Copleston
FELSEFE TARİHİ

Alman idealizmi

Fichte
Schelling
Schleiermacher



idea

MÜ EFE / CİLT 7 BÖLÜM 1a

COPLESTON FELSEFE TARİHİ
ALMAN İDEALİZMİ

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi

Cilt 1
Bölümler I ve II —— Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Ortaçağ Felsefesi
Bölüm I —— Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II —— Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I —— Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II —— Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Modern Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Modern Felsefe —— İngiliz Felsefecileri
Bölüm I —— Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II —— Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Modern Felsefe
Bölüm I —— Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II —— Kant

Cilt 7 Modern Felsefe
Bölüm I —— Fichte'den Hegel'e
Bölüm II —— Schopenhauer'dan Nietzsche'ye

Cilt 8 Modern Felsefe —— Bentham'dan Russell'a
Bölüm I —— İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II —— Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Modern Felsefe —— Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I —— Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II —— Bergson'dan Sartre

FELSEFE TARİHİ

Frederick Copleston

CİLT VII
MODERN FELSEFE
FICHTE'DEN NIETZSCHE'YE

Bölüm 1a

Alman İdealizmi

Çeviren
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 2/106-107 34425 Karaköy — İstanbul
iletisim@ideayayinevi.com
www.ideayayinevi.com
Copyright © 1986-2010 Aziz Yardımlı
İngilizce'de
A history of Philosophy: Volume VII, Modern Philosophy, Fichte to Nietzsche'de yayımlanmıştır
© Frederick Copleston 1963
Felsefe Tarihi, Cilt 7 Bölüm 1a
Descartes olarak ilk yayım İDEA, 1990
Üçüncü baskı 2010
Tüm hakları saklıdır
Bu kitabın hiçbir bölümü yayınevinin izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez
Baskı: Bayrak Matbaası
Davutpaşa Cad. No 14, Kat 2 MB İş Merkezi
Topkapı — İstanbul

Printed in Türkiye
ISBN 978 975 397 000 6

İÇİNDEKİLER

KANT-SONRASI İDEALİST DİZGELER

* * *

BÖLÜM BİR
GİRİŞ

1. Ön Notlar 11
2. Kant'ın Felsefesi ve İdealist Metafizik 13
3. İdealizmin Anlamı, Dizge Üzerinde Diretmesi ve Felsefenin Gücü ve Alanına Güveni 18
4. İdealistler ve Tanrıbilim 20
5. Romantik Devim ve Alman İdealizmi 23
6. İdealist İzlenceyi Yerine Getirmedeki Güçlük 31
7. Alman Idealizmindeki İnsanbiçimsel Öğe 33
8. İdealist İnsan Felsefeleri 37

ANABÖLÜM İKİ
JOHANN GOTTLIEB FICHTE

BÖLÜM İKİ
FICHTE (1)

1. Yaşam ve Yazılar 45
2. Felsefenin Temel İlkesi İçin Araştırma Üzerine; İnakçılık ve İdealizm Arasında Seçim 50

3. Arı 'Ben' ve Entellektüel Sezgi 53
4. Arı 'Ben' Kuramı Üzerine Yorumlar; Bilincin Görüngübilimi ve İdealist Metafizik 56
5. Felsefenin Üç Temel İlkesi 58
6. Fichte'nin Eytişimsel Yöntemi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar 59
7. Bilim Kuramı ve Biçimsel Mantık 62
8. Bilincin İki Tümdengelimi Üzerine Genel Düşünce 63
9. Kuramsal Tümdengelim 64
10. Kılgısal Tümdengelim 67
11. Fichte'nin Bilinci Çıkarsaması Üzerine Yorumlar 70

BÖLÜM ÜÇ

FICHTE (2)

1. Giriş Notları 72
2. Sıradan Ahlaksal Bilinç ve Töre Bilimi 73
3. Insanın Ahlaksal Doğası 74
4. En Yüksek Ahlak İlkesi ve Eylemlerin Ahlaksallığının Biçimsel Koşulu 77
5. Yanılmaz Bir Kılavuz Olarak Duyunç 79
6. Biçimsel Ahlak Yasasının Felsefi Uygulaması 80
7. Ahlaksal Belirlenim Düşüncesi ve Fichte'nin Genel Olgusallık Görüşü 80
8. Öz-Bilincin Bir Koşulu Olarak Dünyada Bir 'Kendi'ler Topluluğu 82
9. Hak İlkesi ya da Kuralı 83
10. Devletin Çıkarsaması ve Doğası 84
11. Kapalı Tecim Devleti 87
12. Fichte ve Ulusalcılık 88

BÖLÜM DÖRT

FICHTE (3)

1. Fichte'nin Din Üzerine Erken Düşünceleri 89
2. Bilim Kuramının İlk Yayımında Tanrı 91
3. Ateizm Suçlaması ve Fichte'nin Yanıtı 93
4. Insanın Belirlenimi'nde Sonsuz İstenç 96
5. Varlık Felsefesinin Gelişimi 98
6. Din Öğretisi *99*
7. Geç Yazılar 101
8. Fichte'nin Varlık Felsefesi Üzerine Açıklayıcı ve Eleştirel Yorumlar 102

ANABÖLÜM İKİ

FRIEDRIC WILLHELM JOSEPH VON SCHELLING

* * *

BÖLÜM BEŞ

SCHELLING (1)

1. Yaşam ve Yazılar 111
2. Schelling'in Düşüncesindeki Ardışık Evreler 114
3. Erken Yazılar ve Fichte'nin Etkisi 116

BÖLÜM ALTI

SCHELLING (2)

1. Bir Doğa Felsefesinin Olanağı ve Metafiziksel Zemini 122
2. Schelling'in Doğa Felsefesinin Genel Çizgileri 126
3. Aşkınsal İdealizm Dizgesi 131
4. Sanat Felsefesi 136
5. Özdeşlik Olarak Saltık 139

BÖLÜM YEDİ

SCHELLING (3)

1. Kozmik Düşüş Düşüncesi 143
2. İnsanda ve Tanrıda Kişisellik ve Özgürlük; İyi ve Kötü 147
3. Olumsuz ve Olumlu Felsefe Arasındaki Ayrım 152
4. Mitoloji ve Tanrısal-Bildiriş 156
5. Schelling Üzerine Genel Notlar 159
6. Schelling'in Etkisi Üzerine Notlar ve Kimi Yakın Düşünürler 162

ANABÖLÜM ÜÇ

FRIEDRICH SCHLEIER MACHER

* * *

BÖLÜM SEKİZ

SCHLEIERMACHER

1. Yaşam ve Yazıları 169
2. Temel Dinsel Deneyim ve Yorumu 171
3. İnsanın Ahlaksal ve Dinsel Yaşamı 175
4. Son Notlar 177

KAYNAKÇA — 179
SÖZLÜK — 186
NOTLAR — 188
DİZİN — 194

KANT-SONRASI İDEALİST DİZGELER

BÖLÜM BİR

GİRİŞ

1. Ön Notlar

On dokuzuncu yüzyılın erken yıllarında Alman felsefe dünyasında metafiziksel kurgunun batı felsefesinin uzun tarihinde yer almış olan en göze çarpar çiçeklenmelerinden birini buluruz. Bize bir dizgeler ardışıklığı, olgusallığa ve insan yaşam ve tarihine ilişkin özgün yorumlardan öyle bir dizi sunulur ki, sorgulanamayacak bir görkem içersinde durur ve bugün bile kimi kafalarda en azından özel bir çekim gücü yaratabilir. Çünkü dönemin önde gelen felsefecilerinin her biri dünyanın bilmecesini çözdüğünü, evrenin gizini ve insan varoluşunun anlamını açığa serdiğini ileri sürer.

Fransa'da August Comte'un metafiziği insan düşüncesinin tarihinde geçici bir evre olarak sunan *Pozitif Felsefenin Yolu* başlıklı çalışmasını Schelling'in 1854'deki ölümünden önce yayımlamış olduğu doğrudur. Almanya'nın kendisi de pozitivist ve materyalist devimlerini yaratacaktı ve bunlar metafiziği öldürmezken, gene de metafizikçileri felsefe ve tikel bilimler arasındaki ilişki üzerine düşünmeye ve bu ilişkiyi daha yakından tanımlamaya zorlayacaklardı. Ama on dokuzuncu yüzyılın erken onyıllarında pozitivizmin gölgesi henüz sahneye boylu boyunca yayılmış değildi ve kurgul felsefe engelsiz ve görkemli bir serpilme dönemi yaşıyordu. Büyük Alman idealistlerinde insan usunun gücüne ve felsefenin alanına yönelik eşsiz bir güven duygusu buluruz. Olgusallığa sonsuz usun öz-belirişi olarak bakarak, bu usun öz-anlatımının yaşamının felsefi düşüncede yeniden iz-

lenebileceğini düşünüyorlardı. Onlar eleştirmenlerin onların kuramsal felsefenin ince örtüsü altında şairane yazılar üreten insanlar olduklarını ya da derinliklerinin ve bulanık dillerinin düşünce duruluğunu gizlemek için bir maske olduğunu fısıldayıp fısıldamadıklarını görmek için omuzları üzerinden bakan sinirceli insanlar değildiler. Tersine, inanıyorlardı ki insan tini en sonunda kendini bulmuş ve olgusallığın doğası en sonunda insan bilincinin önüne saydamlığı içinde sunulmuştu. Ve her biri Evrene ilişkin görüşünü onun nesnel gerçekliğine duyulan harika bir güven ile sunuyordu.

Hiç kuşkusuz Alman idealizminin bugün pekçok insanda bir başka dünyaya, bir başka düşünce iklimine ait olma izlenimini yarattığı kolay kolay yadsınamaz. Ve diyebiliriz ki Hegel'in 1831'de ölümü bir dönemin sonunu damgalamıştır. Çünkü bunu izleyen şey saltık idealizmin çöküşü[1] ve başka düşünce çizgilerinin doğuşu oldu. Giderek metafizik bile başka bir yöne döndü. Ve kurgul felsefenin gücüne ve erimine duyulan o eşsiz güven duygusu, ki özel olarak Hegel'in karakteristiği idi, hiçbir zaman yeniden kazanılmamıştır. Ama gerçi Alman idealizmi gökyüzüne doğru bir roket gibi yükselmiş ve görece kısa bir zaman aralığından sonra dağılıp yeryüzüne geri düşmüş olsa da, uçuşu olağanüstü etkileyiciydi. Eksiklikleri neler olursa olsun, bir bütün olarak olgusallık ve insan deneyimi üzerinde birleşik bir kavramsal egemenlik kurabilmek için düşünce tarihinin bildiği en kararlı girişimlerden birini temsil ediyordu. Ve idealizmin sayıltıları yadsınacak olsa bile, idealist dizgeler henüz düşünen kafayı birleşmiş bir kavramsal sentez uğruna çaba göstermeye yönelten doğal dürtüyü uyarma gücünü koruyabilirler.

Kimileri hiç kuşkusuz herşeyi kapsayan bir olgusallık görüşünü tüm ayrıntıda işlemenin bilimsel felsefenin gerçek görevi olmadığına inanırlar. Ve bu kanıyı paylaşmayanlar bile pekala düşünebilirler ki bir enson dizgesel bireşimin başarılması herhangi bir bireysel insanın sığasının ötesinde yatar ve kılgısal bir olanak olmaktan çok ideal bir hedeftir. Ama karşılaştığımız zaman entellektüel üstünlüğü ve derinliği tanımaya hazır olmalıyız. Özel olarak Hegel, çarpıcı bir büyüklük içinde, onu küçümsemeye çalışmış olanların geniş çoğunluğu üzerine yükselir. Ve büyük bir felsefeciden her zaman öğrenebileceğimiz şeyler vardır, üstelik bu yalnızca onunla anlaşmama nedenlerimiz üzerine düşünme yoluyla olsa bile. Metafiziksel idealizmin tarihsel çöküşü zorun-

lu olarak büyük idealistlerin sunabilecek değerli hiçbir şeyleri olmadığı vargısını gerektirmez. Alman idealizminin düşlemsel yanları vardır, ama önde gelen idealistlerin yazıları salt birer düşlem olmaktan çok uzaktır.

2. Kant'ın Felsefesi ve İdealist Metafizik

Ama burada irdelememiz gereken nokta Alman idealizminin çöküşü değil, doğuşudur. Ve bu hiç kuşkusuz belli bir açıklama gereksinimi içinde durur. Bir yandan idealist devimin doğrudan felsefi arkatasarı metafizikçilerin olgusallığın kuramsal bilgisini sunma savlarına saldırmış olan Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesi tarafından sağlandı. Öte yandan Alman idealistleri kendilerini Kant'ın gerçek tinsel ardılları olarak gördüler ve onun düşüncelerine karşı yalnızca tepki gösterdiklerini düşünmediler. Öyleyse açıklamamız gereken şey metafiziksel idealizmin Kant gibi bir düşünürün dizgesinden nasıl gelişebildiğidir—Kant ki, adı sonsuza dek metafiziğin bize bir bütün olarak olgusallık üzerine ya da giderek insan bilgisinin ve deneyiminin *a priori* yapısından başka herhangi bir olgusallık üzerine kuramsal bilgi sağlama savına karşı kuşkuculuk ile birlikte anılacaktır.[2]

Metafiziksel idealizmin eleştirel felsefeden gelişimini açıklayabilmek için en uygun başlangıç noktası Kant'ın kendinde-şey kavramıdır.[3] Fichte'nin görüşünde Kant bu kavramdan vazgeçmeyi yadsımada kararlı olmakla kendini olanaksız bir konuma düşürmüştü. Bir yandan, eğer Kant kendinde-şeyin varoluşunu duyumdaki verili ya da özdeksel öğenin nedeni olarak ileri sürmüşse, açık bir tutarsızlık ile suçlanabilirdi. Çünkü onun kendi felsefesine göre neden kavramının bilgimizi görüngü alanının ötesine genişletmek için kullanılması olanaksızdır. Öte yandan, eğer Kant kendinde-şey düşüncesini yalnızca belkili ve sınırlayıcı bir kavram olarak tutmuşsa, bu eleştirel felsefenin üstesinden gelmekle yükümlü olduğu inakçılığın kendisinin ürkütücü bir kalıntısını sürdürmeye varacaktı. Kant'ın Kopernik devrimi ileriye doğru büyük bir adımdı, ve Fichte için Kant-öncesi bir konuma doğru gerileme gibi birşey söz konusu olamazdı. Eğer felsefenin gelişimi ve modern düşüncenin istemleri doğru anlaşılıyorsa, ancak ileriye doğru gidilebilir ve Kant'ın çalışması tamamlanabilirdi. Ve bu ise kendinde-şeyin ortadan kaldırılması demekti. Çünkü, Kant'ın öncülleri verildiğinde, anlıktan bağım-

sız olması gereken bilinemez bir gizli/okkült kendilik için hiçbir gerekçe olamazdı. Başka bir deyişle, yapılması gereken şey eleştirel felsefenin tutarlı bir idealizme dönüştürülmesiydi; ve bu ise şeylerin bütünlükleri içersinde düşünce ürünleri olarak görülmeleri gerektiği anlamına geliyordu.

Öte yandan, dolaysızca açıktır ki, anlık-dışı dünya olarak düşündüğümüz şey insan anlığı tarafından bilinçli bir yaratıcı etkinliğin ürünü olarak yorumlanamaz. Sıradan bilinç söz konusu olduğu sürece, kendimi içinde bulduğum dünya beni değişik yollarda etkileyen ve düşünce ve istencimden bağımsız olarak kendiliğinden varolduklarını düşündüğüm nesnelerden oluşan bir dünyadır. Bu nedenle idealist felsefeci bir bakıma bilincin arkasına gitmeli, ve ona zemin olan bilinçsiz etkinliğin sürecini kaynaklarına dek izlemelidir.

Ama bundan daha da ileriye gitmemiz ve dünyanın üretiminin hiçbir biçimde bireysel 'kendi'ye ve giderek onun bilinçsiz etkinliğine bile yüklenemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü eğer genel olarak bireysel sonlu 'kendi'ye yüklenecek olsaydı, o zaman solipsizm kaçınmak, eğer olanaksız olmasa bile, oldukça güç olurdu—bir konum ki ciddi olarak ileri sürülmesi güçtür. İdealizm böylece sonlu öznenin arkasına birey-üstü bir anlığa [*supra-individual intelligence*], saltık bir özneye gitmeye zorlanır.

Bununla birlikte, 'özne' sözcüğü bir bakıma enson üretken ilkenin duyulur şeyin değil ama düşüncenin yanında yatıyor olması gerektiğini belirtiyor olması dışında gerçekte pek elverişli değildir. Çünkü 'özne' ve 'nesne' sözcükleri bağlılaşıktır. Ve enson ilke, kendinde düşünüldüğünde, nesnesizdir. Özne-nesne ilişkisine zemin sağlar ve, kendinde, ilişkiyi aşar. O özdeşlik içindeki özne ve nesnedir, ikisine de kaynak olan sonsuz etkinliktir.

Kant-sonrası idealizm böylece zorunlu olarak bir metafizikti. Fichte, Kant'ın konumundan yola çıkmak ve onu idealizme geliştirmekle, bütünüyle doğal olarak ilkesini 'Ben' olarak adlandırmaya başladı ve Kant'ın aşkınsal 'Ben'ini metafiziksel ya da ontolojik bir ilkeye çevirdi. Ama bununla demek istediği şeyin bireysel sonlu 'Ben' değil, tersine saltık 'Ben' olduğunu açıklamaya çalıştı. Gene de başka idealistler (ve geç felsefesinde Fichte'nin kendisi) bu bağlamda 'Ben' sözcüğünü kullanmadılar. Hegel'de enson ilke sonsuz us, sonsuz tin olur. Ve diyebiliriz ki genel olarak metafiziksel idealizm için olgusallık sonsuz düşüncenin ya da usun öz-anlatımı ya da öz-belirişidir.

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki dünya sıradan anlamda bir düşünme sürecine indirgenir. Saltık düşünce ya da us bir etkinlik olarak, kendini dünyada koyan ya da anlatan üretken us olarak görülür. Ve dünya iye olduğunu gördüğümüz olgusallığın tümünü korur. Metafiziksel idealizm görgül olgusallığın öznel düşüncelerden oluşmuş olduğu savını imlemez; tersine, onun evreni ve insan tarihini yaratıcı usun nesnel anlatımı olarak alan görüşü imlediği söylenmelidir. Bu görüş Alman idealistinin bakış açısında temeldi: Ondan kaçınması olanaksızdı. Çünkü eleştirel felsefeyi idealizme dönüştürme zorunluğunu kabul ediyordu. Ve bu dönüşüm bütünlüğü içindeki dünyanın yaratıcı düşüncenin ya da usun ürünü olarak görülmesi gerektiği anlamına geliyordu. Öyleyse, eğer Kant'ın felsefesini idealizme dönüştürme gereksinimine bir öncül olarak bakarsak, diyebiliriz ki bu öncül Kant-sonrası idealistlerin temel görüşlerini belirliyordu. Ama olgusallığın bir yaratıcı düşünce süreci olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklama söz konusu olduğu zaman, değişik idealist felsefecilerin değişik yorumları için, değişik tikel görüşleri için geniş bir alan bulunur.

Kant'ın düşüncesinin doğrudan etkisi güçlü olarak Schelling ya da Hegel tarafından olmaktan çok doğallıkla Fichte tarafından duyumsandı. Çünkü Schelling'in felsefesi Fichte'nin düşüncelerinin erken evrelerini, ve Hegel'in saltık idealizmi hem Fichte'nin ve hem de Schelling'in felsefelerinin erken evrelerini öngerektiriyordu. Ama bu bir bütün olarak Alman idealist deviminin eleştirel felsefeyi öngerektirdiği olgusunu değiştirmez. Ve modern felsefe tarihini değerlendirmesinde Hegel'in kendisi Kant'ın dizgesini önceki düşünce evreleri üzerinde bir ilerlemeyi temsil ediyor olarak ve kendisi sonraki evreler tarafından geliştirilmeyi ve aşılmayı gerektiriyor olarak betimledi.

Bu kesimde şimdiye dek yalnızca kendinde-şeyi ortadan kaldırma ve Kant'ın felsefesini metafiziksel idealizme çevirme sürecine değinildi. Ama hiç kuşkusuz amacım Kant-sonrası idealistlerin yalnızca kendinde-şeyin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesi tarafından etkilendiklerini ileri sürmek değildi. Eleştirel felsefenin başka yanlarından da etkilendiler. Örneğin, Kant'ın kılgısal usun birincilliği öğretisi Fichte'nin açıkça vurgulanan törel dünya görüşü için güçlü bir uyaran oldu. Ve onu saltık 'Ben'i ahlaksal etkinlik için bir alan ve araç olarak Doğayı konutlayan sonsuz bir kılgısal us ya da ahlaksal istenç olarak yorumlarken

buluruz. Felsefesinde eylem, ödev ve ahlaksal belirlenim kavramları olağanüstü önemdedir. Ve belki de haklı olarak diyebiliriz ki Fichte Kant'ın ikinci *Eleştiri*'sini bir metafiziğe çevirdi ve ilk *Eleştiri*'yi geliştirmesini bunu yapmanın bir aracı olarak kullandı. Bununla birlikte, Schelling'in durumunda sanat felsefesine, dehanın rolüne ve estetik sezgi ile sanatsal yaratının metafiziksel imlemlerine verilen önem onu ilk ya da ikinci ile olmaktan çok üçüncü *Eleştiri* ile bağlar.

Ama Kant'ın felsefesinin değişik bölüm ya da yanlarının şu ya da bu idealisti etkilemesinin tikel yolları üzerinde uzunlamasına durmak yerine, bu giriş bölümünde eleştirel felsefe ve metafiziksel idealizm arasındaki ilişki üzerine daha geniş ve daha genel bir bakış açısına yönelmek daha yerinde olacaktır.

Olgusallığın tutarlı ve birleşik bir yorumunu oluşturma isteği düşünen kafa için hiç kuşkusuz doğaldır. Ama yerine getirilmesi gereken edimsel görev kendini değişik zamanlarda değişik yollarda sunar. Örneğin, ortaçağ-sonrası dünyada fiziksel bilimin gelişimi herşeyi kapsayan genel bir yorum kurmayı istemiş olan felsefecinin düzeneksel/mekanik bir dizge olarak dünyaya ilişkin bilimsel görüşü ahlaksal ve dinsel bilincin istemleri ile uzlaştırma sorunu ile uğraşması gerektiği anlamına geliyordu. Descartes bu sorun ile yüz yüze kalmıştı. Ve Kant da.[4] Ama gerçi Kant bu sorunu ele almada felsefi öncellerinin karakteristiği olmuş olan yolları yadsımış ve kendi özgün çözümlerini sunmuş olsa da, uzun erimde bizi "bir ikiye-bölünmüş olgusallık"[5] ile yüzyüze bıraktığı ileri sürülebilir. Önümüzde bir yanda görüngüsel dünya, Newton biliminin zorunlu nedensel yasalar tarafından yönetilen dünyası bulunur.[6] Öte yanda, özgür ahlaksal varlığın ve Tanrının duyulurüstü dünyası yatar. Görüngüsel dünyanın biricik olgusallık olduğunu ileri sürmek için geçerli hiçbir neden yoktur.[7] Ama aynı zamanda duyulurüstü bir olgusallığın varoluşunun hiçbir kuramsal tanıtı da yoktur. Bu ahlak bilinci üzerine dayalı kılgısal bir inanç sorunudur. Üçüncü *Eleştiri*'de Kant'ın, insan anlığı için olanaklı olduğunu düşündüğü düzeye dek, iki dünya arasındaki uçurumu birleştirmeye çalıştığı doğrudur.[8] Ama ürettiği sonuçlar başka felsefeciler tarafından doyurucu bulunmadıysa, bu anlaşılabilir birşeydir. Ve Alman idealistleri Kant'ın felsefesini geliştirmeleri ve dönüştürmeleri yoluyla onun ötesine ilerleyebildiler. Çünkü eğer olgusallık saltık düşüncenin ya da usun kendini belirtmesini sağlayan birleşik süreç ise, anlaşılır

bir yapıdadır. Ve insan anlığı tarafından anlaşılabilirdir, yeter ki bu anlık kendi üzerine düşünen saltık düşüncenin bir bakıma taşıyıcısı olarak görülebilsin.

Bu koşul, eğer Kant'ın geleceğin biricik olanaklı bilimsel metafiziği düşüncesi ile idealistlerin metafizik anlayışları arasında herhangi bir süreklilik olacaksa, açıktır ki önemlidir. Kant için geleceğin metafiziği insan deneyim ve bilgisinin aşkınsal bir eleştirisidir. Gerçekte diyebiliriz ki bu metafizik insan anlığının kendiliğinden biçimlendirici etkinliğinin düşünsel ayrımsanışıdır. Bununla birlikte, metafiziksel idealizmde söz konusu etkinlik sözcüğün en tam anlamında üretkendir (kendinde-şey ortadan kaldırılmış olarak); ve bu etkinlik genelde sonlu insan anlığına değil ama saltık düşünceye ya da usa yüklenir. Bu nedenle, insan anlığının düşünsel etkinliği olarak felsefe, insan anlığı saltık bakış açısına yükselebilme ve saltık düşüncenin ya da usun kendi etkinliği üzerine düşünsel bilgisinin bir bakıma taşıyıcısı olabilme yeteneğine erişmedikçe, saltık düşüncenin kendisi üzerine düşünsel ayrımsaması olarak görülemez. Eğer bu koşul yerine getirilirse, Kant'ın biricik olanaklı metafizik tipi düşüncesi ile idealist metafizik anlayışı arasında belli bir süreklilik doğar. Ayrıca hiç kuşkusuz deyim yerindeyse açık bir genişleme de söz konusudur. Daha açık bir deyişle, Kantçı bilgi kuramı bir olgusallık metafiziğine genişler. Ama genişleme süreci belli bir süreklilik düzeyini korur. Bir yandan Kant'ın kendisinin göz önüne getirebileceği herşeyin çok ötelerine gitmesine karşın, bir Kant-öncesi metafizik anlayışına yalın bir geri dönüş de değildir.

Kantçı bilgi kuramının bir olgusallık metafiziğine dönüşümü kendisiyle birlikte hiç kuşkusuz belli önemli değişimler getirir. Örneğin, eğer kendinde-şeyin ortadan kaldırılması ile dünya düşüncenin ya da usun öz-belirişi oluyorsa, *a priori* ve *a posteriori* arasındaki Kantçı ayrım saltık karakterini yitirir. Ve *kategoriler*, insan anlağının öznel biçimleri ya da kavramsal kalıpları olmak yerine, olgusallık kategorileri olurlar; yeniden nesnel bir konum kazanırlar. Yine, erekbilimsel yargı bundan böyle Kant'ta olduğu gibi öznel kalmaz. Çünkü metafiziksel idealizmde Doğada amaçlılık düşüncesi yalnızca insan anlığının bulgulatıcı ya da düzenleyici bir ilkesi, yararlı bir işlev yerine getiren ama nesnelliği kuramsal olarak tanıtlanamayan bir ilke olamaz. Eğer Doğa bir hedefe doğru devimi içindeki düşüncenin ya da usun anlatımı ve belirişi ise, Doğanın süreci erekbilimsel karakterde olmalıdır.

Hiç kuşkusuz, Kant'ın metafiziğin alan ve gücüne ilişkin ılımlı düşüncesi ve idealistlerin metafiziksel felsefenin başarabilecekleri konusundaki görüşleri arasında oldukça büyük bir ayrım olduğu yadsınamaz. Kant'ın kendisi Fichte'nin kendinde-şeyin ortadan kaldırılması yoluyla eleştirel felsefenin arı idealizme dönüştürülmesi istemini geri çevirmişti. Ve daha sonra yirminci yüzyılda idealistlerin hafif metafiziksel kurgularından bıktıklarını ve Kant'ın kendisinin tinine geri dönüş zamanının geldiğini duyuran yeni-Kantçıların tutumlarını anlamak kolaydır. Aynı zamanda Kant'ın dizgesinin metafiziksel idealizme gelişimi de anlaşılmayacak birşey değildir, ve bu kesimdeki notlar idealistlerin kendilerine Kant'ın gerçek tinsel ardılları olarak nasıl bakabilmiş olduklarını açıklama açısından yararlı olmuş olabilirler.

3. İdealizmin Anlamı, Dizge Üzerinde Diretmesi ve Felsefenin Gücü ve Alanına Güveni

Metafiziksel idealizmin gelişimi üzerine söylenmiş olanlardan açıkça görülecektir ki Kant-sonrası idealistler insan anlığının onun dışında varolan şeylerden ayrı olarak yalnızca kendi düşüncelerini bildiğini savunma anlamında öznel idealistler değildiler. Ne de tüm bilgi nesnelerinin sonlu insan öznenin ürünleri olduklarını savunma anlamında öznel idealistler oldukları söylenebilir. Gerçekten de, Fichte'nin 'Ben' sözcüğüne erken yazılarında verdiği kullanım biçimi kesinlikle böyle bir görüşü savunmuş olduğu izlenimini verebiliyordu. Ama izlenim yanlıştı. Çünkü Fichte üretken öznenin genel olarak sonlu 'Ben' değil ama saltık 'Ben,' aşkınsal ve birey-üstü bir ilke olduğunda diretiyordu. Ve Schelling ve Hegel'e gelince, şeylerin bireysel sonlu anlığın ürünlerine indirgenmesi ikisinin düşüncesine de bütünüyle yabancıydı.

Ama gerçi Kant-sonrası idealizmin son paragrafta sözü edilen her iki anlamda da öznel idealizmi imlemediği kolayca anlaşılsa da, devimin tüm önde gelen idealist dizgeler için geçerli olabilecek genel bir betimlemesini vermek çok kolay değildir. Çünkü bu dizgeler önemli bakımlardan birbirlerinden ayrılırlar. Dahası, özel olarak Schelling'in düşüncesi ardışık evreler boyunca deviniyordu. Aynı zamanda, hiç kuşkusuz, değişik dizgeler arasında bir aile benzerliği de vardır. Ve bu olgu kimi genellemeleri göze almayı aklar. Olgusallığa saltık düşüncenin ya da usun

öz-anlatımı ya da öz-açınımı olarak bakılması ölçüsünde, Alman idealizminde nedensel ilişkiyi mantıksal imlem ilişkisine benzeştirme yönünde belirgin bir eğilim vardır. Örneğin, görgül dünya Fichte ve Schelling tarafından (daha doğrusu, Schelling'in düşüncesinin hiç olmazsa erken evrelerinde) enson üretken ilke karşısında sonucun onu önceleyen ile ilişkisine benzer bir ilişki içinde duruyor olarak tasarlanır. Ve bu hiç kuşkusuz dünyanın zorunlu olarak ilk üretken ilkeden çıktığı anlamına gelir—bir ilke ki önselliği zamansal değil ama mantıksaldır. Açıktır ki, bir dışsal zorlama sorusu söz konusu değildir ve olamaz. Tersine, Saltık kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak kendini dünyada belirtir. Ve gerçekten ideal olarak saptanabilir bir ilk zaman kıpısının olması anlamında bir zamansal yaratılış tasarımına yer yoktur.[9]

Saltık usun öz-açınımı olarak bu olgusallık kavramı idealistlerin dizge üzerinde diretmelerini açıklamaya yardım eder. Çünkü eğer felsefe dinamik bir ussal sürecin yapısının düşünsel yeniden-kuruluşu ise, bir ilk ilke ile başlaması ve olgusallığın özsel ussal yapısını bu ilkeyi izliyor olarak sergilemesi gerektiği anlamında, dizgesel olmalıdır. Gerçekten de, salt kuramsal bir tümdengelim düşüncesi uygulamada metafiziksel idealizmde Fichte'nin ve hepsinden önce Hegel'in öntasarda bulunan eytişimsel sürecinin imleme eğiliminde olduğu denli önemli bir yer doldurmaz. Çünkü idealist felsefe bir ya da daha çok ön temel önermenin anlam ve imlemlerinin katı bir çözümlemesi olmaktan çok, dinamik bir etkinliğin, kendini-açındıran bir sonsuz yaşamın kavramsal bir yeniden-kuruluşudur. Ama genel dünyagörüşü saltık usun öz-beliriş süreci olarak dünya biçimindeki ön düşüncede embriyonik olarak kapsanır. Ve felsefenin işi bu düşünceye dizgesel bir eklemleme vermek, süreci düşünsel bilme düzleminde bir bakıma yeniden yaşamaktır. Bu nedenle saltık usun görgül belirişlerinden başlayarak geriye doğru çalışmak olanaklı olsa bile, metafiziksel idealizm doğal olarak tümdengelimci bir açımlama biçimini izler, bir anlamda erekbilimsel bir devimi dizgesel olarak yeniden kurar.

Şimdi eğer olgusallığın ussal bir süreç olduğunu ve özsel dinamik yapısına felsefeci tarafından girilebilir olduğunu varsayarsak, bu varsayıma doğal olarak metafiziğin güç ve alanına duyulan bir güven eşlik eder—bir tutum ki, Kant'ın metafiziğin başarabilecekleri konusundaki ılımlı değerlendirmesi ile keskin bir zıtlık içindedir. Ve bu zıtlık eğer eleştirel felsefeyi Hegel'in

saltık idealizm dizgesi ile karşılaştırırsak yeterince açık olarak görülecektir. Aslında, Hegel'in felsefenin güç ve erimine duyduğu güvene önceki sözü edilmeye değer felsefecilerden hiç birinin erişemediğini söylemek belki de yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda son kesimde gördüğümüz gibi Kant'ın felsefesi ile metafiziksel idealizm arasında belli bir süreklilik de vardı. Ve, gerçi paradoksal bir bildirim olsa da, giderek şunu da diyebiliriz ki, Kant'ın biricik olanaklı bilimsel metafizik biçimi düşüncesine yaklaştıkça, idealizmin felsefenin gücüne ve alanına güveni de arttı. Çünkü eğer felsefenin düşüncenin kendisinin kendiliğinden etkinliği üzerine düşünsel ayrımsaması olduğunu varsayarsak, ve eğer Kant'ın insan bilgi ve deneyimi kuramının bağlamı yerine bir idealist metafizik bağlamı geçirirsek, o zaman önümüze çıkan ussal süreç düşüncesi insanın felsefi düşüncesinde ve onun yoluyla kendinin bilincine varmakta olan olgusallıktan başka birşey değildir. Bu durumda felsefe tarihi saltık usun kendini düşünmesinin tarihidir. Başka bir deyişle, Evren kendini insan anlığında ve onun yoluyla bilir. Ve felsefe Saltığın kendini bilmesi olarak yorumlanabilir.

Gerçekte bu felsefe anlayışı önde gelen idealistler arasında tümünden çok Hegel'e özgüdür. Fichte kendinde insan düşüncesinin erimini aşan bir tanrısal Saltık üzerinde direterek felsefesini sonlandırırken, daha sonraki din felsefesinde Schelling kendini insana bildiren kişisel bir Tanrı düşüncesini vurguladı. Hegel iledir ki felsefecinin tüm olgusallık üzerindeki kavramsal üstünlüğü düşüncesi ve bu üstünlüğün Saltığın kendini düşünmesi olarak yorumu ön tasara çıkar. Ama bunu söylemek idealist devimi esinlendirmiş olan kurgul felsefenin gücüne ve alanına inancın en arı ve en görkemli anlatımını Hegelcilikte, metafiziksel idealizmin en büyük başarımında bulduğunu söylemekten başka birşey değildir.

