de *Bilim Öğretisi*'nin yeni sunumu için kaleme alınan ikinci giriş metni belirli bir felsefe sistemini benimsemiş ve benimsediği felsefe sisteminin kurallarıyla ve yöntemiyle uyum göstermeyen tüm denemeleri yanlış kabul edip daha fazla incelemeye gerek olmadığına hükmederek hemen bir kenara

108 *A.g.e.*, 445.
109 *A.g.e.*, 446.
110 *A.g.e.*, 447.
111 *A.g.e.*, 448.
112 *A.g.e.*, 449.

koyan kişilere seslenir[113]. İlk giriş metninin talep ettiğine göre daha üst düzeyde soyutlama, çözümleme ve sentez işlemi gerçekleştirebilmesini okuyucudan bekler. Eleştirel felsefe hakkında daha ayrıntılı bir tartışma yürütüleceği için transandantal idealizme ilişkin kapsamlı bir bilgi birikimi Fichte'nin okuyucularından sahip olmasını beklediği bir diğer özelliktir. Metnin amacı seslendiği kişilerin benimsedikleri felsefi sisteme mesafe alarak eleştirel bir gözle bakmasını, kurallarını ve yöntemini sorgulamasını sağlamaktadır. *Bilim Öğretisi* anlamı, yapısı ve yöntemi bakımından geçmişte geliştirilen felsefi sistemlere göre önemli farklılıklar gösterir. *Bilim Öğretisi*'nin nesnesi cansız ve edilgen bir kavram değil, kendisi için doğuran bir etkinlik ve bir yaşamdır[114]. Düşünürün görevi bu yaşamı belirli bir amacı olan etkinliğe doğru yöneltmek ve birliği içinde kavramaktır. Düşünür incelemesinin nesnesini oluşturan bu yaşamın kendisini verme tarzına yapay kavramsal araçlarla müdahale etmemeli, yaşamı barındırdığı gücü etkisiz kılmadan akışı içinde karşılamalıdır. Düşünürün gözlemlediği benin, zekânın, yaşamın veya etkinliğin oluşturduğu dizi düşünürün gözlemlerinden oluşan diziden net bir biçimde ayırt edilmelidir. *Bilim Öğretisi* birinci diziye, felsefe ise sistem inşa işlemini gerçekleştirirken ikinci diziye odaklanır ve bu nedenle *Bilim Öğretisi*'ni anlayamaz, gerçekliği ve nesnel hakikati reddetmediğini, gerçekliği kendisine özgü varlık tarzında tesis etmeye çalıştığını fark edemez. Olanların tümü ben sayesinde ve sadece ben içindir. Yukarıda vurgulandığı gibi Fichte'ye göre sadece ben kendisi içindir, ben dışında hiçbir şey kendisi için olamaz, sadece ben için olabilir. Öyleyse tek bir formülde toparlayarak tekrar edilecek olursa benin kendisi dâhil her şey ben sayesindedir ve sadece ben içindir. Ancak bu sav şeylerin fiili gerçekliğinde bene dışsallığını reddetmeyi değil, varlık kavramının soyutlanarak – bu soyutlama varlığın olumsuzlanmasıyla, hiçlikle karıştırılmamalıdır - bilincinin kendine dönmesini ve kendisini kendisine nesneleştirmesini gerektirir[115]. Varlık kavramının soyutlanmasının mümkün olmadığını iddia etmek metafiziğin aklı kavramayı amaçlamadığını iddia etmekle eş anlamlıdır. Fichte'ye göre bu soyutlama işleminin olanağı aklın yasasında temellenir. *Bilim Öğretisi*'nin mümkün olduğunu savunanlar ile mümkün olmadığını savunanlar arasındaki anlaşmazlık ve çatışma her türden kanıtlama işlemine tabi olmayı reddeden özgürlükten kaynaklanır. Tarafların uzlaşması veya çatışmaya son vermesi bu nedenle hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir.

113 J. G. Fichte, "Zweite Einleitung", *S. W. I* içinde, 453.
114 *A.g.e.*, 454.
115 *A.g.e.*, 455-456.

İkinci giriş yazısının altıncı bölümü eleştirel felsefe hakkında çok sayıda açıklama, yorum ve değerlendirme içerir. Eleştirel felsefeyi anlaşılır kıldığı iddia edilen *Bilim Öğretisi* insanlık adına bir devrim olarak nitelendirilir. *Bilim Öğretisi*'nin çıkış noktası entelektüel görü, mutlak bir etkinlik olarak anlaşılması gereken bendir[116]. Kant'ın reddettiği entelektüel görüye *Bilim Öğretisi* farklı bir anlam yükler. Kant'a göre her görü bir varlığı hedefler, dolayısıyla entelektüel görünün duyusal olmayan bir varlığı, kendinde şeyi hedeflemesi gerekir. Kendinde şey kavramına tekabül eden hiçbir içerik bulunmadığı için entelektüel görü olanaksızdır. Fichte Kant'tan farklı olarak entelektüel görünün varlığı değil, eylemi hedeflediğin savunur. Saf tamalgı dışında Fichte'nin ileri sürdüğü entelektüel görüye tekabül edecek eleştirel felsefede başka hiçbir öğe yoktur[117]. Saf tamalgı da bütünüyle değil, kısmen entelektüel görüyü karşılar. Entelektüel görünün olanağı kuramsal düzlemde değil, pratik düzlemde araştırılmalıdır. Kant kategorik emir düşüncesiyle bu araştırmanın çıkış noktasını keşfetmiştir, ancak sorgulamasını kategorik emrin içeriğiyle sınırlandırdığı için entelektüel görünün olanağı sorusunu özbilinci görüden tamamen koparması nedeniyle gözden kaçırır. Fichte kategorik emre dair bilincin duyusal olmayan dolayımsız bilinç yani entelektüel görü olduğunu iddia eder. Temsil, hakkında bir bilincin mümkün olduğu şeydir. Özbilinç de bir temsildir, öyleyse özbilince ilişkin bir bilincin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Özbilinç bilincin bilincidir, bilincin kendisini görerek fark etmesidir. Kavramsız görü kör değildir, ancak tek başına temsili oluşturamaz[118]. Görünün, kavramın ve özbilincin bir araya gelmesiyle temsil olanaklılık kazanır. Fichte eleştirel felsefeden uzaklaşarak şeye gönderme yapan duyusal görünün özneye gönderme yapan entelektüel görüyle birleşmesini kavramın sağladığını savunur. Kavramın diğer iki öğeyi birleştirmesiyle temsil mümkün hale gelir. Fichte'nin eleştirel felsefe hakkında yaptığı yoruma göre kavramsız görünün kör kalacağı iddiası nedeniyle görü düşünceye tabi kılınır. Düşünce ve düşünce dolayımıyla görü yani her tür bilinç edimi özbilinçte olanaklık koşulunu bulur. Fichte'nin bu açıklamayı yeterli bulmadığı özbilincin, yani "düşünüyorum" önermesinde ifadesini bulan düşüncede düşünenin ben olduğunun belirtilmesi gerektiğini ileri sürer[119]. Zira düşüncenin koşulu olarak bir başka düşünceyi göstermek anlamsızdır. Tüm temsillere eşlik eden özbilincin her bilinçte bir ve özdeş olduğunu, tüm bilinç edimlerinin koşulu olduğunu ileri sürebilmek için öncelikle benin kendi kendisini mutlak bir biçimde belirlediğini kabul etmek

116 *A.g.e.*, 471.
117 *A.g.e.*, 472.
118 *A.g.e.*, 474.
119 *A.g.e.*, 475.

gerekir. Ancak eleştirel felsefe ne özbilincin kendisini görüyle dolayımsız ve mutlak biçimde belirlendiğini ne de bu belirlenimde kendisini bir ben, bir yaşam, temel bir eylem veya etkinlik olarak kavrayabileceğini ileri sürer. Çünkü böyle bir iddiada bulunmak bilginin olanaklılık koşulunu aydınlatmayı amaçlayan eleştirinin bu koşulları aşarak yani bilgiyle bağını koparıp bilginin konusu olamayacak, dolayısıyla belirlenemeyecek bir alana sürüklenmesine yol açacaktır. İlkenin tümdengelim işleminin yani kanıtlama işleminin çıkış noktası olması nedeniyle kanıtlanmaz oluşu sadece bilginin olanaklılık koşulu olarak nitelendirildiği ölçüde bilim içinde değerlendirilebilir. İlkeden bilginin koşulu olduğunu tesis etmesini talep etmek çözümlemenin vardığı son noktadan, çözümlemenin ilerlemesinin artık mümkün olmadığını anladığı noktadan ilke olduğunu ortaya koymasını talep etmektir. Fichte akıl eleştirisinde gerçekleştirilen tümdengelim işleminin ilkesinin, başlangıç noktasının özbilinç olması gerektiği görüşündedir[120]. *Bilim Öğretisi* de bu görüşe uygun olarak geliştirilir. Oysaki akıl eleştirisi tümdengelimin başlangıç noktası olarak düşünsel veya görüsel bir içeriği değil, yetileri kabul eder. Tümdengelimin başlangıç noktası sorunu bağlamında Fichte'nin yetileri duyusal nitelik taşımayan bir eylemle ikame etmeyi önermesi, özbilincin düşüncenin sentetik birliğe sahip bir temsili olduğu savını reddetmesi ve bilincin bilinci, bilincin kendisini görü aracılığıyla kavrayışı olarak yorumlayarak bende temellendirmeye çabalaması, tümdengelimle olanağı açığa çıkarılması gereken özbilincin temsillere eşlik etmekle kalmayıp bilinci bütünüyle belirlediğini iddia etmesi eleştirel felsefenin mirasını üstlenme isteğine rağmen kendisini yetiştiren Leibniz-Wolff ilahiyat okulunun dogmatik akılcılığıyla bağını tamamen koparamadığını açıkça gösterir. Fichte'ye göre Kant uzayı ve zamanı koşul olarak ortaya koymamış, kategorilerin özbilincin koşulu olduğunu kanıtlamamış, belirtmekle yetinmiştir[121]. Kant sistemi öngörmüş, gerçekleştirmeyi amaçlamış fakat sistemin bazı bölümlerini sergilemekten öteye gitmemiştir. Aklın eleştirisi aklın sistemi açıklanmadığı sürece asıl anlamına kavuşamayacaktır. Eleştirel felsefenin lafzını yorumlamakla sınırlı kalmayıp ruhunu kavradığına inanan Fichte'nin iddiasının aksine saf aklın eleştirisi ile saf aklın sistemi arasında bir karşıtlık söz konusu değildir. Saf aklın sistemi Kant için doğa bilimini ve ahlak bilimini olanaklı kılan *a priori* kavramların ve kavramsal ilişkilerin istinasız tümünün sergilenmesini gerektirir. Bu sergileme genel anlamda bilginin *a priori* olanaklılık koşullarını açıklamayı amaçlayan anlama yetisinin saf kavramaları ve aklın saf

120 *A.g.e.*, 477.
121 *A.g.e.*, 478.

kavramlarının bilgi bağlamındaki işlevlerinin belirlenmesi temelinde gerçekleştirilebilir.

Kant Fichte'nin *Bilim Öğretisi* için kaleme aldığı iki giriş metninde eleştirel felsefe hakkında yaptığı yorumlara ve değerlendirmelere iki yıl sonra Haziran 1799'da kısa bir yazıyla yanıt verir[122]. Erlangen'da yayınlanan bir dergide yer verilen ve Buhle'nin transandantal felsefe üzerine yaptığı çalışmayı konu edinen tanıtım yazısında kendisine *Bilim Öğretisi* ile eleştirel felsefe arasındaki ilişkiye dair yöneltilen soru Kant'a düşüncelerini açıklamak için uygun bir fırsat sağlamıştır. *Bilim Öğretisi* savunulması olanaksız bir sistemdir. Zira bilim kuramı saf genel mantıktan ibarettir, başka bir şey olamaz. Saf mantık hiçbir biçimde bilginin içeriğine erişim sağlamaz, aksine bilginin içeriğini soyutlar, düşünceyi biçimsel açıdan ele alır ve yasalarını araştırır. Saf mantık aracılığıyla bir şeyi fiili gerçekliğinde kavramaya çalışmak bugüne kadar benzeri görülmemiş beyhude bir girişim olarak kalmaya mahkûmdur. Girişimin beyhudeliği Fichte'nin düşüncesinin daha ilk adımında metafiziğe doğru yaptığı sıçramada kendisini apaçık bir biçimde gösterir. Kant Fichte'ye hiçbir bilimsel değeri olmayan skolastik inceliklerden kaçınmasını, akıl eleştirisi zemininde sergileme yeteneklerini geliştirmesini öğütlemiş, ancak Fichte bu öğüde kulak asmamıştır. *Bilim Öğretisi* hakkında bir değerlendirme yapmasının gerekmediğini belirten Kant bu öğretinin özgün bir eleştirellik olup olmadığına en iyi yanıtı Fichte'nin kendisinin zaten verdiğine dikkat çeker. Fichte'nin *Bilim Öğretisi* sayesinde eleştirel felsefenin ruhunu kavradığına dair iddiasına yanıt olarak ise saf akılın eleştirisinin lafzına bağlı kalındığı ölçüde anlaşılabileceğini vurgular. Kant'a göre eleştirel felsefeye açıkça karşı çıkanlarla mücadele etmek kolaydır. Zor olan söylemlerinin bir kısmıyla eleştirel felsefenin yanındaymış gibi görünen, çok sayıda tuzak içeren diğer kısmıyla ise eleştirinin kaybetmesi, başarısızlığa uğraması için üstü örtülü bir biçimde yoğun çaba sarf edenlerle mücadele etmektir. Bir başka deyişle Kant, eleştiriyi eleştirinin dostuymuş gibi görünenlere karşı savunmanın düşmanı olduğunu açıkça ilan edenlere karşı savunmaktan daha zor olduğu görüşündedir. Fichte'nin Kant'ın transandantal idealizmine yönelttiği eleştirilerden ve Kant'ın bu kısa yanıtından iki düşünür arasındaki ilişkiye dair önemli bulgulara ulaşılır. Aslında Fichte Kant'ın eserlerine gösterdiği ilginin ve dikkatin bir benzerini Kant'ın kendi başyapıtına göstermesini bekler. Ancak Kant bu beklentiye hiçbir zaman Fichte'nin beklediği yanıtı vermez. Fichte'nin ele aldığı sorusalı, öne sürdüğü ilkeyi ve sistemi kurmak için izlediği yöntemi çok iyi kavramış, *Bilim Öğretisi*'nin

122 Immanuel Kant, "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre", Akademieausgabe XII içinde, 370-371; Fransızca çev. Alexis Philonenko *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, 313-318.

bütününü ayrıntılı bir biçimde inceleme ve eleştirme gereği duymamıştır. Akıl eleştirisini savunma işini öğrencilerine ve taraftarlarına bırakır, Fichte Kant'ın kendisiyle değil, Kant'ın destekçileriyle muhatap olmak ve tartışma yürütmek durumunda kalır. Kant hayattayken veraset mücadelesini kazanma isteği gerçekleşmez. Kant Fichte'ye eleştirel felsefenin varisi olmadığını herkesin önünde açıkça ilan eder. Eleştirel felsefenin sistemi tüm zamanlar için geçerliliğe sahip, sarsılmaz ve insanlığın yüksek ereklerini karşılamayı haiz bir ilkede temellendirilmiştir. İleride yapılacak felsefi çalışmaların hiçbirisi iyileştirme ve kuramsal inşa denemeleri de dâhil olmak üzere aklın eleştirisine yönelik en ufak bir tehdit oluşturamaz. Eleştirel felsefe aklın kuramsal ve pratik tüm gereksinimlerini tamamen karşılar.

Kant'ın yanıtına ilk tepki Fichte'nin o dönem en önde gelen taraftarı olan Schelling'ten gelir. Schelling 12 Eylül 1799 tarihli mektubunda Fichte'yi Kant'a yanıt vermesinin gerekli olduğuna ikna etmeye çalışır[123]. Fichte'nin yetkinliği ve yetenekleri yüceltilirken Kant kötülenir ve küçümsenir. Fichte'nin kendisine akıl eleştirisinin lafzına sadık kalmayı öğütlerken düşüncesinin özgünlüğünü görmezden gelen Kant'a haddini bildirmesi şarttır. Kant'la sürdürülen muğlak ilişkinin sonlandırılması Fichte'nin yararına olacaktır. Neyse ki Kant bu kopuşu kendisi gerçekleştirerek Fichte'yi büyük bir zahmetten kurtarmıştır. Akıl eleştirisi transandantal idealizmin çok uzağındadır, Kant'ın söylemeyi haiz olmadığı şeyi üstü örtük bir biçimde dolaylı yoldan söylediğini iddia ederek transandantal idealizme yaklaştırmak doğru bir yaklaşım değildir. Schelling Fichte'yi yanıt vermeye ikna etmek için bugün dahi birçok araştırmacının tekrar etmekte bir sakınca görmediği eleştiriye başvurur. Kant'ın *Bilim Öğretisi* hakkında hiçbir bilgisi yoktur. Fichte'nin eserini okumamış, incelememiş, hakkında en ufak bilgiye sahip olmadığı bir çalışmayı yargılamış ve mahkûm etmiştir. Kant artık geçmişte yaşamaktadır, on yıl önce söylediklerini dua gibi tekrarlamakta ve herkesten tekrarlamasını beklemektedir. Akıl eleştirisinin tüm zamanlar için geçerliliğe sahip olduğunu iddia ederek kendi kendini yok ederken Fichte'nin eline önemli bir koz verdiğinin farkında değildir. Saf aklın eleştirisi *Bilim Öğretisi*'ni doğrulamadığı takdirde kaçınılmaz olarak kendisiyle çelişkiye düşer. Fichte'nin tamamlanmış transandantal idealizm öğretisini reddetmesi Kant'ın döneminin kapandığını ve artık çağdışı kaldığını gösterir. Yeni bir dönem başlamıştır ve bu yeni dönemin düşünürleri Kant'ı kendisini anladığından daha iyi anlamaktadır. Felsefi bakımdan artık bir ölü olan Kant saf aklın eleştirisinin ötesinde açılan ufku fark edememektedir ya da farkında değilmiş gibi davranmaktadır. Ocak ayında sorulan soruya Kant'ın tam da

123 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 301-303. — Léon, *Fichte et son temps*, II, 123-124.