4. İdealistler ve Tanrıbilim

Fichte'nin Saltık üzerine geç öğretisine ve Schelling'in din felsefesine az önce değindik. Ve burada Alman idealizmi ve tanrıbilim arasındaki ilişki üzerine birşeyler söylemek yerinde olacaktır. Çünkü idealist devimin yalnızca eleştirel felsefenin metafiziğe bir dönüşümünün sonucu olmadığını anlamak önemlidir. Önde gelen bu üç idealistin tümü de tanrıbilim öğrencileri olarak

başladılar—Fichte Jena'da, Schelling ve Hegel Tübingen'de. Ve gerçi hiç kuşkusuz felsefeye çok çabuk dönmüş olsalar da, tanrıbilimsel temalar Alman idealizminin gelişiminde göze çarpar bir rol oynadı. Nietzsche'nin söz konusu felsefecilerin gizli tanrıbilimciler oldukları biçimindeki bildirimi kimi bakımlardan yanıltıcı olsa da, bütünüyle temelsiz değildi.

Alman idealizminde tanrıbilimsel konular tarafından oynanan rolün önemi şu izleyeceğimiz zıtlık tarafından örneklenebilir. Meslekten bir doğal bilimci olmasa da, Kant bu bilim ile her zaman ilgilendi. İlk yazıları başlıca doğabilimsel konular ile ilgiliydiler[10] ve birincil sorularından biri bilimsel bilgiyi olanaklı kılan koşullar üzerineydi. Bununla birlikte, Hegel felsefeye tanrıbilimden geldi. İlk yazıları büyük ölçüde tanrıbilimsel karakterdeydiler, ve daha sonra felsefenin konusunun Tanrı ve yalnızca Tanrı olduğunu bildirecekti. Burada kullanıldığı biçimiyle 'Tanrı' teriminin tanrıtanırcı bir anlama yakın olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı bizi burada ilgilendirmesi gereken bir nokta değildir. Önemli olan şey Hegel'in başlangıç noktasının sonsuz ve sonlu arasındaki, Tanrı ve yaratıklar arasındaki ilişki teması olduğudur. Kafası bir yanda sonsuz Varlık ve öte yanda sonlu varlıklar arasındaki keskin bir ayrım ile doyum bulamıyor, ve sonsuzu sonluda ve sonluyu sonsuzda görerek bunları biraraya getirmeye çalışıyordu. Gelişiminin tanrıbilimsel evresinde sonlunun sonsuza yükselişinin yalnızca sevgi yaşamında yer alabileceğini düşünme eğilimindeydi, ve buna göre felsefenin uzun erimde dine teslim olması gerektiği vargısını çıkardı. Bir felsefeci olarak, sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi kavramsal olarak, e.d. düşüncede sergilemeye çalıştı, ve felsefi düşünceyi dinsel bilincin karakteristiği olan düşünme yolundan daha yüksek bir anlama biçimi olarak betimlemeye yöneldi. Ama felsefi dizgesi boyunca işleyen genel sonsuz-sonlu ilişkisi teması bir bakıma erken tanrıbilimsel düşüncelerinden alınmıştır.

Bu gene de yalnızca Hegel'in bir sorusu değildir. Fichte'nin erken felsefesinde sonsuz ve sonlu arasındaki ilişki teması aslında öne çıkmaz, çünkü kendi görüşünde birincil olarak Kant'ın bilinci çıkarsamasını tamamlamakla ilgileniyordu. Ama geç düşüncesinde tek bir sonsuz tanrısal Yaşam düşüncesi öne çıktı ve felsefesinin dinsel yanları geliştirildi. Schelling'e gelince, tanrısal sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkinin felsefenin başlıca sorunu olduğunu söylemekte duraksamadı. Ve geç düşüncesi derin bir

biçimde dinsel karakterdeydi ve insanın Tanrıdan yabancılaşması ve Ona geri dönüşü düşüncelerine önemli roller verdi.

Felsefeciler olarak, idealistler hiç kuşkusuz sonsuz ve sonlu arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştılar. Ve bunu mantıksal imlem andırımına göre görme eğilimindeydiler. Dahası, eğer Schelling'in geç dinsel felsefesini zorunlu olarak dışarıda bırakırsak, diyebiliriz ki hem sonsuz hem de bütünüyle aşkın bir kişisel Tanrı düşüncesi idealistlere hem mantıksız ve hem de aşırı ölçüde insanbiçimsel olarak görünüyordu. Bu nedenle Tanrı düşüncesini herşeyi-kapsayan bütünlük anlamında Saltık düşüncesine dönüştürme yönünde bir eğilim görürüz. Aynı zamanda idealistlerin sonlunun olgusallığını yadsıma gibi bir niyetleri de yoktu. Bu nedenle karşı karşıya kaldıkları sorun bir bakıma sonluyu olgusallığından yoksun bırakmaksızın sonsuzun yaşamı içersine katma sorunuydu. Ve bu sorunu çözme güçlüğü bir yanda tanrıtanırcılık ve öte yanda kamutanrıcılık ile ilişkisini tanımlama sorusu ile yüz yüze kalan metafiziksel idealizmdeki ikircimden büyük ölçüde sorumludur. Ama her ne olursa olsun açıktır ki özeksel bir tanrıbilimsel tema, eş deyişle Tanrı ve dünya arasındaki ilişki, Alman idealistlerinin kurgularında açıkça göze çarpar.

Yukarıda Nietzsche'nin Alman idealistlerini gizli tanrıbilimciler olarak betimlemesinin kimi bakımlardan yanıltıcı olduğunu belirtmiştik. Çünkü betimleme idealistlerin ortodoks Hıristiyanlığı arka kapıdan yeniden getirmekle ilgilendiklerini imler. Oysa gerçekte idealistlerde inancın yerine metafiziği geçirme ve Hıristiyanlığın bildirilmiş gizemlerini kurgul usun alanı içersine getirerek ussallaştırma yönünde belirgin bir eğilim buluruz. Çağdaş dilde belirtirsek, Hıristiyan inakları mitlerden arındırma ve bu süreçte onları kurgul bir felsefeye çevirme yönünde bir eğilim buluruz. Bu nedenle J. S. Stirling'in Hıristiyanlığın büyük bir savunucusu olarak Hegel tablosuna gülmemek elde değildir. McTaggart'ın ve ayrıca Kierkegaard'ın görüşlerini, Hegelci felsefenin geleneksel biçimlerindeki Hıristiyan öğretilerin ussal içeriklerini açığa sermeyi ileri sürmekle Hıristiyanlığı bir bakıma içeriden zayıflatmış olduğunu kabul etmemiz daha doğru olacaktır. Ve açıktır ki Fichte'nin Saltık üzerine geç felsefesi ile St. John İncil'inin ilk bölümü arasında kurmaya çalıştığı bağıntının biraz zayıf olmuş olduğunu düşünebiliriz.

Aynı zamanda örneğin Hegel'in St. Anselm'e ve inanç arayan anlama sürecine değinmekte olduğu zaman bir ayağını havada

tuttuğunu düşünmek için de hiçbir inandırıcı neden yoktur. Erken denemeleri pozitif Hıristiyanlığa karşı belirgin bir düşmanlık gösteriyordu; ama daha sonra tutumunu değiştirdi ve Hıristiyan inancı bir bakıma kanatları altına aldı. Hegel'in gerçekte bir ortodoks Hıristiyan olduğunu ileri sürmek saçma olacaktır. Ama Hıristiyanlık ve kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi aynı gerçeklik-içeriğini anlamanın ve anlatmanın iki ayrı yolu olarak, saltık din ve saltık felsefe arasındaki ilişki olarak sunduğu zaman, hiç kuşkusuz içtendi. Ortodoks bir tanrıbilimsel bakış açısından Hegel inanç yerine usu, tanrısal bildiriş yerine felsefeyi geçirmiş, Hıristiyanlığı ussallaştırarak savunmuş ve—McTaggart'ın bir deyişiyle—dışrak Hegelciliğe çevirmiş olarak yargılanmalıdır. Ama bu durum Hegel'in kendisini Hıristiyan dinin gerçekliğini tanıtlamış olarak düşünmüş olduğu olgusunu değiştirmeyecektir. Öyleyse Nietzsche'nin bildirimi bütünüyle hedef dışına düşmez, özellikle Fichte'nin düşüncesinin dinsel yanlarındaki gelişme ve Schelling'in felsefesinin geç evreleri göz önüne alınacak olursa. Ve her ne olursa olsun Alman idealistleri hiç kuşkusuz dinsel bilince bir imlem ve değer yüklediler ve onun için dizgelerinde bir yer buldular. Tanrıbilimi felsefeye dönüştürmüş olabilirler, ama birer dinsiz olmaktan ya da modern bir anlamda ussalcılar olmaktan oldukça uzaktılar.

5. Romantik Devim ve Alman İdealizmi

Ama metafiziksel idealizmin sözü edilmesi gereken bir başka yanı daha vardır—Almanya'daki romantik devim ile ilişkisi. Alman idealizminin romantizm felsefesi olarak betimlenmesi gerçekte ciddi karşıçıkışlara açıktır. İlk olarak tek-yönlü bir etki düşüncesini imler. Başka bir deyişle, büyük idealist dizgelerin yalnızca romantik tinin ideolojik anlatımı olduklarını imler. Ama gerçekte Fichte ve Schelling'in felsefeleri romantiklerden kimileri üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. İkinci olarak, önde gelen idealist felsefecilerin romantikler ile ilişkileri kendi aralarında belli ayrımlar gösterir. Aslında Schelling'in romantik devimin tinine dikkate değer bir anlatım verdiğini söyleyebiliriz. Oysa Fichte romantiklere karşı sert bir eleştiriye girişti, üstelik romantikler onun belli düşüncelerinden esinlenmiş olsalar bile. Ve Hegel'in romantizmin kimi yanları ile duygudaşlığı pek güçlü değildi. Üçüncü olarak ileri sürülebilir ki 'romantizm felsefesi' terimini

büyük idealist dizgelerden çok Friedrich Schlegel (1772-1829) Novalis (1772-1801) gibi romantikler tarafından geliştirilen kurgul düşüncelere uygulamak daha uygun olacaktır. Aynı zamanda hiç kuşkusuz idealist ve romantik devimler arasında belli bir tinsel yakınlık da vardı. Genel olarak romantik tin aslında dizgesel bir felsefe olmaktan çok yaşam ve evrene karşı bir tutumdu. Belki de Rudolf Carnap'ın terimlerini ödünç alıp ondan bir *Lebensgefühl* [yaşam duygusu] ya da *Lebenseinstellung* [yaşam tutumu] olarak söz etmek olanaklıdır.[11] Ve Hegel'in dizgesel felsefi düşünce ile romantiklerin sözleri arasında dikkate değer bir ayrım görmüş olması bütünüyle anlaşılabilir birşeydir. Ama geriye on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Alman sahnesine baktığımız zaman doğal olarak ayrımlarla olduğu gibi benzerlikler ile de yüz yüze geliriz. Eninde sonunda metafiziksel idealizm ve romantizm az çok eşzamanlı Alman kültürel olayları idiler, ve temelde yatan tinsel benzerlik ancak bulunması beklenebilecek birşeydir.

Romantik tini tanımlamak aşırı ölçüde güçtür. Ne de onu tanımlayabilmemiz beklenmelidir. Ama, hiç kuşkusuz belirgin özelliklerinden söz edilebilir. Örneğin, Aydınlanmanın eleştirel, analitik ve bilimsel anlak üzerinde yoğunlaşmasına karşın, romantikler yaratıcı imgelemin gücünü ve duygu ve sezginin rolünü yüceltttiler.[12] Sanatsal deha *le philosopheun* yerini aldı. Ama yaratıcı imgelem ve sanatsal deha üzerine getirilmiş olan vurgu insan kişiliğinin özgür ve tam gelişimi üzerine, insanın yaratıcı güçleri üzerine ve olanaklı insan deneyiminin varsıllığından yararlanma üzerine genel vurgunun bir parçasını oluşturdu. Başka bir deyişle, vurgu tüm insanlara ortak olandan çok her bir insan kişiliğinin özgünlüğü üzerine getirildi. Ve yaratıcı kişilik üzerinde bu diretmeye kimi zaman törel öznelliğe doğru bir eğilim eşlik ediyordu. Daha açık bir deyişle, 'kendi'nin bireysel kişilikte kökleşmiş ve bu kişiliğe karşılık düşen değerler ile uyum içinde özgürce gelişiminden yana, değişmez evrensel yasaları ya da kuralları değersizleştirme yönünde bir eğilim vardı. Bununla romantiklerin ahlaka ve ahlaksal değerlere ilgisiz olduklarını imlemek istiyor değilim. Ama, örneğin F. Schlegel'de görüldüğü gibi, bireyin kişisel-olmayan kılgısal us tarafından buyrulan evrensel yasalara boyun eğmesinden çok kendi ahlaksal idealini özgürce izlemesini (kendi 'İdea'sını yerine getirmesini) vurgulama yönünde bir eğilim bulunuyordu.

Yaratıcı kişilik üzerine düşüncelerini geliştirirken kimi roman-

tikler Fichte'nin erken düşüncelerinde esin ve uyarı buldular. Bu hem F. Schlegel ve hem de Novalis için doğrudur. Ama bundan hiç kuşkusuz Fichte'nin düşüncelerinden yararlanma yollarının her zaman felsefecinin niyetleri ile uyum içinde olduğu sonucu çıkmaz. Bir örnek bunu açıklayacaktır. Gördüğümüz gibi, Kant'ın felsefesini arı idealizme dönüştürürken Fichte enson yaratıcı ilkesini sınırsız etkinlik olarak düşünülen aşkınsal 'Ben'de buluyordu. Ve bilinci dizgesel çıkarsamasında ya da yeniden kurmasında büyük ölçüde üretken imgelem düşüncesinden yararlandı. Novalis bu düşüncelere sarıldı ve Fichte'yi yaratıcı 'kendi'nin tansıklarını gözler önüne seren bir düşünür olarak sundu. Ama önemli bir değişim getirdi. Fichte sonlu öznenin ona verili olan ve onu örneğin duyumda olduğu gibi değişik yollarda etkileyen nesnelerin dünyasındaki durumunu idealist ilkeler üzerinde açıklamakla ilgileniyordu. Böylece söz konusu üretken imgelemin etkinliğini, imgelem nesneyi sonlu 'kendi'yi etkiliyor olarak koyduğu zaman, bilinç düzeyinin altında yer alıyor olarak sunuyordu. Aşkınsal düşünme yoluyla felsefeci bu etkinliğin *yer aldığını* bilebilir, ama ne o ne de bir başkası onu *yer alırken* bilemez. Çünkü nesnenin koyulması mantıksal olarak tüm bilmeye ya da bilince önseldir. Ve üretken imgelemin bu etkinliği hiç kuşkusuz sonlu 'kendi'nin istencine göre değiştirilebilir değildir. Bununla birlikte, Novalis üretken imgelemin etkinliğini istenç tarafından değiştirilebilir olarak betimledi. Tıpkı bir sanatçının sanat çalışmalarını yaratması gibi, bir insan da yalnızca ahlaksal alanda değil ama, en azından ilkede, doğal alanda da yaratıcı bir güçtür. Fichte'nin aşkınsal idealizmi böylece Novalis'in 'Büyüsel idealizm'ine dönüştürüldü. Başka bir deyişle, Novalis Fichte'nin kimi felsefi kuramlarına sarıldı ve bunları şairane ve romantik bir taşkınlığın hizmetinde, yaratıcı 'kendi'yi yüceltmek için kullandı.

Dahası, romantiklerin yaratıcı deha üzerine vurguları onları Fichte ile olmaktan çok Schelling ile bağlar. Yeri geldiği zaman görüleceği gibi, sanatın metafiziksel imlemini ve sanatsal dehanın rolünü vurgulamış olan Fichte değil ama Schelling idi. Friedrich Schlegel sanat dünyasından daha büyük bir dünyanın olmadığını ve sanatçının İdeayı sonlu biçimlerde sergilediğini ileri sürdüğü zaman, ve Novalis ozanı gerçek 'Büyücü,' insanın 'kendi'sinin yaratıcı gücünün tenselleşmesi olarak ileri sürdüğü zaman, Fichte'nin güçlü bir biçimde törel görüşü ile olmaktan

çok Schelling'in düşüncesi ile uyumlu olan yollarda konuşuyorlardı.

Bununla birlikte, yaratıcı 'kendi' üzerine vurgu romantizmin salt bir yanıydı. Bir başka önemli yan romantiklerin Doğa anlayışlarıydı. Doğayı yalnızca mekanik bir dizge olarak kavramak ve böylece insan ve Doğa arasında (Kartezyenizmde olduğu gibi) keskin bir zıtlık oluşturma zorunda kalmak yerine, romantikler Doğaya belli bir yolda tine yakın olan ve güzellik ve gizeme bürünmüş dirimli bir örgensel bütün olarak bakma eğilimindeydiler. Ve aralarından kimileri Spinoza'ya, romantikleştirilmiş bir Spinoza'ya belirgin bir duygudaşlık gösterdiler.

Doğayı tine yakın örgensel bir bütün olarak alan bu görüş yine romantikleri Schelling ile bağlar. Felsefecinin Doğayı insandan daha alt bir konumda duran uyuklayan tin olarak ve insan tinini Doğanın kendine ilişkin bilincinin örgeni olarak alan düşüncesi bütünüyle romantik bir tondaydı. Şair Hölderlin'in (1770-1843) Tübingen'de öğrenci iken Schelling'in bir arkadaşı olmuş olması imlemli bir olgudur. Ve şairin Doğayı dirimli, kapsamlı bir bütün olarak görüşü felsefeci üzerinde belli bir etki yaratmış görünür. Buna karşı Schelling'in Doğa felsefesi de romantiklerden kimileri üzerinde güçlü bir uyarıcı etki yaratmıştır. Romantiklerin Spinoza ile duygudaşlıklarına gelince, bunun tanrıbilimci ve felsefeci Schleiermacher tarafından paylaşıldığı doğrudur. Ama hiç kuşkusuz yalnızca özgür ahlaksal etkinlik için bir alan ve araç olarak gördüğü Doğanın bir tanrısallaştırılmasına yaklaşan herşeyden derin bir hoşnutsuzluk duyan Fichte bu duygudaşlığa katılmıyordu. Bu bakımdan dünya görüşünde karşı-romantik olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Bununla birlikte, romantiklerin dirimli bir örgensel bütünlük olarak Doğa düşüncesine bağlılıkları Doğayı deyim yerindeyse insanın zararına vurguladıkları anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi o denli de özgür yaratıcı kişiliği vurguluyorlardı. Doğa insan tininde bir bakıma doruğuna ulaşır. Bu nedenle romantik Doğa düşüncesi tarihsel ve kültürel gelişimin sürekliliği üzerine, ve insan tininin gizilliklerinin açınması için geçmiş kültürel dönemlerin imlemi üzerine göze çarpar bir kavrayış ile bağdaştırılabilirdi ve bağdaştırıldı. Örneğin Hölderlin eski Yunan dehası için romantik bir coşku duyuyordu,[13]—bir coşku ki öğrencilik günlerinde Hegel tarafından paylaşıldı. Ama burada Orta Çağa yönelik yeniden uyanan bir ilgiye özel olarak dikkati çekebiliriz.

Aydınlanmanın düşünürü ortaçağ döneminde Rönesansın şafağını ve *le philosopheların* bunu izleyen doğuşunu öncelemiş olan karanlık bir gece görme eğilimindeydi. Ama Novalis için Orta Çağ, eksiksiz olarak olmasa da, inanç ve kültürün örgensel bir birliği idealini temsil ediyordu—bir ideal ki yeniden diriltilmeliydi. Dahası, romantikler bir ulusun tini (*Volksgeist*) düşüncesine güçlü bir bağlılık ve bu tinin örneğin dil gibi kültürel belirişlerine yönelik bir ilgi gösterdiler. Bu bakımdan Herder'in[14] ve daha başka öncellerin düşüncelerini sürdürdüler.

İdealist felsefeciler bütünüyle doğal olarak bu tarihsel süreklilik ve gelişim anlayışını paylaşıyorlardı. Çünkü tarih onlar için tinsel bir İdeanın, bir telos ya da ereğin zaman içindeki bir çalışmasıydı. Büyük idealistlerin her birinin kendi tarih felsefeleri vardı—Hegel'inki özellikle dikkate değer olmak üzere. Fichte Doğaya birincil olarak ahlaksal etkinlik için bir araç olarak bakarken, doğallıkla vurguyu dahaçok insan tini alanına ve ideal bir ahlaksal dünya-düzeninin olgusallaşmasına doğru bir devim olarak tarih üzerine getiriyordu. Schelling'in din felsefesinde tarih düşmüş insanlığın, varlığının gerçek özeğinden yabancılaşmış insanın Tanrıya geri dönüşünün öyküsü olarak görünür. Hegel'de ulusal tinlerin eytişimi düşüncesi önemli bir rol oynar, ama buna dünya-tarihsel bireyler tarafından oynanan rol üzerinde bir diretme eşlik eder. Ve bir bütün olarak tarihin devimi tinsel özgürlüğün olgusallaşmasına doğru bir devim olarak betimlenir. Genel olarak diyebiliriz ki büyük idealistler kendi dönemlerini öyle bir çağ olarak görüyorlardı ki, bundan böyle insan tini tarihteki etkinliğinin imleminin ve bütün tarihsel sürecin yönünün ya da anlamının bilincine varmıştı.

Herşeyden önce belki de romantizm sonsuz için bir duygu ve özlem tarafından karakterize ediliyordu. Ve Doğa ve insan tarihi düşünceleri bunları tek bir sonsuz Yaşamın belirişleri olarak, bir tür tanrısal şiirin yanları olarak gören anlayışta biraraya getirildiler. Böylece sonsuz Yaşam kavramı romantik dünya görüşünde birleştirici bir etmen olarak işlev gördü. İlk bakışta belki de romantiklerin Volksgeist düşüncesine bağlılıkları bireysel kişiliğin özgür gelişimi üzerine vurguları ile bağdaşmıyor gibi görünebilir. Ama gerçekte kökten hiçbir bağdaşmazlık söz konusu değildi. Çünkü sonsuz bütünlük, genel olarak konuşursak, kendisini sonlu varlıklarda ve onlar yoluyla belirten sonsuz Yaşam olarak tasarlanıyordu—onları yokediyor ya da salt düzeneksel araçlar

düzeyine indirgiyor olarak değil. Ve ulusların tinleri aynı sonsuz Yaşamın belirişleri olarak düşünülüyordu—tam gelişimleri için bu tinlerin bir bakıma taşıyıcıları olan bireysel kişiliklerin özgür anlatımını gerektiren göreli bütünlükler olarak. Ve bir ulusun tininin politik tenselleşmesi olarak düşünülen Devlet için de aynı şey söylenebilir.

Tipik romantik sonsuz bütünlüğü estetik düzlemde görme, insanın kendisini onunla bir olarak duyumsadığı örgensel bir bütün biçiminde tasarlama eğilimindeydi, ve bu birliği algılamanın araçları kavramsal düşünceden çok sezgi ve duygu idi. Çünkü kavramsal düşünce belirli sınırlar saptama ve sürdürme eğiliminde iken, romantizm ise sonsuz Yaşamın akışında sınırları çözmeye yönelir. Başka bir deyişle, sonsuz için romantik duygu çoğu kez belirsiz olan için bir duygu idi. Ve bu özellik felsefeyi şiir ile karıştırma ya da sanatsal alanın kendi içersinde sanatları kendi aralarında karıştırma eğiliminde olduğu gibi, sonsuz ve sonlu arasındaki sınırı bulanıklaştırma eğiliminde de görülebilir.

Hiç kuşkusuz bu belli bir ölçüde yakınlıkları görme ve insan deneyiminin değişik tiplerini bireştirme sorunuydu. Böylece F. Schlegel felsefeyi dine yakın olarak görüyor, çünkü ikisinin de sonsuz ile ilgilendiklerini ve insanın sonsuz ile her ilişkisinin dine ait olduğunun söylenebileceğini düşünüyordu. Gerçekten sanat da dinsel karakterdedir, çünkü yaratıcı sanatçı sonsuzu sonluda, güzellik biçiminde görür. Ama gene de romantiklerin belirli sınırlardan ve açıkça saptanmış biçimden uzak durmaları Goethe'yi klasiğin sağlıklı ve romantiğin hastalıklı olduğu biçimindeki ünlü bildiriminde bulunmaya götüren nedenlerden biriydi. Bu nedenle kimi romantiklerin kendileri sezgisel ve oldukça sisli yaşam ve olgusallık görüşlerine belirli şekil verme ve sonsuz için ve bireysel kişiliğin özgür anlatımı için duydukları özlemi belirli sınırların bir tanınması ile birleştirme gereksinimini duymaya başladılar. Ve devimin belli temsilcileri, örneğin F. Schlegel, Katoliklikte bu gereksinimin bir giderilişini buldular.

Sonsuz için duygu açıktır ki romantizm ve idealizm için ortak zemini oluşturur. Sonsuz Yaşam olarak tasarlanan sonsuz Saltık düşüncesi Fichte'nin geç felsefesinde öne çıkar, ve Schelling, Schleiermacher ve Hegel'in felsefelerinde Saltık özeksel bir temadır. Dahası, diyebiliriz ki Alman idealistleri sonsuzu sonluya karşı koyulmuş birşey olarak değil ama kendini sonluda ve onun yoluyla anlatan sonsuz yaşam ya da etkinlik olarak düşünme eği-

limindedirler. Özel olarak Hegel'de sonlu ve sonsuz arasında uzlaşma yaratmak için, bunları biraraya getirmek ve bunu sonsuzu sonlu ile özdeşleştirmeksizin ya da sonluyu olgusallıktan yoksun bir yanılsama olarak bir yana atmaksızın başarmak için bilinçli bir girişim görürüz. Bütünlük tikel belirişlerinde ve onlar yoluyla yaşar, ve bu sonsuz bir bütünlük, e.d. Saltık açısından olduğu gibi, örneğin Devlet gibi göreli bir bütünlük açısından da böyledir.

Romantik ve idealist devimler arasındaki tinsel yakınlık böylece sorgulanamaz bir olgu olarak kalır. Ve bunu pekçok örnekle göstermek olanaklıdır. Söz gelimi Hegel sanat, din ve felsefeyi değişik yollarda da olsa Saltık ile ilgileniyor olarak betimlerken, bu görüşü ile F. Schlegel'in son paragrafta sözü edilen düşünceleri arasında belli bir yakınlık görmek olanaklıdır. Aynı zamanda büyük idealist felsefeciler ve romantikler arasında önemli bir zıtlığı vurgulamak da zorunludur—bir zıtlık ki aşağıda göreceğimiz yolda açıklanabilir.

Friedrich Schlegel felsefeyi şiire benzeştiriyor ve bir olmalarını düşlüyordu. Onun görüşünde felsefe birincil olarak sezgisel bir içgörü sorunuydu, tümdengelimci uslamlama ya da tanıtlama sorunu değil. Çünkü her tanıtlama birşeyin tanıtlanmasıdır, ve tanıtlanacak gerçekliğin sezgisel olarak ele geçirilişi tüm uslamlamayı önceler, ki bu sonuncusu salt ikincil bir sorundur.[15] Schlegel'in belirttiği gibi, Leibniz ileri sürdü ve Wolff tanıtladı. Açıktır ki bu sözler Wolff'a bir övgü olarak amaçlanmamışlardı. Dahası, felsefe Evren ile, bütünlük ile ilgilenir. Ve bütünlüğü tanıtlayamayız: O ancak sezgide ayrımsanır. Ne de onu tikel bir şeyi ve bunun başka şeyler ile ilişkilerini betimleyebileceğimiz bir yolda betimlememiz olanaklıdır. Bütünlük bir anlamda, şiirde olduğu gibi, gösterilebilir ya da sergilenebilir, ama sağın olarak ne olduğunu söylemek gücümüzü aşar. Öyleyse felsefeci söylenemeyecek olanı söyleme girişimi ile ilgilenir. Ve bu nedenle felsefe ve felsefecinin kendisi gerçek felsefeci için anlıksal düzlemdeki ironik bir olaydan daha öte anlam taşımazlar.

Bununla birlikte, romantik Schlegel'den saltık idealist Hegel'e döndüğümüz zaman dizgesel kavramsal düşünce üzerinde kesin bir diretme ve gizemsel niyet ve duyguya başvuruların kararlı bir yadsınışını buluruz. Hegel hiç kuşkusuz bütünlük ile, Saltık ile ilgilenir, ama gene de yalnızca onu düşünme ile, sonsuzun yaşamını ve sonlu ile ilişkisini kavramsal düşüncede anlatma ile

ilgilenir. Şiiri de içine almak üzere sanatı felsefe ile aynı nesneyi, eş deyişle saltık Tini konu alıyor olarak yorumladığı doğrudur. Ama korunması özsel olan bir biçim ayrımı üzerinde de eşit vurgu ile diretir. Şiir ve felsefe ayrıdırlar, ve karıştırılmamaları gerekir.

Karşı çıkılarak denebilir ki romantiklerin ve büyük idealistlerin felsefe anlayışları arasındaki zıtlık F. Schlegel ve Hegel'in görüşleri arasındaki bir karşılaştırmanın düşündürebileceği denli büyük değildir. Fichte arı ya da saltık 'Ben'in temel bir entellektüel sezgisini konutladı—bir düşünce ki kimi romantikler tarafından kullanılacaktı. Schelling felsefesinin hiç olmazsa bir evresinde Saltığın kendinde ancak gizemsel sezgide ayrımsanabileceğinde diretti. Ve ayrıca Saltığın doğasının kendinde değil ama simgesel biçimde ayrımsanmasını sağlayabilecek bir estetik sezgi düşüncesini vurguladı. Bu bakımdan romantik çizgileri giderek Hegel'in eytişimsel mantığı içerisinde bile bulup çıkarmak olanaklıdır—bir mantık ki Tinin iç yaşamını sergilemek ve sıradan mantığın durağan ve sürekli kılma eğiliminde olduğu kavramsal karşısavların üstesinden gelmek için tasarlanmış bir devim mantığıdır. Aslında, Hegel'in insan tinini ardışık bir yolda bir tutumlar türlülüğü içersinden geçiyor ve konumdan konuma durmaksızın deviniyor olarak betimleme yolunu romantik bir bakışın bir anlatımı olarak görmek usauygun olabilir. Hegel'in mantıksal aygıtının kendisi romantik tine yabancıdır, ama bu aygıt dizgesinin öntasarına aittir. Altında romantik devim ile derin bir tinsel yakınlığı görebiliriz.

Bununla birlikte, sorun metafiziksel idealizm ve romantizm arasında tinsel bir yakınlığın olduğunun yadsınması değildir. Böyle bir yakınlığın olduğunu daha önce belirttik. Belirtilmesi gereken şey genel olarak idealist felsefecilerin dizgesel düşünce ile ilgilenirken romantiklerin ise sezgi ve duygunun rolünü vurgulama ve felsefeyi şiire benzeştirme eğiliminde olduklarıdır. Schelling ve Schleiermacher gerçekte romantik tine Fichte ya da Hegel'den çok daha yakındılar. Fichte'nin arı ya da saltık 'Ben'in temel bir entellektüel sezgisini konutlamış olduğu doğrudur; ama bunu bir tür ayrıcalıklı gizemsel içgörü olarak düşünmüyordu. Bu onun için kendini düşünsel bilince sınan bir etkinliğin sezgisel bir algılanışı idi. Gerekli olan şey bir tür gizemsel ya da şiirsel sığa değil ama ilkede herkese açık olan aşkınsal düşüncedir. Ve romantiklere saldırısında Fichte felsefesinin, gerçi etkinlik

olarak 'Ben'in bu temel entellüktüel sezgisini gerektiriyor olsa da, pekin bilgi anlamında bilim üreten bir mantıksal düşünce sorunu olduğunda diretiyordu. Felsefe bilginin bilgisidir, temel bilgidir; söylenemeyecek olanı söylemek için bir girişim değildir. Hegel'e gelince, hiç kuşkusuz doğrudur ki geriye bakarsak onun eytişimi içersinde bile romantik çizgileri ayrımsayabiliriz. Ama bu onun felsefenin bir tanrısal bildirişler ya da şiirsel melodiler ya da gizemsel sezgiler sorunu değil ama nesnesini kavramsal olarak düşünen ve görüşe açık kılan bir dizgesel mantıksal düşünce sorunu olduğu konusunda diretmiş olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Felsefecinin işi olgusallığı anlamak ve başkalarına onu anlatmayı başarmaktır, ruhları yüceltmek ya da anlamı şiirsel imgeler kullanarak imlemek değil.

6. İdealist İzlenceyi Yerine Getirmedeki Güçlük

Gördüğümüz gibi, Kant'ın felsefesinin arı idealizme ilk dönüşümü olgusallığa üretken bir düşünce ya da us süreci olarak bakılması gerektiği anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, varlığın düşünce ile özdeşleştirilmesi gerekiyordu. Ve idealizmin doğal izlencesi bu özdeşleşmenin gerçekliğini saltık düşüncenin ya da usun yaşamının özsel dinamik yapısının tümdengelimci bir yeniden kuruluşu yoluyla sergilemekti. Dahası, eğer düşüncenin kendiliğinden etkinliğinin düşünsel bilgisi olarak Kant felsefesinin anlayışı korunacak idiyse, felsefi düşüncenin saltık usun insan anlığında ve onun yoluyla öz-bilgisi ya da öz-bilinci olarak sunulması gerekiyordu. Bu nedenle felsefi düşüncenin bu yorumunun doğruluğunu sergilemek de idealizmin doğal izlencesinin kapsamına giriyordu.

Bununla birlikte, idealist devimin edimsel tarihine dönersek, bu izlenceyi tam olarak yerine getirmede idealistlerin yüz yüze kaldıkları güçlüğü görürüz. Ya da, sorunu bir başka yolda koyarsak, eleştirel felsefenin aşkınsal idealizme ilk dönüşümü tarafından telkin edilmiş olan kalıptan belirgin uzaklaşmalar buluruz. Örneğin Fichte bilincin ötesine gitmeme kararı ile başlar ve buna göre ilk ilkesi olarak bilinci aşan bir varlığı konutlamaktan kaçınır. Böylece ilk ilkesini bilinçte belirdiği biçimiyle arı 'Ben' olarak alır—bir şey olarak değil ama bir etkinlik olarak. Ama aşkınsal idealizminin istemleri onu geriye bir bakıma bilincin arkasındaki enson olgusallığa doğru gitmeye zorlar. Ve felsefe-

sinin daha sonraki biçiminde onu düşünceyi aşan saltık sonsuz Varlığı konutlarken buluruz.

Schelling ile süreç bir anlamda tersine çevrilir. Şu demektir ki, felsefi yolculuğunun bir evresinde insan düşüncesini ve kavramsallaşmayı aşan bir Saltığın varoluşunu ileri sürerken, sonraki dinsel felsefesinde kişisel Tanrının özünü ve iç yaşamını düşünsel olarak yeniden kurmaya çalışır. Bununla birlikte, aynı zamanda görgül olgusallığın varoluşunu ve yapısını *a priori* bir yolda çıkarsama düşüncesini bir yana bırakır ve Tanrının özgürce kendini bildirişi düşüncesini vurgular. Sonluya sanki sonsuzun mantıksal bir sonucuymuş gibi bakma yönündeki idealist eğilimi bütünüyle bırakmaz; ama bir kez özgür bir kişisel Tanrı düşüncesini getirir getirmez, düşüncesi zorunlu olarak başlangıçtaki metafiziksel idealizm kalıbından büyük ölçüde ayrılır.

Söylemeye gerek yok ki, hem Fichte'nin hem de Schelling'in, özellikle ikincisinin, başlangıçtaki konumlarını geliştirmiş ve değiştirmiş oldukları olgusu kendi başına gelişim ve değişim olaylarının yanlış olduklarının bir tanıtını oluşturmaz. Demek istediğim dahaçok bunların idealist izlence dediğim şeyi sonuna dek tamamlamaya götürmedeki güçlüğü örneklendikleridir. Denebilir ki ne Fichte'de ne de Schelling'de varlığın en sonunda düşünceye indirgenmesi diye birşey söz konusudur.