Fichte Jena'daki kürsünü terk zorunda bırakılmış ateizm suçlamasıyla mücadele ederken Ağustos ayında *Bilim Öğretisi* aleyhinde bir açıklamada bulunması dikkat çekicidir. Schelling'e göre Kant'ın soruya aylar sonra yanıt vermesi utanç vericidir, aynı suçlamanın kendisine yöneltilip rahatının bozulması ihtimaline karşı kötü niyetle ve Fichte'yi zorda bırakacağını düşünmeden hareket etmiştir. Fichte kişiliğini değil davasını savunmak için en kısa sürede Kant'a gereken yanıtı vermelidir.

Fichte Kant'a doğrudan bir yanıt vermek yerine 20 Eylül 1799 tarihinde Schelling'e göndermek üzere bir mektup kaleme alır[124]. Kant'ın öğretisine ve düşüncesine yön veren yaklaşıma yönelttiği eleştirilere Kant'ın kendisine gönderdiği mektuplardan bölümler alıntılayarak yanıt verir. *Bilim Öğretisi* için yazdığı ikinci giriş metni hakkında Kant övgü dolu sözler sarf etmiş, skolastiğin dikenli yolunu bir daha geri dönmemek üzere terk etmesinden dolayı kendisini tebrik etmiştir. Kant sergileme yeteneğini saf aklın eleştirisinin ilkesini geniş kitlelerin anlayacağı biçimde ifade edilmesi yönünde geliştirmesini tavsiye etmiş, Fichte de bu tavsiyeye uymuştur. Kant'ın *Bilim Öğretisi*'ne mesafeli duruşunun nedeni yaşamının son döneminde yeni spekülasyonlara gereken ilgi ve dikkati gösterme gücünün artık kalmadığını düşünmesidir. Kant'ın Fichte'ye ikinci giriş metnini aldıktan sonra gönderdiği mektubun içeriği ile Fichte hakkında yayınladığı kısa açıklama metnin barındırdığı eleştiriler birbiriyle tutarsızdır. Mantık konusunda Kant'la hemfikir olmasına rağmen Fichte *Bilim Öğretisi*'nin bir mantık çalışması olmadığını, metafizik olduğunu vurgular. Kant eski metafizik taraftarlarının kendisine yönelttiği bilimsel değerden yoksun inceliklerle meşgul olma suçlamasını şimdi Fichte'ye ve onu destekleyenlere yöneltmektedir. Eski metafiziği Kant'a karşı savunurken ortaya atılan bütünlük, mükemmeliyet ve tüm zamanlar için geçerlilik iddialarını Kant şimdi kendi felsefesi için tekrarlamaktadır. Kant artık kendi felsefesini dahi anlamamakta, kendi felsefesine haksızlık etmektedir. Fichte'nin çalışmaları hakkındaki bilgisi ise dergilerde çıkan tanıtım yazılarıyla sınırlıdır. Ancak Erlangen'da yayınlanan dergideki bir soruya sekiz ay sonra yanıt vermesi Kant'ın kötü niyetle hareket ettiğine kanıt oluşturmaz, zira kendisi de bir dönem Königsberg'de yaşamış olan Fichte diğer şehirlerde çıkan dergilerin kente çok geç geldiğine bizzat şahit olmuştur. Söz konusu dergi Kant'ın eline hiç ulaşmamış, soruyu yakınları sayesinde öğrenmiş olabilir. Kant'ın yaşamının son yıllarında suçlamalara muhatap olmak istememesini de Fichte anlayışla karşılar. Fichte güvenilir kaynaklardan Kant'a kral nezdinde çok sayıda iftira atıldığını duymuştur. Kant yüksek olasılıkla bu iftiralardan

124 I. H. Fichte, *Fichte's Leben*, II, 163-164, 304. — Léon, *Fichte et son temps*, II, 124-126.

haberdardır. Schelling Fichte'nin bu mektubunun konuyla ilgili bölümlerini hemen *Allgemeine Litteratur Zeitung*'da yayınlar[125]. Kant'ın yönelttiği sert eleştirilere yumuşak bir tonda yanıt veren Fichte *Bilim Öğretisi*'ne karşı olanların dahi – Kantçı olarak kabul edilmek için Fichte'nin çabasına mutlaka karşı çıkması gerektiğini düşünen küçük bir grup hariç - desteğini elde eder. Ateizm suçlamasıyla mücadelesinde bu desteğe ihtiyacı vardır. Ateizm suçlamasını yapanlar artık karşılarında mücadele etmeleri gereken daha çok kişi bulacaklardır. Böylece Kant bir kez daha isteyerek ya da istemeden Fichte'ye büyük bir yardımda bulunur.

Sonuç bölümünde eleştirel felsefe ve *Bilim Öğretisi* arasındaki ilişkiye dair yukarıda yapılan açıklamaları özet biçimde tekrarlamak yerine – arzu eden okuyucular bu özeti bu noktaya kadar sergilenen çözümlemeler, saptamalar ve değerlendirmelerden hareketle kolaylıkla gerçekleştirebilirler - metnimizin son aşamasında ele alınan Kant'ın Fichte'nin felsefesine dair kamuoyuna yaptığı açıklamaya geri dönerek konuyu felsefenin ve bilimin olanağına temas eden ve iki düşünür arasındaki kuramsal tartışmadan çok daha önemli bulduğumuz bir başka açıdan ele almak istiyoruz. İki düşünürün 1799'da yaptığı açıklamalar hakkında şu ana kadar inceleyebildiğimiz araştırmalarda yer almayan bir sav ileri süreceğiz. Kant Fichte'yi Jena Üniversitesi'ndeki görevinden istifaya sürükleyen ateizm kavgasında suçlamanın Fichte'ye yöneltilmesine rağmen aslında yargılananın Aydınlama ve eleştirel felsefe olduğunu fark etmiştir. Eleştirel felsefenin Fichte'nin tüm çalışmalarının çıkış noktasını oluşturduğu açıktır ve Fichte'nin eleştirel felsefeye ilişkin mirasçılık talebi felsefeyle ilgilenen herkesin bilgisi dahilindedir. Her ne kadar yaklaşımını ve yöntemini onaylamasa da Kant Fichte'nin eleştirel felsefeyi aşma, transandantal idealizmin muzdarip olduğunu düşündüğü eksikliği giderme yönündeki çabasını düşünce özgürlüğü gereği saygıyla karşılar, Fichte'nin çalışmalarını herkesin erişebileceği mecralarda açıkça eleştirmekten geri durur. Fichte'nin genel olarak dine, özel olarak Hristiyanlığa bağlılığının da bilincindedir. Ateizm kavgası nedeniyle zor durumda bulunan Fichte lehine açıklama yapması Fichte'ye daha da zarar verecek sonuçlar doğurma riski taşır. Asıl yargılanın Aydınlama ve kendi eserleri olduğu bilinciyle ve Fichte'nin bu kavgadan daha fazla zarar görmeden çıkması için en doğru olduğunu düşündüğü zamanda Fichte'nin düşüncesini eleştiren kısa açıklamasını yayınlar. Açıklamanın dostlukla ilgili bölümleri de incelikle tasarlanmış ve

125 F. W. J. Schelling, "Aus einem Privatprivatschreiben Fichte's, betreffend Kant's Erklärung im Int. Bl. der A. L. Z. d. J. No. 109", *Intelligenzblatt der Allgemeinde Literatur-Zeitung*, No. 122, 28.09.1799 içinde, 990-992.

kaleme alınmıştır. Kant Fichte ile arasındaki ayrılığın sadece düşünsel değil, kişisel bir boyutu da olduğunu göstermeyi amaçlar. Tek bir konuda dahi hemfikir olamayan, hatta her konuda tamamen zıt görüşleri savunan kişiler görüş farklılıklarına saygı göstererek pekâlâ dostane ilişkiler sürdürebilirler. Kant ateizm kavgasının şiddetini ve yol açtığı sonuçları dikkate alarak bu tarz bir ilişkinin dahi Fichte ile kendisi arasında söz konusu olmadığına herkesi ikna etmeye gayret eder. Kant'ın açıklaması yalan değildir, sadece felsefi düzlemde karşılıklı ilişki yürüttüğü, kariyerinin başında çalışmalarını yayınlamasına ve içinde bulunduğu maddi sıkıntıları aşmasına yardımcı olduğu Fichte arkadaşı veya dostu değildir. Bu gerçeği Fichte'yi suçlamadan ama olabilecek en sert ifadelerle dile getirerek ve felsefe camiasının kendisine karşı takınacağı olumsuz tutumu göze alarak Fichte'ye destek sağlamayı amaçlar. Amacına da ulaşır, Fichte'ye verilen destek bir anda önemli bir artış gösterir. Fichte'nin Kant'ın sert açıklamasına felsefe camiasının kendisinden görmeye alışık olmadığı bir biçimde yumuşak bir üslupla yanıt vermesi, Schelling'in Kant'ın tavrının nedenine ilişkin ortaya attığı varsayımları onaylamaması Kant'ın asıl niyetini anladığını gösterir. Kant'ın yayınladığı açıklamanın içeriğiyle açıklamanın yayınından kısa bir süre önce kendisine gönderdiği mektubun içeriği arasındaki tezatlık Kant'ın niyetini kavramasını kolaylaştıracak niteliktedir. Schelling'e gönderdiği ve yayınlanmasına izin verdiği mektupta bu tezatlığa dikkat çekerek Kant'a dolaylı bir biçimde teşekkür eder. Zira yalanın hiçbir koşul altında onaylanamayacağını savunan, en üst düzeyde soyutlama gerektiren spekülatif nitelikli önermeleri tutarlı bir bütün oluşturacak biçimde ustalıkla bir araya getiren Kant'ın kısa bir zaman dilimi içinde kaleme aldığı iki yazıda tutarsızlığa düşmeyeceğini o dönem en iyi bilen kişilerin başında Fichte gelir. Kant'ın Fichte hakkındaki açıklamasına dair yaşamının son döneminde rahatının bozulmasından çekindiği yönündeki değerlendirme ödev ahlakı anlayışını geliştirmiş kişinin bizzat bu anlayışa ihanet ettiğini, sadık kalmadığını iddia etmekle aynı anlama gelecek çok ağır bir suçlamadır. Kaldı ki böyle bir suçlamayı destekleyecek somut bir kanıt yoktur. Din felsefesi alanındaki çalışması sansüre takıldığında bu durumdan daha da güçlenerek çıkan Prusya hükümeti değil, çalışmalarına gösterilen ilgi daha da artan Kant olur. Düşünceleri diğer ülkelerde de incelenen ve tartışılan Kant'a yaptırım uygulamak, örneğin yaşadığı şehri terk edip bir başka şehre veya bir başka ülkeye taşınmasına yol açmak, diğer hükümdarlarla amansız bir güç mücadelesi içinde olan Prusya hükümdarının güç kazanmasıyla değil, tam aksine rakipleri nezdinde saygınlığını büyük ölçüde yitirmesiyle sonuçlanacaktır. Dünyanın takdirle ve öykünerek izlediği büyük bir düşünürü bir başka hükümdara kaptırmak, özgürlüklerini kısıtlamak veya yaşamına son vermek, bilimsel tartışmayı iktidarının bekasına yönelik büyük

bir tehdit olarak algılamak yine rakipleri tarafından hükümdarın güçsüzlüğünün başlıca göstergeleri olarak değerlendirilecektir. Kısacası Kant'ın yaşamının geri kalan bölümü için kaygılandığını gösteren ortada sağlam bir gerekçe yoktur. Hakkındaki açıklamasıyla mesnetten yoksun bir suçlamaya maruz kalan Fichte'ye verilen desteği artıran Kant yaşamının son döneminde en az eserleri kadar değerli hem ahlaki hem de siyasal boyutları olan bir eylem gerçekleştirir. Gerçekleştirdiği eylem ahlakidir, çünkü düşüncenin bir kipi olan aklın iradeyi bütünüyle belirleyebilmesi için düşüncenin özgür ve özerk olması gerekir. Kant Fichte'ye yönelttiği eleştirilerle düşünce özgürlüğünün bir örneğini sergiler. Söz konusu eylem aynı zamanda politiktir, çünkü Kant açıklamasıyla ateizm kavgasında su yüzüne çıkan güç ilişkisinde dezavantajlı konumda olan Fichte'nin topladığı destekle avantajlı konuma geçmesini, düşünce özgürlüğü gereği suçlama konusu dahi olamayacak bir iddiadan daha fazla zarar görmemesini sağlar. Özetle Kant ahlaki politik bir eylemle gayri ahlaki politik eylemlerin akışına ve olası sonuçlarına müdahale eder. Kant bu eylemiyle düşünce ve ifade özgürlüğünün insanın insanlığını kuran olmazsa olmaz bir unsur olduğunu bir kez daha vurgular. İnsanlığın ilerleyişi, çocukluk evresinden yetişkinlik evresine geçişi aklı meşru tek otorite olarak kabul etmesiyle ve aklını özgürce kullanma cesareti göstermesiyle mümkündür. Aklın tek otorite olarak kabulü ve özgür kullanımı insanlığın gelişimde en önemli rolü oynayan bilimin temelini oluşturur. Bilim ise sadece düşünenlerin düşündüklerini yaptırıma maruz kalmadan özgürce ifade ettiği, yaydığı ve tartıştığı yerde gelişim gösterebilir. Fichte'nin eleştirel felsefeye yönelttiği itirazlar ve Kant'ın bu itirazlara verdiği yanıt düşünce özgürlüğünün bilimsel tartışma çerçevesindeki çarpıcı bir örneğini sunar. Fichte'nin belirttiği gibi dogmatizm ve idealizm temelini düşüncenin özgürlüğünde bulan deneyimin olanağı sorusu bağlamında birbirine indirgemez karşıt iki düşünsel konum alıştır. Tartışmanın tarafları arasındaki uyumsuzluk, karşıtlık ve çatışma özgürlükten kaynaklanmaları nedeniyle hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır. Taraflar arasındaki çatışmalı ilişkinin yeni düşünsel perspektiflerin ortaya çıkmasına alan açan verimli bir tartışmaya dönüşebilmesi için tarafların karşı tarafı tümüyle reddederek ilişkiyi yok saymaları ve kendi içine kapanmaları veya ilişkiyi çatışmadan arındırarak, yani ilişki olmaktan çıkararak çatışmayı birlikte ve özdeşlikte eriteceği beklentisiyle hayali bir üçüncü tarafa taşımamaları, tam tersine kendilerine mesafe alarak ilişkiye, çatışmaya odaklanmaları gerekir. Bu odaklanma ise özgürlüğün sadece bağımsızlık, bir dizi olayı başlatma kudreti, temel veya uçurum olarak değil, ilişkisellik olarak yeniden düşünülmesiyle gerçekleşecektir.

Kaynakça

Ameriks, Karl (Editör). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Ateşoğlu, Güçlü. "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi". *Alman İdealizmi I, Fichte* içinde, 11-30. Hazırlayanlar Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2006.

Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie allemande*. Paris: Payot & Cie., 1921.

Cousin, Victor. *Histoire générale de la philosophie*. Paris: Librairie académique Didier et Cie, 1872.

Fichte, Immanuel Hermann. *Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*. Sulzbah: J. E. v. Seidel, 1830.

Fichte, Johann Gottlieb. "Aphorismen über Religion und Deismus". *Fichtes Werke I* içinde, 1-8. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

Fichte, J. G. "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrükten", *sämmtliche Werke VI* içinde. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren Jean-François Goubet. Paris: Le livre de poche, 2003.

-. "Predigt Über Luc, 22, 14, 15", *Fichtes Werke*, XI içinde, 209-220. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

-. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Königsberg: Hartung, 1792. – *sämmtliche Werke*, V içinde, 11-174. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren J.-C. Goddard. Paris: J. Vrin, 1988.

-. "Beweis der unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks". *sämmtliche Werke*,. VIII içinde, 224-244. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845.

-. "Ueber die Pflichten gegen Feinde". *sämmtliche Werke*, VIII içinde, 249-258. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845.

-. "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten". *Fichtes Werke*, VI içinde, 3-35. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. – Fransızcaya çeviren Jules Barni. Paris: F. Chamerot, 1859.

-. "Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution". *Fichtes Werke*, VI içinde, 39-288. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin:

Walter de Gruyter & Co., 1971. – Fransızcaya çeviren Jules Barni. Paris: F. Chamerot, 1859.

-. "Recension des *Aenesidemus*", *Jenaer Allgemeine Litteratur-Zeitung*. no. 47-49, Şubat 1794, 369-374, 385-389. – *sämmtliche Werke*, I içinde, 3-25. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845.

-. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Weimar: Industrie-Comtoir, 1794. – *sämmtliche Werke,* I içinde, 29-81. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren Marc Géraud. *La doctrine de la science*, Tome I içinde, 11-48. Paris: L'Harmattan, 2016.

-. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer* Jena – Leipzig: Gabler, 1794. – *sämmtliche Werke*, I içinde, 85-328. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren P. Grimblot. Paris: Ladrange, 1843.

-. "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", *sämmtliche Werke*, I içinde, 419-449. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren Alexis Philonenko. *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, 239-264. Paris: J. Vrin, 1999.

-. "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *sämmtliche Werke*, I içinde, 453-518. Hazırlayan I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp., 1845. – Fransızcaya çeviren Alexis Philonenko. *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, 265-311. Paris: J. Vrin, 1999.

Fouillée, Alfred. *Histoire de la philosophie*. Paris: Librairie Delagrave, 1926.

Guéroult, Martial. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

Hegel, G. W. F. *System der Wissenschaft*. Erster Teil: *die Phenomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807. – Fransızcaya çeviren Jean Hyppolite. Paris: Aubier Montaigne, 1939.

-. *Vorlesungen über die Geischichte der Philosophie*, III. Berlin: Duncker und Hublot, 1836. – Fransızcaya çeviren Pierre Garniron. Paris: J. Vrin, 1972.

Kant, Immanuel. "Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*. sayı 4 (Aralık 1784): 484-488. – Fransızcaya çeviren Jules Barni. *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* içinde, 283-285. Paris: Auguste Durand, 1853.

-. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift,* IV içinde, 492-494. Aralık 1784. – Fransızcaya çeviren Jules Barni. *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* içinde, 281-288. Paris: Auguste Durand, 1853.

-. *Critique de la raison pratique*. Fransızcaya çeviren F. Picavet. Paris: F. Alcan, 1888.

-. "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre", *Akademieausgabe,* XII içinde, 370-371. Berlin: G. Reimer, 1902. – Fransızcaya çeviren Alexis Philonenko. *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, 313-318. Paris: J. Vrin, 1999.

James, David. Zöller, Günter (ed). *The Cambridge Companion to Fichte*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Rémusat, Charles de. *De la philosophie allemande. Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques*. Paris: Librairie philosophique de Ladrange, 1845.

Schelling, F. W. J. "Aus einem Privatschreiben Fichte's, betreffend Kant's Erklärung im Int. Bl. der A. L. Z. d. J. No. 109", *Intelligenzblatt der Allgemeinde Literatur-Zeitung*, No. 122, 28.09.1799 içinde, 990-992.

-. "Einleitung in die Philosophie der Offenbarug oder Begründung der positiven Philosophie", *Sämmtliche Werke*, II, 3 içinde 43-51. Stuttgart – Augsburg: Cotta, 1858.

Schulze, Gottlob Ernst. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Berlin: Reuther & Reichard, 1911. – Fransızcaya çeviren Hélène Slaouti. Paris: J. Vrin, 2007.

Weber, Alfred. *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Librairie Fischbacher, 1914.

Willm, Joseph. *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Vol. II. Paris: Librairie philosophique de Ladrange, 1847.

Xavier, Léon. *Fichte et son temps*. Paris: Armand Colin, 1922.

KANT'A KARŞI KANT İÇİN: FICHTE'NİN HAYALGÜCÜ FELSEFESİ

Selda SALMAN*

WITH AND AGAINST KANT: FICHTE'S PHILOSOPHY OF IMAGINATION

Öz

Alman idealizminin önemli filozofları arasında yer alan Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Kant'ın çalışmalarından fazlasıyla etkilenmiş ve kendi felsefesini Kantçı bir felsefe olarak ilan etmiştir. Ancak Fichte, Kant'ın çalışmalarını oldukları gibi almamış ve onun eserlerine bir ilham kaynağı olarak yaklaşmıştır; çünkü Kant'ın transendental felsefesinde önemli sorunlar olduğunu öne sürmüş ve bu sorunlara, kendi felsefi yaklaşımı ile tutarlı felsefi bir sistem önererek çözüm getirmeyi hedeflemiştir. Fichte'nin Kant felsefesine karşı en önemli eleştirileri, kendinde-şey ve özgürlük problemleri olarak iki ana kavram altında özetlenebilir. Öncelikle, Fichte, Kant'ın kendinde-şey'e açık kapı bırakmasının Kant felsefesinin transendental idealizmin ortadan kaldırma iddiasında olduğu bir tür dogmatizm olarak yorumlanabilmesine imkan tanıdığını; ve ikinci olarak da Kant'ın pratik felsefesinin, her ne kadar özgürlüğe merkezi bir önem atfetmiş olsa da, gerçek anlamda özgürlük olarak adlandırılamayacağını ve bunun epistemolojik ve ahlaki özne arasındaki ayrımdan kaynaklandığını ileri sürer. Bu çalışmanın amacı, Fichte'nin, teorik ve pratik felsefenin hayalgücü yetisinin işlevleri ile birbirine bağlandığı bir felsefi sistemle, hayalgücü yetisine merkezi bir konum vererek bu sorunlara çözüm getirdiğini ileri sürmektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Fichte, hayalgücü, kendinde-şey, özgürlük, ahlak, etik**.**

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi; İstanbul Kültür Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü, Öğr.Gör., seldasalman@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 11/Fichte ve Alman İdealizmi, Ekim 2018: 208-238.
(Makale Gönderim: 01.06.2018 / Makale Kabul: 22.08.2018)

Abstract

Johann Gottlieb Fichte is one of the prominent philosophers of German idealism. He was deeply influenced by the works of Immanuel Kant and declared his own philosophy as a Kantian philosophy. However, Fichte did not embrace Kant's works as they are, and he approached them as philosophical inspirations, since he claimed that there are crucial problems in Kant's transcendental philosophy to which he aimed to provide solutions by offering a consistent philosophical system. Fichte's criticisms against Kant can be summarized under two main problems, which are the thing-in-itself and human freedom. Firstly, by leaving the door open to the thing-in-itself, Fichte claimed that it is possible to interpret Kant's philosophy as a kind of dogmatism, which ought to be eliminated by transcendental philosophy; and secondly, he suggested that Kant's practical philosophy, although it gives freedom an indispensable place, leaves no room for real human freedom which is a result of the distinction between epistemological and moral subject. The aim of this work is to suggest that Fichte solves these problems by giving a central position to the power of imagination in his philosophy in which he posited a system where theoretical and practical philosophies are interdependent as a result of the functions of the imagination.

Keywords: Kant, Fichte, imagination, thing-in-itself, freedom, morality, ethics.

****

Johann Gottlieb Fichte, felsefe tarihinin fazla bilinen ve çalışılan filozofları arasında değildir. Fichte'nin en "popüler" olduğu dönem olan 1790'ların ortasından Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayınlandığı 1807'e kadar olan dönemde dahi Fichte okuyanların sayısı azdır. Oysa Fichte son döneminde Kant'ı ama özellikle de Hegel'i fazlasıyla etkilemiş, etkisi bu filozoflarla sınırlı kalmayarak Schelling, Marx, Lukacs, Husserl, Heidegger, Sartre gibi pek çok düşünüre yayılmıştır.[1] Takipçilerinin çok olmaması, felsefe tarihinde oynadığı rolün de yeteri kadar anlaşılamamasını beraberinde getirir. Bu durumun nedenlerinden birinin Fichte felsefesinin zamanla edinilen bir

1 Tom Rockmore. "Introduction", *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies,* ed. Tom Rockmore, Daniel Breazeale (Humanity Books, New Jersey, 1994), 2.
(Bu çalışmada İngilizce'den yapılan tüm çeviriler aksi belirtilmediği takdirde yazara aittir.)

beğeni olması olduğu ileri sürülebilir[2] ancak tarihsel olarak Kant ve Hegel gibi iki önemli ve yaygın çalışılan filozof arasında kalmış olmasının da önemli bir etken olduğunu eklemek gerekir.

Fichte Kantçı bir filozoftur. Kant'ta gördüğü eksiklere ve Kant'ın dogmatizmden kurtulamamış olduğunu öne sürmesi gibi oldukça önemli eleştirilerine rağmen erken dönem eserlerinden biri olan 1794 *Wissenschaftslehre*'nin[3] "Birinci Giriş" bölümünde kendi felsefesini Kantçı bir felsefe olarak ilan eder ve Kant'la ayrıldığı noktanın yalnızca metod olduğunu dile getirir.[4] Fichte için *Saf Aklın Eleştirisi* öylesine önemli bir yere sahiptir ki bu eseri yalnızca kendisinin doğru anladığını (*ich allein ... verstehe es recht*) öne sürecektir.[5] Ancak Kant, *Wissenschaftslehre*'nin yayımlanmasından beş yıl sonra, 7 Ağustos 1799 tarihinde, "Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si üzerine" başlıklı kamuya açık mektubunda Fichte'nin bu iddiasına oldukça sert bir üslupla yanıt verir. Kant, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin tamamıyla savunulamaz bir sistem olduğunu, saf bilim teorisinin yalnızca mantıktan ibaret olduğunu ve mantık ilkelerinin maddi (*material*) herhangi bir bilgiye götüremeyeceğini dile getirerek Fichte'nin felsefesinin kendi felsefesi ile herhangi bir bağının olmadığını, her şeyden önce kendi felsefesinin *propaedeutic* bir felsefe olmadığını, asla da bu niyetle felsefe yapmış olamayacağını söyler. Kant'a göre Fichte'nin çabaları "beyhude safsata"dan ibarettir.[6] Her ne kadar Fichte *Wissenschaftslehre*'de amacının Kant'ı açıklamak ya da onun tarafından açıklanmak olmadığını, o dönemde dolaşımda olan Kantçı ya da Kantçılık karşıtı felsefi kavramları düzeltmek gibi bir çabası

---

2 *A.g.e.*

3 Almanca *Wissenschaftslehre* "bilmenin bilimi" olarak Türkçeleştirilebilir. Gerek eserin ismi olması gerek Fichte felsefesi açısından teknik bir terim olarak kullanılması nedeniyle Almanca bırakıldı. "*Wissenschaft*" daha çok bilim ve bilimsel bilgiye referans verir. Fichte *Wissenschaftslehre* terimini bilginin temelini oluşturan ilkelerin bilgisi anlamında kullanır. Keza eserin İngilizce çevirileri de "*Doctrine of Knowledge*", "*Science of Knowledge*" olarak geçmektedir. Ayrıntılı açıklama için Bkz. "Philosophy as *Wissenschaftslehre*", "Introduction", ed.ler Daniel Braezeale ve Günter Zöller; J. Gottlieb Fichte, *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), x.

4 J. Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge* (1794), çev. ve ed. ler Peter Heath ve John Lachs (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), I: 420, 4.
(Buradan itibaren *Wissenschaftslehre* olarak kullanılacaktır.)

5 Aktaran Rudolf Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination", *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies,* ed.ler Tom Rockmore ve Daniel Breazeale (Humanity Books, New Jersey, 1994), 13.

6 Immanuel Kant, "On Fichte's Wissenschaftslehre", *Kant: Philosophical Correspondence 1759-1799* (Chicago: The University of Chicago Press , 1970), 253-254.

olmadığını söylemiş olsa da[7] bu gerilimin ortaya çıkmasına engel olamamıştır.[8] "Fichte Kantçı olsun ya da olmasın, onun teorisi, en azından ilk başta, Kant'la ilişkisi içinde anlaşılabilir."[9] Gerçekten de Kant'ın yukarıda sözü edilen yorumlarına karşın özellikle Schelling ve Hegel, Fichte felsefesinin Kantçı bir felsefe olduğu konusunda hemfikirdirler. Hatta, Fichte'den fazlasıyla etkilenmiş olan "Hegel ilk felsefi yayınında Fichte'nin görüşlerinin Kant'ın spekülatif düşüncesinin otantik ruhunu kavradığını öne sürecek kadar kadar ileri git[miştir]."[10]

Bu tartışmalar bir yana bırakılırsa, Kant'a duyduğu saygı ve hayranlığın bir yansıması olarak Fichte'nin felsefesinin oldukça yüklü bir şekilde Kant'ın kavramlarıyla dolu olduğu görülür. Temel problem olarak tüm deneyimin zeminini açığa kavuşturmaya[11] yönelik Kantçı saiklerle hareket eden Fichte öznenin kuruculuğunu ve bu bağlamda da Kant'ın yetilerini temel alarak *Wissenschaftslehre*'yi oluşturur. Yine tıpkı Kant'ta olduğu gibi felsefenin nesnesinin, tüm deneyimin zeminini oluşturacak olanın, zorunlu olarak deneyimin dışında yattığını söyleyecektir.[12] Tam da bu anlamda Fichte *Wissenschaftslehre*'nin eleştirel idealizm ya da transendental idealizm olduğunu öne sürer.

Fichte'nin Kant'a bağlılığı yanı sıra ondan ayrıldığı noktaları daha iyi anlamak, Fichte'nin amacını kavramak açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu çalışmada *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkan problemlerin, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki –deyim yerindeyse– yarığın Fichte'nin yaklaşımıyla kapatılabileceği ya da en azından yarığın iki ucunu birbirine bağlayabilen köprüler kurulabileceği öne sürülecektir. Nitekim Fichte için de sorun, insanın hem nesnelerle kurduğu ilişkinin hem de ahlaki alandaki özgürlük yaşantısının –ki ona göre bu ikincisi, yani özgürlük meselesi insanın anlık (*intelligence*) olması ile ilgilidir– deneyimde

7 Fichte, *Wissenschaftslehre*, I: 421, 4.

8 Ek bir bilgi olarak, Fichte'nin, 1792 yılında *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Tüm Vahiyler [Üzerine] Bir Eleştiri Denemesi*) başlığı ile yayımlanan yazısı, herhangi bir imza taşımadığı için Kant'a atfedilmiş, Kant yazarın kendisi değil Fichte olduğunu belirttiğinde ise Fichte'nin kariyerinde bir değişiklik gerçekleşerek Jena'da profesör olarak ders vermesi teklif edilmiştir. Fichte 1794 yaz döneminde burada ders vermeye başlamış ve takip eden ve Jena dönemi olarak anılan beş yıl boyunca 1794 *Wissenschaftslehre* dahil olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır. (Aktaran Daniel Breazeale, Günter Zöller (ed), "Introduction", Fichte, *System of Ethics*, vii).

9 Rockmore, "Introduction", *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies,* 5.

10 *A.g.e.*, 5.

11 Fichte, *Wissenschaftslehre*, I: 423, 6.

12 *A.g.e.*, I: 425, 8.

birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlı olmasıdır. Bunun temelinde ise "sonlu rasyonel bir varlık olarak insanın deneyimin ötesinde herhangi bir şeye sahip olmaması yatar.[13] Ahlaki düşünceler dahil her tür düşünce de "mümkün" deneyimin sınırları içindedir. Teorik ve pratik alana dair bu birleştirme ise ancak her şeyin "ben"in, kendinin bilincinde olan varlık olarak öznenin içine çekilmesi ile mümkün olacaktır.

Kant'a Karşı

Yukarıda Fichte'nin Kant'a dogmatizmden kurtulamamış olma eleştirisini yönelttiği dile getirilmişti. Nitekim Kant'ın, her ne kadar olumsuz (negatif) anlamda da olsa, bilinemez alanda bırakmış olsa da "kendinde-şey"den bahsetme ihtiyacı Fichte için felsefi olarak oldukça sorunludur. Fichte açık bir biçimde ve sıklıkla Kant'ın felsefesi ile temel derdinin Kant'ın "kendinde-şey"e açık kapı bırakması ve bu nedenle dogmatizme bükülebilme ihtimali olduğunu dile getirir. Nitekim *Wissenschaftslehre*'nin "Birinci Giriş"inin iki numaralı dipnotunda Kant'ın dogmatist olarak değerlendirilebilme ihtimali nedeniyle dogmatik filozoflar tarafından hoşgörü ile karşılandığından dem vurur. "İkinci Giriş"te ise Kant'ın sisteminin kendinde-şeyi dışarıda bırakması gerektiğinden, bu kavramın saf icat edilmiş bir şey,[14] aklın "en büyük sapkınlığı", "mükemmel bir şekilde saçma" bir kavram olduğundan bahseder.[15] Kendinde-şeyi felsefi sistemin dışında bırakmayı başaranın ise elbette kendisi olduğunu ileri sürecektir.[16]

Fichte için kendinde-şeyin tamamen sahneden çıkarılması önemlidir, çünkü, Kant'ın kendinde-şeylerle insan zihnine çizdiği sınır yoluyla aslında kişinin eylemlerine de bir zorunluluk ve sınır getirmiş olduğunu düşünür.[17] Fichte gibi özgürlük ve pratik vurgusu oldukça kuvvetli olan bir filozof için bu elbette kabul edilebilir bir şey olmayacaktır.[18] Kendinde-şeyin ortadan kaldırılması için ise bilincin ben'in içine çekilmesi dolayısıyla ben'in "dış"ında hiç bir şeyin bırakılmaması Fichte için felsefi bir çözüm olarak görünür. Bu bağlamda başvuracağı temel yeti ise bu çalışmada gösterilmeye çalışılacağı gibi bütünleştirici yapısıyla hayalgücü olacaktır.

---

13 *A.g.e.*, I: 426, 8.
14 *A.g.e.*, I: 428, 10.
15 *A.g.e.*, I: 472, 45.
16 Türker Armaner, *Tarih ve Temsil* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 21. Armaner Fichte'den şu cümleleri aktarır: "Fransa'nın insanları boyunduruktan kurtarması gibi, benim sistemim de onları 'kendinde-şeyler'in zincirinden kurtarıyor."
17 Burada Kant'ın ünlü "inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlamak zorunda kaldım" sözünü hatırmakta fayda var.
18 Armaner, *Tarih ve Temsil* , 21.

Fichte'nin hayalgücü yetisi ile nasıl bir yol izlediğine geçmeden önce yine Kant'a dönerek kısaca Kant'ta hayalgücünün nasıl bir işlevi olduğunu hatırlayalım.