İdealist izlenceyi yerine getirmenin en kapsamlı girişimini başka herkesten çok Hegel'de buluruz. Onun ussalın olgusal ve olgusalın ussal olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktur. Ve onun görüşünde insan anlığından yalnızca sonlu olarak söz etmek ve bu zeminde ansal etkinliğin sonsuz Saltığın kendini açındıran yaşamını anlama gücünü sorgulamak bütünüyle yanlıştır. Anlığın gerçekten sonlu yanları vardır, ama o denli de sonsuzdur, çünkü saltık düşünce düzeyine yükselme yeteneğindedir ki, bu düzlemde Saltığın kendisi üzerine bilgisi ve insanın Saltık üzerine bilgisi birdir. Ve Hegel insan düşüncesinin kuşkusuz en etkileyici girişiminde bulunarak dizgesel ve ayrıntılı bir yolda olgusallığın nasıl öz-bilgi hedefine doğru devimi içindeki saltık usun yaşamı olduğunu gösterir—bir devim ki, saltık usun özünde her zaman ne olmuşsa edimsel varoluşunda da öyle olmasına, kendini-düşünen düşünce olarak belirmesine götürür.

Açıktır ki, Hegel Saltığın kendine ilişkin bilgisini insanın Saltığa ilişkin bilgisi ile özdeşleştirmesi ölçüsünde idealist izlencenin 'felsefe saltık düşüncenin ya da usun kendini-düşünmesi olarak

temsil edilmelidir' istemini daha tam olarak yerine getirir. Eğer Saltık insan tininden bütünüyle bağımsız olarak bengilik içinde eksiksiz öz-bilgiyi yaşayan kişisel bir Tanrı olsaydı, insanın Tanrıya ilişkin bilgisi deyim yerindeyse dışarıdan bir görüş olurdu. Bununla birlikte, eğer Saltık insan tininde ve onun yoluyla kendini düşünmeye erişen saltık düşüncenin öz-açınımı olarak yorumlanan tüm olgusallık ya da Evren ise, insanın Saltığa ilişkin bilgisi Saltığın kendine ilişkin bilgisi olacaktır. Ve felsefe kendini düşünen üretken düşüncedir.

Ama üretken düşünce ile denmek istenen nedir diye sorabiliriz. Her ne olursa olsun ileri sürülebilir ki bu erekbilimsel olarak düşünülen Evrenden, e.d. kendini bilmeye doğru devinen bir süreçten başka birşey anlamına gelmeyecektir—bu öz-bilgi gerçekte insanın Doğa, kendisi ve tarihi üzerine gelişmekte olan bilgisinden başka birşey olmamak üzere. Ve bu durumda bir bakıma Evrenin arkasında kendini Doğada ya da insan tarihinde etker bir nedenin kendini etkisinde anlattığı yolda anlatan hiçbir şey, hiçbir düşünce ya da us söz konusu olamaz. Düşünce erekbilimsel olarak önseldir, insanın dünya-sürecine ilişkin bilgisinin sürecin hedefi olarak ve ona imlemini veriyor olarak tasarlanması anlamında. Ama edimsel olarak ya da tarihsel olarak önsel olan nesnel Doğa biçimindeki Varlıktır. Ve bu durumda Kant'ın felsefesinin ilk dönüşümünün imlemiş olduğu biçimiyle idealizmin bütün kalıbı değişir. Çünkü bu dönüşüm kaçınılmaz olarak nesnel dünyayı üreten ya da yaratan sonsuz bir düşünce etkinliği tablosunu imler, oysa yukarıda betimlenen tablo yalnızca bir erekbilimsel süreç olarak yorumlanan edimsel deneyim dünyasının tablosudur. Bu sürecin telosu ya da hedefi gerçekten dünyanın insan anlığında ve onun yoluyla kendini-düşünmesi olarak betimlenir. Ama bu hedef ya da erek herhangi bir verili zaman kıpısında hiçbir zaman tamamlanmış olmayan bir idealdir. Bu nedenle varlık ve düşüncenin özdeşleşmesine hiçbir zaman edimsel olarak erişilemez.

7. Alman İdealizmindeki İnsanbiçimsel Öğe

Kant-sonrası idealizmin doğal kalıbından uzaklaşmaların bir başka yanı şu yolda anlatılabilir. F. B. Bradley, İngiliz saltık idealisti, Tanrı kavramının kaçınılmaz olarak Saltık kavramına geçtiğini ileri sürdü. Daha açık bir deyişle, eğer anlık sonsuzu tutarlı bir

yolda düşünmeye çalışırsa, sonunda kabul etmelidir ki sonsuz gerçekte varlık evreninden, bir bütün olarak olgusallıktan, bütünlükten başka birşey olamaz. Ve Tanrının Saltığa bu dönüşümü ile din yiter. "Saltığın dışında Tanrı Tanrı olarak kalamaz, ve, bu hedefe ulaştıktan sonra, o ve onunla birlikte din yiter."[16] Benzer bir görüş R. G. Collingwood tarafından anlatıldı. "Tanrı ve Saltık özdeş değil ama üstesinden gelinemez bir biçimde ayrıdırlar. Ve gene de bu anlamda özdeştirler. Tanrı Saltığın kendini dinsel bilince bildirişinin imgesel ya da sezgisel biçimidir."[17] Eğer kurgul metafiziği koruyacaksak, uzun erimde kabul etmeliyiz ki tanrıtanırcılık bir yanda çoktanrıcılığın açık insanbiçimciliği ve öte yanda herşeyi-kapsayan bir Saltık düşüncesi arasında bir orta yoldur.

Gerçekten de açıktır ki varlık andırımına ilişkin herhangi bir duru düşüncenin yokluğunda sonsuzdan varlıkbilimsel olarak ayrı olan bir sonlu varlık kavramı duramaz. Ama, önemli olsa da bu noktanın üzerinden geçelim ve bunun yerine deyim yerindeyse doğal biçimindeki Kant-sonrası idealizmin baştan sona insanbiçimsel karakterde olduğunu belirtelim. Çünkü insan bilincinin kalıbı bir bütün olarak olgusallığa aktarılır. Varsayalım ki insan 'Ben'i öz-bilince ancak dolaylı olarak varabilir. Daha açık bir deyişle, dikkat önce 'kendi-değil'e çevrilecektir. 'Kendi-değil'in 'Ben' ya da özne tarafından koyulması gerekir, ve 'kendi-değil'in varlıkbilimsel olarak 'kendi' tarafından yaratılması gerektiği anlamında değil, ama eğer bilinç herhangi bir biçimde doğacaksa bir nesne olarak tanınması gerektiği anlamında. 'Ben' o zaman kendi üzerine dönebilir ve etkinliğinde düşünsel olarak kendini ayrımsayabilir. Kant-sonrası idealizmde insan bilincinin bu süreci bir bütün olarak olgusallığın yorumu için anahtar düşünce olarak kullanılır. Saltık 'Ben,' ya da saltık us—ya da başka nasıl adlandırılırsa adlandırılsın—, insan tininde ve onun yoluyla kendine geri dönüş için zorunlu bir koşul olarak nesnel Doğa dünyasını (varlıkbilimsel bir anlamda) koyuyor olarak görülür.

Bu genel şema bütünüyle doğal olarak Kant felsefesinin metafiziksel idealizme dönüşümünden çıkar. Ama Kant'ın insan bilinci ve bilgisi ile ilgilenmiş olması ölçüsünde, onun bilgi kuramının Evrensel metafiziğe genleşmesi kaçınılmaz olarak bütün bir olgusallık sürecinin insan bilincinin kalıbına göre yorumlanmasını gerektirir. Ve bu anlamda Kant-sonrası idealizm belirgin

bir insanbiçimcilik öğesi kapsar—bir olgu ki saltık idealizmin tanrıtanırcılıktan çok daha az insanbiçimsel olduğu biçimindeki çok sık duyulan düşünce karşısında gözden kaçırılmamalıdır. Hiç kuşkusuz Tanrıyı andırımsal olmanın dışında tasarımlayamayız; ve tanrısal bilinci de yine insan bilinci ile bir andırıma göre olmanın dışında tasarımlayamayız. Ama düşüncede bilincin sonlu ile bağlı olan yanlarını ortadan kaldırmaya çalışabiliriz. Ve, ılımlı bir anlatımla, sonsuza bir öz-bilinçli olma sürecini yüklemenin insanbiçimsel düşünme yolunun açık bir anlatımı olduğu ileri sürülebilir.

Şimdi, eğer her ne olursa olsun mantıksal olarak Doğaya önsel olan ve insanda ve insan yoluyla öz-bilinç kazanan bir tinsel olgusallık varsa, onu nasıl düşüneceğiz? Eğer onu kendisi bilinçli olmayan ama bilince zemin sağlayan sınırsız bir etkinlik olarak düşünürsek, önümüzde duran şey aşağı yukarı Fichte'nin saltık 'Ben' kuramıdır.

Ama aynı zamanda hem tinsel hem de bilinçsiz olan bir enson olgusallık kavramı kolay anlaşılabilecek birşey değildir. Ne de, hiç kuşkusuz, Hıristiyan Tanrı kavramına büyük bir andırım gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte, eğer geç dinsel felsefesinde olduğu gibi Schelling ile birlikte Doğanın arkasında yatan tinsel olgusallığın kişisel bir Varlık olduğunu ileri sürersek, idealist şemanın kalıbı kaçınılmaz olarak değişir. Çünkü o zaman enson tinsel olgusallığın kozmik süreç içinde ve onun yoluyla kendinin bilincini kazanmakta olduğu ileri sürülemez. Ve Schelling'in Hegel'den sonra yirmi yıl daha yaşamış olması ölçüsünde diyebiliriz ki, Kant'ın eleştirel felsefesini doğrudan izlemiş olan idealist devim, zamandizinsel olarak konuşursak, felsefi tanrıtanırcılığa bir yeniden yaklaşım ile sonlanmıştır. Gördüğümüz gibi, Bradley Tanrı kavramının dinsel bilinç tarafından gerektirildiğini, ama bunun, felsefi bakış açısından, Saltık kavramına dönüştürülmesinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştü. Schelling'in ilk önesürümü kabul etmesi ama ikinciyi yadsıması gerekecektir, en azından Bradley tarafından anlaşıldığı biçimiyle. Çünkü son yıllarında Schelling'in felsefesi aşağı yukarı dinsel bilincin bir felsefesi biçimini aldı. Ve dinsel bilincin onun Saltığa ilişkin önceki düşüncesinin kişisel bir Tanrı düşüncesine dönüşümünü istediğine inanıyordu. Daha sonra görüleceği gibi, teosofik kurgularında hiç kuşkusuz açıkça insanbiçimsel öğeler getirdi. Ama aynı zamanda düşüncesinin tanrıtanırcılığa doğru

devimi Kant-sonrası idealizmin karakteristiği olmuş olan özel insanbiçimcilik türünden bir uzaklaşmayı temsil ediyordu.

Bununla birlikte, bir üçüncü olanak daha söz konusudur. İster bilinçli, isterse bilinçsiz olsun, Doğayı üreten bir tinsel olgusallık düşüncesini ortadan kaldırabilir ve aynı zamanda Saltığın öz-bilinç kazanma sürecini ileri sürebiliriz. Saltık o zaman evren olarak bütünlüğü içinde görülen dünya anlamına gelir. Ve önümüzdeki tablo Saltığın öz-bilgisi olarak insanın dünyaya ve kendi öz tarihine ilişkin bilgisidir. Bu tabloda, ki Hegel'in saltık idealizminin ana yorumlarından birinin genel çizgisini sunar,[18] görgül dünyaya bir bakıma dünya-sürecinin erekbilimsel bir açıklaması dışında hiçbirşey eklenmemiştir. Başka bir deyişle, edimsel bir aşkın Varlığın konutlanması söz konusu değildir; ama evren ideal bir hedefe, eş deyişle insan tininde ve onun yoluyla eksiksiz kendini-düşünmeye doğru devinen bir süreç olarak yorumlanır.

Bu yorumu yalnızca dünya tarihinin izleğinde insan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır ve bir olgu olarak kendisini, tarihini ve çevresini bilmeye ve bu bilgisini arttırmaya yeteneklidir biçimindeki görgül bildirimlere eşdeğer olarak almak oldukça güçtür. Çünkü ister özdekçi ya da idealist olsun, ister tanrıtanır ya da kamutanrıcı ya da tanrıtanımaz olsun, hiç birimiz bu bildirimleri kabul etmekte duraksamayız. Yorum en azından erekbilimsel bir kalıbı, evren üzerine evrenin kendine ilişkin bilgisi olarak görülen insan bilgisine doğru bir devimi ileri sürme amacındadır. Ama bunun yalnızca dünya sürecini görmenin olanaklı yollarından biri olduğunu kabul etmeye ve böylece kendimizi bu tikel kalıbı seçişimizin bilgi uğruna bilgiden yana bir anlıksalcı önyargı tarafından (eş deyişle tikel bir değer yargısı tarafından) belirlenmiş olduğu biçimindeki karşıçıkışa açık bırakmaya hazır olmadıkça, öyle görünür ki dünyanın belli bir iç zorunluk tarafından insanda ve onun yoluyla kendini bilme hedefine doğru devindirildiğini ileri sürmemiz gerekecektir. Ama bunu öne sürebilmek için biricik zemin ya Doğanın kendisinin bilince doğru çabalayan bilinçsiz anlık (ya da, Schelling'in deyişiyle, uyuklayan Tin) olduğuna ya da Doğanın arkasında bilinçsiz anlığın ya da usun bulunduğuna ve bunun insan tininde ve onun yoluyla bilince erişebilmek için zorunlu bir önkoşul olarak Doğayı kendiliğinden koyduğuna inanmak değil midir? Eğer bu konumlardan herhangi birini kabul edersek, bir bütün olarak

evrene insan bilincinin gelişim kalıbını aktarmış oluruz. Bu işlem gerçekten eleştirel felsefenin metafiziksel idealizme dönüşümü tarafından gerektirilmiş olabilir; ama hiç kuşkusuz insanbiçimsel bir karakter taşımada felsefi tanrıtanırcılıktan daha geride kaldığı söylenemez.

8. İdealist İnsan Felsefeleri

Bu bölümde başlıca bir bütün olarak olgusallık üzerine, özbelirişi içindeki Saltık üzerine bir kuram ya da daha doğrusu bir kuramlar dizisi olarak Alman idealizmi ile ilgilendik. Ama bir insan felsefesi de idealist devimin önde gelen özelliklerinden biridir. Ve, eğer değişik felsefecilerin metafiziksel öncüllerini düşünürsek, gerçekte beklenebilecek olan da budur. Fichte'ye göre, saltık 'Ben' kendi özgürlüğünün bilincine doğru çabalıyor olarak tasarımlanabilecek sınırsız bir etkinliktir. Ama bilinç ancak bireysel bilinç biçiminde varolur. Bu nedenle saltık 'Ben' kendini zorunlu olarak bir sonlu özneler ya da 'kendiler' topluluğunda anlatır ki bunlardan her biri gerçek özgürlüğe erişme çabası içindedir. Ve ahlaksal etkinlik teması kaçınılmaz olarak öne çıkar. Fichte'nin felsefesi özsel olarak dinamik bir törel idealizmdir. Yine, Saltık Hegel için Tin olarak ya da kendini düşünen Düşünce olarak tanımlanabilirdir. Bu nedenle insan tininde ve onun yaşamında Doğada olduğundan daha yeterli olarak açığa serilir. Ve başlıca vurgu Doğa felsefesi üzerine olmaktan çok insanın tinsel yaşamının (bir ussal varlık olarak insan yaşamının) düşünce temelinde anlaşılması üzerine getirilmelidir. Schelling'e gelince, kişisel ve özgür bir Tanrının varoluşunu ileri sürmeye geçtiği zaman, bununla eşgüdümlü olarak insandaki özgürlük sorunu ve insanın Tanrıdan kopuşu ve ona geri dönüşü ile ilgilenir.

İdealist insan ve toplum felsefelerinde özgürlük üzerinde diretiş açıkça göze çarpan bir özelliktir. Ama bundan hiç kuşkusuz özgürlük sözcüğünün baştan sona aynı anlamda kullanılmış olduğu sonucu çıkmaz. Fichte'de vurgu eylemde belirdiği biçimiyle bireysel özgürlük üzerinedir. Ve hiç kuşkusuz bu vurguda felsefecinin kendisinin dinamik ve enerjik karakterinin bir yansımasını görebiliriz. Fichte için insan bir bakış açısından bir doğal itkiler, içgüdüler ve dürtüler dizgesidir; ve eğer ona yalnızca bu bakış açısından bakılırsa, özgürlükten söz etmek boşuna olacaktır. Ama tin olarak insan deyim yerindeyse isteklerin birbiri

ardına düzeneksel doyumlarına bağlanmış değildir: Etkinliğini ideal bir hedefe yöneltebilir ve ödev düşüncesi ile uyum içinde davranabilir. Kant'a gelince, onun için özgürlük duyusal dürtü yaşamının üzerine yükselme ve ussal, ahlaksal bir varlık olarak davranma anlamına gelir. Ve Fichte sanki etkinlik kendi kendisinin ereği imiş gibi konuşma ve özgür eylemi özgür eylem uğruna vurgulama eğilimindedir.

Ama Fichte'nin birincil vurgusu bireyin etkinliği üzerine ve onun doğal itki ve dürtüye köleliğin üstünde ödev ile uyumlu bir eylem yaşamına yükselişi üzerine olsa da, felsefeci hiç kuşkusuz özgür ahlaksal eylem düşüncesine bir içerik verilmesi gerektiğini de görür. Ve bunu ahlaksal belirlenim [*moral vocation; moralische Bestimmung*] kavramını vurgulayarak yapar. Bir insanın belirlenimi, dünyada yerine getirmesi gereken eylemler dizisi, büyük ölçüde toplumsal konumu tarafından belirlenir, örneğin bir ailenin babası olarak toplumdaki yeri tarafından. Ve Fichte bize sonunda ortak bir ideal ereğe, ahlaksal bir dünya-düzeninin kurulmasına doğru birbirlerine yaklaşan bir ahlaksal belirlenimler çokluğu tablosunu sunar.

Genç bir insan olarak Fichte Fransız Devriminin coşkulu bir destekleyicisiydi ve onu insanları özgür ahlaksal gelişimlerini engelleyen toplumsal ve politik yaşam biçimlerinden kurtaran bir süreç olarak gördü. Ama o zaman şu soru doğar: İnsanın ahlaksal gelişimini desteklemek için hangi toplumsal, ekonomik ve politik örgüt biçimi en uygundur? Ve Fichte ahlaksal açıdan eğitici bir güç olarak politik toplumun olumlu rolünü giderek artan bir biçimde vurgulamaya zorlandı. Ama gerçi daha sonraki yıllarında çağdaş politik olaylar üzerine, Napoleon'un baskıcı egemenliği ve Alman kurtuluş savaşı üzerine düşünceleri kafasında ulusalcı bir bakış açısının gelişmesinden ve içinde Almanların gerçek özgürlüğü bulabilecekleri biricik biçim olarak birleşik bir Alman Devleti yaratma gibi kültürel bir sorumluluk üzerine güçlü bir vurgu getirmesinden belli bir ölçüde sorumlu olsalar da, ona gerçek özgünlüğünü veren düşünce insan tam ahlaksal gelişimini kazanmadığı sürece Devletin haklar dizgesini korumak için zorunlu bir araç olduğu biçimindeydi. Bir ahlaksal varlık olarak insan tam olarak gelişirse Devlet sönecekti.

Bununla birlikte, Hegel'e döndüğümüz zaman değişik bir tutum buluruz. Hegel de gençliğinde Fransız Devriminin coşkusundan ve özgürlük itkisinden etkilenmişti. Ve 'özgürlük'

sözcüğü onun felsefesinde ağırlıklı bir rol oynar. Yeri geldiği zaman görüleceği gibi, insan tarihini özgürlüğün daha tam olgusallaşmasına doğru bir devim olarak sunar. Ama salt kısıtlamanın yokluğu olarak negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasında keskin bir ayrım yapar. Kant'ın görmüş olduğu gibi, ahlaksal özgürlük kişinin yalnızca ussal bir varlık olarak kendine vermiş olduğu yasaya boyun eğmesini imler. Ama ussal evrenseldir. Ve olumlu özgürlük kişinin kendisini tikel bir birey olarak isteklerini aşan erekler ile özdeşleştirmesini imler. Buna erişmenin yolu, herşeyden önce, kişinin kendi tikel istencini Rousseau'nun anlatımını Devlette bulan Genel İstenç düşüncesi ile özdeşleştirmesidir. Ahlak özsel olarak toplumsal ahlaktır. Biçimsel ahlaksal yasa içeriğini ve uygulama alanını toplumsal yaşamda, özellikle Devlette kazanır.

Hem Fichte hem de Hegel, öyleyse, ahlakı toplumsal bir konuma yerleştirerek Kantçı törel anlayışın biçimciliğini yenmeye çalışırlar. Ama bir vurgu ayrımı söz konusudur. Fichte'nin vurguladığı nokta bireysel özgürlük ve eylemdir—kişisel duyuncun aracılık ettiği ödev ile uyum içinde olmak üzere. Bir düzeltme olarak eklemeliyiz ki, bireyin ahlaksal yazgısı ya da belirlenimi bir ahlaksal belirlenimler dizgesinin bir üyesi olarak, ve böylece toplumsal bir konum içersinde görülür. Ama Fichte'nin törebiliminde vurgu bireyin kendini yenmek için, bir bakıma kendi alt 'kendi'sini tam özgürlüğü amaçlayan özgür istenç ile uyumlu kılmak için savaşımı üzerine getirilmiştir. Bununla birlikte, Hegel vurguyu politik toplumun bir üyesi olarak insan üzerine ve törebilimin toplumsal yanları üzerine getirir. Olumlu özgürlük daha büyük bir örgensel bütüne üyelik yoluyla erişilebilecek birşeydir. Bu vurguya bir düzeltme ya da dengeleme öğesi olarak eklemeliyiz ki Hegel için öznel ya da bireysel özgürlüğün değerini tanımayan ya da ona yer açmayan hiçbir Devlet bütünüyle ussal olamaz. Berlin'de politik kuram üzerine ders verirken ve Devleti yüceltici sözlerle betimlerken, ilgilenmekte olduğu şey dinleyicilerinin toplumsal ve politik bir bilinç kazanmaları ve ahlakın içselliği üzerine talihsiz bir tek-yanlı vurgu olarak gördüğü şeyin üstesinden gelmekti—onları totaliterlik yandaşlarına çevirmek değil. Dahası, politik kurumlar, Hegel'e göre, sanat, din ve felsefe gibi insanın daha yüksek tinsel etkinlikleri için zorunlu temeli oluştururlar—etkinlikler ki bunlarda tinsel özgürlük en yüksek anlatımına ulaşır.

Hem Fichte'de hem de Hegel'de eksik olan şey belki de açık bir saltık ahlaksal değerler kuramıdır. Eğer Fichte ile birlikte eylem uğruna eylemden, özgürlük uğruna özgürlükten söz edersek, her insanın ahlaksal belirleniminin benzersiz karakterinin bir bilincini taşıdığımızı gösteriyor olabiliriz. Ama aynı zamanda ahlaksal yasanın evrenselliği pahasına yaratıcı kişiliği ve bunun ahlaksal belirleniminin benzersizliğini vurgulama tehlikesine de düşmüş oluruz. Bununla birlikte, eğer Hegel ile birlikte ahlakı toplumsallaştırırsak, ona somut içerik vermiş ve Kant'ın törel anlayışının biçimciliğinden kaçınmış, ama aynı zamanda ahlaksal değer ve ölçünlerin yalnızca değişik toplumlar ve kültürel dönemler açısından göreli olduğunu imliyor olma tehlikesi ile yüz yüze kalmış oluruz. Açıktır ki kimileri gerçekte durumun bu olduğunu ileri süreceklerdir. Ama eğer böyle düşünmüyorsak, Hegel'in gerçekte sunduğundan daha açık ve daha yeterli bir saltık değerler kuramını gerekli görebiliriz.

Schelling'in bakış açısı hem Fichte'nin hem de Hegel'in bakış açılarından oldukça ayrıydı. Felsefi gelişiminin bir döneminde Fichte'nin düşüncelerinin birçoğunu kullandı ve insanın ahlaksal etkinliğini ikinci bir Doğa, ahlaksal bir dünya-düzeni, fiziksel dünya içersinde ahlaksal bir dünya yaratmaya eğilimli olarak sundu. Ama onun tutumu ile Fichte'ninki arasındaki ayrım kendini dizgesinin kapsamına büyük bir metafiziksel önem yüklediği bir sanat ve estetik sezgi felsefesini eklemeye yönelmiş olması olgusunda gösterdi. Fichte'de vurgu ahlaksal savaşım ve özgür ahlaksal eylem üzerine getirilirken, Schelling'de ise olgusallığın enson doğasına bir anahtar olarak estetik sezgi üzerine getirildi. Schelling ahlaksal kahramandan çok sanatsal dehayı yüceltti. Bununla birlikte, daha sonra tanrıbilimsel sorunlar ilgisini çekmeye başladığı zaman, ortaya koyduğu insan felsefesi doğal olarak belirgin bir dinsel hava kazandı. Özgürlüğün iyi ve kötü arasında bir seçim yapma gücü olduğunu düşünüyordu. Ve kişilik karanlıktan ışığın doğuşu yoluyla, ya da daha açık olarak, insanın alt doğasının yüceltilerek ussal istence boyun eğdirilmesi yoluyla kazanılacak birşeydir. Ama bu konular metafiziksel bir ortam içersinde irdelendiler. Örneğin özgürlük ve kişilik üzerine az önce sözü edilen görüşler Schelling'i Tanrının doğası üzerine teosofik kurgulara götürdü. Ve bunun sonucu olarak tanrısal doğa üzerine kuramları insana ilişkin görüşleri üzerinde etkili oldular.

Hegel'e, Alman idealistlerinin en büyüğüne dönelim. İnsan

toplumunu çözümlemesi ve tarih felsefesi hiç kuşkusuz çok etkileyicidir. Tarih üzerine derslerini dinlemiş olanların pek çoğu geçmişin imleminin ve tarihsel devimin anlamının kendilerine bildirilmekte olduğunu duyumsamış olmalıdır. Dahası, Hegel yalnızca geçmişi anlamakla ilgilenmiyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, öğrencilerini toplumsal, politik ve törel olarak bilinçli kılmayı istiyordu. Ve hiç kuşkusuz ussal Devleti çözümlemesinin politik yaşamda, özellikle Alman politik yaşamında ölçünler ve amaçlar sağlayabileceğini düşünüyordu. Ama vurgu anlama üzerine getirilir. Hegel şu ünlü deyişin yazarıdır: Minerva'nın baykuşu kanatlarını ancak alacakaranlığın çöküşüyle açar, ve felsefe grisini gri üzerine boyadığı zaman, bir yaşam şekli daha şimdiden eskimiştir. Hegel politik felsefenin yitip gitmek üzere olan bir toplumun ya da kültürün toplumsal ya da politik biçimlerini deyim yerindeyse kutsama eğiliminde olduğu olgusunun diri bir kavrayışını taşıyordu. Bir kültür ya da toplum olgunlaştığı ya da giderek aşırı-olgunlaştığı zaman, felsefi düşüncede ve onun yoluyla kendinin bilincini kazanır—yaşam deviminin tam olarak yeni toplumları ya da yeni toplumsal ve politik biçimleri istemekte ve üretmekte olduğu kıpıda.

Karl Marx ile değişik bir tutum görürüz. Felsefecinin işi toplumsal örgütün yerleşik kurum ve biçimlerini tarihin erekbilimsel istemleri ile uyumlu olarak değiştirebilmek için tarih devimini anlamaktır. Marx, hiç kuşkusuz, anlamanın zorunluk ve değerini yadsımaz, ama anlamanın devrimci işlevini vurgular. Bir anlamda Hegel geriye, Marx ileriye bakar. Marx'ın felsefecinin işlevi üzerine görüşünün savunulabilir olup olmadığı burada tartışmamız gereken bir nokta değildir. Büyük idealistin ve toplumsal devrimcinin tutumları arasındaki ayrımı belirtmek yeterli olacaktır. Eğer idealist felsefeciler arasında Marx'ın görev tutkusu ile karşılaştırılabilecek birini bulmayı istiyorsak, Hegel'den çok Fichte'ye dönmemiz gerekir. İlgili bölümlerde görüleceği gibi, Fichte kendi felsefesinin insan toplumu için kurtarıcı görevi konusunda tutkulu bir inanç taşıyordu. Ama Hegel bir bakıma tüm tarihin ağırlık ve yükünü omuzlarında duyuyordu. Ve geriye, dünyanın tarihine bakarken, birincil amacı onu anlamaktı. Dahası, hiç kuşkusuz on dokuzuncu yüzyılın gelişi ile tarihin durmuş olduğunu düşünmüş olmasa da, herhangi bir felsefi Ütopyanın sonsallığına çok fazla inanç taşımayacak denli derin bir tarihsel duyuşu vardı.

ANABÖLÜM BİR

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

BÖLÜM İKİ

FICHTE (1)

1. Yaşam ve Yazılar

Johann Gottlieb Fichte 1762'de Saksonya, Rammenau'da doğdu. Yoksul bir aileden geliyordu ve olayların olağan gidişi içinde ileri eğitim görmek için uygun olanaklardan yararlanabilmesi kolay olmayacaktı. Ama küçük bir çocukken yerel bir soylunun, Baron von Miltitz'in ilgisini çekti ve onun desteği ile eğitimi sağlandı. Yaşı geldiğinde Fichte Pforta'daki ünlü okula gönderildi (daha sonra Nietzsche de orada eğitim görecekti). 1780'de bir tanrıbilim öğrencisi olarak Jena Üniversitesine girdi ve daha sonra Wittenberg'e ve oradan da Leipzig'e yerleşti.

Çalışmaları sırasında Fichte belirlenimcilik kuramını benimsemeye başladı. İşlerin bu acıklı durumunu düzeltmek için bir rahip ona Spinoza'nın *Törebilim*'inin Wolff tarafından bir çürütme yazısını da içeren bir yayımını verdi. Ama çürütme Fichte'ye aşırı ölçüde zayıf göründüğü için, yapıtın etkisi rahibin amaçladığının tam tersi oldu. Bununla birlikte, belirlenimcilik Fichte'nin etkin ve enerjik karakteri ile ya da güçlü törel ilgileri ile uyum içinde değildi, ve çok geçmeden yerini ahlaksal özgürlük üzerinde bir diretmeye bırakacaktı. Fichte daha sonra kendini Spinozacılığın güçlü bir karşıtı olarak gösterecekti, üstelik bu felsefenin onun için her zaman felsefedeki büyük almaşıklardan birini temsil etmiş olmasına karşın.

Parasal nedenlerle Fichte Zürich'te bir aile öğretmenliği görevini almak zorunda kaldı. Orada kalışı sırasında Rousseau ve Montesquieu'yü okudu ve getirdiği özgürlük iletisi ile Fransız Devriminin haberlerini coşku içinde karşıladı. Kant'a ilgisi ilk

kez bir öğrencisi ondan eleştirel felsefeyi açıklamasını istediği zaman bu felsefeyi incelemeye başlaması üzerine uyandı. Ve 1791'de soylu bir ailede öğretmen olarak kısa ve oldukça küçük düşürücü bir deneyim yaşadığı Varşova'dan Almanya'ya dönerken Königsberg'de Kant ile görüştü. Ama büyük ilgi görmüş olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle Kant'ın kılgısal us adına inancı aklamasını geliştirmek için bir deneme yazarak büyük felsefecinin gözüne girmeye çalıştı. Sonuçta ortaya çıkan *Tüm Tanrısal Bildiriş Üzerine Bir Eleştiri Girişimi* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) Kant'ın hoşuna gitti, ve tanrıbilimsel sansürün çıkardığı kimi güçlüklerden sonra 1792'de yayımlandı. Yazarın adı verilmemiş olduğu için kimi eleştirmenler denemenin Kant tarafından yazılmış olduğu sonucunu çıkardılar. Ve Kant bu yanlışı düzeltip gerçek yazarı övdüğü zaman Fichte'nin adı kısa zamanda yaygın bir ün kazandı.

1793'te Fichte *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmek İçin Tasarlanmış Katkılar*'ını yayımladı. Bu çalışma ona bir demokrat ve bir Jacobin, politik olarak tehlikeli bir kişi olma ününü getirdi. Ama, buna karşın, 1794'de Jena'da felsefe profesörü olarak atandı, ve bu konumu belli bir ölçüde Goethe'nin gösterdiği sıcak destek yoluyla kazandı. Daha mesleksel bir hava taşıyan derslerine ek olarak Fichte insanın değeri ve bilge insanın görevi üzerine bir dizi konferans verdi ve bunlar kürsüye atanış yılında yayımlandılar. Her zaman ödev duyuncu ile yaşayan ve davranan bir insandı. 1794'ün başlıca yayımı *Bütün Bilim Kuramının Temeli* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*) idi ki bu yapıtta Kant'ın eleştirel felsefesini idealist bir yönde geliştirmesini sundu. Jena'da felsefe kürsüsündeki önceli, Kiel'e bir çağrıyı kabul etmiş olan K. L. Reinhold (1758-1823), daha şimdiden Kant'ın eleştirisinin bir dizgeye dönüştürülmesi, daha açık bir deyişle, tek bir temel ilkeden dizgesel olarak türetilmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Ve kendi bilim kuramında Fichte bu görevi Reinhold'un yapmış olduğundan daha başarılı bir yolda yerine getirmeyi üstlendi.[1] Bilim kuramı tüm tikel bilimlerin ya da bilme yollarının temelinde yatan ve onları olanaklı kılan temel önermelerin bir enson ilkeden dizgesel gelişimlerini sergileyen bir kuram olarak düşünülüyordu. Ama bu gelişimi sergilemek aynı zamanda yaratıcı düşüncenin gelişimini betimlemektir. Bu nedenle bilim kuramı yalnızca bilgikuramı değil ama o denli de metafiziktir.

Ama Fichte yalnızca bilincin kuramsal çıkarsaması üzerinde yoğunlaşmaktan çok uzaktı. Bilincin gelişiminin ahlaksal ereği üzerine, ya da daha somut terimlerde, insan varoluşunun ahlaksal amacı üzerine büyük bir vurgu getiriyordu. Ve böylece 1796'da *Doğal Hakkın Temeli* (*Grundlage des Naturrechts*) ve 1798'de *Törebilim Dizgesi* (*Das System der Sittenlehre*) başlıklı çalışmalarını yayımladığını görürüz. Her iki konunun da "bilim kuramının ilkelerine göre" irdelendikleri söylenir. Ve hiç kuşkusuz böyledirler. Ama çalışmalar yalnızca *Wissenschaftslehre*'ye ekler olmaktan daha çoğudurlar. Çünkü Fichte'nin felsefesinin bir törel idealizm dizgesi olarak gerçek karakterini gösterirler.

Metafiziksel idealistlerin bulanıklığı konusunda sık sık yakınmalarda bulunulmuştur, ve bu hiç kuşkusuz nedensiz değildir. Ama Fichte'nin yazınsal etkinliğinin göze çarpar özelliklerinden biri bilim kuramının düşünce ve ilkelerini durulaştırmak için göstermiş olduğu aralıksız çabalardı.[2] Örneğin 1797'de *Wissenschaftslehre*'ye iki giriş yazısını ve 1801'de *Sonnenklarer Bericht, En Son Felsefenin Gerçek Doğası Üzerine Genel Kamu İçin Gün Gibi Açık Bir Bildiri: Okuru Anlamaya Zorlamak İçin Bir Girişim* başlıklı çalışmasını yayımladı. Başlık aşırı iyimser olabilir, ama her ne olursa olsun yazarın söylemek istediklerini durulaştırma çabalarına tanıklık eder. Dahası, 1801-13 döneminde Fichte dersleri için *Wissenschaftslehre*'yi birçok kez yeniden gözden geçirdi. 1810'da *Genel Çizgilerinde Bilim Kuramı* (*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*) ve *Bilincin Olguları* (*Tatsachen des Bewusstseins*, ikinci yayım, 1813) başlıklı çalışmalarını yayımladı.

1799'da Fichte'nin Jena'daki meslek yaşamı beklenmedik bir biçimde sona erdi. Daha şimdiden öğrenci birliklerini iyileştirme tasarıları ile ve din adamlarına kendi alanlarını çiğneyen bir edim gibi görünen Pazar söylemleri ile üniversitede kendine karşı belli bir karşıtlık havası yaratmıştı. Ama 1798'de *Tanrısal Bir Dünya Yönetimine İnancımızın Zemini Üzerine* (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*) bir denemenin yayımlanışı bardağı taşıran damla oldu. Bu denemenin çıkması Fichte'nin Tanrıyı insan istenci tarafından yaratılacak ve sürdürülecek bir ahlaksal dünya-düzeni ile özdeşleştirmesi zemininde bir tanrıtanımazcılık suçlamasına götürdü. Felsefeci kendini savunmaya çalıştı ama bunu başaramadı ve 1799'da Jena'dan ayrılarak Berlin'e gitmek zorunda kaldı.

1800'de Fichte *İnsanın Belirlenimi* (*Die Bestimmung des Mens-*

chen) başlıklı çalışmasını yayımladı. Çalışma onun halksal denilen yazıları arasındadır ve meslekten felsefecilerden çok genel kamuya sunulmuştur; ve romantiklerin dine ve Doğaya karşı tutumlarına zıt olarak yazarın idealist dizgesinden yana bir bildiridir. Fichte'nin yüceltmeli dili gerçekte kolayca bir romantik kamutanrıcılığı düşündürebilir, ama çalışmanın imlemi romantiklerin kendileri tarafından yeterince açık olarak anlaşıldı. Örneğin Schleiermacher Fichte'nin Spinozacılık ile idealizmin kaynaştırılmasına yönelik bir girişimi çürütmekle ilgilendiğini gördü ve oldukça keskin bir eleştiri yazısında Fichte'nin Doğanın evrensel zorunluğu düşüncesine düşmanca tepkisinin gerçekte onun her ne pahasına olursa olsun Doğanın üzerine yükseltilmesi gereken sonlu, bağımsız bir varlık olarak insana yönelik başat ilgisi tarafından yaratıldığını ileri sürdü. Schleiermacher'in görüşünde Fichte'nin yalnızca insanı Doğanın karşısına koymak yerine, Spinozacılıktaki gerçeği içerecek ve gene de ahlaksal özgürlüğü yadsımayacak olan daha yüksek bir sentez için çabalamış olması gerekirdi.

Aynı yılda, 1800, Fichte *Kapalı Tecim Devleti* (*Der geschlossene Handelsstaat*) üzerine çalışmasını yayımladı. Yapıtta bir tür Devlet toplumculuğu önerdi. Daha önce belirtmiştik ki Fichte ödev duyuncu ile yaşayan ve davranan bir kişilikti. Dizgesine yalnızca soyut, akademik bir anlamda felsefi gerçeklik olarak değil, ama o denli de ilkelerinin uygun bir uygulanışının toplumu yeniden biçimlenmeye götürecek olması anlamında kurtarıcı bir gerçek olarak bakıyordu. En azından bu bakımdan Platon'u andırır. Fichte bir zamanlar Masonluğun *Wissenschaftslehre*'nin ilkelerini benimseyerek ve uygulayarak ahlaksal ve toplumsal yenileşmeyi geliştirmek için uygun bir araç olabileceğini ummuştu. Ama bu umutta düşkırıklığına uğramış ve bunun yerine Prusya hükümetine dönmüştü. Ve çalışması gerçekte yerine getirilmek üzere hükümete sunulmuş bir izlence idi.

1804'de Fichte Erlangen'de bir kürsü önerisini kabul etti. Ama 1805 Nisanına dek profesör olarak atanamadı, ve bu boşluğu Berlin'de *Çağımızın Temel Özellikleri* (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*) üzerine dersler vererek doldurdu. Bu derslerde Novalis, Tieck, ve iki Schlegeller gibi romantiklerin görüşlerine saldırdı. Tieck Novalis'i Boehme'nin yazıları ile tanıştırmıştı, ve romantiklerden kimileri Görlitz'in bu gizemci kunduracısının coşkulu hayranları arasında bulunuyorlardı. Ama

coşkuları Fichte tarafından paylaşılmadı. Ne de Fichte Novalis'in teokratik bir Katolik kültürün yeniden kurulması düşü için bir duygudaşlık gösterdi. Dersleri eski öğrencisi Schelling tarafından geliştirilen Doğa felsefesine karşı da yönelmişti. Ama bu tartışmalar bir anlamda derslerde bir taslağı verilen genel tarih felsefesinin yanında sırası geldikçe yer alıyorlardı. Fichte'nin üzerine ders verdiği 'çağ' insanın tüm insan ilişkilerini us ile uyum içinde özgürce düzenleme olarak betimlenen tarih hedefine doğru gelişimindeki evrelerden birini temsil eder. Dersler 1806'da yayımlandılar.

Erlangen'de Fichte 1805'de *Bilge İnsanın Özü Üzerine* (*Über das Wesen des Gelehrten*) dersler verdi. Ve 1805-6 kışında Berlin'de *Kutlu Yaşamın Yolu ya da Din Öğretisi* (*Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*) üzerine derslerini sürdürdü. En azından ilk bakışta din üzerine bu çalışma Fichte'nin erken yazılarında açımlanan felsefesi karşısında kökten bir değişimi gösteriyor gibi görünür. 'Ben' üzerine daha az ve Saltık ve Tanrıdaki yaşam üzerine ise daha çok şey söylendiğini görürüz. Gerçekten de, Schelling Fichte'yi kendi Saltık kuramından düşünceler çalmış olmakla ve bunları onlarla bağdaşmazlığını göz ardı ederek *Wissenschaftslehre* üzerine aşılamaya çalışmakla suçladı. Ama Fichte *Din Öğretisi*'nde ortaya koyulmuş oldukları biçimiyle dinsel düşüncelerinin herhangi bir yolda kendi özgün felsefesi ile tutarsız olduklarını kabul etmeyi yadsıdı.

1806'da Napoleon Prusya'ya girdiği zaman Fichte Prusya birliklerine laik vaiz ya da konuşmacı olarak eşlik etmeyi önerdi. Ama ona Kralın zamanı sözcüklerden çok edimler ile konuşma zamanı olarak düşündüğü, ve söylevi utkuyu kutlamak için daha uygun bulduğu bildirildi. Olaylar tehlikeli bir yöne döndüğü zaman Fichte Berlin'den ayrıldı; ama 1807 yılında geri döndü, 1807-8 kışında *Alman Ulusuna Söylevler*'ini (*Reden an die deutsche Nation*) verdi. Bu söylemler, ki bunlarda felsefeci yüceltilmiş ve ateşli terimlerde Alman halkının kültürel görevinden söz eder,[3] daha sonra aşırı ulusalcı bir anlamda kötüye kullanılmaktan kurtulamayacaklardı. Ama ona karşı haksızlık yapmamak için bu söylemlerin verilmiş oldukları dönemi, eş deyişle Napoleon egemenliği dönemini anımsamamız gerekir.

1810 yılı Berlin Üniversitesinin kuruluşuna tanık oldu ve Fichte felsefe fakültesine dekan olarak atandı. 1811'den 1812'ye dek üniversitenin rektörlüğünü sürdürdü. 1814 yılı başlarında

hastaların bakımını yaparken hastalığı kapan karısından tifüse yakalandı ve o yılın 29 Ocak günü öldü.

2. Felsefenin Temel İlkesi İçin Arayış Üzerine; İnakçılık ve İdealizm Arasında Seçim

Fichte'nin ilk felsefe anlayışının felsefe ve şiir arasındaki yakınlık konusundaki romantik düşünce ile çok az bir ortaklığı vardır. Felsefe bir bilimdir, ya da en azından bir bilim olmalıdır. Daha açık bir deyişle, ilk olarak felsefe dizgesel bir bütün oluşturan bir önermeler kümesidir, öyle ki bu bütünlükte her bir önerme mantıksal bir düzen içinde kendi uygun yerini alır. Ve ikinci olarak temel ya da mantıksal olarak önsel bir önerme olmalıdır. "Her bilimin temel bir önermesi (*Grundsatz*) olmalıdır. ... Ve birden çok temel önermesi olamaz. Çünkü olursa bir değil ama birçok bilim olacaktır."[4] Hiç kuşkusuz her bilimin yalnızca ve yalnızca tek bir temel önermesi olmalıdır bildirimini sorgulamayı isteyebiliriz; ama her ne olursa olsun, Fichte'nin bir bilim ile demek istediği şeyin özsel bir yanı da budur.

Bu bilim düşüncesi açıktır ki matematiksel bir kalıp tarafından esinlendirilir. Aslında, Fichte geometriyi bir bilim örneği olarak alır. Ama bu hiç kuşkusuz tikel bir bilimdir, oysa felsefe Fichte için bilimin bilimi, eş deyişle bilginin bilgisi ya da bilgi öğretisidir (*Wissenschaftslehre*). Başka bir deyişle, felsefe temel bilimdir. Bu nedenle felsefenin temel önermesi tanıtlanamaz ve kendiliğinden açık bir biçimde doğru olmalıdır. "Tüm başka önermeler ondan türetilmiş olmakla ancak dolaylı bir pekinlik taşıyacaklardır, oysa o dolaysızca pekin olmalıdır."[5] Çünkü eğer temel önermesi başka bir bilimde tanıtlanabilir olsaydı, felsefe temel bilim olamazdı.

Düşüncesinin açımlanışı sürecinde yeri geldiği zaman görüleceği gibi, Fichte gerçekte bu felsefe anlayışı tarafından imlenen izlenceye sarılmaz. Daha açık bir deyişle, felsefesi gerçekte örneğin ilkede bir makine tarafından yerine getirilebilecek türde katı bir mantıksal tümdengelim değildir. Ama şimdilik bu noktayı bir yana bırakacağız. Önümüzdeki doğrudan soru felsefenin temel önermesinin ne olduğudur.

Ama bu soruya yanıt vermeden önce aradığımız önerme için hangi yöne bakmamız gerektiğine karar vermemiz gerekir. Ve burada, Fichte'ye göre, kişi bir ön seçenek ile karşı karşıyadır ve

seçimi ne tür bir insan olduğuna bağlı olacaktır. Bir tip insan bir yöne bakma eğiliminde iken bir başka tip bir başka yöne bakma eğiliminde olacaktır. Ama bu bir ön seçenek düşüncesi belli bir açıklama gereksinimi içinde durur. Ve açıklama Fichte'nin felsefenin görevine ve çağdaş düşüncenin karşı karşıya kaldığı soruna ilişkin anlayışı üzerine ışık düşürecektir.

Bilim Kuramına İlk Giriş başlıklı yapıtında Fichte felsefeden istenen şeyin tüm deneyimin (*Erfahrung*) zeminini durulaştırması olduğunu söyler. Ama deneyim sözcüğü burada biraz kısıtlı bir anlamda kullanılır. Eğer bilincin içeriğini irdelersek, görürüz ki iki tür içerik vardır. "Kısaca şunu diyebiliriz: Tasarımlarımızdan (*Vorstellungen*) kimilerine özgürlük duygusu eşlik ederken, başkalarına ise zorunluk duygusu eşlik eder."[6] Eğer imgelemde bir ejderha ya da altından bir dağ yaratırsam, ya da kafamda Brüksel'e değil de Paris'e gitmeye karar verirsem, böyle tasarımlar benim kendime bağımlı olarak görünürler. Ve öznenin seçimine bağlı olmakla, onlara özgürlük duygusunun eşlik ettiği söylenir. Eğer niçin oldukları gibi olduklarını sorarsak, yanıt onları oldukları gibi yapanın özne olduğudur. Ama bir Londra bulvarı boyunca yürüyüşe çıkarsam, gördüklerim ya da işittiklerim yalnızca bana bağlı değildir. Ve böyle tasarımlara zorunluk duygusunun eşlik ettiği söylenir. Başka bir deyişle, bana dışarıdan dayatılmış olarak görünürler. Bu tasarımların bütün bir dizgesine Fichte "deneyim" der, üstelik terimi her zaman bu sınırlı anlamda kullanmasa da. Ve sorabiliriz: Deneyimin zemini nedir? Çok büyük bir tasarımlar sınıfının özne üzerine dayatılıyor olarak görünmesi gibi açık bir olguyu nasıl açıklarız? "Bu soruyu yanıtlamak felsefenin görevidir."[7]

Şimdi, önümüzde iki olanak vardır. Edimsel deneyim her zaman birşeyin deneyimlenen biri tarafından deneyimlenmesidir: Bilinç her zaman bir nesnenin bir özne tarafından ya da, Fichte'nin zaman zaman belirttiği gibi, anlık tarafından bilinmemsi durumudur. Ama Fichte'nin soyutlama dediği bir süreç yoluyla felsefeci edimsel bilinçte her zaman birleşik olan iki etmeni kavramsal olarak yalıtabilir ve böylece kendinde-anlık ve kendinde-şey kavramlarını oluşturabilir. Ve önünde iki yol açık durur. Ya deneyimi (son paragrafta betimlenen anlamda) kendinde-anlığın, eş deyişle yaratıcı düşüncenin ürünü olarak açıklamaya çalışabilir. Ya da deneyimi kendinde-şeyin etkisi olarak açıklamaya çalışabilir. İlk yol açıktır ki idealizm yoludur. İkin-

cisi ise 'inakçılık' yolu. Ve inakçılık en sonunda özdekçilikte ve belirlenimcilikte anlatımını bulur. Eğer şey, nesne, açıklamanın temel ilkesi olarak alınırsa, anlık en sonunda salt bir epifenomene indirgenecektir.

Bu ödünsüz Ya—Ya da tutumu Fichte'nin özelliğidir. Onun için karşıt ve karşılıklı olarak dışlayıcı iki konum arasında açıkça belirli bir seçim söz konusudur. Gerçekten de, kimi felsefeciler ve özellikle Kant arı idealizm ile belirlenimci özdekçilikte sonlanan bir inakçılık arasında bir uzlaşma yaratmaya, başka bir deyişle, bir orta yol bulmaya çalışmışlardı. Ama Fichte böyle uzlaşmalara yanaşmaz. Eğer bir felsefeci tüm sonuçları ile inakçılıktan kaçınmayı istiyorsa, eğer tutarlı olmaya hazırsa, deneyimin açıklamasında bir etmen olarak kendinde-şeyi ortadan kaldırmalıdır. Bir zorunluk duygusunun, anlıktan ya da düşünceden bağımsız olarak varolan bir nesnenin dayatması altında kalma ya da ondan etkilenme duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, Kantçı kendinde-şey düşüncesine hiçbir başvuru olmaksızın açıklanmalıdırlar.

Ama felsefeci ona açık olan iki olanak arasındaki seçimini hangi ilke üzerinde yapacaktır? Herhangi bir temel kuramsal ilkeye başvuramaz. Çünkü henüz böyle bir ilkeyi bulmadığını ama onu hangi yönde arayacağına karar verme durumunda olduğunu varsayıyoruz. Öyleyse sorun "eğilim ve ilgi tarafından"[8] karara bağlanmalıdır. Başka bir deyişle, felsefecinin yaptığı seçim onun ne tür bir insan olduğuna bağlıdır. Söylemeye gerek yok ki, Fichte idealizmin deneyimi açıklamada inakçılığa üstünlüğünün iki dizgenin sonuna dek geliştirilmeleri sürecinde açığa çıktığına inanıyordu. Ama bunlar henüz sonuna dek geliştirilmiş değildirler. Ve felsefenin ilk ilkesini ararken henüz kurulmamış bir dizgenin kuramsal üstünlüğüne başvuramayız.

Fichte'nin demek istediği şudur. Ahlaksal deneyimde açığa serildiği biçimiyle özgürlüğünün olgunluk içinde bilincinde olan felsefeci idealizme eğilim gösterirken, öte yandan bu olgun ahlaksal bilinçten yoksun felsefeci inakçılık eğilimini gösterecektir. Söz konusu 'ilgi' böylece Fichte'nin en yüksek ilgi olarak gördüğü 'kendi'ye yönelik ve 'kendi' için ilgidir. İnakçı, bu ilgiden yoksun olarak, 'şey'i, 'kendi-değil'i vurgular. Ama özgür ahlaksal özneye yönelik ve onun için gerçek bir ilgi taşıyan düşünür temel felsefi ilkesi için anlığa, 'Ben'e ya da 'kendi'ye dönecektir, 'kendi-değil'e değil.

Fichte'nin özgür ve ahlaksal olarak etkin 'kendi'ye ön ilgisi böylece daha baştan açıkça ortaya koyulur. Onun deneyimin zeminine yönelik kuramsal soruşturmasının altında yatan ve bunu esinlendiren şey insanın özgür ahlaksal etkinliğinin birincilliği üzerine derin bir kanıdır. Fichte Kant'ın kılgısal usun, e.d. ahlaksal istencin birincilliği üzerindeki diretmesini sürdürür. Ama inanır ki bu birincilliği ileri sürmek için arı idealizmin yolu seçilmelidir. Çünkü Fichte Kant'ın kendinde-şeyi saflıkla sürdürmesinin arkasında pusuda yatan Spinozacılık hayaletini, Doğanın yüceltilmesini ve özgürlüğün yitişini görür. Eğer bu hayaleti başımızdan atacaksak, ödün yadsınmalıdır.

Hiç kuşkusuz, Fichte'nin 'eğilim ve ilgi' tarafından yaratılan etki düşüncesini onun felsefecilerin yüz yüze geldikleri ilk seçme konusunda tarihsel olarak koşullu tablosundan ayırabiliriz. Ve düşünce o zaman Karl Jaspers'in 'dünya-görüşleri ruhbilimi' dediği alanda hayranlık verici görüntüler sergiliyor olarak görünebilir. Ama böyle bir kitapta bu çekici konunun bir tartışmasına girişme düşüncesinin yarattığı kışkırtmaya kapılmamak gerekir.

3. Arı 'Ben' ve Entellektüel Sezgi

İdealizm yolunu seçtiğimizi varsayarsak, o zaman felsefenin ilk ilkesi için kendinde-anlığa dönmemiz gerekir. Ama bu hantal terimi düşerek Fichte'nin de yaptığı gibi *'Ben'den* söz etmeyi yeğleyebiliriz. Böylece deneyimin doğuşunu bir bakıma 'kendi' yanından açıklama girişimine bağlanmış oluruz. Gerçekte Fichte genel olarak bilinci 'Ben'den türetmekle ilgilenir. Ama yukarıda açıklanan sınırlı anlamda deneyimden söz ederek, arı idealizmin karşısına alması gereken çok önemli bir güçlüğe, 'kendi'nin kendisini onu değişik yollarda etkileyen nesnelerin bir dünyasında buluyor olması gibi açık bir olguya parmak basar. Eğer idealizm bu olguyu yeterli olarak açıklamaya yeteneksiz ise, açıktır ki onu savunmak olanaksız olacaktır.

Ama felsefenin temeli olan 'Ben' nedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için açıktır ki nesnelleştirilebilir 'kendi'nin, e.d. içebakışın ya da görgül ruhbilimin nesnesi olarak 'Ben'in arkasına arı 'Ben'e gitmemiz gerekir. Fichte bir kez öğrencilerine şunları söylemişti: "Baylar, duvarı düşünün." Sonra sürdürmüştü: "Baylar, duvarı düşüneni düşünün." Açıktır ki bu yolda sonsuza dek ilerleyebiliriz. "Baylar duvarı düşüneni düşüneni düşünün" vb.

Başka bir deyişle, 'kendi'yi nesnelleştirmeye, e.d. onu bir bilinç nesnesine çevirmeye ne denli çabalarsak çabalayalım, her zaman bir 'Ben' kalır ki nesnelleşmeyi aşar ve kendisi tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşuludur. Ve bu arı ya da aşkınsal 'Ben' felsefenin ilk ilkesidir.

Çevreye dikkatle bakıp arı ya da aşkınsal bir 'Ben' bulamayacağımızı ileri sürerek Fichte'ye karşı çıkmak açıktır ki boşunadır. Çünkü arı 'Ben'in bu yolla bulunamayacağı tam olarak Fichte'nin ileri sürmek istediği şeydir, ve dahası çevreyi araştırabilmemizin zorunlu koşulu da ondan başka birşey değildir. Ama tam bu nedenle öyle görünebilir ki Fichte deneyimin (geniş bir anlamda) ya da bilincin ötesine geçmiş ve kendine dayattığı sınırlamalara uymayı başaramamıştır. Başka bir deyişle, kuramsal bilgimiz deneyimin ötesine genişleyemez biçimindeki Kantçı görüşü yeniden doğruladıktan sonra, şimdi bu sınırı çiğnemiş görünür.

Ama Fichte durumun bu olmadığında diretir. Çünkü arı 'Ben'in entellektüel bir sezgisine iyeyizdir. Bu, gene de, ayrıcalıklı azınlık için ayrılmış gizemsel bir deneyim değildir. Ne de bilincin arkasında ya da ötesinde varolan bir kendilik olarak arı 'Ben'in bir sezgisidir. Tersine, arı 'Ben' ilkesinin bilincin içerisindeki bir etkinlik olarak ayrımsanmasıdır. Ve bu ayrımsama tüm özbilinçteki bileşen bir öğedir. "Bir adım atmam, elimi ya da ayağımı devindirmem, eğer bu eylemlerde kendi özbilincimin entellektüel bir sezgisi bulunmuyorsa, olanaksızdır. Ancak sezgi yoluyladır ki eylemi yerine getirdiğimi bilirim. ... Kendisine etkinlik yükleyen herkes bu sezgiye başvurur. Yaşamın temeli ondadır, ve onsuz o ölümdür."[9] Başka bir deyişle, bir eylemin kendi eylemi olarak bilincinde olan biri kendini eylemde bulunuyor olarak bilir. Bu anlamda etkinlik olarak 'kendi'nin bir sezgisini taşır. Ama bundan onun bu sezgiyi bilinçteki bileşen bir öğe olarak düşünceye dayalı bir süreç yoluyla bildiği sonucu çıkmaz. Ancak felsefecidir ki onu düşünsel olarak bilir, salt şu yalın nedenle ki, dikkatin arı 'Ben' üzerine yansıtılmasını sağlayan aşkınsal düşünme edimi felsefi bir edimdir. Ama bu düşünme edimi deyim yerindeyse sıradan bilince yönelmiştir, ayrıcalıklı bir gizemsel deneyime değil. Bu nedenle, eğer felsefeci herhangi birini bu sezginin olgusallığı konusunda inandırmayı istiyorsa, yapabileceği tek şey kişinin dikkatini bilincin verilerine çekmek ve onu kendi için düşünmeye çağırmak olacaktır. Ona sezginin

arı bir durumda, herhangi bir bileşen öğe ile karışmamış olarak varolduğunu göstermesi olanaksızdır; çünkü sezgi bu durumda varolmaz. Ne de karşısındakini soyut bir tanıtlama aracılığıyla inandırabilir. Yalnızca onu kendi özbilinci üzerine düşünmeye ve onun bir şey olarak değil ama bir etkinlik olarak arı 'Ben'in bir sezgisini kapsadığını görmeye çağırabilir. "Böyle bir entellektüel sezgi gücünün varolduğu kavramlar yoluyla tanıtlanamaz, ne de doğası kavramlar aracılığıyla geliştirilebilir. Herkes onu dolaysızca kendi içinde bulmalıdır, yoksa onu hiçbir zaman bilemez."[10]

Fichte'nin savı şu yolda aydınlatılabilir. Arı 'Ben' örneğin bir isteğin nesnelleştirilebilmesi ile aynı yolda bir bilinç nesnesine dönüştürülemez. İçebakış yoluyla bir isteği, bir imgeyi ve bir arı 'Ben'i gördüğümü söylemek saçma olacaktır. Çünkü her nesnelleştirme edimi arı 'Ben'i öngerektirir. Ve bu nedenle ona aşkınsal 'Ben' denebilir. Ama bundan arı 'Ben'in çıkarsanmış gizemli ya da anlaşılmaz bir kendilik olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü kendini nesnelleştirme etkinliğinde belirtir. 'Yürüyorum' derken, eylemi nesnelleştiririm, onu bir-özne-için-nesne yapmam anlamında. Ve arı 'Ben' kendini bu nesnelleştirme etkinliğinde düşünceye bildirir. Bir etkinlik sezilir, ama bilincin arkasında hiçbir kendilik çıkarsanmaz. Bu nedenle Fichte'nin vargısı arı 'Ben'in edimde bulunan birşey değil ama yalnızca bir etkinlik ya da edim olduğudur. "İdealizm için anlık bir edimdir [*Tun*], ve kesinlikle başka birşey değildir; giderek ona etkin birşey [*ein Tetiges*] bile dememek gerekir."[11]

En azından ilk bakışta Fichte Kant'ın insan anlığının bir entellektüel sezgi yetisine iye olduğunu yadsıması ile çelişiyor görünür. Özel olarak, Kant için yalnızca bilincin birliğinin mantıksal bir koşulu olmuş olan ve tinsel bir töz olarak varolduğu ne sezilebilen ne de tanıtlanabilen aşkınsal 'Ben'i bir sezgi nesnesine dönüştürüyor olarak görünür. Ama Fichte Kant ile çelişmesinin gerçekte yalnızca sözel olduğunda diretir. Çünkü Kant insan anlığının bir entellektüel sezgi yetisine iye olduğunu yadsıdığı zaman demek istediği şey deneyimi aşan duyulurüstü kendiliklerin bir entellektüel sezgisine ulaşamayacak olduğumuzdu. Ve *Wissenschaftslehre* gerçekte Kant'ın yadsımış olduğu şeyi ileri sürmez. Çünkü ileri sürülen şey arı 'Ben'i bilinci aşan tinsel bir töz ya da kendilik olarak değil ama yalnızca bilincin içerisinde olan ve kendini düşünceye bildiren bir etkinlik olarak sezdiğimizdir. Dahası Kant'ın arı tamalgı[12] öğretisinin bize her ne

olursa olsun entellektüel sezginin bir ipucunu veriyor olması olgusu bir yana, Fichte Kant'ın bu sezgiden söz etmiş ve onu kabul etmiş olması gereken yeri kolayca gösterebileceğimizi ileri sürer. Çünkü o bir kesin buyrumun bilincinde olduğumuzu öne sürüyordu; ve eğer sorunu eksiksiz olarak irdelemiş olsaydı, bu bilincin etkinlik olarak arı 'Ben'in entellektüel sezgisini içerdiğini görmesi gerekirdi. Aslında Fichte konuya belirgin olarak ahlaksal bir yaklaşımı ileri sürmeye geçer. "Bu yasanın bilincinde ... kendiliğinden-etkinliğin ve özgürlüğün sezgisi temellenmiştir. ... Ancak ahlaksal yasanın ortamı yoluyladır ki kendimi ayrımsarım. Ve eğer kendimi bu yolda ayrımsıyorsam, zorunlu olarak kendimi kendiliğinden-etkin olarak ayrımsarım ..."[13] Öyleyse Fichte'nin düşüncesindeki güçlü törel eğilim açık anlatım bir kez daha, bulur.

4. Arı 'Ben' Kuramı Üzerine Yorumlar; Bilincin Görüngübilimi ve İdealist Metafizik

Soruna bilincin görüngübilimi açısından bakarsak, Fichte, benim görüşümde, 'Ben-özne'yi ya da aşkınsal 'Ben'i ileri sürmede bütünüyle haklıdır. Hume deyim yerindeyse kendi anlığına bakarak, ve yalnızca ruhsal görüngüler bularak, 'kendi'yi bu görüngülerin ardışıklığına indirgemeye çalışmıştı.[14] Ve bu yolda davranmış olması anlaşılabilir birşeydir. Çünkü izlencesinin bir parçası 'deneysel felsefe'de ya da doğal bilimde öylesine başarılı olmuş olan görgül yöntemi (onun anladığı biçimiyle) insana uygulamaktı. Ama dikkatinin içebakış nesnelerine ya da verilerine çevrilmesi onu felsefeci için herşeyden önemli olan olguyu, e.d. ruhsal görüngülerin yalnızca bir öznenin nesnelleştirici etkinliği yoluyla görüngüler (bir özneye görünenler) olmakta oldukları olgusunu örtmeye götürdü—bir özne ki aynı anlamda nesnelliği aşar. Açıktır ki insanı aşkınsal ya da metafiziksel bir 'Ben'e indirgeme gibi bir sorun söz konusu değildir. Ve arı özne olarak 'kendi' ve 'kendi'nin başka yanları arasındaki ilişki sorunu kaçınılamayacak bir sorundur. Ama bu aşkınsal 'Ben'in tanınmasının bilincin yeterli bir görüngübilimi için özsel olduğu olgusunu değiştirmez. Ve bu nokta açısından Fichte Hume'da eksik olan bir içgörü düzeyini gösterir.

Ama Fichte hiç kuşkusuz yalnızca bilincin görüngübilimi ile, e.d. bilincin betimlemeci bir çözümlemesi ile ilgilenmez. O denli

de bir idealist metafizik dizgesi geliştirmeye çalışır. Ve bu nokta onun aşkınsal 'Ben' kuramı açısından oldukça önemlidir. Salt görüngübilimsel bir bakış açısından 'aşkınsal Ben'den söz etmek bizi böyle salt bir ve ancak bir 'Ben' vardır deyişine tıpkı bir tıp yazarının 'mide'ye ilişkin genellemelerinin onu salt bir mide ve ancak bir mide vardır görüşüne bağlaması denli bağlayabilir. Ama Doğayı ve bir özne için nesneler oldukları ölçüde tüm 'kendiler'i de kapsamak üzere bütün bir nesnellik alanını aşkınsal 'Ben'den türetmeyi amaçlıyorsak, ya solipsizmi benimsememiz ya da aşkınsal 'Ben'i kendisini tüm sonlu bilinçlerde belirten birey-üstü bir üretken etkinlik olarak yorumlamamız gerekir. Fichte, öyleyse, solipsizmi savunmak gibi bir amacı olmadığı için, arı 'Ben'i bir birey-üstü saltık 'Ben' olarak yorumlamak zorundadır.

Hiç kuşkusuz, Fichte'nin 'Ben' terimini kullanımı, bütünüyle doğal olarak, okurlarından pek çoğunda bireysel 'kendi'den ya da 'Ben'den söz etmekte olduğu izlenimini yarattı. Ve bu yorum düşüncesinin daha metafiziksel yanlarının erken yazılarında göreli olarak daha az göze çarpar olmaları olgusu tarafından kolaylaştırıldı. Ama bu yorum, Fichte'ye göre, yanlıştı. 1810-11 kışında ders verirken ve geriye *Wissenschaftslehre*'ye karşı yöneltilmiş eleştirilere bakarken, hiçbir zaman yaratıcı 'Ben'in bireysel sonlu 'kendi' olduğunu söylemeyi düşünmediği yolunda karşı çıkıyordu. "İnsanlar genel olarak bilim kuramını bireye söz gelimi bütün bir özdeksel dünyanın üretimi gibi hiç kuşkusuz ona yüklenemeyecek etkileri yüklüyor olarak anladılar. ... Bütünüyle yanılmışlardır: görüngüsel bireyleri de kapsamak üzere tüm görüngülerin yaratıcısı olan şey birey değil ama tek bir dolaysız tinsel Yaşamdır."[15]

Bu pasajda 'Yaşam' sözcüğünün 'Ben' yerine kullanıldığı gözden kaçmaz. Kant'ın konumundan başlayarak ve onu arı idealizme dönüştürmeye çalışarak, Fichte bütünüyle doğal olarak arı ya da saltık 'Ben' üzerine konuşmaya başladı. Ama zamanın ilerleyişi içinde gördü ki sonlu 'kendi'yi de kapsamak üzere bilince zemin olan sonsuz etkinliğin kendisini bir 'Ben' ya da özne olarak betimlemek uygun değildi. Bununla birlikte, şimdilik bu nokta üzerinde durmamız gereksizdir. Fichte'nin kuramının temel bir yanlış yorumu olarak görmüş olduğu şeye karşı çıkışını belirtmek yeterlidir. Saltık 'Ben' bireysel sonlu 'kendi' değil ama sonsuz (daha iyisi, sınırsız) bir etkinliktir.

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si böylece hem bir bilincin görüngübilimi, hem de bir idealist metafiziktir. Ve her ne olursa olsun belli bir düzeye dek iki yanı ayırmak olanaklıdır. Bu nedenle Fichte'nin kendini metafiziksel idealizmine bağlamaksızın söyleyecek olduklarının büyük bir bölümünde belli bir değer bulabiliriz. Bunu daha önce aşkınsal 'Ben' kuramı açısından belirtmiştik. Ama ayrımın daha geniş bir uygulama alanı vardır.

5. Felsefenin Üç Temel İlkesi

Bu bölümün üçüncü kesiminde belirtildiği gibi felsefenin, Fichte'ye göre, temel ve tanıtlanamaz bir önermesi olmalıdır. Ve okuyucu pekala düşünmüş olabilir ki 'Ben' başka herşey olabilir ama hiçbir zaman bir önerme olamaz. Bu hiç kuşkusuz doğrudur. Gene de felsefenin temel önermesinin ne olduğunu saptamamız gerekir. Ama her ne olursa olsun onun arı 'Ben'in kökensel etkinliğinin anlatımı olması gerektiğini biliyoruz.

Şimdi, bir yanda arı 'Ben'in kendiliğinden etkinliğini ve öte yanda felsefecinin bu etkinliği felsefe düzleminde yeniden kurmasını ya da düşünmesini ayırdedebiliriz. Arı 'Ben'in bilinci temellendirmedeki kendiliğinden etkinliğinin hiç kuşkusuz kendisi bilinçli değildir. Kendiliğinden etkinlik olarak arı 'Ben'in 'kendi için' varolması söz konusu değildir. Bir 'Ben' olarak kendi için varolmaya başladığı yer yalnızca felsefecinin aşkınsal düşünme ediminde 'Ben'in kendiliğinden etkinliğini ayrımsamasını sağlayan entellektüel sezgidir. Felsefecinin edimi yoluyladır ki, "bir etkinliğe yönelik bir etkinlik yoluyladır ki ... 'Ben' ilkin kökensel olarak [*ursprünglich*] kendi için olmaya başlar."[16] Böylece entellektüel sezgide arı 'Ben'in kendini koyduğu (*sich setzen*) söylenir. Ve felsefenin temel önermesi "'Ben' yalnızca kökensel bir yolda kendi varlığını koyar"[17] biçimindedir. Aşkınsal düşünme ediminde felsefeci bir bakıma geriye bilincin enson zeminine gider. Ve onun entellektüel sezgisinde arı 'Ben' kendini doğrular. O öncüllerden bir vargı olarak tanıtlanmaz: Kendini ileri sürüyor ve böylece varoluyor olarak görünür. "Kendini koymak ve olmak, 'Ben' ile ilgili olarak bildirildiklerinde, bütünüyle aynı şeydir."[18]

Ama gerçi Fichte'nin bir etkinliğe yönelik bir etkinlik[19] dediği şey aracılığıyla deyim yerindeyse arı 'Ben'in kendini doğrulaması sağlansa da, 'Ben'in kökensel kendiliğinden etkinliği kendinde

bilinçli değildir. O, tersine, bilincin, eş deyişle, sıradan bilincin, birinin doğallıkla kendini bir dünya içinde ayrımsamasının enson zeminidir. Bu nedenle felsefenin ikinci temel önermesi "bir 'Ben-değil' genel olarak 'Ben' ile karşıtlık içindedir" [20] biçimindedir. Bu karşıtlık hiç kuşkusuz 'Ben'in kendisi tarafından koyulmalıdır. Yoksa arı idealizmin terkedilmesi gerekecektir.