Kant'ta Hayalgücü

Saf Aklın Eleştirisi'nin 1781 yılındaki birinci ve 1787 yılındaki ikinci basımları arasında özellikle hayalgücünün yeri ve işlevleri konusunda ortaya çıkan farka[19] ve bu farktan kaynaklanan tartışmalara rağmen Kant'la birlikte hayalgücü, epistemolojik –ve hatta denilebilir ki ontolojik– anlamda daha önce sahip olmadığı bir öneme kavuşur. Özellikle birinci basımda hayalgücü, Kant için aklın diğer herhangi bir yetisinden türetilemeyecek ve dolayısıyla da birbirlerine indirgenemeyecek olan, duyusallık (*sinnlichkeit*) ve *Apperzeption*[20] yanısıra, üçüncü temel yetidir.[21] Her ne kadar bu üç yetiden herhangi birinin diğerlerinden daha önemli olduğundan bahsetmenin mümkün olmadığı söylenebilirse de hayalgücünün duyusallık ve *Apperzeption* arasında bir köprü olması yani bu iki yetinin malzemesini birbirine aktarması, ne *a priori* formlara (duyusallıkta zaman ve uzay) ne de anlama yetisinde olduğu gibi kategorilere sahip olmaması, dolayısıyla formal olmayan yapısı, temsilin oluşturulmasında sürekli aktif ve çalışır durumda olması, geçmiş temsillerin geri çağırılması ve organizasyonu konusundaki temel işlevi ve sentezle olan hayati bağlantısı onu ister istemez diğer iki yetiden daha farklı bir yerde konumlandırır. Kısaca Kant'ta hayalgücünün transendental bir görev icra etmesi ona daha önce hiç sahip olmadığı bir saygınlık verir.[22]

Kant felsefesinde özellikle sentezin hayalgücü ile ilişkisinin altını çizmek mühimdir; çünkü sentez transendental *Apperzeption*'un gerçekleşmesinden, bir diğer deyişle ben'in kuruluşundan sentetik *a priori* bilginin imkanına kadar

---

19 Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin özellikle "Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu Üzerine" başlıklı bölümünde köklü bir değişiklik yapar. İkinci basımda (B edisyonu) hayalgücünün rolünü geri plana çekerek, anlama yetisini ön plana çıkarır ve farklı bir felsefi tablo oluşmasına sebebiyet verir.

20 Bu çalışmada doğrudan Almanca olarak kullanılan *Apperzeption* kelimesi Türkçe çevirilerde genellikle "tamalgı" olarak karşılanmış. Sözcük olarak "idrak", "idrak-ı dakik", "kavrama" gibi karşılıkları da mevcut.

21 Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press, 2009) A 95. (Buradan itibaren *SAE* [*Saf Aklın Eleştirisi*] olarak kısaltılacak ve alıntılanan kısım paragraf harf ve numaraları ile gösterilecektir.)

22 Rudolf Makreel, *Imagination and Interpretation in Kant* (Londra: University of Chicago Press, 1990), 9

pek çok aşamada merkezi öneme sahiptir. Kant'a göre eğer bilmemizin bir "ilk kaynağı"ndan bahsedeceksek bu sentezdir ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında Kant sentezi gerçekleştiren yetinin hayalgücü olduğunu dile getirecektir. Kant'a göre hayalgücünün işlevinin nadiren farkında oluruz ancak hayalgücü olmadan herhangi bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir.[23]

Kritikler öncesi döneme de referansla Kant'ta hayalgücünün temsillerin oluşması bağlamında üç temel işlevi olduğu ileri sürülebilir: "Şimdi" oluşan temsillere form veren *Abbildung* (asıl resmetme/ resimleme), yeniden üretici ve geçmişi temsil eden *Nachbildung* (ardıl resmetme/ kopyalama) ve ileriye-geleceğe yönelik temsilleri kapsayan *Vorbildung* (öncül resmetme/ modelleme).[24] Dolayısıyla hayalgücü yetisi tüm zamansal temsilin kaynağı olması hasebi ile zamanı da ayasında tutar. Kant, deneyimin imkanının temellerini tanımlarken "Yeniden Üretimin Hayalgücünde Sentezi Üzerine" alt başlığında, hayalgücü olmadan "zaman ve uzayın en saf ve temel temsillerinin" dahi oluşamayacağından bahseder.[25] *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Şematizm" bölümünde de kavramların üretilmesinde Kant şemanın kendisinin her zaman ve yalnızca hayalgücünün bir ürünü olduğunu söyleyecektir.[26] Dolayısıyla karşımıza hem duyusallık hem anlama yetisi için hayalgücünün vazgeçilmez olduğunun ileri sürülebileceği bir tablo çıkar.[27]

Burada şematizm[28] özellikle önemlidir, çünkü şematizm bir belirişi hangi kavram altında değerlendireceğimize ilişkin kurala işaret eder.[29] Şematizmde

---

23 Kant, *SAE*, A 78.

24 Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant,* 16.

25 Kant, *SAE,* A101-A102. (Bu nokta Heidegger'in 1927-28 tarihli ders notlarından oluşan *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* ve 1929 tarihli *Kant und das Problem der Metaphysik* başlıklı eserlerindeki Kant yorumu için oldukça önemlidir çünkü "varlığın zamandan başka bir şey" olmadığını söyleyen Heidegger burada kökensel (*primordial, original*) zamanın imkanını görür; çünkü Heidegger'in okumasında da hayalgücü zamanı oluşturan, anları bir arada tutma yetisine sahip, böylelikle de zamanı sonsuzluk eksenine taşıyan bir yetidir.)

26 Kant, *SAE*, A140.

27 Kant'ın burada şemaları doğrudan doğruya *a priori* zaman-belirlenimleri olarak tanımlaması (*SAE*, A145, B185) dikkat çekicidir. Dolayısıyla kategoriler de empirik kullanımları olan zaman-belirlenimleridir. (*SAE*, A146, B185) (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu bölümleri de Heidegger'in odağındaki bölümlerdendir.)

28 Burada şemayı biraz daha açmak adına Deleuze'den bir örnek görmekte fayda olabilir: "Doğru bir çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur" dediğimizde en kısa yol olmak bir yüklem gibi algılanıyor. Oysa bir yüklem değildir. Bu bir üretim kuralına, talimatına işaret eder. Bir sıfat ve –yinelemek gerekirse- özellikle bir yüklem asla değildir. Bir ilişkidir. "'En kısa' zamanda ve mekanda bir çizgiyi doğru çizgi olarak çizmemi sağlayacak kuraldır" (Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders* (İstanbul: Öteki Yayınevi,

hayalgücünün doğrudan işlevini, üretici hayalgücünün rolünü, kavramın belirli bir zaman ve mekanda uygulanması, inşasını görürüz. "Hayalgücü tarafından şematize edilmeden önce Kant'ın anlama yetisinin kategorileri yalnızca mantıksal bir değere sahiptir ve "hiç bir nesneyi temsil etmez"; yalnızca şema kategorilere nesnel bir anlam (*Bedeutung*) verebilir. (*SAE* A147/ B187) Fichte'de ise, elbette, anlama yetisinin kategorileri ve hayalgücünün şeması tersine çevrilmelidir."[30]

Yukarıda kısaca bahsedilen ve çok derinlemesine çalışmalara konu olan Kant felsefesinde hayalgücünün yeri ve işlevi Fichte'de, deyim yerindeyse herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak şekilde merkezi bir konum kazanır ve bu merkezi konum Fichte'nin Kant'ta eleştirdiği noktalara çözüm getirme anlamında oldukça önemli olacaktır.

Wissenschaftslehre'nin Temel İlkeleri

Fichte için hayalgücü kökensel bir işleve sahiptir ve hayalgücü olmadan herhangi bir bilme ve kavrama ediminden bahsetmek mümkün değildir. Sentezi gerçekleştiren temel yeti olarak hayalgücü, felsefenin kadim problemleri olan özne ve nesne, numen-fenomen, ben-başkası, sonluluk-sonsuzluk arasındaki keskin sınırları da geçersiz hale getirerek bu ikilikler arasında bir salınımla (*Schweben*)[31] farklı bir düşünme biçiminin de önünü açacak ve bu tür ikiliklerde kavramlardan biri olmadan diğerinin de imkanının ortadan kalktığını gösterecektir.[32] Fichte'nin bu felsefi

2007), 101-102). Kant da *SAE*'de şemalara ilişkin olarak üçgen örneğini verir. Şemaların düşünce dışında herhangi bir yerde bulunmadıklarını ve dolayısıyla üçgen şemasının herhangi bir üçgenle özel birebir mütekabiliyet ilişkisi içinde olmadığından bahseder. Bu bir "köpek" için de böyledir. "Köpek" şeması ile algıladığımız şey birebir bir köpeğe denk düşmez ama bütün köpekler için geçerlidir.

29 Kant, *SAE*, A141.

30 Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination", 10.

31 Rudolf Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination" adlı makalesinde *Schweben* teriminin ilk kez Kant tarafından *SAE*'da hayalgücüne dayalı monogramı tarif etmek için kullanıldığını belirtir ve Kant'ın monogramı "pek çok deneyimin pusu arasında süzülen bir eskiz ya da taslak" olarak tanımladığına değinir. (A 570 / B 598) Makkreel yine, Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'ta (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*) idelere ilişkin kullanımını genişletip rasyonel idelerin ötesine taşıyarak hayalgücünün ürünü olan ideleri kapsamak için de *Schweben* terimini bir tür belirsiz, ortalama imge olarak "normal ide" ile ilgili kullandığını söyler (Bkz., Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination", 9). Makkreel'e göre Fichte bu terimi radikalleştirmiştir.

32 Fichte'nin hayalgücüne ilişkin görüşleri Heidegger'in özellikle *Kant Kitabı*'nda (*Kant und das Problem der Metaphysik*) Kant'ta hayalgücüne ilişkin görüşlerine kaynaklık etmiş gibi görünüyor.

yaklaşımının felsefe tarihinde pek çok derin ve uzun süreli soruna bir yanıt niteliğinde olduğunu da ileri sürmek yanlış olmaz.

Bu bağlamda hayalgücünün işlevlerini anlayabilmek için Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'yi nasıl yapılandırdığının izini sürmek önemlidir. Çünkü *Wissenschaftslehre* Fichte felsefesinin topografik zeminini oluşturur. *Wissenschaftslehre* Fichte için deneyimin zeminini oluşturan ama kendisi deneyimde yatmayan felsefi bir keşiftir.[33] Fichte felsefesinin üzerinde yükseldiği zemini oluşturan bu eser aklın hareketlendirilmesi, salınım kazandırılması olarak da okunabilir.[34] Fichte, bu "keşif" sürecinde ise iki yol, dogmatizm ve idealizm arasından eleştirel idealizm ya da transendental idealizm olarak adlandırdığı yolu seçer.

Wissenschaftslehre sıradan bilinç için rehber olmaktan ziyade felsefi bilincin el kitabıdır. Her tür felsefi edim için bir *prolegomena* olarak görülebilir. Nitekim Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'yi takip eden doğal hukuk (*Naturrechts*) ve etik (*Sittenlehre*) üzerine temel eserleri de *Wissenschaftslehre*'nin ilkelerine göre (*...nach Principien der Wissenschaftslehre*) oluşturulmuştur. Dolayısıyla etik ve hukuk alanı da aynı temel ilkeler üzerinden yükselecektir. Böylece "dünya içinde" yaşayan insanın tüm boyutları aynı temel ilkelerden hareketle kurulmaya çalışılır.

Ancak Fichte için *Wissenschaftslehre*'yi kavrayabilmek yalnızca "felsefi" bilincin yapabileceği bir şeydir; çünkü, Fichte'nin daha giriş bölümlerinde belirttiği gibi, yalnızca felsefi bilinç, bir anlamda, bilincin haritasını çıkarabilir –kaldı ki tüm felsefi "bilinçlerden" de *Wissenschaftslehre*'yi kavraması beklenemez. Fichte, *Wissenschaftslehre*'nin birinci bölümünde, tüm bilim öğretisinin temel ilkelerini ortaya koyarken ilk cümlesi şu olur: "Bizim görevimiz kökensel olanı *keşfetmektir*, tüm insan bilgisinin kesinlikle koşulu olmayan ilk ilkesini. Eğer bu kesinlikle ilk ilke olacaksa, ne *kanıtlanabilir* ne de *tanımlanabilir*."[35] Bu ilke kendisinden daha üstün bir şeyden de çıkarsanamaz. Bu bir "edim"dir (*Tat*) ve ona ait olmayan her şeyden soyutlanarak edinilir. "Filozof bu ilk ilkenin doğruluğunu *dolaysız* olarak farketmek zorundadır, yani görülemek (*anschauen*) ya da gözlemlemek (*beobachten*) zorundadır."[36] Bu ilke kendinin bilincidir ve Fichte için her şeyin

33 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:423, I: 425, 6, 8.

34 John Sallis, *Spacings of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987) 25.

35 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:91, 93.

36 Daniel Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge.* Ed. Daniel Breazeale, Tom

temelindedir. Kendinin bilinci olmadan herhangi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.

Fichte kendinin bilinci için zorunlu üç temel ilke koyacaktır: (1) ben'in (*Ich)* vaz edilmesi (*setzen*)[37], (2) ben-olmayan'ın (*Nicht-Ich*) vaz edilmesi ve (3) ilk iki ilkenin benlik'te (*Ich-heit*) birliği. Ben'in edimi sonucu ortaya çıkan bu birlikle ben'in kendisinin farkına varabildiği dolaysız edimi ise anlıksal görü (*intellektuelle Anschauung*) olarak tanımlar. Bu bilinç duyusal değil, doğrudandır. *Intellektuelle Anschauung* Fichte'nin Kant'ta eksikliğine dikkat çektiği ("eğer 'saf [*reine*] *Apperzeption*' olarak ele alınmamışsa") bir şeydir[38] ve Kant'ı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendine bu soruyu sormadığı için eleştirir; Kant bu meseleyi yalnızca teorik düzeyde ele almış, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise pratik düzlemde zemini oluşturacak olan bilincin türü sorusu gündeme dahi gelmemiştir. Fichte'ye göre Kant'ın kategorik buyruğu da bu görü ile temellendirilebilir.[39] Dolayısıyla daha önce sözünü ettiğimiz *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki kopukluk bu yaklaşımla bir tür bağlanma yoluna girer.

Kendinin bilinci olmadan herhangi bir şeye ait bilinçten söz etmek mümkün değildir. Fichte basit görünen ama oldukça dikkat çekici sonuçları olan bir tespitte bulunur ve başka bir şeyin bilinci olmadan da kendinin bilincinin gerçekleşemeyeceğini öne sürer. Dolayısıyla kendinin bilinci başka bir şeyin bilinciyle zorunlu olarak bağlantılıdır.[40] Bu Fichte'nin tüm felsefesine yayılan ve çok önemli bir rol oynayan bir önermedir: Ben, ben-olmayan olmadan; kendinin bilinci, başka bir şeyin bilinci olmadan kavranamaz.

Benlik'i oluşturan bu edimdeki en kritik nokta ise ben'in ben-olmayanla birleştirilebilmesi için bir karşıt vaz edilmesidir. Çünkü bir karşıt olmadan bir birleştirme de olamaz;[41] ve bir birlik varsayılmadan bir karşıt da vaz edilemez. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta karşıt olanın vaz edilmesinin aslında şeylerin birbirlerinden ayırt edilmesi olmasıdır. Bu tözsel bir ayrım ya da karşıtlık durumu değildir henüz ve ancak refleksiyon yoluyla

---

Rockmore. (New York: Humanity Books, 2001), 22 (Breazeale gözlemlemenin "insan bilgisinin sistemini ya da insan zihninin edimde bulunma modlarını" gözlemlemek olduğunu belirtir.)

37 Almanca *"setzen*" kelimesi Türkçeye "koymak" olarak da çevriliyor; ancak bu çalışmadaki kullanımları göz önüne bulundurularak, "vaz etmek" fiili ile karşılandı.

38 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I: 472, 45-46.

39 *A.g.e.,* I: 472, 46.

40 *A.g.e.,* I:458, 33.

41 *A.g.e.,* I: 113-114, 112.

bu ayrımın farkına varılabilir. Refleksiyon bu anlamda, aklın devrede olmasıyla bir analizde bulunur; ancak edimin kendisi sentetiktir. Ben'in en yüksek edimi kendini vaz etmesidir.[42] Biz ancak zıtlıklar, karşıtlıklar oluşturarak ve bu zıtlıkları bir birlik içerisinde sentezleme faaliyeti ile bilgiyi kurabiliriz.

Tıpkı ben ve ben-olmayanın birlikte vaz edilmelerinin gerekliliği gibi fenomenlerin vaz edilmesi için de numenin vaz edilmesi gereklidir. Numen ben'in dışında bir gerçeklik alanı değil, ben'in vaz ettiği bir alandır. İki ayrı, hatta karşıt gibi görünen ögenin bir birlik hareketiyle birbirinden çıkarılması aslında Fichte'nin Kant'ın kendinde-şey olarak karanlıkta bıraktığı numen alanını sahneden çıkarma girişimidir. Fichte için numen yalnızca "*bizim düşünmemiz için*, düşünen varlıklar olarak bizim için"[43] vardır ve bizim tarafımızdan vaz edilir.

Burada aslında kısmen görebildiğimiz ve diyalektik olarak adlandırılabilecek bir tablo çıkar karşımıza ve felsefenin karşıtlar olarak görünen ikilikleri (numen-fenomen, özne-nesne, ben-başkası, ve hatta değinileceği gibi sonluluk-sonsuzluk, etkinlik-edilginlik vb.) birbirini yok etmeden bir araya getirilir ve biri olmadan diğerinden söz etmenin imkanının olmadığı öne sürülür. Buna olanak veren yeti ise bu karşıtlıklar arasında bir salınım gerçekleştirerek onları birbirine kenetleyen yeti olarak hayalgücüdür.

Buradan hareketle, daha sonraki aşamalarda da açıklayıcı olacağı için sentezin birleştirici, analizin ise ayırıcı olduğunun altının çizilmesi gerekir. Bir sentez olmadan bir antitezden bahsetmek mümkün değildir. "Her ikisi de içsel olarak birbirine bağlıdır, bir ve aynı edimdirler ve yalnızca refleksiyonda ayırt edilebilirler".[44] Sentezle oluşan birlik, yeni bir şeyin ortaya konulmasıdır ve bu analizin bir ürünü değildir. Tersine bu üçüncü hal, sentezle keşfedilen bir durumdur; örneğin, alacakaranlığın ışık ve karanlığın sentezi olması gibi. Fichte alacakaranlık örneğini ben ve ben-olmayan arasındaki ilişkiye bir örnek teşkil etmesi için verir ve söyle der: "(...) aydınlık ve karanlık ilkece birbirlerine karşıt değildirler. Karanlık yalnızca ışığın çok az olmasıdır. –Bu tam da ben ve ben-olmayan arasında şeylerin nasıl durduğudur."[45] Düşünmenin gerçekleşebilmesi için dünyaya sınırlamalar getirilmesi, belirlenimlerde bulunulması gerekir.

---

42 *A.g.e.,* I:124, 121.
43 *A.g.e.,* I:483, 55.
44 *A.g.e.,* I:124, 121.
45 *A.g.e.,* I:145, 138.

Sınırlama ve belirlenim sonsuz olanın sonluya çekilmesi olarak da okunabilir. Sonsuza doğru her edimde ise bize hayalgücü "muhteşem gücünü" gösterecektir. "Hayalgücü hiç bir çeşit sabit sınır vaz etmez; çünkü onun kendisinin sabit bir bakış açısı yoktur; yalnızca akıl herhangi sabit şeyler vaz eder, burada ilk olarak hayalgücünün kendisine sabitlik verir. Hayalgücü belirlenim ve belirsizliğin, sonlu ve sonsuzun ortasında salınan bir yetidir (...)."[46] Aklın ikilikler üreterek yarattığı yarık, hayalgücünün faaliyetiyle bir yarık olmaktan çıkacak ve bir birlik haline gelecektir. Bu bağlamda aklı temel almak bu yarıkla yola devam etmek, eşya arasındaki "hakiki" ilişkiyi tesis edememek anlamına gelir. Hayalgücü artık kökensel birlik veren ve refleksiyona kelimenin gerçek anlamıyla yol açarak deneyimin imkanını mümkün kılan yetidir.[47]

Fichte *Wissenschaftslehre*'de ikinci bölümün sonunda yoğun olarak değindiği hayalgücüne geçmeden önce yukarıda bahsedilen karşıtlıkları serimleyerek bunların aslında karşıtlıklar olmadıklarını gösterir. Nitekim ikinci bölümün tamamı sentez üzerine kuruludur. Bu bölüm bu çalışma açısından da oldukça önemlidir çünkü burada Fichte *Wissenschaftslehre*'nin en temel ilkesi olan ben üzerinden yükselerek bir bütün kurma girişiminde bulunur ve bunu yaparken de temel olarak sınırlandırma, sonluluk, belirlenim kavramlarını tanımlar ve bu tanımlar Fichte için diyalektik süreç açısından oldukça önemli anlamlar ifade eder.

Temel ilkelerin vaz edilmesi, sentez ve hayalgücünün rolü

Fichte *Wissenschaftslehre*'de öncelikle "bölünebilir" olmanın vaz edilmesi ile başlar. Bu, en temelde ben-olmayanı vaz edebilmesi hasebiyle ben'in kendisi için bölünebilir olmasıdır ve bu edimde bir "derece düşürme" söz konusudur. Bu derece düşürme bir olumsuzluktan çok bir zorunluluktur. Sentez bu derece düşürme işlemini gerektirir. Aksi takdirde sınırı, sonu olmayan eşya ile karşılaşırız.[48] Ben kendini bölünebilir olarak vaz etmezse orada ben-olmayana yer açılamaz ve ben-olmayan vaz edilemez, dolayısıyla ikisi arasındaki sentez de gerçekleştirilemez. "Ben ve ben-olmayan kavramları bölünebilirlik kavramını zorunlu olarak gerektirir, çünkü aksi

46 *A.g.e.,* I: 217, 194.

47 T.P. Hohler, *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*, (The Hague: Springer-Science+Business Media, B.V., 1982), 2.

48 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:119, 116-117.

takdirde, gerçekte oldukları gibi, [yani] bilincin nesneleri olamazlar."[49] Bu çokluğun yalnızca bizim için, "rasyonel varlıklar" için bir çokluk olduğunu öne sürmek demektir. (Burada Kant'ın "ayrışmamış çeşitlilik" [*Mannigfaltigkeit*] olarak tanımladığı duyusallık aşamasının izleri görülür.)

Wissenschaftslehre'de bölünebilirliği mütakiben "belirlenim" açıklanır. Bu en temelde "ben'in kendisini *ben-olmayan* olarak *belirlenmiş* vaz etmesi"dir.[50] Burada Fichte ben'in belirlemek için değil, belirlenmek için olduğunu ve tersine belirleyici olanın ben-olmayan olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda ben-olmayan ben'e sınırlar çizer.[51] Bu iki taraflı bir belirlenimdir.[52]

Ben-olmayanın ben'i belirlemesi Fichte'ye göre ben'deki gerçekliğin terkin edilmesi anlamına da gelir. "'Tüm gerçeklik kesinlikle ben'de vaz edilmiştir."[53] Bu durumda ben-olmayanın nasıl olup da gerçekliği terkin ettiği sorusuyla karşı karşıya kalırız ve Fichte burada ben-olmayanın bir "nicelik" (*quantum*) olarak vaz edildiğini ileri sürerek her niceliğin de bir gerçeklik olduğu söyler. Dolayısıyla bilinç ben-olmayanın gerçek bir olumsuzlama olması sonucuna varır.

Bu mantıksal seyirden hareketle en önemli analizlerinden birini de ilinek ve töz üzerine yapar:

> Bir ilinekle bağlantılı olmadan hiçbir töz kavranabilir olmaz: Çünkü yalnızca mutlak dünyanın/alemin (*realm*) içerisinden mümkün alanlar vaz ederek ben bir töz haline gelir; yalnızca mümkün ilinekler aracılığıyla *gerçeklikler* vuku bulur, aksi takdirde tüm gerçeklik mutlak suretle bir olurdu. (...) Hiç bir illinek töz olmadan kavranabilir değildir; çünkü herhangi bir şeyin *belirlenmiş*

---

49 Brett Fulkerson-Smith, "Fichte's Experiments with the Productive Imagination", *Fichte and Transcendental Philosophy*, ed.ler Tom Rockmore ve Daniel Breazeale (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 114.

50 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I: 127, 123.

51 *A.g.e.,* I: 127, 123.

52 Ben'in kendisini ve ben-olmayanı bölünebilir olarak vaz etmesi ve belirlenim içine sokması beraberinde "nicelik" kavramını getirir. Nicelik doğrudan doğruya bölünebilir ve belirlenebilir olmayla ilintilidir. Bir şeyin bir başka şeyle niceliksel olarak belirlenmesi, ben'in belirlenmesi ve eş zamanlı olarak ben-olmayanın belirlenmesi ise "birbirini-belirleme" olarak tanımlanır. Çünkü, tek taraflı bir belirlenim bizi bu tabloda ya idealizme ya da realizme götürür. (Hohler, *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*, 43) Fichte birbirini-belirlemenin Kant'ta "bağlantı" kategorisine karşılık geldiğini söyler (Fichte, *Wissenschaftslehre,* I: 131, 127) ve birbirini-belirlemenin aslında dolaylı olarak karşıtları birleştirmek anlamına geldiğini de öne sürer.

53 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I: 133, 128.

> bir gerçeklik olarak tanınabilmesi için onu *genel olarak gerçeklik*le ilişkilendirmem gerekir.[54]

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta Fichte'nin öncelikle "tek bir töz" olduğunu öne sürmesidir. Yukarıdaki tablodan da açıktır ki aslında bu tek bir töz ben'dir. Bu töz içinde tüm ilinekler ve gerçeklik yerini bulur. Tüm değişim de tözdedir ve kendileri de değişmekte olan ilinekler arasındaki ilişkide açığa çıkar.[55]

"Etkinlik-edilginlik" ilişkisi de benzer bir karşılıklılık gerçekleşir. Tüm etkinlik ben'dedir ve edilginlik dediğimiz şey nicelik olarak etkinliğin daha az olması anlamına gelir. Edilginlik olarak edilginlik mümkün değildir. Bu, tamamen etkinlik olan ben'in ne kendisine ne de ben-olmayana vaz edebileceği bir durum değildir. Edilginliğin ben-olmayana vaz edilmesi gerçekliğin karşıtlığı anlamına da gelir. Ben'deki bir edilginlik durumunun nedeni etkinlikten azaltma, eksiltme yapılmasıdır. Ancak bu eksiltmenin de zemini ben-olmayanda yatar. Bu zeminin ortaya çıkması ile de nicelikten "niteliğe" geçiş gerçekleştirilir. Fichte şu açıklamayı yapar: "Ben var olduğu sürece edilginlik onun doğasına karşıttır ve yalnızca bu ölçüde bunun zemini, ben'de değil, zorunlu olarak ben-olmayanda vaz edilebilir. Edilginlik gerçekliğe olumsuzlama olarak karşıt olan bir nitelik olarak vaz edilir."[56] Burada edilginliğin zemini "gerçek bir zemin" olarak konulur. Yukarıda bahsedilen etkinlik ve edilginlik arasındaki basit niceliksel ilişki değildir bu. Bizi niteliğe taşıyan bu durum aynı zamanda ben'deki edilginlik halini de niceliksel bir şey olmaktan "niteliksel" bir şey olmaya taşır. Bunu daha açık hale getirebilmek için Fichte niteliğin yukarıda sözü edilen tözsellikle ilgili bir refleksiyon sonucu gerçekleştiğine değinir. Böylelikle edilginliğin artık bir nicelik olarak düşünülemeyeceğine vurgu yapar. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta burada zeminin yine (ve her zaman) ben olmasıdır. Fichte için ben-olmayan bir zemin olamaz. Ben-olmayana bir zemin görevi atfedilmesi Fichte'nin tam da karşı çıktığı felsefeye, dogmatizme götürür. Fichte, ben-olmayanın temel alınmasının bir tür dogmatik realizm olduğunu, materyalist bir Spinozizm olduğunu söyleyerek eleştirir; bu eleştiri aynı zamanda kendinde-şeyin varlığına ilişkin bir eleştiri olarak okunmalıdır, çünkü Fichte herhangi bir şekilde kendinde-şeyin varolma koşulu için

54 *A.g.e.,* I:142, 136.
55 *A.g.e.,* I:142, 136.
56 *A.g.e.,* I:155, 146.

ben'de bir tür edilginliğin vaz edilmesinin gerekli olduğunu öne sürer ki bir edim olarak ele aldığı ben için bu mümkün değildir.[57]
Etkinlik ve edilginliğin bu bağlamı oldukça önemlidir; çünkü, yukarıda da bahsettiğimiz gibi buradan hareketle "nitelik"e ulaşılır. Bir ve aynı şeyde hem etkinliğin hem edilginliğin olması bir zıtlık gibi görünse de bu zıtlık onlara nicel olarak yaklaşılırsa ortaya çıkan bir zıtlıktır. Nitelik bağlamında değerlendirildiğinde edilginlik zaten etkinliğin az olması halidir. Ben-olmayanın etkinliği ben tarafından belirlendiğinde ben'de geriye kalan etkinlik ben-olmayan'ın etkinliği çıkarıldığında geriye kalandır. Ancak etkinlik bütününü tutan da yine ben'dir.[58] Etkinliğin ben'e vaz edilmesi, ben'in "saf edim" olarak tanımlanması ahlak alanında özgürlüğün vaz edilmesi bağlamında da önem arz edecektir.

Sonraki aşamada Fichte daha önce ben ve ben-olmayanda olduğu gibi "nesnel" ve "öznel" arasında da bir karşıtlık koyar. Ancak bu karşıtlık nicelik bağlamında değil artık nitelik bağlamındadır. Böylesi bir tabloda ne öznellik nesnellik tarafından ne de nesnellik öznellik tarafından ortadan kaldırılmaz;

> (...) her ikisi de tersine birbirinin yanısıra varlıklarını devam ettirirler. Dolayısıyla sentetik olarak birleştirilmiş olmaları gerekir ve her ikisinin de benzer olduğu üçüncü bir şey, yani belirlenebilirlik tarafından birleştirilmişlerdir de. Her ikisi de –böyle özne ve nesne olarak değil tez ve antitez tarafından vaz edilen öznel ve nesnel olarak– birbirleri tarafından karşılıklı olarak belirlenebilirdirler ve yalnızca böyle oldukları ölçüde de bir araya getirilip sabitlenebilirler ve ben'in sentezinde aktif olan o yeti (hayalgücü) tarafından birbirine kenetlenirler.[59]

Daha sonra değinileceği gibi öznel-nesnel arasındaki ilişki insanın özne-nesne olmasına da olanak verir.

Fichte'nin bir sonraki karşıtlığı ise sonlu ve sonsuzun karşıtlığıdır. Ben kendiyle etkileşiminde kendisini sonlu ve sonsuz olarak vaz eder. Ancak sonsuzun sonlu içinde kavranması pek de kolay değildir. Burada da hayalgücü yetisinin yeri ve önemi bir kez daha açığa çıkar. Bu noktada iki aşama söz konusudur, ilki hayalgücünün ben'i kendi sınırları dışına taşırması ve sonsuzluğu böylece kavranabilir hale getirmesi, ikincisi ise sonluluk ve sonsuzluk arasındaki salınımı gerçekleştirmesi.[60] Bu çalışma bağlamında altı çizilmesi gereken nokta ise üretici hayalgücü (*productive Einbildungskraft*)

57 *A.g.e.,* I: 157, 148.
58 *A.g.e.,* I: 159, 149.
59 *A.g.e.*, I:206, 186.
60 *A.g.e.*, I:215, 193.

yetisinin bir tür genişleme olanağına da sahip olması ve ben'i kendi dışına taşırabilmesi, genişletmesi dolayısıyla da sonsuzluk düşüncesini üretebilmesidir. Bu genişletme, taşırma sayesinde ben sabit bir belirlenim olmaktan kurtulur –ki bu da ben'in özgürlüğü anlamında hayati önem arz edecektir.

> Onun [hayalgücü] vasıtasıyla kendisini aynı anda sonlu ve sonsuz vaz eden ben'in kendisinde ve kendisiyle etkileşimi –kendisiyle çelişkide adeta içerilen ve bunda kendisini yeniden üreten bir etkileşimde, ben, uzlaştırılamaz olanı birleştirmeye uğraşır, şimdi sonsuz olanı sonlu olan formunda almaya, şimdi, şaşırıp kalmış, onu tekrar ikincisinin dışına vaz eden ve tam da o anda bir kez daha onun sonluluk formu altında kalmasının yolunu arayan– bu, *hayalgücü* yetisidir.[61]

Fichte'ye göre özne-nesne, sonlu-sonsuz gibi zıtlıklar, onları "uzlaştıran hayalgücü yetisi ile, (...) mükemmel bir biçimde birleştirilebilir."[62] *Wissenschatfslehre*'de, yukarıda alıntılanan bölümlerden de görülebileceği gibi felsefe tarihinin meşhur ikiliklerini tek tek masaya yatırılarak ilerlenir.[63] Fichte için önemli olan bu ikiliklerin aslında düşünüldüğü gibi birbirini dışlayan ve iptal eden ikilikler olmadığını göstermektir. Bunu sentez ve antitez arasındaki salınımı serbest bırakarak yapar. Burada bu karşıtlığın tez ve antitez değil sentez ve antitez arasındaki karşıtlık olduğunun altı çizilmelidir; çünkü sentez olmadan ayırma ve antitez olmaz. Böylesi bir birleştirme yeni ve üçüncü bir şeye mahal verir ki bu yeni şeyin ortaya çıkabilmesini sağlayan, yani üretici olan yeti, hayalgücüdür.

Mantıksal herhangi bir çıkarımda bulunabilmek için dahi hayalgücü yetisinin önemli olduğunu görüyoruz. Hayalgücünün icra ettiği sentezin *Wissenschaftslehre*'nin felsefi bir "deney"[64] yaparak ulaştığı ve ikinci bölümün neredeyse yarısını kapsayan yukarıda sözünü ettiğimiz çıkarımlarda ne denli merkezi bir rolü olduğunu açıklamaya çalıştık. Halihazırda Fichte'nin kendisi de üçüncü bölümün sonuna doğru dile getirir ki hayalgücü olmadan *Wissenschaftslehre*'yi anlamak mümkün değildir ve onun fikirleri ancak "yaratıcı hayalgücü" ile aydınlatılabilir. "Burada insan ruhunun tüm girişimleri hayalgücünden çıkar ve bu hayalgücünün kendisi tarafından dahi

---

61 *A.g.e.,* I:215, 193.

62 *A.g.e.,* I:218, 195.

63 Dikkatle bakılırsa Fichte'nin bu bölümde ortaya koyduğu ilkelerin Kant'ın kategorilerine karşılık geldiği görülebilir. Ancak Fichte'nin kategorilerin çıkarımını yapması başka bir çalışmanın konusunu oluşturacağı için burada ayrıntılı değinilmedi.