Şimdi, ikinci önermenin sözünü ettiği 'Ben-değil,' belirli bir nesne ya da sonlu nesneler kümesi olmaktan çok genel olarak nesnellik olması anlamında sınırsızdır. Ve bu sınırsız 'Ben-değil' 'Ben'in içerisinde 'Ben'e karşıt olarak koyulur. Çünkü bilincin dizgesel bir yeniden-kuruluşu ile ilgilenmekteyiz; ve bilinç hem 'Ben'i hem de 'Ben-değil'i kapsayan bir birliktir. Bu nedenle arı ya da saltık 'Ben'i oluşturan sınırsız etkinlik 'Ben-değil'i kendi içerisinde koymalıdır. Ama eğer ikisi de sınırsız iseler, her biri bir bakıma ötekinin dışlanması pahasına tüm olgusallığı doldurma eğiliminde olacaktır. Birbirlerini ortadan kaldırma, birbirlerini yoketme eğiliminde olacaklardır. Ve bilinç olanaksızlaşacaktır. Bu nedenle, eğer bilinç ortaya çıkacaksa, 'Ben'in ve 'Ben-değil'in karşılıklı olarak sınırlanmaları zorunludur. Her biri ötekini ortadan kaldırmalıdır, ama ancak bölümsel olarak. Bu anlamda hem 'Ben' hem de 'Ben-değil' 'bölünebilir' (*teilbar*) olmalıdır. Ve *Bütün Bilim Kuramının Temeli* başlıklı çalışmasında Fichte felsefenin üçüncü temel önermesinin şu formülasyonunu sunar. "'Ben'de bölünebilir bir 'Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir 'Ben-değil' koyarım."[21] Daha açık bir deyişle, saltık 'Ben' kendi içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak sınırlıyor ve belirliyor olarak bir sonlu 'Ben' ve bir sonlu 'Ben-değil' koyar. Fichte'nin demek istediği açıktır ki her birinin yalnızca tek olabileceği değildir. Gerçekten de, daha sonra görüleceği gibi, öz-bilinç için 'Başkası'nın (ve böylece bir sonlu 'kendiler' çokluğunun) varoluşunun gerektiğini ileri sürer. Anlatmak istediği nokta sınırsız etkinlik olarak düşünülen saltık 'Ben' kendi içersinde sonlu 'Ben'i ve sonlu 'Ben-değil'i üretmedikçe hiçbir bilincin söz konusu olamayacağıdır.

6. Fichte'nin Eytişimsel Yöntemi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar

Eğer bilinç ile demek istediğimiz şey Fichte'nin de onunla demek istediği gibi insan bilinci ise, Ben-değil'in bilincin zorunlu bir koşulu olduğu önesürümünü anlamak güç değildir. Hiç kuş-

kusuz, sonlu 'Ben' kendi üzerine düşünebilir, ama bu düşünme Fichte için dikkati 'Ben-değil'den geriye bir çekiştir. Bu nedenle 'Ben-değil' giderek öz-bilincin bile zorunlu bir koşuludur.[22] Ama pekala niçin bir bilinç olsun diye sorabiliriz. Ya da, soruyu başka bir yolda koyarsak, felsefenin ikinci temel önermesi ilkinden nasıl çıkarsanabilir?

Fichte'nin yanıtı salt kuramsal bir çıkarsamanın olanaklı olmadığıdır. Kılgısal bir çıkarsamaya başvurmak zorundayız. Başka bir deyişle, arı ya da saltık 'Ben'i ahlaksal kendini-olgusallaştırma yoluyla kendi özgürlüğünün bilincine doğru çabalayan sınırsız bir etkinlik olarak görmeliyiz. Ve 'Ben-değil'in koyulmasını bu ereğe ulaşmanın zorunlu bir aracı olarak görmeliyiz. Hiç kuşkusuz, kendiliğinden etkinliği içindeki saltık 'Ben' herhangi bir erek için bilinçli olarak davranmaz. Ama felsefeci bilinçli olarak bu etkinliği yeniden-düşünerek bütünsel devimi belli bir hedefe doğru yönelmiş olarak görür. Ve görür ki öz-bilinç 'Ben-değil'e gereksinir, öyle ki 'Ben'in başka türlü belirsizce uzayıp giden doğru bir çizgiye benzetilebilecek sınırsız etkinliği bir bakıma ondan kendi üzerine geri yansıyabilsin. Yine görür ki ahlaksal etkinlik nesnel bir alana, içinde eylemlerin yerine getirilebilecekleri bir dünyaya gereksinir.

Öte yandan, felsefenin ikinci temel önermesi birincinin karşısında sava karşı karşısav gibi durur. Ve görmüştük ki 'Ben' ve 'Ben-değil,' eğer ikisi de sınırsız iseler, birbirlerini ortadan kaldırma eğiliminde olacaklardır. Bu olgudur ki felsefeciyi birinci ve ikinci önermelere karşı sav ve tez ve antiteze karşı sentez gibi duran üçüncü temel önermeyi bildirmeye götürür. Ama Fichte'nin demek istediği 'Ben-değil'in arı 'Ben'i ortadan kaldıracak ya da ortadan kaldırma gözdağını verecek bir yolda varolduğu değildir. Eğer 'Ben'in içersinde sınırsız bir 'Ben-değil' koyulmuş olsaydı bu ortadan kaldırma yer alacak olduğu içindir ki üçüncü önermeye götürülürüz. Başka bir deyişle, sentez sınırsız bir 'Ben' ve sınırsız bir 'Ben-değil' arasındaki çelişki doğmayacaksa antitezin ne anlama gelmesi gerektiğini gösterir. Eğer bilincin ne olursa olsun ortaya çıkacağını varsayarsak, bilince zemin olan etkinlik bir 'Ben'in ve bir 'Ben-değil'in birbirlerini sınırlayacakları durumu yaratmalıdır.

Öyleyse, bir yanı altında irdelendiğinde Fichte'nin sav, karşısav ve bireşim eytişimi[23] ilk önermelerin anlamlarının ilerleyici bir yolda belirlenişi biçimini alır. Ve doğan çelişkiler salt görü-

nürde olduklarının gösterilmesi anlamında çözülürler. "Tüm çelişkiler çelişkili önermelerin daha tam belirlenmesi yoluyla uzlaştırılır."[24] Örneğin, 'Ben'in kendini sonsuz olarak koyduğunu ya da sonlu olarak koyduğunu bildiren önermelerden söz ederek Fichte belirtir ki, "eğer bir ve aynı anlamda hem sonsuz hem de sonlu olarak koyulacak olsaydı, çelişkiler çözülemezdi ..."[25] Görünürdeki çelişki iki bildirimin anlamlarını onların karşılıklı bağdaşabilirliklerinin açık olacağı bir yolda tanımlama yoluyla çözülür. Söz konusu durumda kendini sonlu 'kendiler'de ve onlar yoluyla anlatan tek bir sonsuz etkinliği görmemiz gerekir.

Gene de gerçekte Fichte'nin eytişiminin yalnızca anlamların ilerleyici bir belirlenişinden ya da aydınlatılışından oluştuğunu söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü arada bir ilk önermenin ya da önermelerin sağın çözümlemeleri yoluyla elde edilemeyecek düşünceler getirir. Örnek olarak, ikinci temel önermeden üçüncüye ilerleyebilmek için Fichte 'Ben'in payına sınırlayıcı bir etkinlik konutlar, ama sınırlama düşüncesi yalnızca ilk ya da ikinci önermenin mantıksal bir çözümlemesi yoluyla elde edilemez.

Bu yöntem Hegel tarafından yeterince kurgul olmamakla, e.d. felsefi olmamakla eleştirildi. Hegel'in görüşünde sağın bir kuramsal çıkarsama olarak kabul edilemeyecek bir çıkarsama önermek[26] ve bir önermeden bir başkasına geçişi olanaklı kılmak için, bir *deus ex machina* gibi, 'Ben'in çıkarsanmamış etkinliklerini getirmek bir felsefeciye yakışmazdı.

Sanırım Fichte'nin edimsel yönteminin onun tümdengelimli bir bilim olarak felsefenin doğası üzerine ilk görüşleri ile pek uyumlu olmadığını yadsımak güç olacaktır. Aynı zamanda anımsamalıyız ki onun için felsefeci etkin bir sürecin bir bakıma bilinçli olarak yeniden kurulması ile, eş deyişle, kendinde bilinçsiz olarak yer alan bilincin temellendirilmesi ile ilgilenir. Bunu yaparken, felsefecinin bir başlangıç noktası, saltık 'Ben'in kendini-koyması, ve bir varış noktası, bildiğimiz biçimiyle insan bilinci, vardır. Ve eğer 'Ben'in üretken etkinliğinin yeniden-kuruluşunda 'Ben'e belli bir işlev ya da etkinlik kipi yüklemeksizin bir adımdan ötekine ilerlemek olanaksız ise, o zaman bu yükleme yapılmalıdır. Böylece sınırlama kavramı ilk iki temel önermenin sağın mantıksal çözümlemesi yoluyla elde edilemese bile, bunların anlamlarının aydınlatılması için, Fichte'nin bakış açısından, gene de gereklidir.

7. Bilim Kuramı ve Biçimsel Mantık

Fichte'nin felsefenin üç temel ilkesi kuramını özetlerken, *Bütün Bilim Kuramının Temeli*'nde kullanılmış olan ve felsefesinin kimi açıklamalarında göze çarpar bir konumda bulunan mantıksal aygıtı atlamıştım. Çünkü bu aygıt, Fichte'nin kendisinin onu dizgesinin kimi açımlamalarında atlaması olgusu tarafından gösterildiği gibi, gerçekte zorunlu değildir. Aynı zamanda üzerinde birşeyler söylemek de gerekir, çünkü Fichte'nin felsefe ve biçimsel mantık arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini aydınlatmaya hizmet eder.

Bütün Bilim Kuramının Temeli'nde Fichte felsefenin birinci temel önermesine doğruluğu herkes tarafından kabul edilecek tanıtlanamaz bir mantıksal önerme üzerine düşünerek yaklaşır. Bu '*A A*'dır' ya da '*A* = *A*' biçiminde belirtilen özdeşlik ilkesidir. *A*'nın içeriği konusunda hiçbirşey söylenmez; ne de *A*'nın varolduğu ileri sürülür. İleri sürülen şey *A* ve kendisi arasındaki zorunlu bir ilişkidir. Eğer bir *A* varsa, zorunlu olarak kendineözdeştir. Ve özne olarak *A* ve yüklem olarak *A* arasındaki bu zorunlu ilişkiyi Fichte *X* olarak belirtir.

Bu yargı ancak 'Ben'de ve onun yoluyla ileri sürülür ya da koyulur. Böylece 'Ben'in varoluşu onun yargılama etkinliğinde doğrulanır, üstelik *A*'ya hiçbir değer yüklenmemiş olsa bile. "Eğer *A* = *A* önermesi pekin ise, *Varım* önermesi de pekin olmalıdır."[27] Özdeşlik ilkesini doğrulamakla 'Ben' kendini kendineözdeş olarak doğrular ya da koyar.

Öyleyse, biçimsel özdeşlik ilkesi Fichte tarafından felsefenin birinci temel önermesine varış için bir araç ya da buluş olarak kullanılırken, özdeşlik ilkesinin kendisi bu önerme değildir. Gerçekten de, yeterince açıktır ki eğer biçimsel özdeşlik ilkesinin bir başlangıç noktası olarak ya da temel olarak kullanımı önerilirse, bilincin bir tümdengeliminde ya da yeniden-kuruluşunda pek ileri gidilemeyecektir.

Aynı zamanda biçimsel özdeşlik ilkesi ile felsefenin birinci temel ilkesi arasındaki ilişki, Fichte'ye göre, birincinin ikinciye varış için bir araç ya da buluş olarak betimlenmesinin imleme eğiliminde olduğundan daha yakındır. Çünkü özdeşlik ilkesi, deyim yerindeyse, içeriğin ya da belirli değerlerin yerine değişkenlerin geçirilmesi ile, felsefenin birinci temel önermesidir. Daha açık olarak, eğer felsefenin birinci temel önermesini alır ve bütünüyle

biçimselleştirirsek, özdeşlik ilkesini elde ederiz. Ve bu anlamda bu ikincisi birincide temellenmiştir ve ondan türetilebilirdir.

Benzer olarak, Fichte'nin biçimsel karşıtlık beliti dediği şey, '*A-değil değil* = *A*,' ikinci temel önermeye varmak için kullanılır. Çünkü *A-değilin* koyulması *A*'nın koyulmasını öngerektirir ve böylece *A* ile bir karşıtlaştırmadır (*opposiling*). Ve bu karşıtlaştırma ancak 'Ben'de ve onun yoluyla yer alır. Aynı zamanda biçimsel karşıtlık belitinin felsefenin ikinci önermesinde, 'Ben'in kendisini genel olarak 'Ben'-değil ile karşıtlaştırdığını ileri süren önermede temellendiği söylenir. Yine, Fichte'nin zemin beliti ya da yeterli neden beliti dediği mantıksal önermenin, *bölümsel A = – A, ve evrik olarak*, felsefenin üçüncü temel önermesinde temellendiği söylenir—şu anlamda ki, ilk önerme belirli içeriğin bu sonuncu önermeden soyutlanması ve yerine değişkenlerin geçirilmesi yoluyla türetilir.

Kısaca, öyleyse, Fichte'nin görüşü biçimsel mantığın *Wissenschaftslehre* üzerine bağımlı olduğu ve ondan türediğidir, tersi değil. Biçimsel mantık ve temel felsefe arasındaki ilişki üzerine bu görüş aslında *Bütün Bilim Kuramının Temeli*'nde Fichte'nin özdeşlik ilkesi üzerine düşünerek başlaması olgusu tarafından biraz bulanıklaşır. Ama izleyen tartışmasında biçimsel mantığın türevsel karakterine ilişkin görüşünü oldukça açık olarak ortaya sermeye geçer. Ve bu görüş her ne olursa olsun *Wissenschaftslehre*'nin temel bilim olduğu konusundaki diretmesi tarafından gerektirilir.

Ekleyebiliriz ki felsefenin temel ilkesini çıkarsamasında Fichte kategorileri çıkarsamaya başlar. Onun görüşünde Kant'ın çıkarsaması yeterince dizgesel değildi. Bununla birlikte, eğer 'Ben'in kendini-koyması ile başlarsak, bilincin yeniden-kuruluşu sürecinde onları ardışık olarak çıkarsayabiliriz. Böylece birinci temel önerme bize olgusallık kategorisini verir. Çünkü "bir şeyin yalnızca koyulması yoluyla koyulan ... onun olgusallığı, özüdür [*Wesen*]."[28] İkinci önerme açıktır ki olumsuzlama kategorisini ve üçüncüsü sınırlama ya da belirlenim kategorisini verir.

8. Bilincin İki Tümdengelimi Üzerine Genel Düşünce

Karşılıklı sınırlama düşüncesi bilincin Fichte'nin zorunlu gördüğü ikili tümdengelimi için temeli sağlar. Saltık 'Ben' kendi içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak sınırlıyor ya da belirliyor

olarak bir sonlu 'Ben' ve bir sonlu 'Ben-değil' koyar bildirimini alalım. Bu iki önerme içerir. Birincisi saltık 'Ben' kendini 'Ben-değil' tarafından sınırlanıyor olarak koyar biçimindedir. İkincisi saltık 'Ben' (kendi içersinde) 'Ben-değil'i(sonlu) 'Ben' tarafından sınırlanıyor ya da belirleniyor olarak koyar biçiminde. Ve bu iki önerme sırasıyla bilincin kuramsal ve kılgısal çıkarsamalarının temel önermeleridir. Eğer 'Ben'i 'Ben-değil' tarafından etkileniyor olarak düşünürsek, bilincin kuramsal çıkarsamasına geçebiliriz ki Fichte'nin 'olgusal' ya da 'reel' edimler dizisi, eş deyişle 'Ben'in 'Ben-değil' tarafından belirlenen edimleri dediği şeyi irdeler. Örneğin duyum bu edimler sınıfına girer. Bununla birlikte, eğer 'Ben'i 'Ben-değil'i etkiliyor olarak düşünürsek, bilincin kılgısal çıkarsamasına geçebiliriz ki burada 'ideal' edimler dizisi irdelenir, örneğin isteği ve özgür eylemi kapsamak üzere.

İki çıkarsama yolu hiç kuşkusuz tümleyicidir ve birlikte bilincin bütünsel felsefi tümdengelimini ya da yeniden-kuruluşunu oluştururlar. Aynı zamanda kuramsal tümdengelim kılgısal olana altgüdümlüdür. Çünkü saltık 'Ben' özgür ahlaksal etkinlik yoluyla kendini-olgusallaştırmaya doğru sonsuz bir çabadır, ve 'Ben-değil,' Doğa dünyası, bu ereğe ulaşmak için bir araçtır. Kılgısal tümdengelim bize saltık 'Ben'in 'Ben-değil'i sonlu 'Ben'i sınırlıyor ve etkiliyor olarak koymasının nedenini verir; ve bizi törebilimin sınırlarına götürür. Gerçekten de, Fichte'nin hak ve ahlak kuramları asıl *Wissenschaftslehre*'de kapsandığı biçimiyle kılgısal tümdengelimin sürdürülmesidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Fichte'nin felsefesi özsel olarak dinamik bir törel idealizmdir.

Burada Fichte'nin bilinci çıkarsamasının tüm evrelerini tartışmak olanaksızdır. Ve olanaklı olsaydı bile, istenebilir olduğunu pek söyleyemeyiz. Gene de aşağıdaki iki kesimde okuyucuya Fichte'nin düşünce çizgisini gösterebilmek için kuramsal ve kılgısal tümdengelimlerin kimi özelliklerine değineceğiz.

9. Kuramsal Tümdengelim

Fichte'nin idealist dizgesinde tüm etkinlik en sonunda 'Ben'in kendisi ile, e.d. saltık 'Ben' ile ilişkilendirilmeli, ve 'Ben-değil' salt bilinç için varolmalıdır. Çünkü tüm bilinçten bütünüyle bağımsız olarak varolan ve 'Ben'i etkileyen bir 'Ben-değil' düşüncesini kabul etmek kendinde-şey düşüncesini yeniden kabul ederek idealizmden ayrılmak olacaktır. Aynı zamanda açıktır ki,

sıradan bilincin bakış açısından, tasarım (*Vorstellung*) ve şey arasında bir ayrım vardır. Doğallıkla inanırız ki 'Ben'den bağımsız olarak varolan şeyler tarafından üzerimizde etkide bulunulur. Ve tüm görüngüler karşısında bu inanç bütünüyle aklanır. Bu nedenle, idealist konum ile uyumlu olarak, Fichte'nin olağan bilincin bakış açısının nasıl doğduğunu ve bu bakış açısından nesnel bir Doğaya kendiliğinden inancımızın bir anlamda nasıl aklanmakta olduğunu göstermesi gerekir. Çünkü idealist felsefenin amacı bilincin olgularını idealist ilkeler üzerinde açıklamaktır, onları yadsımak değil.

Açıktır ki, Fichte 'Ben'e bağımsız olarak varolan bir 'Ben-değil' düşüncesini üretme gücünü yüklemelidir. Ve gerçekte bu ikincisi 'Ben' üzerine bağımlıdır, öyle ki 'Ben-değil'in etkinliği en sonunda 'Ben'in kendisinin etkinliğidir. Yine eşit ölçüde açıktır ki, bu güç bireysel 'kendi'den çok saltık 'Ben'e yüklenmeli, ve kendiliğinden, kaçınılmaz ve bilinçsiz olarak işliyor olmalıdır. Sorunu kaba bir biçimde koyarsak, bilinç sahneye çıktığı zaman iş daha şimdiden yapılmış olmalıdır. Ve bilinç düzleminin altında yer alıyor olmalıdır. Yoksa 'Ben'den bağımsız olarak varolan bir Doğaya kendiliğinden inancımızı açıklamak olanaksız olacaktır. Başka bir deyişle, görgül bilinç için Doğa verili birşey olmalıdır. Saltık 'Ben'in kendinde bilinçsiz olarak yer alan üretken etkinliğini aşkınsal düşünme ediminde bilinçli olarak yeniden izleyen yalnızca felsefecidir. Felsefeci-olmayan için ve felsefecinin kendisinin görgül bilinci için, doğal dünya verili birşeydir, içinde sonlu 'Ben'in kendisini bulduğu bir durumdur.

Bu güce Fichte imgelem gücü ya da, daha tam olarak, imgelemin üretken gücü ya da üretken imgelem gücü der. İmgelem gücü Kant'ın felsefesinde önemli bir konumda bulunuyor ve duyarlık ve anlak arasında vazgeçilmez bir halka olarak hizmet ediyordu.[29] Ama Fichte'de sıradan ya da görgül bilince zemin olarak dirimsel bir rol kazanır. Hiç kuşkusuz, 'Ben' ve 'Ben-değil'e ek olarak, bir tür üçüncü güç değildir: 'Ben'in kendisinin, eş deyişle saltık 'Ben'in etkinliğidir. Erken yazılarında Fichte kimi zaman bireysel 'kendi'nin etkinliğinden söz ediyor izlenimini verebiliyordu, ama düşüncesinin gelişimini yeniden gözden geçirirken hiçbir zaman böyle birşey demek istemediği konusunda diretir.

Fichte'nin pragmatik bilinç tarihi[30] dediği alanda verdiği betimlemeye göre, 'Ben' kendi etkinliğini kendiliğinden sınırlar ve böylece kendini edilgin olarak, etkilenen birşey olarak ko-

yar. Durumu o zaman duyum (*Empfindung*) durumudur. Ama 'Ben'in etkinliği bir bakıma kendini yeniden ileri sürer ve duyumu nesnelleştirir. Daha açık bir deyişle, dışa-yönelik sezgi etkinliğinde 'Ben' duyumu kendiliğinden bir 'Ben-değil' ile ilişkilendirir. Ve bu edim tasarım ya da imge (*Bild*) ile şey arasındaki ayrımı temellendirir. Görgül bilinçte, sonlu 'kendi' imge ile şey arasındaki ayrımı bir öznel değişki ile onun kendi etkinliğinden bağımsız olarak varolan bir nesne arasındaki ayrım olarak görür. Çünkü 'Ben-değil'in izdüşümünün bir bilinç-altı düzlemde işlev gören üretken imgelemin işi olmuş olduğu olgusunun bilincinde değildir.

Öte yandan, bilinç yalnızca belirsiz bir 'Ben-değil'i değil ama belirli ve değişik nesneleri gerektirir. Ve eğer ayırdedilebilir nesneler olacaksa, ortak bir alanın bulunması gerekir ki burada ve bununla ilişki içinde nesneler karşılıklı olarak birbirlerini dışlayabilsinler. Bu nedenle imgelem gücü bir sezgi biçimi olarak uzamlı, sürekli ve sonsuza dek bölünebilir uzayı üretir.

Benzer olarak, tersinmez bir zaman dizisi olmalıdır, öyle bir türde ki ardışık sezgi edimleri olanaklı olabilsinler ve eğer herhangi bir kıpıda tikel bir sezgi edimi yer alıyorsa, bu kıpı söz konusu olduğu sürece başka her olanak dışlanabilsin. Bu nedenle üretken imgelem yerinde bir davranışla ikinci bir sezgi biçimi olarak zamanı koyar. Söylemeye gerek yok ki, uzay ve zaman biçimleri arı ya da saltık 'Ben'in etkinliği tarafından kendiliğinden üretilirler: Bilinçli olarak ya da bilerek koyulmazlar.

Bununla birlikte, bilincin gelişimi yaratıcı imgelemin ürününün daha belirli kılınmasını gerektirir. Ve bu ise anlak ve yargı yetileri tarafından yerine getirilir. Anlak düzeyinde 'Ben' tasarımları kavramlar olarak saptar (*fixiert*), ve bu arada yargı yetisinin bu kavramları *düşünce*-nesnelere döndürdüğü söylenir, şu anlamda ki yalnızca *anlakta* değil ama o denli de *anlak için* varolmaya başlarlar. Hem anlak hem de yargı öyleyse sözcüğün tam anlamıyla anlama için gereklidir. "Anlakta hiçbirşey yoksa, hiçbir yargı yetisi de yoktur: hiçbir yargı yetisi yoksa, anlakta anlak için hiçbirşey yoktur ..."[31] Duyusal sezgi deyim yerindeyse tikel nesnelere perçinlenmiştir; ama anlak ve yargı düzeyinde tikel nesnelerin soyutlanmasını ve evrensel yargıların üretilmesini buluruz. Böylece pragmatik bilinç tarihinde 'Ben'in üretken imgelemin bilinçsiz etkinliğinin üzerine yükseldiği ve deyim yerindeyse belli bir devim özgürlüğü kazandığı görülür.

Bununla birlikte, öz-bilinç evrenselden yana bir tutumla tikel nesneleri soyutlama gücünden daha çoğunu gerektirir. Genel olarak nesneyi soyutlama gücünü öngerektirir, öyle ki özne üzerine düşünme düzeyine yükselebilsin. Ve bu saltık soyutlama gücü, Fichte'nin deyişiyle, ustur (*Vernunft*). Us 'Ben-değil' alanını soyutladığı zaman, 'Ben' kalmayı sürdürür ve önümüzde öz-bilinç bulunur. Ama birinin 'Ben'-nesneyi bütünüyle ortadan kaldırması ve kendini bilinçte 'Ben'-özne ile özdeşleştirmesi olanaksızdır. Daha açık bir deyişle, arı öz-bilinç, ki onda 'Ben'-özne kendisine bütünüyle saydam olacaktır, edimsel olarak hiçbir zaman erişilemeyecek ama ancak yaklaşılabilecek bir idealdir. "Belirli bir birey düşüncede kendini (nesne olarak) ne denli ortadan kaldırabilirse, görgül öz-bilinci arı öz-bilince o denli yaklaşır."[32]

Hiç kuşkusuz us gücüdür ki felsefeciye arı 'Ben'i ayrımsama ve, aşkınsal düşünme ediminde, onun üretken etkinliğini öz-bilince doğru devimde yeniden-izleme yeteneğini verir. Ama görmüştük ki saltık 'Ben'in entellektüel sezgisi hiçbir zaman başka öğeler ile karışımsız değildir. Felsefeci bile hiçbir zaman Fichte'nin arı öz-bilinç dediği ideale erişemez.

10. Kılgısal Tümdengelim

Bilincin kılgısal çıkarsaması bir bakıma üretken imgelemin işinin arkasına gider ve zeminini sonsuz bir çaba (*ein unendliches Streben*) olarak saltık 'Ben'in doğasında açığa serer. Gerçekten de, eğer çabadan söz ediliyorsa, doğal olarak birşey uğruna çabayı düşünmeye yöneliriz. Başka bir deyişle, bir 'Ben-değil'in varoluşunu varsayarız. Ama eğer sonsuz çaba olarak saltık 'Ben' ile başlıyorsak, açıktır ki 'Ben-değil'in varoluşunu varsayamayız. Çünkü bunu yapmak Kant'ın kendinde-şeyini yeniden getirmek olacaktır. Aynı zamanda çaba, Fichte'nin direterek söylediği gibi, bir karşı-devimi, bir karşı-çabayı, bir durdurma ya da engeli gerektirir. Çünkü eğer hiçbir direnç görmeseydi, hiçbir durdurma ya da engel ile karşılaşmasaydı, doyum bulacak ve bir çaba olmaya son verecekti. Ama saltık 'Ben' bir çaba olmaya son veremez. Bu nedenle saltık 'Ben'in doğasının kendisi üretken imgelem tarafından, eş deyişle, 'olgusal' etkinliği içindeki saltık 'Ben' tarafından 'Ben-değil'in koyulmasını zorunlu kılar.

Sorun şu yolda anlatılabilir. Saltık 'Ben' etkinlik olarak tasar-

lanacaktır. Ve bu etkinlik temel olarak sonsuz bir çabadır. Ama çaba, Fichte'ye göre, üstesinden gelmeyi imler, ve üstesinden gelme üstesinden gelinecek bir engeli gerektirir. Bu nedenle 'Ben' üstesinden gelinecek bir engel olarak, aşılacak bir durdurma olarak 'Ben-değil'i, Doğayı koymalıdır. Başka bir deyişle, Doğa 'Ben'in ahlaksal öz-olgusallaşması için zorunlu bir araçtır. Eylem için bir alandır.

Bununla birlikte, Fichte doğrudan doğruya 'Ben-değil'in koyulması için çabalayan olarak 'Ben' düşüncesinden yola çıkmaz. İlkin çabanın bir bilinçaltı (*infra-conscious*) dürtü ya da itki (*Trieb*) olarak belirli bir biçim aldığını ve 'Ben için' bu dürtünün duygu (*Gefühl*) biçiminde varolduğunu ileri sürer. Öte yandan, dürtü ya da itki, Fichte'nin belirttiği gibi, nedensel olmayı, kendi dışındaki birşeyi ortaya çıkarmayı amaçlar. Gene de, salt dürtü olarak düşünüldüğünde, ortaya herhangi birşey çıkaramaz. Bu nedenle dürtü ya da itki duygusu bir zorlanma, yapamama, engellenme duygusudur. Ve duyumsayan 'Ben' bir duyumsanan 'Bilinmeyen' olarak, bir duyumsanan engel ya da durdurma olarak 'Ben-değil'i koymaya zorlanır. Ve dürtü o zaman *"nesneye doğru* dürtü"[33] olabilir.

Belirtmeye değer ki Fichte için duygu olgusallığa tüm inancın temelidir. 'Ben' dürtüyü ya da itkiyi engellenmiş güç ya da kuvvet (*Kraft*) olarak duyumsar. Kuvvet duygusu ve engellenme duygusu birlikte gider. Ve bütünsel duygu olgusallığa inancın temelidir. "Tüm olgusallığın zemini burada yatar. Ancak duygunun 'Ben' ile ilişkisi yoluyladır ki ... olgusallık 'Ben' için olanaklıdır—ister 'Ben'in isterse 'Ben-değil'in olgusallığı olsun."[34] Olgusallığa inanç en sonunda duygu üzerine dayanır, herhangi bir kuramsal uslamlama üzerine değil.

Öte yandan, kuvvet olarak dürtü duygusu henüz tam gelişmemiş bir düşünme aşamasını temsil eder. Çünkü 'Ben'in kendisi duyumsanan dürtüdür. Bu nedenle duygu öz-duygudur. Ve bilincin kılgısal çıkarsamasının ardışık kesimlerinde Fichte bu yansımanın gelişimini izler. Örneğin genel olarak dürtü ya da itkinin değişik dürtüler ve istekler biçiminde daha tikel belirlenimler kazandığını, ve 'Ben'de değişik doyum duygularının geliştiklerini görürüz. Ama 'Ben,' sonsuz çaba olması ölçüsünde, herhangi bir tikel doyumda ya da doyumlar kümesinde dinginliğe erişemez. Ve onu özgür etkinliği yoluyla ideal bir hedefe doğru yönelirken görürüz. Gene de bu hedef her zaman geri

çekilir. Ve hiç kuşkusuz geri çekilmelidir, eğer 'Ben' sonsuz ya da bitimsiz bir çaba ise. Sonunda, öyleyse, önümüzde duran şey eylem uğruna eylemdir, gerçi törel kuramında Fichte saltık 'Ben'in tam özgürlük ve öz-denetim uğruna sonsuz çabasının, kendisinin koyduğu dünyada belirli ahlaksal eylemler dizisi yoluyla, eş deyişle, sonlu öznelerin ahlaksal belirlenimlerinin ideal bir hedefe doğru yakınsaşmaları yoluyla, olanaklı olduğu ölçüde nasıl yerine getirildiğini gösteriyor olsa da.

Ayrıntılı gelişiminde Fichte'nin bilinci kılgısal olarak çıkarsamasını izlemek oldukça güçtür. Ama yeterince açıktır ki onun için 'Ben' daha baştan ahlaksal olarak etkin 'Ben'dir. Başka bir deyişle, gizil olarak budur. Ve 'Ben'in gizil doğasının edimselleşmesidir ki 'Ben-değil'in koyulmasını ve üretken imgelemin bütün bir işini gerektirir. Deyim yerindeyse 'Ben'in kuramsal etkinliğinin arkasında onun çaba olarak, dürtü ya da itki olarak doğası yatar. Örneğin, tasarımın (*Vorstellung*) üretimi kuramsal yetinin işidir, kılgısal yetinin ya da genel olarak dürtünün değil. Ama üretim tasarım-itkisini (*der Vorstellungstrieb*) öngerektirir. Evrik olarak, duyulur dünyanın koyulması temel çaba ya da itkinin ideal bir hedefe doğru yönelmiş belirli özgür ahlaksal etkinlik biçimini alabilmesi için zorunludur. Böylece iki tümdengelim tümleyici olur, gerçi kuramsal tümdengelim enson açıklamasını kılgısal tümdengelimde bulsa da. Bu anlamda Fichte Kant'ın kılgısal usun birincilliği öğretisinin istemlerini kendi yolunda doyurmaya çalışır.

Ayrıca diyebiliriz ki bilinci kılgısal çıkarsama sürecinde Fichte Kant'ın felsefesinde insanın alt ve üst doğaları arasındaki, ahlaksal bir kendilik olarak insan ve bir içgüdüler ve dürtüler karmaşası olarak insan arasındaki bölünmenin üstesinden gelmeye çalışır. Çünkü özgür ahlaksal etkinlik biçimine dek değişik biçimler alıyor olarak temsil edilen şey kendi-ile-aynı temel itkidir. Başka bir deyişle, Fichte ahlaksal yaşamı içgüdü ve dürtüye bir karşı-yanıt olmaktan çok ondan bir gelişme olarak görür. Ve giderek bedensel özlem (*Sehnen*) ve istek düzeyinde kategorik imperativin bir ön biçimini bulur. Törebiliminde hiç kuşkusuz ödevin sesi ile duyusal isteğin amaçları arasında bir çatışma olabileceğini, ve sık sık da olduğunu kabul etmesi gerekir. Ama sorunu genel olarak 'Ben'in etkinliği konusundaki birleşik bir görüş çerçevesi içersinde çözmeye çalışır.

11. Fichte'nin Bilinci Çıkarsaması Üzerine Yorumlar

Bir bakış açısından Fichte'nin bilinci çıkarsaması bildiğimiz biçimiyle bilincin koşullarının dizgesel bir sergilenişi olarak görülebilir. Ve eğer salt bu yolda görülecek olursa, değişik koşullar arasındaki zamansal ya da tarihsel ilişkiler üzerine sorular ilgisiz olurlar. Örneğin, Fichte özne-nesne ilişkisinin bilince özsel olduğunu kabul eder. Ve bu durumda, eğer bilinç diye birşey olacaksa, hem özne hem de nesne, hem 'Ben' hem de 'Ben-değil' olmalıdır. İçinde bu koşulların ortaya çıktıkları tarihsel düzen bu bildirimin geçerliğine ilgisizdir.

Ama, gördüğümüz gibi, bilincin çıkarsaması o denli de idealist metafiziktir, ve arı 'Ben'in bir birey-üstü ve sonlu-ötesi etkinlik olarak yorumlanması gerekir—saltık 'Ben' olarak. Bu nedenle eğer Fichte'nin öğrencisi felsefecinin saltık 'Ben'i acaba duyulur dünyayı sonlu 'Ben'den önce mi yoksa onunla eşzamanlı olarak mı yoksa onun yoluyla mı koyuyor olarak gördüğünü soruyorsa bunda anlaşılmayacak birşey yoktur.

Bu en azından ilk bakışta aptalca bir soru olarak görünebilir. Zamansal, tarihsel bakış açısı, denebilir, Fichte için görgül bilincin oluşmuş olmasını öngerektirir. Bu nedenle görgül bilincin aşkınsal tümdengelimi zorunlu olarak zamansal ve tarihsel düzeni aşacak ve mantıksal bir tümdengelimin zamansızlığı içinde yer alacaktır. Herşey bir yana, zaman-dizisinin kendisinin çıkarsanması söz konusudur. Fichte'nin Doğayı sonlu 'kendiler'i önceliyor olarak alan görgül bilincin bakış açısını yadsıma gibi bir niyeti yoktur. İlgilendiği şey onu temellendirmektir, yadsımak değil.

Ama sorun hiç de böyle yalın değildir. Kant'ın felsefesinde görüngüsel olgusallığa *a priori* biçimini vermede oluşturucu bir etkinlik uygulayan şey insan anlığıdır. Gerçekten de, bu etkinlikte anlık kendiliğinden ve bilinçsiz olarak davranır, ve genelde anlık olarak, genelde özne olarak davranır, Tom'un ya da John'un anlığı olarak değil. Ama gene de söz konusu etkinliği uygulamakta olduğu söylenen şey insan anlığıdır, tanrısal anlık değil. Ve eğer kendinde-şeyi ortadan kaldıracak ve Kant'ın aşkınsal 'Ben'ini metafiziksel saltık 'Ben' olarak tözselleştirecek olursak, o zaman saltık 'Ben'in Doğayı dolaysız olarak mı yoksa bir bakıma insanın bilinç-altı düzlemleri yoluyla dolaylı olarak mı koyduğunu sormak bütünüyle doğal olacaktır. Herşey bir

yana, Fichte'nin bilinci çıkarsaması pek seyrek olmamak üzere bu almaşıklardan ikincisini imler. Ve eğer gerçekte felsefecinin demek istediği buysa, açık bir güçlük ile yüz yüze kalmaktadır.

Gene de sevindiricidir ki, Fichte soruya belirtik terimlerde yanıt verir. Bilincin kılgısal tümdengeliminin başında görünürdeki bir çelişkiye dikkati çeker. Bir yandan anlak olarak 'Ben' 'Ben-değil'e bağımlıdır. Öte yandan 'Ben'in 'Ben-değil'i belirlediği ve böylece ondan bağımsız olması gerektiği söylenir. Çelişkinin çözümü için (eş deyişle, salt görünürde olarak gösterilmesi için) anlamamız gereken nokta saltık 'Ben'in tasarıma giren 'Ben-değil'i (*das vorzustellende Nicht-Ich*) dolaysız olarak belirlediği, oysa anlak olarak 'Ben'i (tasarlayan olarak 'Ben,' *das vorstellende Ich*) *dolaylı olarak*, eş deyişle 'Ben-değil' aracılığıyla belirlediğidir. Başka bir deyişle, saltık 'Ben' dünyayı sonlu 'Ben' yoluyla değil ama dolaysızca koyar. Ve aynı şey daha önce değinilmiş olan *Bilincin Olguları* üzerine derslerin bir pasajında açıkça bildirilir. "Özdeksel dünya üretken imgelem gücünün saltık bir sınırı olarak daha önce çıkarsanmıştır. Ama henüz bu işlevdeki üretken gücün tek bir genelde Yaşamın öz-belirişi mi yoksa bireysel yaşamın belirişi mi olduğunu, başka bir deyişle, özdeksel bir dünyanın tek bir kendine-özdeş Yaşam yoluyla mı yoksa genelde birey yoluyla mı koyulduğunu açık ve belirtik olarak bildirmiş değiliz. ... Özdeksel dünyanın nesnelerini sezen genel olarak birey değil ama tek Yaşamdır."[35]

Bu bakış açısının gelişimi açıktır ki Fichte'nin Kantçı başlangıç noktasından uzaklaşmasını, ve arı 'Ben'in, insan bilinci üzerine düşünme yoluyla varılmış bir kavram olarak, kendini dünyada belirten saltık Varlık olmasını gerektirir. Ve bu gerçekte Fichte'nin *Bilincin Olguları* üzerine derslerini de kapsamına alan geç felsefesinde tuttuğu yoldur. Ama, daha sonra görüleceği gibi, metafiziksel idealizme tırmanmasını sağlamış olan merdiveni vurup devirmeyi gerçekte hiçbir zaman başaramamıştır. Ve gerçi açıkça Doğayı Saltık tarafından bir ahlaksal etkinlik alanı olarak koyulmuş olarak düşünse de, sonuna dek dünyanın ancak bilinçte ve bilinç için var olduğunu ileri sürer. Öyleyse, özdeksel şeylerin "genel olarak birey yoluyla" koyulmuş oldukları gibi bir düşüncenin açık yadsınışının dışında, konumu ikircimli kalır. Çünkü bilincin Saltığın bilinci olduğu söylense de, o denli de Saltığın insan yoluyla bilinçli olduğu söylenir, insandan ayrı olarak kendinde değil.

BÖLÜM ÜÇ

FICHTE (2)

1. Giriş Notları

Fichte'nin yaşam ve yazıları üzerine olan kesimde gördüğümüz gibi *Doğal Hakkın Temeli* 1796'da, *Törebilim Dizgesi*'nin yayımından iki yıl önce yayımlandı. Onun görüşünde hak kuramı ve politik toplum kuramı ahlak ilkelerinin tümdengeliminden bağımsız olarak çıkarsanabilirdi, ve böyle çıkarsanmaları gerekiyordu. Bu Fichte'nin felsefenin iki dalını birbiri ile bütünüyle bağlantısız olarak gördüğünü söylemek değildir. Çünkü bir yandan her iki tümdengelim de çaba olarak ve özgür etkinlik olarak 'kendi' kavramında ortak bir kök taşır. Ve öte yandan haklar dizgesi ve politik toplum ahlaksal yasa için bir uygulama alanı sunar. Gene de Fichte bu alanın ahlaka dışsal olduğunu düşünüyor, çünkü onu temel törel ilkeden bir çıkarsama olarak değil ama içersinde, ve onunla ilişkili olarak, ahlaksal yasanın uygulanabilecek olduğu bir çerçeve olarak görüyordu. Örneğin, insanın Devlete karşı ödevleri olabilir ve Devletin ahlaksal yaşamın gelişebilmesine olanak sağlayacak koşulları yaratması gerekir. Ama Devletin kendisi haklar dizgesini gözetmek ve korumak için varsayımsal olarak zorunlu bir düzenek ya da araç olarak çıkarsanır. Eğer insanın ahlaksal doğası bütünüyle gelişmiş olsaydı, Devlet sönüp giderdi. Yine, özel mülkiyet hakkı Fichte'nin gözünde törebilimden ek bir kutsama daha alsa da, ilk tümdengeliminin törebilimden bağımsız olması gerekir.

Fichte'nin bir yanda hak kuramı ve politik kuram ile öte yanda törebilim arasına bu ayrımı getirmesinin ana nedenlerinden biri törebilime iç ahlak ile, duyunç ve biçimsel ahlak ilkesi ile ilgileni-

yor olarak bakması, ama hak ve politik toplum kuramlarını ise insanlar arasındaki dışsal ilişkiler ile ilgileniyor olarak görmesidir. Dahası, eğer haklar öğretisi ahlaksal yasanın bir uygulaması olarak çıkarsanabilir olması anlamında uygulamalı törebilim olarak görülebilir yorumu ileri sürülürse, Fichte bu savın doğruluğunu kabul etmeyecektir. Bir hakkımın olması olgusu zorunlu olarak onu uygulamak için bir yükümlülük altında olmam anlamına gelmez. Ve genel iyi kimi zaman hakların uygulanmasında bir kırpılma ya da sınırlama isteminde bulunabilir. Ama ahlaksal yasa kesindir: Yalnızca 'Bunu yap' ya da 'Şunu yapma' der. Bu nedenle haklar dizgesi ahlaksal yasadan çıkarsanabilir değildir, gerçi, hiç kuşkusuz, bir toplulukta kurulduğu biçimiyle haklar dizgesine saygı göstermeye ahlaksal olarak yükümlü olsak da. Bu anlamda ahlaksal yasa haklara ek bir onay getirir, ama onların ilk kaynakları değildir.

Hegel'in görüşünde Fichte gerçekte Kantçı törebilimin biçimciliğinin üstesinden gelmeyi başaramadı, üstelik bunu yapabilmek için gerece birşeyler eklemiş olsa da. Ve gerçekte hak, iç ahlak ve toplum kavramlarının insanın törel yaşamının genel kavramsal yapısı içerisinde bir bireşimini sunan Fichte değil ama Hegel oldu. Ama bu bölümün ilk kesiminde Fichte'nin hak kuramı ve törel kuram arasına getirdiği ayrım üzerinde durmamın başlıca nedeni felsefecinin ahlak kuramını onun hak ve Devlet kuramlarını özetlemeden önce irdelemeyi amaçlamamdır. Bunun dışında bu yol Fichte'nin hak kuramını ahlaksal yasadan bir tümdengelim olarak görmüş olduğu gibi yanlış bir izlenimi yaratabilir.

2. Sıradan Ahlaksal Bilinç ve Töre Bilimi

Bir insan, der Fichte, ahlaksal doğasının, bir ahlaksal buyruma boyun eğişinin bilgisini iki yolda taşıyabilir. İlk olarak bu bilgiyi sıradan ahlaksal bilinç düzeyinde taşıyor olabilir. Daha açık bir deyişle, duyuncu yoluyla ona bunu yapmasını ve şunu yapmamasını söyleyen bir ahlaksal buyrumu ayrımsayabilir. Ve bu dolaysız ayrımsama kişinin ödevlerinin bir bilgisi ve ahlaksal davranış için bütünüyle yeterlidir. İkinci olarak, bir insan sıradan ahlaksal bilinci verili birşey olarak alabilir ve zeminini soruşturabilir. Ve ahlaksal bilincin 'Ben'deki köklerinden dizgesel bir tümdengelimi töre bilimidir ve "öğrenilmiş bilgi"[1] sağlar. Bir anlamda,

hiç kuşkusuz, bu öğrenilmiş bilgi herşeyi daha önce olduğu gibi bırakır. Yükümlülük yaratmaz, ne de kişinin duyunç yoluyla daha şimdiden ayrımsadığı ödevler yerine yeni bir kümeyi geçirir. Bir insana ahlaksal bir doğa vermez. Ama onu kendi ahlaksal doğasını anlamaya yetenekli kılabilir.

3. İnsanın Ahlaksal Doğası

İnsanın ahlaksal doğası ile denmek istenen nedir? Fichte der ki insanda dışsal amaç ya da ereklere bakmaksızın belli eylemleri salt onları yerine getirme uğruna yerine getirmek için, ve yine dışsal amaçlara ve ereklere bakmaksızın başka eylemleri salt onları yapılmamış bırakma uğruna yapılmamış bırakmak için bir itki vardır. Ve insanın doğası, bu itki kendisini zorunlu olarak onun içersinde belirtiyor olduğu sürece, onun "ahlaksal ya da törel doğası"dır.[2] Bu ahlaksal doğanın zeminini anlamak törebilimin görevidir.

'Ben' etkinliktir, çabadır. Ve bilincin kuramsal tümdengelimini irdelerken gördüğümüz gibi, 'Ben'i oluşturan çabanın aldığı temel biçim bilinç-altı dürtü ya da itkidir. Bu nedenle bir bakış açısından insan bir dürtüler dizgesidir, ve bir bütün olarak dizgeye yüklenebilecek dürtü ise öz-sakınım dürtüsüdür. Bu ışık altında düşünüldüğünde, insan Doğanın örgütlü bir ürünü olarak betimlenebilir. Ve kendimin bir dürtüler dizgesi olarak bilincinde olarak diyebilirim ki, "kendimi Doğanın örgütlü bir ürünü olarak bulurum."[3] Başka bir deyişle, kendimi nesne olarak düşündüğüm zaman, kendimi bu ürün olarak koyar ya da doğrularım.

Ama insan o denli de bir anlıktır, bir bilinç öznesidir. Ve bilincin öznesi olarak 'Ben' zorunlu olarak kendini yalnızca kendisi yoluyla belirleme eğilimindedir ya da buna itilir; başka bir deyişle, tam özgürlük ve bağımsızlık uğruna bir çabadır. Öyleyse, bir Doğa ürünü olarak insana ait olan doğal dürtü ve isteklerin belirli bir doğal nesne ile bir ilişki yoluyla doyumu amaçlamaları ve buna göre nesneye bağımlı olarak görünmeleri ölçüsünde, haklı olarak bu dürtüleri anlık olarak 'Ben'in tinsel dürtüsünün, eş deyişle tam öz-belirlenim için dürtünün karşıtı olarak düşünebiliriz. Alt ve üst isteklerden, zorunluk alanından ve özgürlük alanından söz eder, ve insan doğasına bir bölünüş, bir ikilik getiririz.

Fichte hiç kuşkusuz böyle ayrımların deyim yerindeyse birer nakit değerleri olduğunu yadsımaz. Çünkü insana nesne olarak ve özne olarak iki bakış açısından bakılabilir. Gördüğümüz gibi, kendimin Doğadaki bir nesne olarak, Doğanın örgütlü bir ürünü olarak bilincinde olabilirim, ve yine kendimi bir özne olarak ayrımsayabilirim ki, Doğa, nesne olarak benim kendimi de kapsamak üzere, bu öznenin bilinci için varolur. Bu düzeye dek Kant'ın insanın fenomenal ve numenal yanları arasındaki ayrımı aklanır.

Aynı zamanda Fichte bu ayrımın enson olmadığında diretir. Örneğin, doyumu amaçlayan doğal dürtü ile tam özgürlüğü ve bağımsızlığı amaçlayan tinsel dürtü aşkınsal ya da fenomenal bakış açısından tek bir dürtüdür. Doğanın örgütlü bir ürünü olarak insanın yalnızca düzenek alanı olduğunu sanmak büyük bir yanılgıdır. Fichte'nin belirttiği gibi, "Acıkmamın nedeni besinin benim için varolması değildir, tersine aç olduğum içindir ki belli bir nesne benim için besin olur."[4] Örgenlik kendini ileri sürer: Etkinliğe eğilimlidir. Ve temel olarak aynı kendiliğindenetkinlik dürtüsüdür ki tam özgürlüğün olgusallaşması için tinsel dürtü biçiminde yeniden görünür. Çünkü bu temel dürtü geçici doyum duygusu tarafından yatıştırılıp dinginliğe getirilemez, tersine bir bakıma sonsuzluğa uzanır. Hiç kuşkusuz doğrudur ki temel dürtü ya da çaba bilinç olmaksızın yüksek tinsel dürtü biçimini alamaz. Bilinç gerçekten de bir yanda örgütlü bir Doğa ürünü olarak insan ve öte yanda ussal bir 'Ben' olarak, tin olarak insan arasındaki bir bölme-çizgisidir. Ama felsefi bakış açısından en sonunda salt bir dürtü vardır, ve insan özne ve nesne olarak birdir. "Bir Doğa varlığı olarak dürtüm ve arı tin olarak eğilimim: Bunlar ayrı iki dürtü müdür? Hayır, aşkınsal bakış açısından ikisi de varlığımı oluşturan bir ve aynı kökensel dürtüdür: Buna yalnızca iki ayrı bakış açısından bakılır. Daha açık bir deyişle, ben özne-nesneyimdir, ve gerçek varlığım bu ikisinin özdeşlik ve ayrılmazlığından oluşur. Eğer kendimi bir nesne olarak, e.d. bütünüyle duyusal sezginin ve sıradan düşünmenin yasaları tarafından belirlenmiş olarak görürsem, o zaman gerçekte tek dürtüm olan şey benim için doğal bir dürtü olur, çünkü bu bakış açısından kendim Doğayımdır. Eğer kendimi özne olarak görürsem, dürtü benim için salt tinsel bir dürtü ya da öz-belirlenim yasası olur. 'Ben'in tüm fenomenleri yalnızca bu iki dürtünün karşılılığı üzerine dayanır, ve bu gerçekte bir ve aynı dürtünün kendi ile karşılıklı ilişkisidir."[5]

İnsanın tek bir dürtünün terimlerinde birliğine ilişkin bu kuramın törebilim ile önemli bir bağıntısı vardır. Fichte biçimsel ve özdeksel özgürlük arasında bir ayrım yapar. Biçimsel özgürlük yalnızca bilincin bulunuşunu gerektirir. Bir insan her zaman hazza yönelik olarak doğal dürtülerini izlemiş olsa bile, bunu özgürce yapmış olacaktır, yeter ki bilinçli olarak ve bile bile yapmış olsun.[6] Bununla birlikte, özdeksel özgürlük 'Ben'in tam bağımsızlığının olgusallaşmasına eğilimli edimlerden bir dizi içinde anlatılır. Ve bunlar ahlaksal edimlerdir. Şimdi, eğer bu ayrımı zorlasaydık, ahlaksal edime herhangi bir içerik verme güçlüğü ile karşı karşıya kalmış olurduk. Çünkü önümüzde bir yanda tikel nesneler ile ilişkileri tarafından belirli kılınan doğal dürtüler ile uyum içinde yerine getirilen eylemleri, ve öte yanda tikel nesneler tarafından tüm belirlenimi dışlayan ve salt özgürlük uğruna özgürlük düşüncesi ile uyum içinde yerine getirilen eylemleri bulurduk. Ve bu ikinci eylemler sınıfı bütünüyle belirsiz olarak görünürdü. Ama Fichte insanın doğasını oluşturan dürtü ya da eğilimin en sonunda tek bir dürtü olması olgusu tarafından gerektirilen bir bireşimi ortaya koymamız gerektiği yanıtını verir. Alt dürtü ya da tek bir dürtünün alt biçimi kendi ereğinden, e.d. hazdan vaz geçmeli, ve bu arada üst dürtü ya da tek bir dürtünün üst biçimi arılığından, e.d. herhangi bir nesne tarafından belirlenmiş olmama durumundan vaz geçmelidir.

Bu soyut yolda anlatıldığında Fichte'nin bireşim düşüncesi aşırı ölçüde bulanık görünebilir. Ama temel düşünce yeterince açıktır. Örneğin, açıktır ki ahlaksal kendilikten ona doğal dürtü tarafından dayatılan söz gelimi yeme ve içme gibi tüm eylemleri yerine getirmeye bir son vermesi istenmez. Ya da ondan bedensizleştirilmiş bir tin gibi yaşamaya çalışması istenmez. İstenen şey eylemlerinin salt dolaysız doyum uğruna yerine getirilmemeleri, ama bunların tinsel bir özne olarak insanın kendi önüne koyduğu ideal ereğe doğru yaklaşan bir dizinin üyeleri olmalarıdır. Bu istemi yerine getirdiği sürece, insan ahlaksal doğasını olgusallaştırır.

Bu, hiç kuşkusuz, ahlaksal yaşamın bir ereğin yerine bir başkasının, doğal doyum ve hazzın yerine tinsel bir idealin geçirilmesini içerdiğini imler. Ve bu düşünce Fichte'nin belli eylemlerin salt onları yerine getirme uğruna yerine getirilmelerini ve başka eylemlerin ise salt onları yerine getirmeme uğruna yerine geti-

rilmemelerini gerektiriyor görünen ahlak tablosu ile uyumsuz olarak görünebilir. Ama söz konusu tinsel ideal Fichte için öz-etkinliktir (*self-activity*), salt 'Ben' yoluyla belirlenen eylemdir. Ve demek istediği şey bu eylemin dünyada bir belirli eylemler dizisi biçimini alması gerektiğidir, gerçi aynı zamanda bunların 'Ben'in kendisi tarafından belirleniyor ve doğal dünyaya boyun eğmesinden çok onun özgürlüğünü anlatıyor olmaları gerekse de. Bu sonuçta demektir ki eylemler onları yerine getirme uğruna yerine getirilmelidir.

Buna göre denebilir ki Fichte insan doğasının birliğini sergilemek ve doğal bir örgenlik olarak insan yaşamı ile tinsel bilinç öznesi olarak insan yaşamı arasında bir süreklilik bulunduğunu göstermek için kararlı bir girişimde bulunur. Aynı zamanda Kantçı biçimciliğin etkisi de güçlü bir biçimde kendini gösterir. Ve kendini Fichte'nin en yüksek ahlak ilkesini açıklamasında açıkça gösterir.

4. En Yüksek Ahlak İlkesi ve Eylemlerin Ahlaksallığının Biçimsel Koşulu

Yalnızca nesne olarak düşünülen 'Ben'den söz ederek Fichte ileri sürer ki "'Ben'in onu kendine dışsal herşeyden ayırdeden özsel karakteri öz-etkinlik [*Selbstthätigkeit*] uğruna öz-etkinliğe doğru bir eğilimden oluşur; ve 'Ben' dışındaki herhangi birşey ile ilişki olmaksızın kendinde ve kendi için düşünüldüğü zaman düşünülen şey bu eğilimdir."[7] Ama kendini nesne olarak düşünen şey özne olarak, anlık olarak 'Ben'dir. Ve kendini öz-etkinlik uğruna öz-etkinliğe doğru bir eğilim olarak düşünürken, zorunlu olarak kendini özgür olarak, saltık öz-etkinliği olgusallaştırmaya yetenekli olarak, bir öz-belirlenim gücü olarak düşünür. Dahası, 'Ben' kendini bu yolda tasarlayabilmek için kendini yasaya, e.d. kendini öz-belirlenim kavramı ile uyum içinde belirleme yasasına bağlı olarak tasarlamak zorundadır. Başka bir deyişle, eğer kendi nesnel özümü bir öz-belirlenim gücü, saltık öz-etkinliği olgusallaştırma gücü olarak tasarlarsam, o zaman o denli de kendimi bu özü edimselleştirmeye yükümlü olarak tasarlamak zorundayımdır.

Öyleyse önümüzde özgürlük ve yasa düşünceleri vardır. Ama nasıl ki özne olarak 'Ben' ve nesne olarak 'Ben,' gerçi bilinçte ayırdedilseler de, ayırılamaz ve en sonunda bir iseler, yine öyle

özgürlük ve yasa düşünceleri de ayırılamaz ve en sonunda birdirler. "Kendini özgür olarak düşündüğün zaman, özgürlüğünü bir yasanın altına düşüyor olarak düşünmeye zorlanırsın; ve bu yasayı düşündüğün zaman, kendini özgür olarak düşünmeye zorlanırsın. Özgürlük yasadan doğmaz, tıpkı yasanın özgürlükten doğmaması gibi. Bunlar biri öteki üzerine bağımlı olarak düşünülebilecek iki düşünce değil ama bir ve aynı düşüncedirler; bu tam bir sentezdir.'[8]

Bu biraz dolambaçlı gidiş yoluyla Fichte temel ahlak ilkesini, "anlığın özgürlüğünü yalnızca ve hiçbir kuraldışı olmaksızın bağımsızlık [*Selbständigkeit*] kavramı ile uyum içinde belirlemesi gerekir biçimindeki zorunlu düşünce"yi[9] çıkarsar. Özgür varlığın özgürlüğünü bir yasanın, daha doğrusu tam öz-belirlenim ya da saltık bağımsızlık (herhangi bir dışsal nesne yoluyla belirlenimin olmaması) yasasının altına getirmesi gerekir. Ve bu yasa hiçbir kuraldışına izin vermemelidir çünkü özgür varlığın doğasının kendisini anlatır.

Şimdi, sonlu bir ussal varlık, olgusal nedensel etkinlik uygulama yeteneğindeki bir istencin neden olduğu bir belirli özgür eylemler dizisinin olanağını göz önüne getirmeksizin, kendine özgürlük yükleyemez. Ama bu olanağın olgusallaşması ussal varlığın bir tikel eylemler dizisi yoluyla hedefine doğru yönelebilmesinin ortamı olarak nesnel bir dünyayı gerektirir. Doğal dünya, 'Ben-değil'in alanı, böylece ödevimizin yerine getirilmesi için gereç ya da araç olarak görülebilir—duyulur şeyler arı 'gerek'e belirli içerik verebilmek için gereken ortamı yaratıyor olarak görünmek üzere. Daha önce gördüğümüz gibi, Fichte'ye göre saltık 'Ben' dünyayı 'Ben'in öz-bilinçte kendi üzerine geri yansımasını olanaklı kılan bir engel ya da durdurma olarak koyar. Ve şimdi dünyanın daha belirli bir törel bağlam içinde koyulmasını görürüz. Bu dünya ussal varlığın ahlaksal belirlenimini yerine getirmesi için zorunlu koşuldur. Dünya olmaksızın bu ussal varlığın deyim yerindeyse arı 'gerek'e herhangi bir içerik vermesi olanaksızdır.

Birer ahlaksal eylem olabilmeleri için bu tikel eylemlerden her biri belli bir biçimsel koşulu yerine getirmelidir. *"Her zaman ödevine ilişkin en iyi kanına göre davran ya da Duyuncuna göre davran.* Bu eylemlerimizin ahlaksallığı için biçimsel koşuldur ..."[10] Böyle davranan istenç iyi istençtir. Fichte açıktır ki Kant'ın etkisi altında yazmaktadır.

5. Yanılmaz Bir Kılavuz Olarak Duyunç

"Duyuncuna göre davran." Fichte duyuncu "belirli ödevimizin dolaysız bilinci" olarak tanımlar.[11] Daha açık bir deyişle, duyunç tikel bir yükümlülüğün dolaysızca ayrımsanmasıdır. Ve bu tanımdan açıkça görüldüğü gibi, duyunç hiçbir zaman yanılmaz ve yanılamaz. Çünkü eğer duyunç kişinin ödevinin dolaysızca ayrımsanması olarak tanımlanıyorsa, o zaman onun kişinin ödevinin bir ayrımsanmamaması olabileceğini söylemek çelişkili olacaktır.

Açıktır ki Fichte doğru ve eğri için saltık bir ölçüt bulmayı ister. Yine açıktır ki o da Kant gibi özerksizlikten kaçınmayı ister. Hiçbir dışsal yetke gereken ölçüt olamaz. Dahası, ölçüt herkesin, eğitimlilerin olduğu gibi eğitimsizlerin de, kullanımında olmalıdır. Fichte, öyleyse, gözlerini duyunç üzerine çevirir ve onu dolaysız bir duygu (*Gefühl*) olarak betimler. Çünkü kılgısal yeti kuramsal yeti üzerinde öncelik taşıdığı sürece, duyuncun kaynağı olması gereken birincisidir. Ve kılgısal yeti yargılama ediminde bulunmadığı için, duyunç bir duygu olmalıdır.

Fichte'nin duyuncu dolaysız bir duygu olarak betimlemesi hiç kuşkusuz sıradan bir insanın kendi ahlaksal kanıları üzerine alışıldık konuşma yoluna uyar. Bir insan örneğin diyebilir ki, 'Yapılacak doğru şeyin bu olduğunu duyuyorum. Duyumsuyorum ki başka bir eylem yolu yanlış olacaktır.' Ve bu konuda belli bir pekinlik duyuyor da olabilir. Aynı zamanda denebilir ki duygunun yanılmaz bir ödev ölçütü olabilmesi oldukça güçtür. Bununla birlikte, Fichte söz konusu dolaysız duygunun "görgül 'Ben'imiz ve arı 'Ben'" arasındaki bağdaşmayı ya da uyumu anlattığını ileri sürer. "Ve arı 'Ben' biricik gerçek varlığımızdır; o tüm olanaklı varlık ve tüm olanaklı gerçektir."[12] Bu nedenle duyuncu oluşturan duygu hiçbir zaman yanıltıcı ya da aldatıcı olamaz.

Fichte'nin kuramını anlamak için onun insanın ahlaksal yaşamından kuramsal güçten kaynaklanan tüm etkinliği dışlamadığını anlamamız gerekir. 'Ben'in tam özgürlük ve bağımsızlığa temel eğilimi bu güce ödevin belirli içeriğini arama yönünde bir uyarı verir. Herşey bir yana, şu ya da bu koşullar kümesi içerisinde ne yapmamız gerektiği üzerine düşünebiliriz ve düşünürüz. Ama getirdiğimiz herhangi bir kuramsal yargı yanlış olabilir. Uslamlamanın işlevi tartışılmakta olan durumun değişik yanlarına dikkati çekmek ve böylece bir bakıma görgül 'Ben'in arı 'Ben'

ile uyumunu kolaylaştırmaktır. Bu uyum kendini bir duyguda, kişinin ödevinin dolaysız bilincinde anlatır. Ve bu dolaysız bilgi başka türlü sonsuza dek uzayabilecek kuramsal soruşturmaya ve tartışmaya bir son verir.

Fichte ödevinin dolaysız bir bilincini taşıyan bir kimsenin kesinlikle ödevini tam anlamıyla ödevi olduğu için yapmamaya karar verebileceğini kabul etmez. "Böyle bir düzgü şeytanca olacaktır; ama şeytan kavramı kendi ile çelişkilidir."[13] Aynı zamanda "hiç kimse, ve aslında bildiğimiz kadarıyla hiçbir sonlu varlık, iyide doğrulanmış değildir."[14] Duyunç olarak duyunç yanılamaz, ama bulanıklaşabilir ya da giderek yitebilir. Böylece ödev kavramı kalabilir ama belli bir tikel eylem ile bağıntısının bilinci bulanıklaşabilir. Sorunu kabaca koyarsak, görgül 'Ben'ime arı 'Ben' ile çakışma şansını veremeyebilirim.[15] Dahası, ödev bilinci bütünüyle yitebilir, ki böyle bir durumda "ya öz-çıkar düzgüsüne göre ya da her yerde yasa tanımaz istencimizi ileri süren kör dürtüye göre davranırız."[16] Böylece şeytanca kötülük olanağı dışlanmış olsa bile, duyuncun yanılmazlığı öğretisi yanlış olarak davranma olanağını dışlamaz. Çünkü duyuncumun bulanıklaşmasına ya da giderek bütünüyle yitmesine izin vermenin sorumlusu olabilirim.

Fichte'ye göre, öyleyse, sıradan insanın, eğer yararlanma yoluna giderse, elinin altında tikel ödevlerini değerlendirmek için yanılmaz bir ölçütü vardır ve bu töre biliminin herhangi bir bilgisine bağımlı değildir. Ama felsefeci bu ölçütün zeminini soruşturabilir. Ve görmüştük ki Fichte metafiziksel bir açıklama sunmaktadır.

6. Biçimsel Ahlak Yasasının Felsefi Uygulaması

Duyunç böylece kılgısal ahlaksal yaşamda en yüksek yargıçtır. Ama buyruları başına buyruk ve özençli değildir. Çünkü Fichte'nin sözünü ettiği 'duygu' gerçekte tikel bir eylemin arı 'Ben'in temel dürtüsünü yerine getiren bir eylemler dizisinin içine ya da dışına düştüğünü örtük bir olarak bilmemizin anlatımıdır. Bu nedenle duyunç ahlaksal tutum için elverişli bir kılavuz olsa bile, felsefecinin kuramsal olarak belli bir eylem türünün 'Ben'in ahlaksal hedefine götüren eylemler sınıfına girip girmediğini gösterememesi için hiçbir neden yoktur. O tikel bireylerin tikel yükümlülüklerini çıkarsayamaz. Bu bir duyunç

sorunudur. Ama, genel ilkeler ya da kuralların sınırları içersinde, temel ahlak ilkesinin felsefi bir uygulaması olanaklıdır.

Bir örnek alalım. Bir davranma yükümlülüğü altındayımdır, çünkü ancak eylem yoluyla ahlaksal yasayı yerine getirebilirim. Ve beden eylem için zorunlu bir araçtır. Öyleyse bir yandan bedenime sanki kendisi son ereğim imiş gibi bakmamam gerekir. Öte yandan bedeni zorunlu bir eylem aracı olarak korumam ve gözetmem gerekir. Bu nedenle örneğin birinin kendini kötürüm etmesi, bu bir bütün olarak bedenin korunması için gerekmedikçe, yanlış olacaktır. Bununla birlikte, kendini bir örgenden yoksun bırakmanın şu ya da bu tikel durumda haklı olup olmadığı felsefeci için olmaktan çok duyunç için bir sorundur. Yalnızca sorunu değişik yanları altında irdeleyebilir ve sonra ödevimin dolaysız bilinci ile uyum içinde, ve Fichte'ye göre bu dolaysız 'duygu'nun yanılamayacağından emin olarak, davranabilirim.

Benzer olarak, bilişsel güçlerin kullanımı açısından genel kurallar formüle edilebilir. Fichte'nin bilge insanın görevi için derin saygısı onun tam düşünce ve araştırma özgürlüğünü "ödevimin bilgisi tüm bilgimin, tüm düşünce ve araştırmamın son ereği olmalıdır"[17] kanısı ile birleştirme gereksinimi üzerinde diretmesinde anlatılır. Bireştirici kural bilgenin araştırmalarını salt meraktan ya da yapacak birşeyi olsun diye yerine getirmesi değil ama bir ödeve adanış tini içinde sürdürmesi gerektiğidir.

7. Ahlaksal Belirlenim Düşüncesi ve Fichte'nin Genel Olgusallık Görüşü

Felsefeci, öyleyse, temel ahlak ilkesinin uygulamaları olarak belli genel davranış kurallarını ortaya koyabilir. Ama bir bireyin ahlaksal belirlenimi sayısız tikel yükümlülüklerden oluşur ki, bunlar açısından duyunç yanılmaz kılavuzdur. Böylece her bir tekil bireyin kendi olgusal ahlaksal belirlenimi vardır, ahlaksal bir dünya-düzeni olarak usun dünyadaki eksiksiz egemenliğini olgusallaştırma eğilimi ile yakınsaşan eylemler dizisine yapacağı kendi kişisel katkısı söz konusudur. Bu ideal hedefe erişmek için bir bakıma ahlaksal bir işbölümü gerekir. Ve temel ahlak ilkesini şu yolda yeniden formüle edebiliriz: "Her zaman ahlaksal belirlenimini yerine getir."[18]

Fichte'nin olgusallık görüşünün genel çizgileri şimdi açıkça

koyulmalıdır. Bakış açımıza göre saltık 'Ben' ya da sonsuz İstenç olarak betimlenebilecek olan enson olgusallık kendisinin özgür olarak eksiksiz bilincine doğru, eksiksiz öz-denetime doğru kendiliğinden çabalar. Ama öz-bilinç, Fichte'nin görüşünde, sonlu öz-bilinç biçimini almalıdır, ve sonsuz İstencin kendini olgusallaştırması ancak sonlu istençlerin kendilerini olgusallaştırmaları yoluyla yer alabilir. Bu nedenle sonsuz etkinlik kendini kendiliğinden bir sonlu 'kendiler' ya da ussal ve özgür varlıklar çokluğunda anlatır. Ama öz-bilinç bir 'Ben-değil' olmaksızın olanaklı değildir, çünkü bu sonuncusu sonlu 'Ben'in ondan kendi üzerine geri yansıyabilmesi için gerekir. Ve sonlu özgür istencin eylem yoluyla olgusallaşması eylemin onda ve onun yoluyla olanaklı olduğu bir dünyayı gerektirir. Bu nedenle saltık 'Ben' ya da sonsuz İstenç, eğer sonlu 'kendiler' yoluyla kendi özgürlüğünün bilincine varacaksa, dünyayı, Doğayı koymalıdır. Ve sonlu 'kendiler'in ortak bir hedefe doğru ahlaksal belirlenimleri saltık 'Ben'in ya da sonsuz İstencin hedefine doğru devinme yolu olarak görülebilir. Doğa yalnızca istencin anlatımı için koşuldur, gerçi zorunlu bir koşul olsa da. Görgül olgusallıktaki gerçekten imlemli özellik insanların ahlaksal etkinlikleridir—bir etkinlik ki kendisi sonsuz İstencin anlatımıdır, davranan bir varlıktan çok bir etkinlik ya da yapma olarak sonsuz İstencin kendiliğinden ve zorunlu olarak aldığı biçimdir.