64 Fichte'nin kendi tanımıdır.

kavranamaz."[65] Nitekim Fichte *Wissenschaftslehre*'nin öğretisinin "tüm gerçekliğin –*bizim* anlamamız *için*, transendental bir felsefe sisteminde başka türlü anlaşılamayacağı için– yalnızca hayalgücü tarafından meydana getiril[miş]"[66] olduğunu söylemiştir.

Üretici ve Yeniden Üretici Hayalgücü

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'yi nasıl sentez etrafında şekillendirdiğine değinildi. Burada sentezden kasıt basitçe bir daire çizen ve kendi içine kapanan bir sentez değildir. Fichte'nin sistemi çok katmanlı, birbirinin içine geçen ve tüm bu süreçlerde hayalgücü yetisinin bağlayıcı öge olarak karşımıza çıktığı bir sistemdir. Fichte'nin hayalgücü yetisi halihazırda gösterilmeye çalışıldığı gibi karşıtları birleştiren, birbirine kenetleyen, onların bir aradalığını sağlayan yetidir.[67] Çatışma ya da uzlaşmazlık olarak görünen şeyleri birleştirmenin yolu hayalgücünün işler halde olmasıdır. "Hayalgücü, karşıt olan şeyleri bir arada tutan ancak aynı zamanda onların karşıtlıklarını da sürdüren ben'in bir etkinliğidir."[68] Fichte'nin ben'inin her katmanında farklı işleyen bir hayalgücü tasavvuru ile karşı karşıya olunduğuna da dikkat çekilmesi gerekir. Hayalgücü, Fichte'nin "mutlak tezi" olan ben ve ben-olmayanın birliğinde "üretici"dir ve aslında temel olarak tüm felsefi süreçlerde üretici hayalgücü devrededir. (Fichte "üretici" yerine "yaratıcı hayalgücü"nü de kullanır). Ona göre üretici-yaratıcı hayalgücü tüm insanlarda var olan bir yetidir hatta "o olmadan [insanlar] hiç bir sunuma (*presentation*) sahip olmazdı".[69] Ancak yaratıcı hayalgücüdür ki istenilen anda gerekli olan imgenin zihnimizi "bir şimşek çakması gibi" ziyaret etmesine yarar.

Fichte'ye göre "üretici yeti daima hayalgücüdür."[70] Antitez vaz edilmesi ve antitezin sentezle birleştirilmesi aşamasında ise "yeniden üretici" hayalgücü devrededir. (Fichte'nin bu ayrımı Kant'ın üretici ve yeniden üretici hayalgücü ayrımı ile paralel görünmektedir.) Hayalgücü yalnızca temsillerin yeniden üretilmesi ve tutulmasında değil aynı zamanda bu temsillerle bağlantılı duyguların yeniden üretilmesinde de devrededir, bu duyguları yeniden üretmeye kabildir.[71] Duyguların yeniden üretilebilmesi insanın

65 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I: 284, 250.
66 *A.g.e.,* I: 227, 202.
67 Sallis, *Spacings of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, 64.
68 Hohler, *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794,* 44.
69 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:284, 250
70 *A.g.e.,* I: 230, 205.
71 Fichte bu konu ile ilgili olarak *Wissenschaftslehre Nova Methodo*'da (1796/99) şunu dile getirir "{Yeniden üretici hayalgücü vasıtasıyla bir zamanlar edinmiş olduğumuz bir

özgürlüğünün hissedilmesi ve ahlaki alandaki edimleri bağlamında önemli olacaktır.

Hayalgücünde sınırlar sabit değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi Fichte'ye göre yalnızca akıl sabit noktalar vaz eder, bu anlamda hayalgücünü sınırlandıran da akıldır. Hayalgücü ise sürekli salınım halindedir, belirlenim ve belirlenimsizlik, sonluluk ve sonsuzluk arasında salınır. "Hayalgücünün sonuçları anlama yetisi (*verstand*) tarafından bir araya getirilir. Çünkü anlama[72] (*under-stand*) (...) sabitleştirme anlamına gelir."[73] Bu bağlamda Fichte anlamanın, "zihnin hareketsiz, durağan yetisi" olduğunu, "hayalgücünün öne çıkardığı şeylerin salt bir haznesi, aklın belirlediği ya da henüz belirlemediği; bir anda ya da bir başka anda onun işi olarak anlatılabilen" şeyler olduğunu söyler.[74]

Hayalgücünün kökensel işlevlerinden biri de Fichte felsefesinin temeli olarak tanımlanan refleksiyonu mümkün kılmasıdır. Fichte için refleksiyon, her şeyi dışarıda bırakarak kişinin ben'in kendi bilinci üzerine düşünme edimidir ve bu edim de tüm bilincin temelindedir.[75] Dolayısıyla refleksiyon Fichte felsefesinin temelidir ve ona göre tüm felsefi edimler refleksiyondan başlayarak kurulur. Açıktır ki refleksiyon olmaksızın Fichte felsefesinde ilerlemek mümkün değildir. En başta felsefenin refleksiyona dayalı bir edim olması, ancak insanın kendi düşünmesi üzerine düşünmesi ile ben'in ortaya çıkması hayati önem taşır. Elbette, refleksif düşünme herkesin sahip olduğu ancak yalnızca bazılarının farkına vardığı bir özelliktir.

Fichte *Nova Methodo*'da "1798-1799 *Wissenschaftslehre*'nin Ana Noktaları" başlığı altında şunları dile getirir:

---

duygu ile bağlantılı bir temsili tekrar edebiliriz ve bu yolla, aynı zamanda, daha zayıf olsa da bir duyguyu oluşturabiliriz. Böylece, bir temsil ve duygu arasında zorunlu bir bağlantı olması ölçüsünde özgürce yeniden üretilmiş bir temsille başlayarak buradan da duyguya ilerleyebiliriz.}" J. Gottlieb Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo*, çev. ve ed.ler Daniel Breazeale (Ithaca: Cornell University Press, 1992), §7:78, 190.(Buradan itibaren *Nova Methodo* olarak kullanılacaktır)

72 Burada Almanca *Verstehen/Verstand* kelimesinin anlamını İngilizce'de *understanding* başarılı bir şekilde kaşılıyor (*under*: altında, *stand*: tutma, koyma, bulundurma). Türkçe "anlama" kelimesinde de (an: zihin) benzeri bir karşılık söz konusu.

73 Nectarios Limnatis, "Fichte and the Problem of Logic", *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism,* ed.ler Daniel Breazeale ve Tom Rockmore (New York: Rodopi, 2010), 38.

74 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:233, 207.

75 *A.g.e.,* I: 91-92, 93.

> Her refleksiyon edimi bir kendini-belirleme edimidir ve refleksiyonda bulunan özne dolayımsız olarak bu kendini-belirleme edimini görüler. Ancak o bu edimi hayalgücünün aracılığı ile görüler ve buna bağlı olarak da kendisini salt kendini-belirleme gücü olarak görüler. Bu soyut (bir güç olarak) düşünme edimi vasıtasıyla ben kendisi için "bir şey" olarak ortaya çıkar – tamamen tinsel bir şey, münhasıran ideal olan bir şey– ve bizzat kendi saf düşünme ve isteme ediminin bilincine erişir ve bizatihi (yani, bir edimsellik olarak) bunun bilincine erişir. Bu refleksiyon edimi, ne var ki, bir kendini-belirleme edimidir; ancak hayalgücünün daha önce tanımlanan edimi ben'in bir edimidir ve böylece de belirlenmiştir. Netice itibarıyla bir ve aynı bölünmemiş edimde, saf düşünme, hayalgücü tarafından duyulur hale getirilir ve hayalgücü tarafından duyulur hale getirilen de saf düşünme tarafından belirlenir (görüleme ve düşünmenin karşılıklı etkileşimi).[76]

Hayalgücü yetisi her aşamada, sürekli refleksiyona eşlik eder. Fichte için felsefe özgür bir biçimde reflektif yargı yetisinin özgür bir ürünüdür. Burada Fichte'nin "belirleyici" ve "reflektif" yargı arasındaki keskin farklılıkla Kant'ın üçüncü *Kritik*'inden esinlendiği söylenebilir:[77] "İlki [belirleyici yargı] anlama yetisinin evrensel yasaları altında çalışırken, böylece karakter itibarıyla sınıflandırıcı ya da ölçüt belirleyicidir (*criteriological*), ikincisi ise [reflektif yargı] tikellerden evrensele ilerler –elbette, tümevarımcı bir çıkarım aracılığıyla değil, daha ziyade hayalgücüne dayanan (*imaginative*) bir yapılandırma süreci ile."[78]

Ancak Fichte Kant'tan farklı olarak refleksiyonu felsefenin kendi yargılarına da yayar. Felsefi refleksiyon kendi başına işleyen bir yeti değildir, hayalgücüne ihtiyacı vardır. Bu, öncelikle felsefenin "deneysel bir karakteri" olmasından kaynaklanır ve felsefi refleksiyon bu anlamda daima bir yaratıcılığa ihtiyaç duyar. İkinci olarak felsefi refleksiyonun her zaman bir temsil, bu temsilin ise aynı olanın temsili olduğu söylenmelidir.[79] Bu anlamda refleksiyon yöneldiği nesnenin aynılığının sürdürülmesi bir gerekliliktir. Zamansal olarak hayalgücünün temsillerin sürekliliğini ve aynılığını sağlaması ben'in kendisine ben diyebilmesi için dahi temel önemde görünür. Öyle ki aynılığı barındırmayan, her zamansal anda değişen bir ben'i algılamanın, anlamlandırmanın ve bu ben üzerine konuşmanın imkanı yoktur. Yukarıda değinildiği gibi hayalgücü olmadan refleksiyondan bahsetmek ve ben'in bilgisine ulaşmak; dolayısıyla da bilginin imkanından

---

76 Fichte, *Nova Methodo* (1796/99), §17: 74-75.

77 Daniel Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*, ed. Daniel Breazeale ve Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2001), 23-24.

78 Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", 23-24.

79 Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", 25.

bahsetmek mümkün olmaz. Fichte bunu şu cümlelerle ifade eder: "[üretici hayalgücü] olmadan insan zihnindeki hiç bir şey açıklanabilir değildir –ve o zihnin tüm mekanizması onun üzerinde pekala temellenebilir."[80]

Fichte bu anlamda felsefeyi refleksiyona ve dolayısıyla da hayalgücüne dayandırmanın zorluklarının farkında gibi görünür. Nitekim, "[bu durum] benim felsefemi zor kılan şeydir, çünkü burada zaruri olan şeye anlama yetisi aracılığıyla yaklaşılamaz, yalnızca hayalgücü yetisiyle yaklaşılabilir" der.[81]

Refleksiyon Fichte felsefesi için aynı zamanda insanın özgürlük alanının kurulmasında da temel yöntemdir. Özgürlükle ilgili başlık altında daha açık görüleceği gibi ancak refleksiyonla özgürlüğün bilincine ulaşılır ve insan kendi özgürlüğünü tanır. Refleksiyon, dolayısıyla, doğa alanından ahlak alanına geçişin de anahtarı konumundadır.

Özgürlük, Refleksiyon ve Hayalgücü

Refleksiyon yalnızca teorik bilgi ve felsefe bağlamlarında önemi bir kavram değildir, aynı zamanda teorik ve pratik alanları bütünleştiren bir ögedir. Fichte için teorik ve pratik alanlar birbirine bağlı, birbirinin içinde ve birbirine gönderen bir yapıdadır. Fichte refleksiyonla Kant'ta ayrım olarak karşımıza çıkan epistemoloji ve ahlak alanlarını birleştirerek "bilgiyi sınırlamak zorunda" olmadan ahlak alanının temel ilkesi olan özgürlüğe ulaşır. (Fichte'nin bu yaklaşımı daha sonraki düşünürleri de etkileyecek ve bu durum "öznenin birliği" olarak değerlendirilecektir.[82]) Kant'ta *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlakı mümkün kılan "özgürlük"ün zemini ve kategorik buyruğun kaynağı açıklanmadan bırakılmakla özne –deyim yerindeyse– "bilen özne" ve "ahlaki özne" olarak bir "yarık"la bölünür ve Kant felsefesi içinde kalındığı sürece bu yarık kapanmadan kalacaktır. Çünkü Kant insan aklının yasalılığının hem doğa yasası hem ahlak yasasını barındırdığını; ilki olanla ilgilenirken ikincisinin yalnızca olması gerekenle ilgilendiğini söyler.[83] Ancak bununla kalmayarak bilgi ve ahlakı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak suretiyle bilen insan ile ahlak yasasını duyan insanı farklı kurallara tabi kılar. Dolayısıyla Kant insanı iki farklı bakış açısından anlamaya zorlar:

---

80 Fichte, *Wissenschaftslehre,* I:208, 188.

81 Fichte'nin K.L. Reinhold'a yazdığı, 2 Temmuz 1795 tarihli mektuptan aktaran Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", 26 .

82 Bu yaklaşıma ilişkin daha derin bir okuma için Bkz. Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosopy* (Londra: Harvard University Press, 1994).

83 Kant, *SAE*, A840 B868.

Bir yanda fenomenler dünyasında, tabi olunan nedensel ilişkilere uymak zorunda olan, diğer yanda ise özgür, numen dünyasına ait rasyonel varlıklar olarak. Burada karşımıza çıkan sorun ise kendimizi, duyusal olarak belirlenmiş ancak akli olarak özgür düşünmenin zorluğudur. Bu zorluk ahlaki motivasyonların herhangi bir şekilde duyulur dünyaya dayanarak gerekçelendirilemeyeceği, yalnızca aklın bir edimi olarak ele alınacağıdır.[84] Karşı karşıya kalınan bu tabloda ise özgürlük oldukça önemli bir temel taşı olur.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğü "transendental özgürlük" olarak tanımlar ve ahlak yasasını transendental özgürlük üzerine kurar. Burada özgürlük vazgeçilemez ama aynı zamanda kavranamaz da bir kavram olarak durur ve Kant özgürlüğün kökenini açıklamadan bırakır. Özgürlüğün farkındalığını sağlayacak şey Kant'a göre ahlak yasasıdır. "Ahlak yasasının bilinci nasıl mümkün olur?" sorusuna Kant "özgür irade" yanıtını verir. Özgür irade ile içimizdeki özgürlüğü bilir/kavrar ama ahlak yasası olmaksızın da özgürlükten bahsedemeyiz.[85]

Her ne kadar *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin kendisini fazlasıyla etkilediğini dile getirmiş olsa da Fichte Kant'ın özgürlükle ilgili görüşlerini takip etmeyecektir. Kant elbette etik yargıları akılda temellendirmeye çalışmıştır; ancak Kant'ın bu çabayı başarıya ulaştırdığını dile getirmek güçtür. Çünkü Kant'ın etik yaklaşımının karanlıkta bıraktığı noktalar, özellikle de tümevarım kabilinden çıkarımları ve kategorik buyruğu bir önvarsayım olarak öne sürmesi, her insanın ahlak yasasının bilincinde olduğu ve *a priori* bir biçimde iyi ve kötü arasında ayrım yapabildiği anlamına gelir ki Kant'ın bu yaklaşımı felsefi olarak kolay kabul edilebilir bir yaklaşım olmamıştır.[86] Kant "evrensel yasa", olarak tanımladığı yasaların nasıl olup da insanda olabildiğini göstermez. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde pratik ve aynı zamanda evrensel olan bu yasaların "aklın bir olgusu" (*ein Faktum der Vernunft*)[87] olduğunu söylemekle yetinir. Bu yasalar farz edilen ve kabul edilen yasalar olarak karşımızda durur -ki Fichte bu zorluğun farkına varmış ve Kant'ın

---

84 Marina F. Bykova, "On Fichte's Concept of Freedom in The System of Ethics", *Philosophy Today,* Güz 2008: 52, 392.

85 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 2015), 5:30.
(Buradan itibaren *PAE* [*Pratik Aklın Eleştirisi*] olarak kısaltılacaktır).

86 Isabelle Thomas-Fogiel, "Fichte Against Kant in the System of Ethics", *Philosophy Today*, Güz 2008: 52, 243.

87 Kant, *PAE*, 5:31.

ahlak yasasını yeniden formüle etmiştir.[88] Bunu da Kant'ın özgürlük kavramını ele alarak gerçekleştirmiştir.

Fichte'ye göre özgürlük öyle önemli bir noktadadır ki özgürlük açıklanmadan ödevden, erdemden ve ahlakilikten bahsetmek mümkün değildir. Öncelikle insanın herhangi bir ahlaki edimde bulunması ile ilgili herhangi bir zorunluluk fikrine karşı çıkacaktır[89] çünkü, ister dışarıdan bir belirlenim olarak gelsin ister insanın kendisinde evrensel bir yasa, "aklın bir olgusu" olarak taşınsın herhangi bir zorunluluk tanımı insanın özgürlüğü, dolayısıyla özgür irade konusunda tartışmalı bir noktaya götürür. Fichte'nin bu karşı çıkışı onu mutlak özgürlük düşüncesine yönlendirecek ve bu nedenle Fichte kendi felsefi sisteminin "ilk özgürlük sistemi" olduğunu ilan edecektir.[90] Fichte Kant'ın bir nedensel zincir başlatabilme gücü anlamında özgürlük anlayışını benimsemekle birlikte ben'i bu güce sahip bir *şey* ya da *töz* ile tanımlamadığı için, ben bir edim olduğu için[91] özgürlük de ben'in kendini vaz etmesiyle doğrudan ilgili olacaktır. Bu da Fichte'nin özgürlüğü *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkeleri ile doğrudan bağlantı içinde tanımlamasını gerektirir.

Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre'de (*Wissenschaftslehre'nin İlkelerine Göre Etik Öğretisi*) Fichte özgürlüğün belirlenimsizlikten belirlenime geçişle bağlantısını ortaya koyarken şu temel soruyu sorar "Her şeyden önce, birinin kendini özgür vaz etmesi için ne gerekir?" Fichte için bu sorunun yanıtı belirlenimsizlik ve belirlenim arasındaki salınımda yatmaktadır:

> Belirlenimsizlikten belirlenime geçişimin bilincine vardığımda kendimi özgür olarak vaz ederim. Edimde bulunma gücüne sahip olduğum sürece kendimi belirlenmemiş bulurum. Bu [belirlenimsizlik] duruma refleksiyonda bulunmakla, bu hayalgücü gücünün zıt belirlenimler arasında "salınması" dendiğinde ifade edilmiş olur. Özgürlüğümün bendeki algısı burada başlar. Şimdi kendimi belirlerim ve bununla birlikte [kendim üzerinde] refleksiyonum da aynı zamanda belirlenmiş olur [IV, 137]. *Ben* kendimi belirler: Bu belirleyen ben nedir? Şüphesiz, bu ben, refleksiyonda bulunan ben ile üzerine refleksiyon yapılan benin birliğinden oluşan ben'dir; bu aynı

88 Thomas-Fogiel, "Fichte Against Kant in the System of Ethics", 243.

89 Allen Wood, *The Free Development of Each* (Oxford:Oxford University Press, 2014), 164. Allen Wood'un bu konudaki yorumu Fichte'nin 1790 yılında H.N. Achelis'e yazdığı mektuba dayanıyor.

90 Aktaran Wood, *The Free Development of Each*, 165.

91 Wood, *The Free Development of Each*, 166 (İtalik vurgu Wood'a ait).

> ben, aynı bölünmemiş edimde ve aynı açıdan, belirlenmiş olan şeydir de. Özgürlüğün bilincinde, özne ve nesne tamamen ve bütünüyle birdir.[92]

Bu paragraf özgürlük açısından birkaç temel, önemli noktaya işaret eder. Öncelikle özgürlük için ben'in bir belirlenim kazanması gerekir. Bu belirlenim ise ancak ben-olmayan'ın vaz edilmesi ve ben ile ben-olmayan'ın birliği ile gerçekleşir. Ben kendini belirlenmiş vaz ettiğinde refleksiyonun da imkanı oluşur ve bilinçten ancak refleksiyonun ortaya çıkması ile bahsedilebilir olur.[93] Burada vurgulanması gereken nokta ise refleksiyonda bulunan ben ile üzerine refleksiyon yapılan ben'in birleştirilmesi gereğidir. Bu da doğrudan doğruya ikinci nokta ile ilişkilidir ki özgürlük ben'in özne-nesne olması ile ayrılamaz. "Özne-nesne" özneyi, "özne" ve "nesne" olmak üzere ikiye ayırmak anlamına gelmez. Daha önce değinilmeye çalışıldığı gibi Fichte felsefe tarihinde birbirine zıt görünen özne ve nesne ayrımını hayalgücünün "salınımı" ile bir ayrım olmaktan çıkarır; çünkü Fichte'ye göre "zıtlıklar birleşmek içindir,"[94] zıtlıklar vaz ederek onları birleştirmek bilincimizin en temel yasasıdır ve bu yasa itibarıyla "özne olmadan nesne, nesne olmadan özne yoktur."[95] Dolayısıyla insan ne özne ne nesne, fakat özne-nesnedir. Yukarıda alıntılanan paragrafta bu çalışma açısından en önemli noktalardan biri de refleksiyonun –ve dolayısıyla özgürlüğün– ancak hayalgücünün salınımı ile mümkün olduğudur. Fichte *Wissenschaftslehre*'nin ilk versiyonlarında (1794 ve 1798) sonlu ve sonsuz arasındaki salınımın, sonsuzun sonludaki belirleniminin halihazırda duyularla algılanan dünya dışında bir dünya vaz edilmesini gerekli kıldığını ve bu dünyanın da saf irade dünyası olduğunu söylüyordu. "Bu saf iradeye, ya da sonsuzun ifade edilmesine sonlu bir ifade verilmelidir, [sonsuz] belirlenmelidir. *Wissenschaftslehre*'deki tüm iddialar gibi sonsuzun bu belirlenimi de refleksif özdeşlik yasasına uyar."[96] Burada sonsuz ve sonlu arasındaki salınım ben'in kendi dışına çıkması ile bağlantılıdır. Fichte *Wissenschaftslehre Nova Methodo*'da (1796/99) üretici hayalgücü ile ilgili şu önemli cümleleri kurar:

> ((...) Ben nasıl kendi dışına çıkar? *Wissenschaftslehre*'nin belirgin karakteri bu soruda ortaya çıkar. {salt *öznel-duygu* olan bir şeyden *nesnel*, edimselliği içinde ben'in edimini engelleyebilecek bir şeye geçişi nasıl oluyor da başarıyoruz? *Yanıt*: Aynı anda hem *özgür* hem *yasalar* tarafından engellenen *üretici* hayalgücü aracılığıyla (...)} Üretici hayalgücü kuramı burada yeni bir açıklık ve somutluk

92 Fichte, *The System of Ethics*, 130.
93 Fichte, *Wissenschaftslehre*, I: 269, 237.
94 *A.g.e.*, I: 249, 220.
95 *A.g.e.*, I: 183, 168.
96 Thomas-Fogiel, "Fichte Against Kant in the System of Ethics", 245.

> kazanır. Tüm duyulur dünya, kendi özel yasaları uyarınca üretici hayalgücü tarafından üretilir.)[97]

Fichte'nin ortaya koyduğu bu tabloda karşımıza çıkan etik sistemin düşünme ile ilgili olduğudur. Düşünme yalnızca gerçeğin yeniden üretilmesi (*Nachbild*) demek değildir, aynı zamanda ulaşılacak bir amaç, yani bir "gelecek kavramı" da oluşturur (*Vorbild*). "Bu, Fichte'nin ahlak yasasını dedüksiyonunun benlik'in özne-nesne yapısından bir düşüncenin dedüksiyonuna bağlı olmasının nedenidir."[98]

Fichte bilincin dışında bir şeyin olmadığını ortaya koyarak başlamıştı. Ahlaka gelindiğinde ise "özgürlük olmadan bilinç yoktur" sonucuna varacaktır.[99] Dolayısıyla da, özgürlük tüm felsefenin temelinde yatan bir öge haline gelir. Bu anlamda Kant'ın özgürlüğün merkeziliği ile ilgili düşüncesinin hakkını teslim eder; ancak Fichte'ye göre Kant bunu kendi felsefi sistemi içine yerleştirme konusunda yeteri kadar başarılı olamamıştır; kendisi ise özgürlüğü yalnızca felsefenin değil tüm varlığın da temeli yapacaktır. Fichte felsefesinde "bilinç dolayımsız olarak özgürlük ile bağlantılıdır; esasen onun bağlanacağı başka herhangi bir şey yoktur."[100] Bu durumda bilincin ben'i hem özne hem nesne olarak görmesi gerektiği açıktır ve bu ben'in Kant'taki gibi yarılmış bir özne olmasından çok "özne-nesne"[101] olması anlamını taşır. Bu bağlamda öznel ve nesnel olan da bir ve aynıdır ve karşılıklı olarak birbirlerini belirler, yalnızca bilinç için bu ayrımın yapılması zorunludur. Kendinin bilincinden bahsedilecekse ben kendini ayırmak zorundadır; bu anlamda "birlik olan (*das Eine*) bölünür."[102] Bu bölünme de sentez aracılığıyla birleştirilecektir. Böylece "bilincin ilerlemeci gelişmesinde (...) bir sentez aracılığıyla öznel olan aynı zamanda özgür ve belirleyen olarak çıkar (...)."[103]

Buradan da anlaşılabileceği gibi Fichte felsefesinde her şey birbirine bağlıdır ve sistemin içerisinde ayrımlar yapmak, bir başka deyişle, sistemin diğer ögelerini değerlendirmeden ilerlemek mümkün değildir. Dolayısıyla bir başlangıç noktası olarak ele aldığı kavramlarla özgürlüğün açıklanmasında da sıklıkla karşılaşılır. Bunlardan en önemlisi ise gösterilmeye çalışıldığı gibi

97 Fichte, *Nova Methodo*, §7:78, 189.
98 Thomas-Fogiel, "Fichte Against Kant in the System of Ethics", 246.
99 Fichte, *Nova Methodo*, §3:49, 143.
100 *A.g.e.*, §3:49-50, 143.
101 *A.g.e.*, §3:49-50, 144.
102 Fichte, *The System of Ethics*, 7, 10-11.
103 *A.g.e.*, 12.

refleksiyondur. Fichte'ye göre biz yalnızca doğa yasalarına tabi olmadığımızı refleksiyonla farkederiz. Bu nedenle refleksiyon bizi özgür varlıklar kılar. Özgürlüğün ahlaki yasa tarafından belirlenmesi ve yasayı belirlemesi de karşılıklı ilişki içindedir. Yasa ve özgürlük biri olmadan diğeri düşünülebilen şeyler değildir. Dolayısıyla kendimizi özgür olarak düşündüğümüzde yasa da beraberinde gelir ve yasa da özgürlüğün düşünülmesine neden olur.[104] Bu da insanın "kendinde-şey" olma özelliğini ortadan kaldıran bir yaklaşımdır. Çünkü artık yasayı duyan insan ile doğa yasalarına tabi olan insan bir ve aynı insandır. İnsanın da kendinde-şey olarak kaldırılmasıyla Kant'ın sisteminde kendinde-şeye duyulan ihtiyaç kaldırılmış olur. Çünkü "özgürlük, özgürlük için bir yasadır. Ahlak yasası onu reddetmeden özgürlüğe yol açan, onu nesneleştirmeden sınırlandıran, yok etmeden billurlaştıran belirlenimdir."[105]

> *Sittenlehre* ahlak yasasının, bu sürecin sonuçlarından biri olarak, nasıl refleksiyon sürecinin bizatihi içinde olduğunu gösterir. Ahlak yasasının dedüksiyonu refleksiyon yasalarını takip etmek ve bu yasaları derinleştirmek demektir. (...) Bu olgudan hareketle, Fichte'ye göre, ahlak yasası artık bir "canavar" (*chimera*) ya da "gizli bir nitelik" (*occult quality*) değil, aklın bu yasa aracılığıyla kendi üzerinde yaptığı deneylerin bir ürünüdür. Böylece, ahlak yasası bilme sürecinden ayrışmış bir (şey) değil onun açığa çıkışlarından biridir.[106]

Burada özgürlük Kant'taki gibi kaynağını bilmediğimiz ve bizi Tanrı ve ölümsüzlük idelerine götüren bir ilke olmaktan ziyade refleksiyonla, ben'in kendini vaz etmesiyle doğrudan ilgilidir. Kant'ın burada amacı akıl ve duyusallığı birbirinden kesin çizgilerle ayırarak ahlak yasasının duyusallık üzerine temellendirilemeyeceğini göstermeye çalışmaktı; bu anlamda ahlakı temellendirirken edimlerimizde mutluluğu temel alan Stoik *eudaemonist* yaklaşımla herhangi bir bağlantı kurmak istemiyordu. Fichte özgür irade sahibi insanı ayırmamakla Kant'ın bu yaklaşımını reddeder. Fichte'ninki fazlasıyla dönüştürülmüş bir tür Stoik yaklaşım olarak ele alınabilir; ancak bu Kant'ın kaçındığı *eudaemonism*e düşmek anlamına da gelmeyecektir.[107] Fichte bu anlamda dürtü ve eğilimlerimizi de dışarıda bırakmaz ve dürtülerimizin de özgürlüğün farkına varılması anlamında önemli bir rol oynadığına değinir.[108] Fichte'nin doğa ve özgürlük arasında kurduğu bu bağı mümkün

---

104 *A.g.e.*, 55.

105 Thomas-Fogiel, "Fichte Against Kant in the System of Ethics", 247.

106 *A.g.e.*

107 Allen Wood, "Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13:)", 10 ; https://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/FichteNature.doc, çevrimiçi 30 Nisan 2018.

108 Dürtüler ve özgürlük arasındaki ilişki konusunda daha kapsamlı bir okuma için Bkz. Wood, "Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13:)".

kılan ise aktif ben'in birliğinin, Kant'ın akıl ve duyu, ödev ve eğilim arasındaki ayrımın karşısına konulmasıdır.[109]

Fichte için Kant'ın kategorik buyruğu yalnızca formel ve herhangi bir içeriği olmayan bir şeydir, herhangi bir içerik olmadan kategorik buyruktan ve bununla ilgili bir eylemden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla eylemin kategorik buyruğa önceliği söz konusu olmalıdır. Bu eylem-edim ben'in aktif bir gücüdür ve bir tür "mutlak edimsellik" olarak ele alınır.[110] Fichte, bu bağlamda Kant'ın evrensel yasa yaklaşımını yalnızca boş, formel bir şey olarak ele almakla ödevin içeriğini belirleme ve yapılacak eylemin belirlenmesi anlamında yetersiz olduğuna işaret eden ilk filofozlardan biridir.[111]

Fichte Kantçı "yapmalısın" buyruğunu da kendi felsefi sistemi içinde ele alır ve bu buyruğun kaynağını bilemediğimiz, deyim yerindeyse gaipten bir buyruk olmadığını göstermek ister ve "amaç kavramını" merkeze alır. "Yapmalısın" bir amaç belirleyebilme yetisi anlamına gelir.[112] Ancak ve ancak bir amaç, bir hedef belirleyebilme yetisi ile "yapmalısın" buyruğu bir anlam kazanır. Fichte bu türden edimselliğin "hayalgücünün yalnızca ideal bir işlevi tarafından tasarlandı[ğını]"[113] ileri sürer. Olasılıkları vaz etme gücü hayalgücünün bir ürünü haline gelir. Kendine bir amaç vaz etmenin henüz olmamış bir şey düşünmek olması suretiyle bir olasılık vaz etmek anlamına geldiği açıktır. Bu anlamda insanı bir şey yapma konusunda harekete geçiren (*Antrieb*) çeşitli dürtüler de daha önce deneyimlenmemiş herhangi bir şeyden türetilemez, yalnızca deneyimlenmiş olan bir tatmin ya da hazzın hayalgücü tarafından yeniden üretilmesi zemininde değerlendirilebilir. Bu durumda insanı harekete geçiren temel yetinin de hayalgücü olduğu ileri sürülmelidir. Burada ahlak alanında temel felsefi argümanlardan biri olan, hazzın ahlaki alanı belirleyeceği fikri ile karşı karşıya kalınabileceğine ilişkin eleştiriye cevap niteliğinde bir yaklaşımla Fichte erdem için hazzın terk edildiği bir tablo çizmekten ziyade bir hazzın "tahayyül edilen" başka bir tür hazza tercih edilmesi üzerinde durur. Fichte hazlar arasındaki seçimlerde kültür alanını da ele alarak bir yaklaşım geliştirir. Artık kültür alanına girmiş olan ve kültür alanında "denetim" altında olan[114] bir insan tasavvuru ile insanın yalnızca

[109] Wood, "Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13:)", 2 .
[110] Bykova, "On Fichte's Concept of Freedom in The System of Ethics", 395.
[111] Wood, "Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13:)", 14
[112] Fichte, *The System of Ethics*, 68.
[113] *A.g.e.*, 80.
[114] *A.g.e.*, 153-154.

temel, bireysel hazlarının peşinde koşan bir varlık olmadığı düşüncesiyle karşı karşıya kalındığını vurgulamak gerekir.[115] Dolayısıyla burada kontrol mekanizması olmayan bir hazcılıktan bahsetmek mümkün değildir.

Sonuç: Hayalgücü Felsefesi

Her ne kadar Kant'tan etkilendiği açık olsa da Fichte'nin genel anlamda eleştirel felsefeye getirdiği çözümlerin "Kant'ınkilerden genellikle çok farklı, onlarla uyuşmayan, hatta onlara radikal bir biçimde karşı" olduğu söylenmelidir.[116] Fichte'yi güçlü bir filozof olarak felsefe tarihinde ayıran da Kant'tan uzaklaştığı ve deyim yerindeyse Kant'a karşı olduğu bu noktalardır. Temel olarak Fichte'nin insan anlayışı Kant'ın çizdiği tablodan daha kabul edilebilir bir insan anlayışı olarak karşımıza çıkar ve burada anahtar rolü oynayan yeti de bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı gibi hayalgücü yetisidir. Fichte için insan edimde bulunabilme, toplumsal etkinlik gösterme gibi süreçlerde rasyonelliğini gerçekleştirdiği bir sürecin içindedir. Bu anlamda Fichte insan öznenin teorik olarak özgür ve sonsuz ama pratik olarak sonlu olmasının gerilimine de dikkat çeker.[117] Bu gerilim Kant gibi iki ayrı insan doğası tanımlamanın, insana dair fenomenal ve numenal dünyalar arasında bir ayrım yapmanın ötesine geçen bir gerilimdir; çünkü Fichte için insan özne-nesnedir. Karşıtlıklar arasındaki bu gerilim hayalgücünün birleştirici özelliği ile ortadan kalkar. "Kendini Kant'tan ayırmakla Fichte numenal olan her şeyi geride bırakır. Ahlak ilkesinin yalnızca aklın kendisinden çıkarılması gerektiğini düşünen Kant'ı takip eden Fichte öncüsünden farklı olarak bunu içinde yaşadığımız dünya ile bağlantısı olamayan bir düşünce olarak görür"[118]

Kant ve Fichte arasındaki bağlantı gerçekten de oldukça karmaşık bir bağlantıdır ve bu durumun zaman zaman Fichte'nin yeteri kadar anlaşılamamasına neden olduğu söylenebilir. Fichte'nin her fırsatta kendini Kantçı olarak tanımlaması da bu karışıklığın nedenlerindendir. Ancak açıktır ki Fichte yalnızca Kant'ı takip eden bir filozof olmanın ötesine geçmiş tam

---

Bu yazının bu bölümünden de çıkarılabileceği gibi Fichte özgürlük alanını toplumsallık alanı ile birbirine bağlar. Tıpkı doğa ve özgürlüğün birbirleri ile bağlı olmaları gibi insanın toplumsallığı da onlarla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu da, daha önce değinildiği gibi doğal hukuk (*Naturrechts*) alanının *Wissenschaftslehre*'nin ilkeleri doğrultusunda olması anlamına gelir.