8. Öz-bilincin Bir Koşulu Olarak Dünyada Bir 'Kendiler' Topluluğu

Şimdi hak kuramına ve Devletin çıkarsamasına, başka bir deyişle, içinde insanın ahlaksal yaşamının gelişmekte olduğu çerçevenin bir irdelemesine dönebiliriz. Ama hak kuramı ve politik kuram, insanlar arasındaki ilişkileri irdeledikleri için, bir 'kendiler' çokluğunu öngerektirirler. Bu nedenle Fichte'nin bu çokluğu çıkarsaması üzerine birkaç söz ile başlamak yerinde olacaktır.

Gördüğümüz gibi, eğer öz-bilinç doğacaksa saltık 'Ben' kendini sonlu 'Ben' biçiminde sınırlamalıdır. Ama "hiçbir özgür varlık aynı zamanda başka benzer varlıkların da bilincinde olmaksızın kendinin bilincinde olamaz."[19] Ancak kendimi ussal ve özgür olarak tanıdığım başka varlıklardan ayırdederektir ki kendimin belirli bir özgür varlık olarak bilincinde olabilirim. Karşılıklı-öznellik bir öz-bilinç koşuludur. Böylece öz-bilincin doğması için bir 'kendiler' topluluğu gerekir. Anlık, somut

olarak varolduğu biçimiyle, bir çokludur. Gerçekte "kapalı bir çokludur, eş deyişle, bir ussal varlıklar dizgesidir."[20] Çünkü bunların tümü de tek bir saltık 'Ben'in, tek bir sonsuz etkinliğin sınırlamalarıdırlar.

Birinin kendisinin bir ussal varlıklar topluluğunun ya da dizgesinin bir üyesi olarak tanınması da yine bir koşul olarak duyulur dünyayı gerektirir. Çünkü özgürlüğümü deyim yerindeyse başkalarının eylemleri ile içiçe kenetlenmiş eylemlerde belirmiş olarak algılarım. Ve böyle bir eylemler dizgesinin olanaklı olabilmesi için içinde değişik ussal varlıkların kendilerini anlatabilecekleri ortak bir duyulur dünya olmalıdır.

9. Hak İlkesi ya da Kuralı

Öte yandan, eğer kendimi bir özgür ussal varlıklar topluluğunun bir üyesi olarak görmeksizin özgürlüğümün bilincinde olamıyorsam, bundan şu çıkar ki sonsuz özgürlük bütünlüğünü yalnızca kendime yükleyemem. "Başkalarının özgürlüklerini de tanımam olgusu yoluyla kendimi kendi özgürlük payımda sınırlarım."[21] Aynı zamanda o denli de topluluğun her bir üyesini kendi özgürlüğünün dışsal anlatımını tüm başka üyelerin özgürlüklerini anlatabilecekleri bir yolda sınırlıyor olarak düşünmem gerekir.

Bu ussal varlıklar topluluğunun her bir üyesinin kendi özgürlüğünün anlatımını tüm başka üyelerin de kendi özgürlüklerini anlatabilecekleri bir yolda sınırlıyor olması düşüncesi hak kavramıdır. Ve hak ilkesi ya da kuralı (*Rechtsregel*) Fichte tarafından şu yolda bildirilir: "Özgürlüğünü ilişkiye girdiğin tüm başka kişilerin özgürlüğü kavramı yoluyla sınırla."[22] Hak kavramı Fichte için özsel olarak toplumsal bir kavramdır. Başka ussal varlıklar düşüncesi ile birlikte doğar, öyle ki bunlar aralarından her birinin kendi etkinliğine karışabilirken, bu sonuncunun kendisi de benzer olarak onların etkinliklerine karışabilir. Eğer kendimden başka tüm ussal varlıkları soyutlarsam, belli *güçleri* olan bir varlık olarak bu güçleri ya da bunlardan kimilerini uygulamak benim için ahlaksal bir ödev olabilir. Ama bu bağlamda onları uygulamam için bir *hakka* iye olmamdan söz etmek uygun olmayacaktır. Söz gelimi, bir özgür konuşma gücünü taşırım. Ama tüm başka ussal varlıkları soyutlarsam, Fichte'ye göre, bir özgür konuşma hakkımın olmasından söz etmek saçma olacaktır. Çünkü kav-

ram düşüncelerimi özgürce bildirme gücümü kullanabilmeme karışabilecek başka varlıkların varoluşunu tasarlamadığım sürece anlamsızdır. Benzer olarak, toplumsal bir bağlam içinde olmaksızın özel mülkiyet hakkından söz etmek de anlamsızdır. Gerçekten de, eğer tek ussal varlık olsaydım, davranma ve özdeksel şeyleri kullanma ve böylece özgürlüğümü onlarda ve onlar yoluyla anlatma gibi bir ödevim olurdu. İyeliklerim olurdu. Ama sözcüğün sağın anlamında özel mülkiyet hakkı kavramı ancak kendilerine de benzer hakları yüklemem gereken başka insanları tasarladığım zaman doğar. Bir toplumsal bağlamın dışında özel mülkiyet ne anlama gelebilir?

Şimdi, gerçi bir özgür 'kendiler' topluluğu her bir üyenin hak kuralını davranışının işlemsel ilkesi olarak almasını gerektirse de, hiçbir bireysel istenç zorunlu olarak kural tarafından yönetilmez. Bununla birlikte, Fichte birçok istencin bire birleşmesinin sürekli olarak kural tarafından yönetilebilecek bir istenç yaratabileceğini ileri sürer. "Eğer bir milyon insan birlikte iseler, olabilir ki her biri kendisi için olanaklı en büyük ölçüde özgürlüğü ister. Ama eğer tümünün istencini tek bir kavramda tek bir istenç olarak birleştirirsek, bu istenç olanaklı özgürlük toplamını eşit parçalara böler. Herkesin öyle bir yolda özgür olmasını amaçlar ki, her bir bireyin özgürlüğü tüm geri kalanların özgürlüğü tarafından sınırlanacaktır."[23] Bu birlik kendini hakların karşılıklı tanınmasında anlatır. Ve bu karşılıklı tanımadır ki belli şeylerin başkalarını dışlayıcı iyeliğine hak olarak düşünülen özel mülkiyet hakkını yaratır.[24] "Dışlayıcı iyelik hakkı *karşılıklı tanıma yoluyla* ortaya çıkar: Ve bu koşul olmaksızın varolmaz. Tüm mülkiyet birçok istencin tek bir istence birleşmesi üzerine kuruludur."[25]

10. Devletin Tümdengelimi ve Doğası

Eğer hakların sağlamlığı sürekli ortak tanıma üzerine dayanıyorsa, ilgili kişilerde karşılıklı bağlılık ve güvenin olması gerekir. Ama bunlar pekinlik ile güvenilemeyecek ahlaksal koşullardır. Bu nedenle haklara saygı gösterilmesini dayatabilecek bir güç olmalıdır. Dahası, bu güç insan kişisinin özgürlüğünün de anlatımı olmalıdır: özgürce kurulmalıdır. Böylece bir bağıt ya da sözleşme isteriz ki bununla sözleşen yanlar bir başkasının haklarını çiğneyen herhangi bir kimseye karşı zorlayıcı yasa gereğin-

ce davranılması konusunda anlaşırlar. Ama böyle bir sözleşme ancak Devletin kurulmasını sağlayacak bir toplumsal sözleşme biçimini aldığı zaman etkili olabilir—Devlet ki genel istenç tarafından istenen ereğe ulaşılmasını, eş deyişle haklar dizgesinin sağlamlığını ve herkesin özgürlüğünün korunmasını güvence altına almak için gerekli güç ile donatılı olması gerekir.[26] Tüm istençlerin tek bir istence birleşmesi böylece Devlette tenselleşmiş olarak Genel İstenç biçimini alır. Rousseau'nun[27] etkisi hem Fichte'nin Genel İstenç kuramında hem de toplumsal sözleşme düşüncesinde açıkça görülür. Ama bu düşünceler yalnızca Fransız felsefecinin adına gösterilen saygıdan getirilmemişlerdir. Çünkü Fichte'nin Devleti çıkarsaması Devletin bir özgür kişiler topluluğuna olanak veren hak ilişkilerinin sürdürülmesi için zorunlu bir koşul olduğunu gösteren ilerleyici bir uslamlamadan oluşur. Ve söz konusu topluluğun kendisi sonsuz özgürlük olarak saltık 'Ben'in kendini olgusallaştırması için zorunlu bir koşul olarak betimlenir. Devlet böylece özgürlüğün anlatımı olarak yorumlanmalıdır. Ve Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme ve Genel İstenç kuramları kendilerini bu amaç için ödünç verirler.

Fichte aslında Devletten bir bütünlük olarak söz eder ve onu Doğanın örgütlü bir ürünü ile karşılaştırır. Bu nedenle örgensel Devlet kuramının Fichte'nin politik düşüncesinde bulunmadığını söyleyemeyiz. Aynı zamanda Fichte Devletin yalnızca özgürlüğü anlatmakla kalmadığını, ama ayrıca içinde her bir bireyin başkalarının özgürlüğü ile uyum içinde olduğu sürece kendi kişisel özgürlüğünü uygulayabileceği bir durumu yaratmak için varolduğunu vurgular. Dahası, Devlet, zorlayıcı bir güç olarak düşünüldüğünde, yalnızca varsayımsal olarak zorunludur. Daha açık bir deyişle, insanın ahlaksal gelişiminin henüz her bir toplum üyesinin başkalarının hak ve özgürlüklerine yalnızca ahlaksal güdülerden saygı duyacak olduğu bir noktaya ulaşmamış olduğu varsayımı üzerine zorunludur. Eğer bu koşul yerine getirilmiş olsaydı, Devlet, zorlayıcı bir güç olarak, bundan böyle zorunlu olmazdı. Gerçekten, Devletin işlevlerinden biri insanın ahlaksal gelişimini kolaylaştırmak olduğu için, diyebiliriz ki Fichte için Devlet kendi yok oluşunun koşullarını yaratmaya çabalamalıdır. Marxist dili kullanırsak, Fichte, en azından ideal bir olanak olarak, Devletin sönüşünü bekler. Öyleyse Devleti kendinde bir erek olarak görmüş olamaz.

Bu öncüller verildiğinde, Fichte doğal olarak despotizmi yad-

sır. Fransız Devrimine duygudaş birinde şaşırtıcı görünebilecek bir nokta demokrasiyi de yadsıyor olmasıdır. "Hiçbir Devlet ne demokratik olarak ne de despotik olarak yönetilebilir."[28] Ama Fichte demokrasiden bütün bir halk tarafından doğrudan yönetimi anlar. Ve ona karşıçıkışı sözel bir demokraside çoğunluğu kendi yasalarını izlemeye zorlayacak hiçbir yetkenin olamayacağıdır. Eğer pek çok yurttaş bireysel olarak iyi eğilimlerde olsalardı bile, topluluğun sorumsuz ve başına buyruk bir sürüye yozlaşmasını önlemeye yetenekli hiçbir güç olmazdı. Bununla birlikte, sınırlanmamış demokrasi ve despotizm uçlarından kaçınılsa bile, hangi anayasa biçiminin en iyisi olduğunu söyleyemeyiz. Bu bir politika sorunudur, felsefe değil.

Aynı zamanda erkin yurttaşların yetkesi tarafından kötüye kullanılması olanağı üzerine düşünerek Fichte bir tür yüksek mahkemenin, Eforat'ın kurulmasının istenebilirliğini vurguladı. Bu sözcüğün sıradan anlamında yasama, yürütme ya da yargı gücüne iye olmayacaktı. İşlevi yasalara ve anayasaya uyulmasını gözetmek olacak, ve erkin yurttaşların yetkesi tarafından ağır bir biçimde kötüye kullanılması durumunda Eforlar bu yetkeyi bir Devlet yasağı aracılığıyla işlevlerinden uzaklaştırma hakkını taşıyacaklardı. O zaman duruma göre halkın anayasa, yasalar ya da hükümette bir değişim konusundaki istencini saptamak için bir referanduma başvurulabilecekti.

Fichte'nin Devleti tanrılaştırma yönünde hiçbir eğilim göstermediği yeterince açıktır. Ama politik kuram, bu noktaya dek özetlendiği biçimiyle, Fichte'nin arı bir *laissez-faire* politikası savunarak Devletin işlevlerini enaza indirgeme düşüncesine bağlandığını düşündürebilir. Ama bu vargı onun görüşünü temsil etmez. Gerçekten de Devletin amacının kamu güvenliğini ve haklar dizgesini sürdürmek olduğunu bildirir. Ve bundan şu çıkar ki bireyin özgürlüğüne karışma bu amacın yerine getirilmesi için gereken noktalara sınırlanmalıdır. Ama bir haklar dizgesinin kurulması ve sürdürülmesi ve ortak iyiye ayarlanması oldukça yoğun bir Devlet etkinliği düzeyini gerektiriyor olabilir. Örneğin, herkesin kendi emeği ile yaşama hakkı olduğunda diretmek, eğer koşullar bunu pek çok insan için olanaksız kılıyorsa, boşuna olacaktır. Dahası, gerçi Devlet ahlaksal yasanın kaynağı olmasa da, ahlaksal gelişimi—ki onsuz hiçbir gerçek özgürlük olamaz—kolaylaştıran koşulları düzeltmek onun işidir. Özellikle eğitim sorununa özen göstermelidir.

11. Kapalı Tecim Devleti

Bu nedenle, *Kapalı Tecim Devleti* başlıklı yapıtında Fichte'nin planlı bir ekonomi öngörüsünü bulmamız gerçekte pek yadırgatıcı değildir. Tüm insanların yalnızca yaşamaya değil ama insanca bir yaşamı yaşamaya hakları da olduğunu kabul eder. Ve o zaman bu hakkın en etkili olarak nasıl olgusallaşabileceği sorusu doğar. İlk olarak, Platon'un yüzyıllar önce kabul ettiği gibi, ana ekonomik sınıfları yaratan bir işbölümü olmalıdır.[29] Ve ikinci olarak, bir uyum ya da denge durumu sürdürülmelidir. Eğer bir ekonomik sınıf oransız bir ölçüde büyürse, bütün ekonomi altüst olabilir. *Törebilim Dizgesi*'nde Fichte bireyin mesleğini beceri ve koşulları ile uyum içinde seçme ödevini vurgular. *Kapalı Tecim Devleti*'nde dahaçok ortak yarar ile ilgilenir, ve topluluğun iyiliği amacıyla Devletin işbölümünü denetleme ve düzenlemesi için gereksinimi vurgular. Gerçekten de, değişen durumlar Devletin düzenlemelerinde de değişimleri gerekli kılacaktır. Ama denetleme ve planlama her ne olursa olsun vazgeçilemeyecek şeylerdir.

Fichte'nin görüşünde dengeli bir ekonomi, bir kez kurulduktan sonra, Devlet onun herhangi bir birey ya da bireyler kümesi tarafından altüst edilmesini önleme gücünü taşımadıkça sürdürülemez. Ve vargısı yabancı ülkeler ile tüm tecimsel ilişkilerin Devletin elinde olması ya da sıkı bir Devlet denetimi altında tutulması gerektiğidir. "Ussal Devlette yabancı uyruklu biri ile doğrudan tecim bireysel yurttaşa bırakılamaz."[30] Fichte'nin ideali kendine yeterli bir ekonomik topluluk anlamında kapalı bir ekonomidir.[31] Ama eğer yabancı ülkeler ile tecim olacaksa, bu bireylerin özel girişim ve yargılarına bırakılmamalıdır.

Öyleyse Fichte'nin öngördüğü şey bir tür nasyonal sosyalizmdir. Ve planlı bir ekonomiyi halkın daha yüksek anlıksal ve ahlaksal gelişimi için gereken özdeksel koşulları sağlamaya ayarlanmış olarak düşünür. Gerçekte, 'ussal Devlet' ya da us Devleti (*der Vernunftstaat*) ile demek istediği şey kendi felsefesinin ilkelerine göre yönetilen bir Devlettir. Tikel bir felsefi dizgenin Devlet tarafından korunmasının sonuçları konusunda özellikle iyi şeyler düşünmüyor olabiliriz. Ama Fichte'nin görüşünde aşkınsal idealizmin ilkeleri ile gerçekten tanışık olan yöneticiler hiçbir zaman kişi özgürlüğünü kendisi özgürlüğün anlatımı olan bir ereğe ulaşmak için gerekli olandan daha öte kısıtlama yoluyla güçlerini kötüye kullanmayacaklardı.

12. Fichte ve Ulusalcılık

Ekonomik bakış açısından bakıldığında, Fichte'den Almanya'nın ilk toplumcu yazarlarından biri olarak söz edilebilir. Bununla birlikte, politik olarak konuşursak, erken bir kozmopolitan tutumdan Alman ulusalcılığına geçmiştir. *Doğal Hakkın Temeli*'nde Genel İstenç düşüncesini tüm insan istençlerinin evrensel bir topluluk içersinde birliği düşüncesine götürüyor olarak yorumladı, ve bir uluslar konfederasyonu için umut besledi. Haklar dizgesinin ancak dünya ölçeğinde bir topluluğun kurulması yoluyla gerçekten dayanıklı kılınabileceğini düşünüyordu. Ve belli bir düzeye dek her zaman bu geniş bakış açısını korudu. Çünkü ideali her zaman tüm insanların tinsel özgürlük doğrultusunda ilerlemeleriydi. Ama gençlik coşkusunu uyandırmış olan Fransız Devriminin ideallerinin Napoleon tarafından çiğnendikleri ve insanlığı hedefine doğru götürmek için Almanların Fransızlardan daha uygun oldukları düşüncesine vardı. Her şey bir yana, *Wissenschaftslehre*'nin ilkelerini anlamak ve böylece insanlığı aydınlatmak ve ona kurtarıcı gerçeğin neyi ortaya çıkarabileceğini örnek yoluyla öğretmek için Almanlardan daha uygunu var mıydı? Başka bir deyişle, Almanların kültürel bir görevleri olduğunu düşünüyordu. Ve inanıyordu ki bu görev Alman halkının politik birliği olmaksızın etkili olarak yerine getirilemezdi. Kültürel ve dilsel birlik bir arada giderler, ve hiçbir kültür politik birliğin yarattığı omurga olmaksızın birleşik ve kalıcı olamaz. Bu nedenle Fichte umutla Almanların bir Devletler çokluğuna bölünmüşlük durumlarına son verecek olan Alman *Reichının* oluşumunu bekledi. Ve Almanların bu tek 'ussal Devlet' içersinde politik olarak birleşmelerini başarabilecek bir önderin doğacağı umudunu taşıdı.

Eğer geriye Fichte'nin umut ve düşlerine Almanya'nın yirminci yüzyılın ilk yarısındaki tarihinin ışığında bakarsak, bunlar açıktır ki sevimsiz bir görünüş kazanırlar. Ama, daha önce de belirtildiği gibi, onun kendi zamanının tarihsel koşullarını gözden kaçırmamamız gerekir. Her ne olursa olsun bu nokta üzerine daha öte gözlem okurun kendisine bırakılabilir.

BÖLÜM DÖRT

FICHTE (3)

1. Fichte'nin Din Üzerine Erken Düşünceleri

Fichte 1790'da *Din ve Deizm Üzerine Belitler* (*Aphorismen über Religion und Deismus*) başlığı altında kimi notlar yazdı. Bu yapıt yeterince açık bir biçimde yalın Hıristiyan dindarlığı ve kurgul felsefe arasındaki, ya da, biraz uygunsuz bir deyim kullanırsak, dinin Tanrısı ile felsefecilerin Tanrısı arasındaki gerilim duygusunu anlatıyordu. "Hıristiyan din anlak için olmaktan daha çok yürek için tasarlanmış görünür."[1] Yürek duaya yanıt verebilen, acıma ve sevgi duyabilen bir Tanrıyı arar; ve Hıristiyanlık bu gereksinimi yerine getirir. Ama anlak, Fichte'nin deizm dediği şey tarafından temsil edildiği biçimiyle, bize dünyada olan herşeyin enson nedeni olan değişmez ve zorunlu bir Varlık kavramını önerir. Hıristiyanlık bize insanbiçimli bir Tanrı tablosu verir ve bu tablo dinsel duyguya ve bunun gereklerine uyarlanır. Kurgul felsefe bize değişmez bir ilk neden, ve determinizm tarafından yönetilen bir sonlu varlıklar dizgesi düşüncelerini önerir. Ve anlağın bu düşünceleri yüreğin gereksinimlerini karşılamaz. Gerçekten de, kurgul felsefenin dinin öznel geçerliğini dokunmadan bırakması anlamında, anlak ve yürek bağdaşabilirdir. Ve felsefe konusunda çok az şey bilen ya da hiçbir bilgisi olmayan dindar Hıristiyan için hiçbir sorun yoktur. Oysa yüreği insan terimlerinde düşünülen bir Tanrıyı isteyen ama aynı zamanda felsefi düşünce eğilimini de doğasında bir parça olarak kapsayacak bir yolda oluşmuş olan insan için durum nedir? Pekala felsefi düşüncenin önüne sınırlar çekmesi gerektiği söylenebilir. "Ama böyle yapabilir mi, üstelik bunu istese bile?"[2]

Bununla birlikte, Fichte'nin kendi düşünceleri onu Kant-öncesi döneme özgü olan deizm yönünde olmaktan çok Kant'ın Tanrı ve din anlayışları yönünde götürdü. Ve *Tüm Tanrısal Bildiriş Üzerine Eleştirel Bir Deneme*'sinde (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792) Kant'ın bakış açısını geliştirmeye çalıştı. Özel olarak 'tanrıbilim' ve din arasına bir ayrım getirdi.

Bir ahlaksal yasanın olanağı düşüncesi yalnızca Doğa üzerinde egemen olan ve erdem ile mutluluğu bireştirme yeteneğini taşıyan Güç olarak değil, ama ayrıca ahlaksal idealin tam somutlaşması olarak, herşeyden kutsal Varlık ve en yüksek İyi olarak Tanrıya inancı gerektirir. Ama Tanrıya ilişkin önermelerin (söz gelimi 'Tanrı kutsal ve haktanırdır') doğrulanmaları din ile aynı şey değildir, din ki "sözcüğün [*religio*] anlamına göre bizi *bağlayan*, ve aslında başka türlü bağlanabileceğimizden *daha güçlü olarak bağlayan* birşey olmalıdır."[3] Ve bu bağlanma ussal ahlaksal yasanın Tanrının yasası olarak, tanrısal istencin anlatımı olarak benimsenmesinden türer.

Söylemeye gerek yok ki Fichte'nin demek istediği şey ahlaksal yasanın içeriğinin tanrısal istenç tarafından keyfi olarak belirlendiği ve böylece tanrısal bildiriş olmaksızın bilinemeyeceği değildir. Ne de Kant'ın kılgısal usun özerkliği kavramının yerine özerksizlik kavramını, yetkeci bir törellik kavramını geçirmeyi önerir. Buna göre konumunu aklamak için insandaki kökten bir kötülük tasarımına, eş deyişle, doğal dürtü ve tutkunun gücüne bağlı olarak kökleşmiş bir kötülük olanağı tasarımına, ve bunun sonucunda insanın ahlaksal yasaya ilişkin bilgisinin bulanıklaşması tasarımına başvurmak zorunda kalacaktır. Ahlaksal yasamacı olarak Tanrı tasarımı ve Tanrının herşeyden-kutsal istencine boyuneğiş tasarımı insana ahlaksal yasayı yerine getirmede yardım eder ve dine özgü olan o ek 'bağlayıcılık' öğesini temellendirir. Dahası, Tanrıya ve yasasına ilişkin bilgi bulanıklaşabileceği için, Tanrının kendini ahlaksal yasamacı olarak bildirişi eğer olanaklıysa istenebilir birşeydir.

Bu sanki Fichte Kant'ın çok ötelerine gidiyormuş izlenimini verebilir. Ama ayrım ilk bakışta görünebileceğinden çok daha azdır. Fichte tanrısal bildirişin nerede bulunacağı konusunda karar vermez. Ama ortaya sürülen bir tanrısal bildirişin gerçekte kendini ileri sürdüğü gibi olup olmadığı konusunda karar verebilmenin genel ölçütünü verir. Örneğin ileri sürülen bir tanrısal bildiriş eğer ahlaksal yasa ile çelişiyorsa tanrısal bir bildiriş ola-

maz. Ve tanrısal istencin anlatımı olarak ahlaksal yasa düşüncesinin ötesine giden herhangi bir sözde bildiriş de tanrısal değildir. Bu nedenle Fichte gerçekte Kant'ın din anlayışının sınırlarını aşmaz. Ve daha sonra Hıristiyan inaklar için göstereceği duygudaşlık henüz düşüncesinin bu evresinde bulunmaz.

Açıktır ki Fichte'nin tanrısal bildirişin gerçekte tanrısal olup olmadığına karar verebilmek için ilkin ahlaksal yasayı bilmemiz gerekir biçimindeki konumuna karşı çıkılabilir. Çünkü bu konuma göre tanrısal bildirişin eklediği biricik şey ahlaksal yasayı Tanrının en-kutsal istencinin anlatımı olarak yerine getirme düşüncesi olacaktır. Gerçekten, bu ek öğe dine özgü olanı oluşturur. Ama Fichte'nin öncülleri üzerine öyle görünür ki din bir bakıma insanın zayıflığının bir kabullenilişidir. Çünkü tam anlamıyla insan zayıflığıdır ki tanrısal yasama önünde boyuneğiş kavramı yoluyla güçlendirilme gereksinimindedir. Bu nedenle eğer Fichte Kant'ın kılgısal usun özerkliği düşüncesini bırakmaya hazır değilse ve eğer aynı zamanda din düşüncesini sürdürmeyi ve desteklemeyi istiyorsa, kendi Tanrı kavramını yeniden gözden geçirip düzeltmelidir. Ve şimdi görüleceği gibi, onun aşkınsal idealizm dizgesi, hiç olmazsa ilk biçiminde, ona bunu yapmaktan başka bir seçenek bırakmamıştır.

2. Bilim Kuramının İlk Biçiminde Tanrı

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'ye ilişkin ilk açımlama ve açıklamalarında Tanrıya çok az değinilir. Ne de Tanrıya değinmek için uygun bir ortam vardır. Çünkü Fichte orada bilincin ona içkin olan bir ilk ilkeden çıkarsanması ya da yeniden-kurulması ile ilgilenir. Gördüğümüz gibi, arı 'Ben' bilincin arkasında yatan bir varlık değil ama bilince içkin olan ve onu temellendiren bir etkinliktir. Ve arı 'Ben'in ayrımsanmasını sağlayan entellektüel sezgi Tanrının gizemsel bir ayrımsanışı değil ama kendini bir etkinlik ya da edim (*Tun*) olarak bildiren arı 'Ben'-ilkesinin sezgisel bir kavranışıdır. Bu nedenle eğer Fichte'nin bilim ya da bilgi kuramının görüngübilimsel yanını vurgularsak, onun arı 'Ben'ini Tanrı olarak betimlemek için Kant'ın aşkınsal 'Ben'i için olduğundan daha öte bir neden yoktur.

Görüngübilimsel yan hiç kuşkusuz biricik yan değildir. Kendinde-şeyi ortadan kaldırması ve eleştirel felsefeyi idealizme dönüştürmesi nedeniyle Fichte arı 'Ben'e ontolojik bir konum

ve işlev yüklemek zorundadır ki, Kant bunu bilincin birliğinin mantıksal koşulu olarak aşkınsal 'Ben'e yüklemiyordu. Eğer kendinde-şey ortadan kaldırılacaksa, duyulur varlık, iye olduğu tüm olgusallık içinde, özne yanına düşen enson ilkeden türetiliyor olmalıdır: eş deyişle, saltık 'Ben'den. Ama 'saltık' sözcüğü ilk olarak bilincin ona içkin olan bir ilkeden aşkınsal çıkarsanışında temel olana göndermede bulunuyor olarak anlaşılmalıdır, tüm bilincin ötesindeki bir Varlığa değil. Bir aşkınsal idealizm dizgesinde böyle bir Varlığı konutlamak varlığı düşünceye indirgeme girişimini terk etmek olacaktır.

Hiç kuşkusuz doğrudur ki saltık 'Ben' kuramı, metafiziksel imlemlerinin gelişmesi ile orantılı olarak, tanrısal bir karakter kazanır. Çünkü o zaman kendi içerisinde Doğa dünyasını ve sonlu 'kendiler' dünyasını üreten sonsuz etkinlik olarak görünür. Ama Fichte birincil olarak Kant'ın dizgesini idealizme dönüştürme ve deneyimi aşkınsal 'Ben'den çıkarsama ile ilgilenirken, bu 'Ben'i Tanrı olarak betimlemek pek düşünebileceği birşey değildi. Çünkü, 'Ben' sözcüğünün kullanımının kendisinin gösterdiği gibi, arı, aşkınsal ya da saltık 'Ben' kavramı bir bakıma insan bilinci ile öylesine içiçe geçmiştir ki, böyle bir betimleme zorunlu olarak aşırı ölçüde uygunsuz görünür.

Dahası, Fichte için Tanrı terimi kişisel bir öz-bilinçli Varlığı imler. Ama saltık 'Ben' öz-bilinçli bir varlık değildir. Bilinci temellendiren ve öz-bilince doğru bir çaba olan etkinliğin kendisi bilinçli olamaz. Saltık 'Ben,' öyleyse, Tanrı ile özdeşleştirilemez. Dahası, giderek Tanrı düşüncesini düşünmemiz bile olanaklı değildir. Bilinç kavramı özne ve nesne, 'Ben' ve 'Ben-değil' arasındaki bir ayrımı imler. Ve öz-bilinç 'Ben-değil'in koyulmasını öngerektirir ve kendisi 'Ben'-özne ve 'Ben'-nesne arasındaki bir ayrımı imler. Ama Tanrı düşüncesi öyle bir Varlık düşüncesidir ki, onda böyle bir ayrım bulunmaz ve bir dünyanın varoluşundan bütünüyle bağımsız olarak kendi karşısında eksiksiz bir saydamlık içindedir. Ve böyle bir düşünceyi düşünmeye gücümüz yetmez. Hiç kuşkusuz ona ilişkin olarak *konuşabiliriz;* ama onu *kavradığımız* söylenemez. Çünkü bir kez söylenmiş olanı *düşünmeyi* denersek, zorunlu olarak öyle ayrımlar getiririz ki sözel olarak yadsınırlar. Kendisine hiçbir şeyin karşıt olmadığı bir özne düşüncesi böylece "Tanrının düşünülemez tasarımıdır."[4]

Belirtilmelidir ki Fichte Tanrı olanaksızdır demez. Jean-Paul Sartre öz-bilinç zorunlu olarak bir ayrım kapsar ve içinde her-

hangi bir ayrım olmaksızın özne ve nesnenin eksiksiz düşümdeşmesi olan sonsuz bir öz-bilinç düşüncesi çelişkili bir düşüncedir derken, bunu bir tanrıtanımazcılık tanıtı olarak amaçlar, eğer, daha açık bir deyişle, tanrıtanırcılık çelişkili olduğu ileri sürülen düşünceyi imliyor olarak anlaşılırsa. Ama Fichte bir Tanrının olması olanaksızdır demekten dikkatle kaçınır. İnsanın düşünce ve kavrayışının erimini aşan bir Varlık olanağını açık bırakıyor görünür. Her ne olursa olsun, Fichte tanrıtanımazcılığı ileri sürmez.

Aynı zamanda Fichte'nin tanrıtanımazcılık ile suçlanmış olması da kolayca anlaşılabilecek birşeydir. Ve felsefecinin Jena'da kürsüsünü yitirmesi ile sonuçlanmış olan ünlü tanrıtanımazcılık suçlamasının kısa bir irdelenişine dönebiliriz.

3. Ateizm Suçlaması ve Fichte'nin Yanıtı

Bir Tanrısal Kayraya İnancımızın Temeli Üzerine (1798) başlıklı denemesinde Fichte kendi Tanrı düşüncesinin belirtik bir açıklamasını verdi. İlk olarak, dünyaya sıradan bilincin bakış açısından—ki aynı zamanda görgül bilimin de bakış açısıdır—baktığımızı varsayalım. Bu bakış açısından, eş deyişle, görgül bilinç için, kendimizi dünyada, evrende var olarak buluruz, ve bir doğaüstü Varlığın varoluşunun herhangi bir metafiziksel tanıtı yoluyla bu evrenin ötesine geçemeyiz. "Dünya vardır, salt varolduğu için; ve ne ise odur, salt ne ise o olduğu için. Bu bakış açısından bir saltık varlık ile başlarız, ve bu saltık varlık dünyadır: iki kavram özdeştir."[5] Dünyayı tanrısal bir anlığın yaratısı olarak açıklamak, bilimsel bakış açısından, "bütünüyle saçma"dır (*totaler Unsinn*). Dünya bir kendini-örgütleyen bütündür ki kendinde onda yer alan tüm fenomenlerin zeminini kapsar.

Şimdi dünyaya aşkınsal idealizmin bakış açısından bakalım. Dünya o zaman yalnızca bilinç için var olarak ve arı 'Ben' tarafından koyulmuş olarak görünür. Ama bu durumda dünyanın 'Ben'den ayrı bir nedenini bulma gibi bir soru doğmaz. Öyleyse ne bilimsel ve ne de aşkınsal bakış açısından aşkın bir tanrısal Yaratıcının varoluşunu tanıtlamamız olanaklıdır.

Bununla birlikte, bir üçüncü bakış açısı, ahlaksal bakış açısı vardır. Ve bu bakış açısından bakıldığında dünya "ödevimiz(in yerine getirilmesi) için duyulur gereç"[6] olarak görünür. Ve 'Ben' duyulurüstü bir ahlaksal düzene ait olarak görünür. Tanrı olan şey bu ahlaksal düzendir. "Yaşayan ve işleyen ahlaksal düzenin

kendisi Tanrıdır. Başka bir Tanrıya gereksinimimiz yoktur ve bir başkasını tasarlayamayız."[7] "Bu gerçek inançtır; bu ahlaksal düzen *tanrısaldır.* ... Doğru eylem tarafından kurulur."[8] Tanrıdan töz olarak ya da kişisel olarak ya da öngörü ile iyiliksever bir kayra uyguluyor olarak söz etmek büyük bir saçmalıktır. Tanrısal kayraya inanç ahlaksal eylemin her zaman iyi sonuçları olduğuna ve kötü eylemlerin hiçbir zaman iyi sonuçları olamayacağına inançtır.

Bu tür bildirimlerin tanrıtanımazcılık suçlamasına götürmüş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü Fichte'nin okurlarından çoğuna Tanrı ahlaksal bir ideale indirgenmiş olarak görünmüş olmalıdır. Ve bu ise genel olarak tanrıtanırcılık ile denmek istenen şey değildir. Bu bir yana, ahlaksal idealleri olan tanrıtanımazcılar vardır. Bununla birlikte, Fichte suçlamaya kızdı ve oldukça uzun bir yanıt verdi. Yanıtları beklenen sonucu yaratmadı, karşıtlarının gözünde adını temizlemeye yetmedi; ama bu amaçlarımız açısından ilgisiz bir noktadır. İlgilendiğimiz şey yalnızca ne demiş olduğudur.