115 Bu yaklaşımın izleri yirminci yüzyıl psikanalizinde, özellikle de Freud ve Lacan'da belirgin bir şekilde kaşımıza çıkar.

116 Tom Rockmore, "Fichte, Ethics, and Transcendental Philosophy", *Philosophy Today*, Güz 2008: 52, 252.

117 Rockmore, "Fichte, Ethics, and Transcendental Philosophy", 254.

118 *A.g.e.*

da bu nedenle transendental felsefeyi değiştirebilen ve kendisinden sonraki felsefeyi etkileyebilen bir filozof olmuştur.

Öncelikle *Wissenschaftslehre*'nin ilk versiyonlarından itibaren Fichte'nin Kant'tan kendini ayırdığı noktaların ve Kant'a karşı eleştirilerinin en önemlilerinden biri olan kendinde-şey'i reddetmesi epistemolojik anlamda karşımıza çıkan tabloyu da değiştirir. Ancak Fichte'nin Kant ile asıl ayrışmasının etik alanında olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Bu iki temel nokta, kendinde-şey ve ahlakilik, burada gösterilmeye çalışıldığı gibi Fichte felsefesinde sıkı sıkıya birbirine bağlıdır; Kantçı ahlak halihazırda numenal bir özne varsayarken, Fichte felsefesi için numenal alanı ben'in içine çekmek, insanın Kantçı anlamda numen olmasını da ortadan kardırır. Özellikle etik alanında

> Fichte doğrudan doğruya kendini Kantçı ahlakilikten uzaklaştırır. Kantçı özne bağlam içinde bir insan özne değil yalnızca kontürleri *Apperzeption*'un birliğinde son noktaya erişmiş olan ve ona yönlendiren argümanların adımlarından çıkarsanmış epistemolojik bir işlevdir. Tersine, Fichteci özne ise sonlu ben (*self*) ya da bağlam[119] içinde bir insandır ki [bu bağlamdan] sözde bağımsız aklını uygulamaya dökerek (*exerting*) kendini gittikçe özgürleştirir.[120]

Fichte'de hayalgücünün yeri ve işlevi üzerinden ortaya çıkan tabloda kendinde-şey ve ahlak anlayışlarının sonuçları gerçekten de manidardır. Bir anlamda Fichte'nin hayalgücü yaklaşımı, özellikle üretici hayalgücü ile yaptığı "deneyler" Kant'ın birinci kritiğindeki hayalgücü yetisinin ilerletilmiş bir hali olarak düşünülebilir.[121] *Wissenschaftslehre*'nin temel öğesinin hayalgücü olmasının yanı sıra Fichte'nin 1794 Jena derslerinde hayalgücünden *Geist* (tin) olarak, "en azından bir duyguya ya da belirsiz bir bütüne dair bir duyguya sahip olma kabiliyeti"[122] olarak bahsetmesi onun hayalgücüne verdiği önemin açık göstergesidir. Bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı gibi hayalgücü yetisi o denli merkezidir ki Fichte'nin felsefesinde Kant felsefesinin tüm ögeleri hayalgücünün edimi ile vaz edilir, kurulur. Kant'ın en temel felsefi iddialarından biri olan kategoriler dahi hayalgücünün edimi ile karşımıza çıkar. "O, [hayalgücü] basitçe, Kant'ın savunduğu gibi düşünmenin kategorilerini uygulamaz. Daha ziyade onları üretir, çünkü

[119] Bu "bağlam" ise içinde yaşadığımız, bizi çevreleyen, ona bağımlı olduğumuz, içine doğduğumuz ve içinde yaşamımızı sürdüğümüz dünyadır. Bkz. Rockmore, "Fichte, Ethics, and Transcendental Philosophy", 255.

[120] Rockmore, "Fichte, Ethics, and Transcendental Philosophy", 254.

[121] Fulkerson-Smith, "Fichte's Experiments with the Productive Imagination", 120.

[122] Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination", 10.

kategorilerin kendileri hayalgücünün etkilediği sentez çeşitlerini ve kiplerini/modlarını temsil eder."[123]

Değinildiği üzere Fichte'de, Kant'tan farklı olarak anlama yetisi (*Verstand*) daha durağan bir yapıdadır. Kant'ta etkin olan bu yetinin Fichte'de "yalnızca hayalgücünün ürettiği şeyleri sabitleyen ya da gerçekleştiren (*actualize*) pasif bir yeti" haline gelmesi şuna işaret eder: "(...) Kant'tan (...) farklı olarak Fichte bilinci yalnızca temsille ilgili olmaya indirgemek istemez. Böylesi bir indirgeme, anlama yetisi egemen yeti olarak değerlendirildiği sürece kaçınılmazdır."[124] Fichte'nin hayalgücü yetisini merkeze alması insan için en belirleyici olan yetinin anlama yetisinden hayalgücüne kayması anlamına gelir. Kant'ın felsefi sisteminde "rasyonel" olarak ortaya çıkan şeylerin, Fichte, rasyonel olabilmeleri için dahi birbirine bağlaması, kenetlemesi gerektiğini görür.

Fichte "başıboş" bir hayalgücü felsefesi de yapmaz ve hayalgücünün "analitik düşünme" ve "gerçeklik kontrolü (*Anstoss*)"[125] ile bir arada olmasına önem verir. Etik alanda ise kültür bir kontrol mekanizması olarak karşımıza çıkar. Çünkü kontrol mekanizmaları olmayan bir hayalgücü felsefesi, felsefenin bir "garabet" haline gelmesine neden olabilir. Bu nedenle düşünme, görü ve hayalgücü sürekli birbirlerinin aşırılıklarını *kontrol* etmeli bir denge kurmalıdır.[126] Kant'ın hayalgücünden geri adım atması ise bu dengenin anlama yetisi lehine bozulması anlamına gelir.

Hayalgücünün sürekli aşmaya, genişlemeye, yayılmaya eğilimli yapısı ve yaratıcı özelliği onu diğer yetilerden ayrı bir yere koyar. Fichte'nin felsefesi bir özgürlük ve eylem felsefesidir. Tam da bu nedenle hayalgücü Fichte felsefesinin temelinde yer alır. Hayalgücünün merkezilik kazanması ile birlikte insanın hem "nesnelerle" hem ahlak ile kurduğu ilişki birbirine bağlanabilir hale gelir. Bu bağ kendinde-şeyin ortadan kalmasını da zorunlu

---

123 Jeffrey, C. Kinlaw, "Imagination and Time in Fichte's Grundlage", *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*, ed.ler Daniel Breazeale ve Tom Rockmore (New York: Humanity Books, 2001), 122. (Bu çalışmada, daha önce, Fichte'nin nicelik, nitelik, bağlantı, olumsuzlama, sınırlandırma, töz, ilinek vb kategorileri sentezle nasıl oluşturduğuna değinildi. Hayalgücü ile ilgili bağlamdan kopmamak adına ve bu yazının kapsamını fazla genişleteceği için daha ayrıntılı bir incelemeye burada yer verilmedi.)

124 Makkreel, "Fichte's Dialectical Imagination", 7.

125 Fichte *kontrol*den (*Anstoss*) ben'in edimselliğinin dışında yatan bir mekanizma olarak bahseder. Ancak bu mekanizmada ben'in etkinliği önemlidir, ben'in etkinliği olmadan *kontrol*den de bahsedemeyiz. Bkz. *Wissenschaftslehre* I:210-213, 189-192.

126 Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination", 31.

kılan bir öge olarak çıkar. Dolayısıyla Fichte'nin Kant felsefesinde, teorik ve pratik alanlardaki bilincin türü sorusuna cevabı da bu iki alandaki bilinçlerin birbirinden ayrı olmadığına işaret ederek hayalgücü yetisinin birleştiriciliğinde yatmaktadır.

Kaynakça

Armaner, Türker. *Tarih ve Temsil*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

Breazeale, Daniel. "Inference, Intuition and Imagination". *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*. Editörler Daniel Breazeale ve Tom Rockmore. New York: Humanity Books, 2001.

Bykova, Marina F. "On Fichte's Concept of Freedom in The System of Ethics". *Philosophy Today*. (Güz 2008/52): 391-398.

Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.

Fichte, J. Gottlieb. *The Science of Knowledge* (1794). Çevirmen ve Editörler Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

-. *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo*. Çevirmen ve editör Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

-. *System of Ethics According to the Principles of Wissenschaftslehre*. Editörler Daniel Breazeale ve Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Fulkerson-Smith, Brett. "Fichte's Experiments with the Productive Imagination". *Fichte and Transcendental Philosophy*. Editörler Tom Rockmore ve Daniel Breazeale. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Henrich, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosopy*. Londra: Harvard University Press, 1994.

Hohler, T.P. *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*. The Hague: Springer-Science+Business Media, B.V., 1982.

Kant, Immanuel. "On Fichte's Wissenschaftslehre". *Kant: Philosophical Correspondence 1759-1799*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

-. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2009.

-. *Critique of Practical Reason*. Çeviri Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 2015.

Kinlaw, Jeffrey C. "Imagination and Time in Fichte's Grundlage". *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*. Editörler Daniel Breazeale ve Tom Rockmore. New York: Humanity Books, 2001.

Limnatis, Nectarios. "Fichte and the Problem of Logic". *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Editörler Daniel Breazeale ve Tom Rockmore, New York: Rodopi, 2010.

Makkreel, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant*. Londra: University of Chicago Press, 1990.

-. "Fichte's Dialectical Imagination". *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*. Editörler Tom Rockmore ve Daniel Breazeale. New Jersey: Humanity Books, 1994.

Rockmore, Tom. "Introduction". *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*. Editörler Tom Rockmore ve Daniel Breazeale. New Jersey: Humanity Books, 1994.

-. "Fichte, Ethics, and Transcendental Philosophy". *Philosophy Today*. (Güz 2008/ 52): 252-258.

Sallis, John. *Spacings –of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Thomas-Fogiel, Isabelle. "Fichte Against Kant in the System of Ethics". *Philosophy Today*. (Güz 2008/ 52): 243-251.

Wood, Allen. "Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13:)". https://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/FichteNature.doc. Çevrimiçi 30 Nisan 2018.

-. *The Free Development of Each*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FELSEFİ DÜŞÜN'E MAKALELERİNİ GÖNDERECEK OLAN YAZARLARA

Felsefi Düşün'de yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar makalelerini word formatında 2 nüsha halinde düzenleyerek (bilgi@felsefidusun.com) e-mail adresine göndermelilerdir. Nüshalardan biri yazarın kişisel bilgilerini (isim, unvan, bağlı bulunduğu kurum ve e-mail adresi) içermeli, diğeri ise kesinlikle bu bilgilere yer verilmeyecek şekilde olmalıdır.

MAKALE DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ

Felsefi Düşün, hakemli bir dergidir. Derginin hakem ve danışma kurulları, Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde görev yapan seçkin bir akademisyenler topluluğundan oluşmaktadır. Dergiye ulaştırılan makalelerin değerlendirilme süreçleri şu şekilde işlemektedir:

1.Gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından onaylanması halinde, belirlenen iki adet hakeme gönderilerek değerlendirilmeleri istenmektedir.

2.Her iki hakem raporunda da kabul alan yazılar yayınlanır. Hakemlerden birinin onaylamadığı durumlarda makale bir üçüncü hakeme gönderilerek değerlendirilmesi istenebilir. Buradan gelen yanıt olumlu ise makale yayınlanır, değilse reddedilir.

3.Hakemler, makalelerin akademik yayın kriterlerine uygun hale gelebilmesi için düzeltme talep edebilirler. Düzeltme istenmiş makalelere ilişkin düzeltme talepleri yazarlara bildirilir. Yazarın istenen düzeltmeleri yapmasının ardından, eğer düzeltme sonrası görmeyi talep etmiş iseler hakemlerin, değilse yayın kurulunun onayına bağlı olarak makalenin yayınlanması kabul edilmiş olur.

MAKALE BİÇİM VE REFERANS BİLGİLERİ

Felsefi Düşün dergisine gönderilecek olan tüm yazılar;

1. A4 kâğıdının tek yüzüne tek aralıklı, iki yana yaslı, kenarlardan (sol, sağ, üst, alt) 2,5 cm boşluk bırakılmış, paragraf başı yapılmayacak şekilde, Times New Roman yazı tipinde 12 punto büyüklüğünde yazılmalı, metnin dipnotları 10 punto olmalıdır.
2. Metnin içindeki birebir alıntılar sağdan ve soldan 1'er cm içeriden başlayarak tırnak içine alınmaksızın Times New Roman yazı tipinde 10 punto büyüklüğünde olmalıdır. Bir cümleden fazla birebir alıntılar için bu kural geçerlidir. Bir cümlelik alıntılar ise metnin içinde çift tırnak içinde gösterilmelidir.
3. Gönderilen makaleler 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı, Türkçe 'Öz' (150-250 kelime arası) ve İngilizce 'Abstract' (150-250 kelime arası), Türkçe ' Anahtar Kelimeler' (en az 5 tane) ve İngilizce 'Keywords' (en az 5 tane) metnin başına eklenmeli ve burada yazılı olan metnin Türkçe ve İngilizceleri birebir aynı olmalıdır.
5. Dipnotlar ve kaynakça için **"Chicago 16th A**" referans sistemi kullanılmış olmalıdırlar.
   a) İlk kez kaynak gösterileceği zaman kitap için: Yazarın adı, soyadı, kitabın adı (italik),varsa çevirmenin adı, kaçıncı baskı olduğu belirtilmeli, ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı belirtilmelidir. Parantezden sonra en sona, yararlanılan sayfa numarası eklenmelidir.

Örnek Kitap Dipnotu: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 253.

Aynı eser ikinci kez kaynak gösterileceği zaman, bu kez sadece yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik) ve sayfa numarası belirtilmelidir. (Bu kitap, makale, kitap içi bölüm vs. her türlü referans için geçerli bir durumdur.)

Locke, *Deneme*, 254.

Eğer aynı eser araya başka bir eser girmeksizin ardı ardına kaynak gösteriliyorsa, bu ikinci gösterimde sadece *A.g.e.,* ifadesi ve sayfa numarasının kullanılması yeterli olur. (Bu kitap, makale, kitap içi bölüm vs. her türlü referans için geçerli bir durumdur.)

A.g.e., 255

Eserin metnin sonunda yer alacak olan kaynakça içinde gösterilmesinde, yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskının kullanıldığı, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı sırası takip edilmelidir. Her birimin arasına nokta konulmalı, kişi adı veya başka kısaltmalar varsa bunların uzatılmış hali yazılmalıdır.

Örnek Kitap Kaynakçası: Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

b) Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde ise aynı sıra takip ediliyor olmakla birlikte, kullanılan makalenin değil, derginin ismi italik yazılmakta ve sayfa numarasından önce virgül yerine iki nokta üst üste (:) konulmaktadır.

Örnek Makale Dipnotu: Uğur Ekren, "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25.

Örnek Makale Kaynakçası: Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi". *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25-32.

c) Kitabın içindeki bölüm için;

Örnek Kitap İçi Bölüm Dipnotu: Jean-Luc Nancy, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, haz. E. Hazan, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 67.

Örnek Kitap İçi Bölüm Kaynakçası: Nancy, Jean-Luc. " Sonlu ve Sonsuz Demokrasi". *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, 66-80. Hazırlayan Eric Hazan. Çeviren Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

d) Elektronik kaynak kullanımında ise yukarıdaki sıralama takip edilmeli, kaynağın kullanıldığı tarih aşağıdaki gibi yazılmalıdır.

Elektronik Kaynakça Dipnotu: Bernard Flynn, "Maurice Merleau-Ponty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* , ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/merleau-ponty/, çevrimiçi 25 Temmuz 2015.

Elektronik Kaynakça: Flynn, Bernard. "Maurice Merleau-Ponty". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/merleau-ponty/. çevrimiçi 25 Temmuz 2015.

Bunların dışında;

6. Makalenin sonunda yer alan "Kaynakça" bölümünde aynı yazara ait eserler var ise basım yılı gözetilerek sıralanmalıdır.
7. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı, 'Kaynakça' başlığı 14 punto koyu;
   'Öz', 'Abstract', ara başlıklar 12 punto koyu;
   'Anahtar Kelimeler', 'Keywords' 10 punto koyu şeklinde yapılmalıdır.
8. Metnin tamamında koyu karakter başlıklar haricinde kullanılmamalıdır.
9. Yabancı dilden ödünç alınmış kelimeler var ise italik olarak gösterilmelidir.
10. Vurgulanmak istenen kelimeler veya tamlamalar tek tırnak içine '..' alınmalı, koyu veya italik yapılmamalıdır.
11. Metnin içinde ve dipnotta bulunan kitap isimleri italik, makale veya kitap bölümleri çift tırnak içerisinde ".." gösterilmelidir.
12. Filozof veya yazar ismi metinde ilk defa kullanılacaksa tam ismi yazılmalı, metnin devamında ise sadece soyadı kullanılmalıdır.
13. Antik eserlere verilen referanslar metnin içinde değil dipnotlarda gösterilmelidir. İlk dipnotta söz konusu antik eserin hangi edisyonunun kullanıldığı muhakkak belirtilmelidir.

14. ‘Kitap İncelemeleri’ bölümüne gönderilecek değerlendirmelere konu olan kitaplar son beş yıl içinde yayımlanmış olmalıdır.