İlk olarak, Fichte Tanrıyı kişisel olarak ya da töz olarak betimleyemeyeceğini açıkladı, çünkü kişisellik onun için özsel olarak sonlu birşeydi ve töz ise uzay ve zamanda uzamlı birşey, özdeksel birşey demekti. Gerçekte, şeylerin ya da varlıkların yüklemlerinin hiçbiri Tanrıya yüklenemezdi. "Salt felsefi bir yolda konuşulacak olursa, Tanrıya ilişkin olarak söylenmesi gereken şudur: O ... bir varlık değil ama bir *arı etkinliktir,* duyulur-üstü bir dünya-düzeninin yaşam ve ilkesidir."[9]

İkinci olarak Fichte eleştirmenlerinin onun bir ahlaksal dünya-düzeni ile demek istediği şeyi yanlış anladıklarını ileri sürdü. Onu Tanrının bir odadaki mobilyaları ve başka nesneleri düzenlerken bir ev kadını tarafından yaratılan düzene andırımlı bir anlamda bir ahlaksal düzen olduğunu söylüyor olarak yorumlamışlardı. Ama gerçekte demek istemiş olduğu şey Tanrının etkin bir düzenleme, bir *ordo ordinans,* yaşayan ve etkin bir ahlaksal düzen olduğu idi, bir *ordo ordinatus,* yalnızca insan çabası tarafından kurulan birşey değil. Tanrı *ein tätiges Ordnen,* bir etkin düzenlemedir, bir *Ordnung,* insan tarafından kurulan bir düzen değil.[10] Ve sonlu 'Ben,' ödev ile uyum içinde davranıyor olarak düşünüldüğünde, "bu duyulurüstü dünya-düzeninin bir üyesidir."[11]

Fichte'nin ahlaksal dünya-düzeni olarak Tanrı tasarımında belki de iki düşünce çizgisinin kaynaşmasını görebiliriz. İlkin

tüm ussal varlıkların dinamik birliği kavramı vardır. *Bütün Bilim Kuramının Temeli*'nde Fichte'nin 'kendiler' çokluğu üzerinde uzunlamasına durması için pek nedeni yoktu. Çünkü birincil olarak daha önce açıklamış olduğumuz anlamda 'deneyim'in soyut bir çıkarsaması ile ilgileniyordu. Ama *Doğal Hakkın Temeli*'nde, gördüğümüz gibi, bir ussal varlıklar çokluğunun zorunluğu üzerinde diretti. "İnsan ancak insanlar arasında insan olur; ve insandan başka birşey olamayacağı için ve eğer bir insan olmamış olsaydı varolmayacak olduğu için, *eğer insan diye birşey olacaksa bir insanlar çokluğu olmalıdır.*"[12] Bu nedenle Fichte doğal olarak insanlar arasındaki birlik bağı üzerinde düşünmeye itildi. *Töre Bilimi*'nde birincil ilgisini oluşturan şey genelde ahlaksal yasa ve kişisel ahlaktı; ama tüm ussal varlıkların ortak bir ahlaksal erekleri olduğu biçimindeki kanısını anlattı, ve ahlaksal yasanın duyulur dünyada kendini olgusallaştırmak için bireyi bir araç olarak kullanmasından söz etti. Ve bu anlayıştan kendini ussal varlıklarda ve onlar yoluyla yerine getiren ve onları kendi içinde birleştiren bir ahlaksal dünya-düzeni düşüncesine kolay bir geçiş vardır.

İkinci düşünce çizgisi Fichte'nin güçlü bir biçimde ahlakçı din anlayışıdır. Tanrıtanımazcılık suçlamasına neden olmuş olan denemeyi yazdığı zaman Fichte, ondan önce Kant'ın yapmış olduğu gibi, dini ahlak ile eşitleme eğilimindeydi. Dua değil ama ödevin yerine getirilmesi gerçek dindir. Gerçekten de, Fichte ahlaksal yaşamın belirgin bir dinsel yanı olduğunu, eş deyişle görüngüler neyi imlerse imlesinler ödevin yerine getirilmesinin her zaman iyi bir sonuç ürettiğini çünkü bunun bir bakıma kendini-olgusallaştıran bir ahlaksal düzenin bir bileşeni olduğu inancını kabul ediyordu. Ama Fichte'nin ahlakçı din yorumu verildiğinde, bu ahlaksal dünya-düzenine inanç doğal olarak onun için Tanrıya inanç olarak geçerli olacaktı, özellikle kendi öncülleri üzerine Tanrıyı kişisel bir aşkınsal Varlık olarak düşünemeyecek olduğu için.

Bu ahlakçı din anlayışı *Özel Bir Denemeden* (1800) başlığı verilen bir çalışmada açık anlatımını bulur. Dinin yeri ya da konumu, Fichte'ye göre, ahlaksal yasaya boyuneğişte bulunur. Ve dinsel inanç bir ahlaksal düzene inançtır. Salt doğal ve ahlaksal-olmayan bir bakış açısından düşünülen eylemde insan doğal düzene, eş deyişle Doğanın kararlılık ve kurallılığına güvenir. Ahlaksal eylemde ise bir duyulurüstü ahlaksal düzene güvenir

ki burada eyleminin oynayacak bir rolü vardır ve ahlaksal üretkenliği güvence altına alınır. "Bu ahlaksal düzen kavramından *daha çoğunu kapsayan* bir tanrısal varlığa inanç, o düzeye dek, imgelem ve kuruntudur."[13]

Açıktır ki, Fichte'yi bir ateist olarak betimlemiş olanlar bir bakış açısından bütünüyle haklıydılar. Çünkü Fichte teizmden genel olarak anlaşılan şeyi ileri sürmeyi yadsıyordu. Aynı zamanda tanrıtanımazcılık suçlamasını öfkeli bir biçimde yadsıması da anlaşılabilir birşeydir. Çünkü sonlu 'kendiler'den ve duyulur dünyadan başka hiçbir şeyin olmadığını ileri sürmedi. En azından kılgısal bir inanç nesnesi, bir duyulurüstü ahlaksal dünya-düzeni vardır ki kendini insanda ve insan yoluyla yerine getirir.

4. İnsanın Belirlenimi'*nde Sonsuz İstenç*

Ama eğer ahlaksal dünya-düzeni gerçekte bir *ordo ordinans,* gerçekten etkin bir düzenleme ise, açıktır ki ontolojik bir konumu olmalıdır. Ve *İnsanın Belirlenimi*'nde (1800) ilksiz-sonsuz İstenç olarak görünür. "Bu İstenç beni kendisi ile birliğe bağlar: o denli de beni kendim gibi tüm sonlu varlıklar ile birliğe bağlar ve hepimizin arasındaki ortak aracıdır."[14] O sonsuz Ustur. Ama dinamik yaratıcı Us İstençtir. Fichte ayrıca onu yaratıcı Yaşam olarak da betimler.

Eğer Fichte'nin kimi anlatımlarını sözel olarak alsaydık belki de onun sonsuz İstenç öğretisini tanrıtanırcı bir anlamda yorumlamaya yönelebilirdik. Çünkü giderek "hiçbir ad tarafından adlandırılmayan ve hiçbir kavram tarafından kapsanamayan yüce ve dirimli İstenç"ten[15] bile söz eder. Ama gene de ileri sürer ki kişisellik sınırlı ve sonlu birşeydir ve Tanrıya uygulanamaz. Sonsuz sonludan doğası açısından da ayrıdır, salt derece açısından değil. Dahası, felsefeci yineleyerek gerçek dinin kişinin ahlaksal belirleniminin yerine getirilmesinden oluştuğunu söyler. Aynı zamanda kişinin bu ödevini yapması ve böylece ahlaksal belirlenimini yerine getirmesi düşüncesi hiç kuşkusuz kendini tanrısal İstence dindarca bırakma ve ona güvenme tini ile de birleşmiştir.

Fichte'nin geç felsefesinin gelişiminde *İnsanın Belirlenimi*'nin rolünün değerini anlayabilmek için sonsuz İstenç öğretisinin bir inanç sorunu olarak betimlenmiş olduğunu anlamak önemlidir. Bu biraz tuhaf ve tumturaklı bir dille sunulan çalışma, ki meslekten felsefeciler için amaçlanmamış olduğu ve diyalog bö-

lümlerinin *'Ben'inin* doğrudan doğruya yazarın kendisini temsil ediyor olarak alınmaması gerektiği biçimindeki notlarla açılır, üç parçaya bölünür ve bunlar sırasıyla *Kuşku, Bilgi ve İnanç* olarak adlandırılır. İkinci parçada idealizm yalnızca dışsal nesnelerin değil ama herhangi bir tasarımının taşınabilmesi ölçüde kişinin kendi 'kendi'sinin de yalnızca bilinç için varolduğu görüşü olarak yorumlanır. Ve çıkarılan vargı herşeyin imgelere ya da resimlere (*Bilder*) indirgendiğidir, resimlenecek herhangi bir olgusallık olmaksızın. "Tüm olgusallık hayranlık verici bir düşe dönüşür, düşlenen bir yaşam ve onu düşleyecek bir anlık olmaksızın, bir düş ki kendisinin bir düşünden oluşur. *Sezgi* düştür; *düşünce*—imgelediğim tüm varlığın ve tüm olgusallığın, *benim* varlığımın, gücümün, amacımın kaynağı—o düşün düşüdür."[16] Başka bir deyişle, öznel idealizm herşeyi tasarımlara indirger, ama tasarımlamayı yapan ya da tasarımların onun için yapıldığı birşey olmaksızın. Çünkü tasarımların onun bilinci için varoldukları 'kendi'yi kavramaya çalıştığım zaman, bu 'kendi' zorunlu olarak tasarımlardan biri olur. Öyleyse, bilgi, e.d. idealist felsefe, kalıcı hiçbir şey, hiçbir varlık bulamaz. Ama anlığın böyle bir konumda dinginlikte kalması olanaksızdır. Ve kılgısal ya da ahlaksal inanç, kendimin *kategorik imperativ* altında duran ahlaksal bir istenç olduğumun bilinci üzerine kurulmuş olarak, sonlu 'kendi'nin temelinde yatan sonsuz İstenci ileri sürer ve başarabileceği biricik yolda, "sonlu usta"[17] dünyayı üretir.

Fichte böylece idealizmi sürdürür ama aynı zamanda 'Ben'-felsefesinin ötesine geçerek sonsuz, temel ve herşeyi kapsayan İstenci konutlar. Ve bu konutlama ile bir bakıma başlangıçtaki felsefesinin havası önemli ölçüde değişir. Hiçbir bağıntı bulunmadığını söylemek istemiyorum. Çünkü İstenç kuramının kökensel *Wissenschaftslehre*'de bilincin kılgısal çıkarsamasında örtük olarak bulunduğu düşünülebilir. Aynı zamanda 'Ben' öntasardan çekilir ve bundan böyle saltık 'Ben' olarak betimlenmeyen bir sonsuz olgusallık onun yerini alır. "Yalnızca Us vardır; sonsuz kendinde, sonlu onda ve onun yoluyladır. O yalnızca anlıklarımızda bir dünya yaratır, en azından onu *onlardan* ve *onlar yoluyla* açımladığımız şeyleri: Ödevin sesi, ve uyumlu duygular, sezgi, ve düşünce yasaları."[18]

Daha önce değinildiği gibi, bu dinamik kamutanrıcı idealizm Fichte için bir kılgısal inanç sorunudur, bir bilgi sorunu değil. Ahlaksal belirlenimlerimizi uygun olarak yerine getirebilmek

için ancak sonsuz dinamik Us olarak, eş deyişle, sonsuz İstenç olarak yorumlanabilecek dirimli ve etkin bir ahlaksal düzene duyulan inanca gereksinimimiz vardır. Bu tasarım alanının arkasındaki biricik gerçek Varlıktır ki bu alanı kendileri yalnızca sonsuz İstencin belirişleri olarak varolan sonlu 'kendiler' yoluyla yaratır ve sürdürür. Fichte'nin geç felsefesinin gelişimi büyük ölçüde bu saltık Varlık kavramını *düşünme*, ona felsefi biçim verme gereksinimi tarafından koşullandırılmıştır. *İnsanın Belirlenimi*'nde bu kavram ahlaksal inanç alanı içersinde kalır.

5. Varlık Felsefesinin Gelişimi, 1801-5

1801'de yazdığı *Bilim Kuramının Açımlaması*'nda[19] Fichte açıkça bildirir ki "tüm bilgi ... kendi varlığını varsayar."[20] Çünkü bilgi "bir *kendi için* ve *kendinde* varlıktır":[21] o varlığın "kendi-içine-işlemesi"[22] ve böylece Özgürlüğün anlatımıdır. Saltık bilgi, öyleyse, *saltık Varlığı* varsayar: birincisi ikincinin kendi-içine-işlemesidir.

Burada önümüzde Fichte'nin bilgi öğretisinin erken biçiminde benimsemiş olduğu konumun açık bir tersine dönüşü vardır. İlkin tüm varlığın bilinç için varlık olduğunu ileri sürmüştü. Bu nedenle onun için bilincin arkasında ya da ötesinde yatan bir saltık tanrısal Varlık düşüncesini kabul etmek olanaklı değildi. Çünkü böyle bir Varlığı tasarlama olgusunun kendisi onu koşullu ve bağımlı kılıyordu. Başka bir deyişle, saltık Varlık düşüncesi Fichte için çelişkiliydi. Ama şimdi Varlığın birincilliğini ileri sürmektedir. Saltık Varlık 'kendi için' varolmaya saltık bilgide başlar. Bu nedenle saltık bilgi saltık Varlığı varsaymalıdır. Ve bu saltık Varlık tanrısaldır.

Bundan hiç kuşkusuz saltık Varlığın Fichte için kişisel bir Tanrı olduğu sonucu çıkmaz. Varlık insanın olgusallığa ilişkin bilgisinde ve bu bilgi yoluyla 'kendi içine işler,' kendisinin bilgisine ya da bilincine ulaşır. Başka bir deyişle, *saltık Varlık* kendini tüm sonlu ussal varlıklarda anlatır ve onları kendi içerisinde taşır, ve onların Varlığı bilmeleri Varlığın kendini bilmesidir. Aynı zamanda Fichte saltık Varlığın sonlu anlık tarafından hiçbir zaman bütünüyle anlaşılamadığı ve kavranamadığında diretir. Bu anlamda Tanrı insan anlığını aşar.

Açıktır ki, burada bir güçlük vardır. Bir yandan saltık Varlığın saltık bilgide kendi özüne işlediği söylenir. Öte yandan saltık bil-

gi olanaksız olarak bırakılıyor görünür. Öyleyse, eğer Hıristiyan tanrıtanırcılığı dışlarsak—ki buna göre Tanrı insan tininden bağımsız olarak eksiksiz öz-bilgi taşır—, öyle görünür ki Fichte'nin mantıksal olarak benimsemesi gereken şey Hegel'in Saltığın iç özüne işliyor olarak ve Saltığın kendine ilişkin saltık bilgisi olarak felsefi bilgi anlayışıdır. Ama gerçekte Fichte bunu yapmaz. Sonuna dek ileri sürer ki saltık Varlık kendinde insan anlığının erimini aşar. İmgeleri, tasarımları biliriz, kendinde olgusallığı değil.

Wissenschaftslehre üzerine 1804'de verdiği derslerde Fichte Işık olarak saltık Varlık düşüncesini[23] vurgular—bir düşünce ki geriye Platon'a ve metafizikteki Platonik geleneğe bakar. Bu dirimli Işığın ışımasında kendini Varlığa ve Düşünceye (*Denken*) böldüğü söylenir. Ama kavramsal düşünce, Fichte'ye göre, kavranılamaz olan kendinde saltık Varlığa hiçbir zaman erişemez. Ve bu kavranılamazlık "kavramın olumsuzlanması"dır.[24] Fichte'nin insan anlığı Saltığa ancak olumsuzlama yoluyla yaklaşabilir vargısını çıkarması beklenebilirdi. Ama gerçekte bir dizi olumlu bildirimde bulunarak örneğin Varlık ve Yaşam ve *esse* birdir, Saltık *kendinde* hiçbir zaman bölünmeye açık olamaz der.[25] Bölünme Işığın salt görünüşünde, ışımasında getirilir.

Bilge İnsanın Doğası'nda (1806), ki 1805'de Erlangen'de verilen derslerden derlenmiştir, bize yine biricik tanrısal Varlığın Yaşam olduğu ve bu Yaşamın kendisinin değişmez ve ilksiz-sonsuz olduğu söylenir. Ama bu Varlık kendini zaman boyunca insan soyunun yaşamında dışsallaştırır, öyle ki "sonu gelmez bir özgelişim sürecindeki yaşam olarak sonu gelmez bir zaman akışı içinde her zaman daha yüksek bir öz-olgusallaşmaya doğru ilerler."[26] Başka bir deyişle, Tanrının bu dışsal yaşamı bir idealin olgusallaşmasına doğru ilerler—bir ideal ki, insanbiçimsel dilde anlatılırsa, "dünyanın üretiminde Tanrının İdeası ve temel kavramı, dünya için Tanrının amaç ve tasarı"[27] olarak betimlenebilir. Bu anlamda tanrısal İdea "tüm görüngülerin enson ve saltık temelidir."[28]

6. Din Öğretisi

Bu kurgular Berlin'de verilen bir dizi dersi kapsayan *Kutlu Yaşamın Yolu ya da Din Öğretisi*'nde (1806) uzunlamasına işlendiler. Tanrı saltık Varlıktır. Ve bunu söylemek Tanrının sonsuz Yaşam olduğunu söylemektir. Çünkü "Varlık ve Yaşam bir ve aynıdır."[29]

Kendinde bu Yaşam bir, bölünmez ve değişmezdir. Ama kendini dışsal olarak belirtir ya da anlatır. Ve bunu yapabilmesinin biricik yolu Tanrının dış-varlığı (*Dasein/ex-istence*) olarak bilinçten geçer. "Varlık *orada-dır* [*ist da*] ve [belirsiz] Varlığın [belirli] Dış-varlığı zorunlu olarak bilinç ya da düşüncedir."[30] Bu dışsal belirişte ayrım ya da bölünme ortaya çıkar, çünkü bilinç özne-nesne ilişkisini imler.

Söz konusu özne açıktır ki sınırlı ya da sonlu özne, eş deyişle insan tinidir. Ama nesne nedir? Hiç kuşkusuz Varlıktır. Çünkü bilinç, tanrısal *Dasein*, Varlığın bilincidir. Ama kendinde Varlık, dolaysız sonsuz Yaşam, insanın ansal kavrayış gücünü aşar. Bu nedenle bilincin nesnesi Saltığın imgesi ya da resmi ya da *şeması* olmalıdır. Ve bu ise dünyadır. "Bu bilinç neyi kapsar? Sanırım her birinizin yanıtı şöyle olacaktır: Dünyayı ve yalnızca dünyayı. ... Bilinçte tanrısal Yaşam kaçınılmaz olarak kalıcı bir dünyaya dönüşür."[31] Başka bir deyişle, Varlık bilinç için dünyanın biçiminde nesnelleşir.

Gerçi Fichte Saltığın insan anlığının kavrayış gücünü aştığı noktasında diretse de, bu konuda çok şey söyler. Ve üstelik sonlu tin kendinde olduğu biçimiyle sonsuz Yaşamı bilemese bile, en azından bilincin dünyasının Saltığın imgesi ya da *şeması* olduğunu bilebilir. Bu nedenle insana açık başlıca iki yaşam biçimi vardır. Onun için kendini görünürdeki yaşama (*das Scheinleben*), sonlu ve değişebilir olandaki yaşama, doğal dürtünün doyumuna yönelik yaşama gömmek olanaklıdır. Ama sonsuz tanrısal yaşam ile birliği nedeniyle insan tini hiçbir zaman sonlu ve duyulur olanın sevgisi ile doyuma ulaşamaz. Gerçekten de, birbiri ardına sonlu doyum kaynakları için sonu gelmez arayışın gösterdiği gibi görünürdeki yaşam bile bir bakıma "tüm sonlu varoluşun en iç kökü"[32] olan ilksiz-sonsuz için özlem tarafından biçimlendirilir ya da sürüklenir. Bu nedenle insan Tanrı sevgisi tarafından karakterize edilen gerçek yaşama (*das wahrhaftige Leben*) yükselme yeteneğindedir. Çünkü sevgi, Fichte'nin belirttiği gibi, yaşamın yüreğidir.

Eğer bu gerçek yaşamın tam olarak neden oluştuğu sorulursa, Fichte'nin yanıtı yine birincil olarak ahlak terimlerinde olacaktır. Daha açık bir deyişle, gerçek yaşam birincil olarak bir insanın kendi ahlaksal belirlenimini yerine getirmesinden, böylelikle duyulur dünyaya kölelikten kurtularak ideal erekler için çaba göstermesinden oluşur. Aynı zamanda Fichte'nin dine ilişkin erken açıklamalarındaki belirgin ahlakçı hava yitme ya da en

azından azalma eğilimindedir. Dinsel bakış açısı ahlaksal bakış açısı ile bütünüyle özdeş değildir. Çünkü salt Tanrının var olduğu, Tanrının biricik gerçek olgusallık olduğu biçimindeki temel kanıyı kapsar. Gerçekten de, kendinde olduğu gibi Tanrı sonlu anlıktan gizlidir. Ama dindar insan sonsuz tanrısal yaşamın ona içkin olduğunu ve ahlaksal belirleniminin onun için tanrısal bir belirlenim olduğunu bilir. İdeallerin ya da değerlerin eylem yoluyla yaratıcı olgusallaşmalarında[33] tanrısal Yaşamın imgesini ya da *şemasını* görür.

Ama gerçi *Din Öğretisi* dinsel bir hava yüklü olsa da, dinsel bakış açısını felsefi bakış açısına güdümlü kılma yönünde belirgin bir eğilim vardır. Böylece Fichte'ye göre dinsel bakış açısı tüm çoğulluğun ve sonlu varoluşun temeli olarak Saltığa inancı içerirken, felsefe bu inancı bilgiye çevirir. Ve bu tutum ile uyum içindedir ki Fichte Hıristiyan inaklar ile kendi dizgesi arasındaki özdeşliği göstermeye çalışır. Hiç kuşkusuz, bu girişim Hıristiyan tanrıbilim ile artan bir duygudaşlığın anlatımı olarak görülebilir; ama o denli de *mitsellikten arındırma* alanında bir deneme olarak görülebilir. Örneğin, altıncı derste Fichte St. John İncili'nin girişine değinerek ileri sürer ki tanrısal Söz öğretisi, felsefe diline çevrildiği zaman, onun kendi tanrısal dış-varlık/*ex-istence* ya da *Dasein* kuramı ile özdeştir. Ve St. John'un tüm şeyler Sözde ve onun yoluyla yapılmıştır bildirimi, kurgul bakış açısından, dünya ve ondaki herşey ancak Saltığın dış-varlığı olarak bilinç alanında varolurlar anlamına gelir.

Bununla birlikte, Varlık felsefesinin gelişiminin yanı sıra Fichte'nin din anlayışında da bir gelişim yer alır. Dinsel bakış açısından ahlaksal etkinlik Tanrı sevgisi ve onun istencinin yerine getirilmesidir ve Tanrıya inanç ve güven tarafından sürdürülür. Yalnızca Tanrıda, e.d. sonsuz Yaşamda ve onun yoluyla varoluruz, ve bu birlik duygusu dinsel ya da kutlu yaşam (*das selige Leben*) için özseldir.

7. Geç Yazılar

Kutlu Yaşamın Yolu, meslekten felsefeci için üretilmiş bir çalışma olmaması anlamında, bir halk dersleri dizisidir. Ve Fichte açıktır ki dinleyicilerini ahlaksal olarak yüceltme ve yükseltme, ve o denli de onları felsefesinin Hıristiyan dini ile çatışma içinde olmadığına inandırma çabası içindedir. Ama temel kuramlar

Fichte'nin geç yazılarına ortaktır: Bunlar hiç kuşkusuz yalnızca ahlaksal bir yücelme uğruna ortaya sürülmezler. Böylece *Bilincin Olguları*'nda (1810) der ki "bilgi hiç kuşkusuz yalnızca kendisinin bilgisi değildir, ... o bir *Varlığın*, eş deyişle gerçekten var olan biricik Varlığın, Tanrının bilgisidir."[34] Ama bu bilgi nesnesi kendinde kavranamaz; bir bakıma bilgi biçimlerine saçılmıştır. Ve "bu biçimlerin zorunluğunun tanıtlanması sözcüğün tam anlamıyla felsefe ya da *Wissenschaftslehre*'dir."[35] Benzer olarak, *Genel Anahatları İçinde Bilim Kuramı*'ndan (1810) okursak, "yalnızca tek bir Varlık salt kendisi yoluyla vardır, Tanrı. ... Ve ne onun içerisinde ne de dışında yeni bir varlık doğabilir."[36] Tanrıya dışsal olabilecek biricik şey Varlığın kendisinin *şeması* ya da imgesidir ki "Tanrının kendi Varlığının dışındaki Varlığıdır,"[37] bilinçteki tanrısal öz-dışlaşmadır. Böylece bilim kuramında yeniden-kurulan ya da çıkarsanan üretken etkinliğin bütünü Tanrının şemalaştırılması ya da imgeleştirilmesi, tanrısal yaşamın kendiliğinden öz-dışsallaşmasıdır.

1812'nin *Törebilim Dizgesi*'nde Fichte'yi bilimsel bakış açısından dünya birincil ve kavram ikincil bir yansıma ya da imge iken, törel bakış açısından Kavram birincildir derken buluruz. Gerçekte "Kavram dünyanın ya da Varlığın zeminidir."[38] Ve bu önesürüm, eğer bağlamı dışında alınırsa, irdelemekte olduğumuz öğreti ile, eş deyişle Varlık birincildir savı ile çelişiyor görünür. Ama Fichte'nin açıkladığı gibi, "söz konusu önerme, e.d. Kavramın Varlığın zemini olması, şu yolda anlatılabilir: Us ya da Kavram kılgısaldır."[39] Ve daha öte açıkladığı gibi, Kavramın ya da Usun gerçekte kendisinin yüksek bir Varlığın imgesi, Tanrının imgesi olmasına karşın, "törebilim buna ilişkin hiçbir şey bilemez ve bilmesi gerekmez. ... Törebilim Tanrıya ilişkin hiçbir şey bilmemeli, ama Kavramın kendisini Saltık olarak almalıdır."[40] Başka bir deyişle, *Wissenschaftslehre*'de açımlandığı biçimiyle saltık Varlık öğretisi Kavramın nedenselliği ile, kendini olgusallaştıran İdea ya da İdeal ile ilgilenen törebilim alanını aşar.

8. Fichte'nin Varlık Felsefesi Üzerine Açıklayıcı ve Eleştirel Yorumlar

Fichte'nin geç felsefesi kimi zamanlar onun tüm amaç ve niyetlerine karşın erken 'Ben' felsefesi ile bir kopuş içeren yeni bir dizge olarak sunulmuştur. Bununla birlikte, Fichte'nin kendisi geç felsefesi açısından böyle birşeyin söz konusu olmadığını ileri

sürüyordu. Onun görüşünde Varlık felsefesi erken düşüncesi ile bir kopuşu değil ama tersine onun bir gelişimini oluşturuyordu. Pek çok eleştirmeninin onu anlamış olduğu gibi, eğer başlangıçta dünya genel olarak sonlu 'kendi'nin yaratısıdır demek istemiş olsaydı, daha sonraki saltık Varlık kuramı gerçekten kökten bir görüş değişimini içeriyor olacaktı. Ama hiçbir zaman böyle birşey demek istememişti. Sonlu özne ve nesnesi, bilincin iki kutbu, onun için her zaman sınırsız ya da sonsuz bir ilkenin anlatımı olmuşlardır. Ve daha sonraki sonsuz Yaşamın ya da Varlığın dış-varlığı olarak bilinç alanı öğretisi erken düşüncesinin bir gelişimiydi, bir çelişkisi değil. Başka bir deyişle, Varlık felsefesi *Wissenschaftslehre*'nin yerini almaktan çok onu tamamlıyordu.

Gerçekten ileri sürülebilir ki, solipsistik bir imlemden ayrılması güç olacak bir öznel idealizmi savunmayı göze almadıkça, Fichte sonunda kendine dayatmış olduğu ilk sınırları çiğnemek, bilincin arkasına giderek onun zeminini saltık Varlıkta bulmak zorunda kalacaktı. Dahası, açık olarak kabul ediyordu ki, saltık 'Ben,' zemini olduğu özne-nesne ilişkisini aşarak, öznellik ve nesnelliğin özdeşliği olmalıdır. Bu nedenle, bütünüyle doğal olarak, felsefesinin metafiziksel yanını geliştirdiği düzeye dek 'Ben' sözcüğünü enson ilkesi için elverişsiz bir betimleyici terim olarak bir yana atma eğiliminde olacaktı. Çünkü bu sözcük nesneden ayrı olarak özne düşüncesi ile oldukça yakından bağlıdır. Bu anlamda geç felsefesi erken düşüncesinin bir gelişimiydi.

Aynı zamanda yine ileri sürebilir ki Varlık felsefesi *Wissenschaftslehre* üzerine öyle bir yolda koyulur ki, gerçekte bunlar birbirlerine uymazlar. *Wissenschaftslehre*'ye göre dünya salt bilinç için vardır. Ve bu sav hiç kuşkusuz varlık bilince ya da düşünceye indirgenmelidir öncülü üzerine dayanır. Bununla birlikte, Fichte'nin saltık Varlık felsefesi açıkça varlığın düşünceye mantıksal önselliğini imler. Gerçekte, geç felsefesinde Fichte dünya yalnızca bilinç alanı içerisinde olgusallığa iyedir biçimindeki daha önceki savını yadsımaz. Tersine, onu yeniden ileri sürer. Yaptığı şey bütün bilinç alanını kendinde saltık Varlığın dışsallaşması olarak betimlemektir. Ama bu dışsallaşma düşüncesini anlamak oldukça güçtür. Eğer saltık Varlık birdir ve değişmezdir ve sonsuzluk içinde bir ve değişmez kalır bildirimini ciddi olarak alırsak, Fichte'nin Varlığın bilinçlenmekte olduğunu demek istediği yorumunda bulunmak oldukça güç olacaktır. Ve eğer bilinç alanı Tanrının ilksiz-sonsuz bir yansıması ise, eğer Plotinus'un

Nousunun sonsuza dek Birden yayılması gibi sonsuza dek Tanrıdan doğan tanrısal öz-bilinç ise, öyle görünür ki bundan her zaman bir insan tini olmuş olmalıdır sonucu çıkacaktır.

Fichte hiç kuşkusuz saltık Varlığı insan tininde ve onun yoluyla öz-bilince doğru devinen sonsuz etkinlik olarak betimleyebilirdi. Ama o zaman sonsuz Yaşamı kendini insan tininin yaşamı için zorunlu bir koşul olarak nesnel Doğada dolaysızca anlatıyor olarak tasarımlamak doğal olurdu. Başka bir deyişle, Hegel'in saltık idealizmi yönünde ilerlemek doğal olurdu. Ama bu *Wissenschaftslehre*'de Fichte'nin yapmayı göze aldığından daha büyük bir değişimi gerektirirdi. Fichte gerçekten de der ki özdeksel dünyayı 'sezen' genel olarak birey değil ama tek Yaşamdır. Ama sonuna dek ileri sürer ki dünya, Tanrının imgesi ya da *şeması* olarak, yalnızca bilinç alanının içerisinde olgusallık taşır. Ve saltık Varlık kendinde bilinçli olmadığı için, bu ancak insan bilinci demek olabilir. Bu öznel idealizm öğesi bırakılıncaya dek, Hegel'in saltık idealizmine geçiş olanaklı değildir.

Hiç kuşkusuz bir başka olanak, eş deyişle saltık Varlığı sonsuzdan bu yana öz-bilinçli olarak düşünme olanağı söz konusudur. Ama Fichte'nin geleneksel tanrıtanırcılık yolunu tutması pek beklenebilecek birşey değildir. Çünkü öz-bilincin özsel olarak ne içerdiği konusundaki düşüncesi Bire öz-bilinç yüklemesinin önüne geçer. Bu nedenle bilinç türevsel olmalıdır. Ve bu insan bilincidir. Ama Tanrıdan ayrı hiçbir varlık olamaz. Bu nedenle insan bilinci bir anlamda Saltığın kendine ilişkin bilinci olmalıdır. Ama hangi anlamda? Bana herhangi bir açık yanıt ortaya çıkabilir gibi görünmüyor. Bunun nedeni Fichte'nin geç Varlık felsefesinin doğrudan doğruya *Wissenschaftslehre* üzerine oturtulamayacak olmasıdır. Daha derin bir yeniden gözden geçirme düzeyi gerekiyordu.

Karşı çıkılabilir ki Fichte'nin felsefesini ya Hegel'in saltık idealizmi yönünde ya da tanrıtanırcılık yönünde bir düzeltmeyi gerektiriyor olarak yorumlamak onun özünlü karakterine karşı bir haksızlık olacaktır. Ve bu bir anlamda doğrudur. Çünkü Fichte'nin bu bölümlerde değinilmiş olan kendine özgü törel olgusallık görüşü vardır. Sonsuz İstencin kendini sonlu 'kendiler'de anlatmasını görmüştük, ve Doğa bunlara değişik ahlaksal belirlenimlerini yerine getirmeleri için sahneyi ve gereci oluşturuyordu. Ve bu belirlenimlerin evrensel bir ahlaksal düzenin olgusallaşmasına, bir bakıma sonsuz İstencin kendisinin

hedefine doğru yakınsaşmakta olduklarını görmüştük. Ve sorgulanmakta olan şey bu olgusallık görüşünün, Fichte'nin ana çizgileri içindeki dinamik törel idealizminin büyüklüğü değildir. Gene de Fichte felsefesini yalnızca etkileyici bir görüş olarak ya da şiir olarak değil, ama olgusallığa ilişkin gerçeklik olarak sunuyordu. Bu nedenle kuramlarının eleştirisi bütünüyle yerindedir. Herşey bir yana, düşmanca eleştiriye uğramış olan şey evrensel bir idealin, ahlaksal bir dünya-düzeninin olgusallaşması görüşü değildir. Bu görüşün pekala kalıcı bir değeri olabilir. Ve olgusallığın yalnızca görgül bilimler terimlerinde bir yorumuna karşı düzeltici bir denge öğesi olarak görülebilir. Hiç kuşkusuz Fichte'den uyarı ve esin alınabilir. Ama bunu kazançlı bir yolda yapabilmek için görüşün kuramsal çerçevesinden büyük ölçüde boşaltma yapmak gereklidir.

Yukarıda Fichte'nin geleneksel tanrıtanırcılık yolunu tutmasının pek olanaklı olmadığı belirtilmiştir. Ama kimi yazarlar onun geç felsefesinin gerçekte bir tanrıtanırcılık biçimi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ve bu savı desteklemek için felsefecinin sağlam kanılarını temsil eden ve yalnızca *obiter dicta* ya da daha ortodoks okurlarını ya da dinleyicilerini inandırmak için ölçüp biçilmiş sözler olmayan belli bildirimlere baş vurabilirler. Örneğin Fichte sürekli olarak saltık Varlığın değişmez olduğunu ve bir kendini-bölme sürecine giremeyeceğini ileri sürer. O ilksiz-sonsuz, değişimsiz Birdir; statik, dirimsiz Bir değil ama sonsuz Yaşamın doluluğudur. Gerçekten de, yaratılış ancak kendiliğinden olması anlamında özgürdür; ama yaratılış Tanrıda herhangi bir değişime neden olmaz. Hiç kuşkusuz, Fichte Tanrıya kişisellik yüklemeyi yadsır, üstelik sık sık Hıristiyan dili kullanıyor ve Tanrıdan bir kişi adılı kullanarak 'O' olarak söz ediyor olsa bile. Ama kişiselliği zorunlu olarak sonlu gördüğü için açıktır ki onu sonsuz Varlığa yükleyemez. Ama bu demek değildir ki Tanrıya kişiselaltı birşey olarak bakmaktadır. Tanrı kişisel-üstüdür, kişiselden daha azı değil. Skolastik dilde, Fichte'nin kişiselliğe andırımlı bir kavramı yoktur, ve bu onun tanrıtanırcı terimler kullanmasının önüne geçer. Aynı zamanda sonlu varlıklar arasında zorunlu olarak varolan ayrımlar alanını aşan saltık Varlık kavramı açıktır ki tanrıtanırcılık yönünde bir devimdir. 'Ben' bundan böyle Fichte'nin olgusallık tablosundaki özeksel konumu doldurmaz: Yeri kendinde hiçbir değişime ya da öz-bölünmeye uğramayan sonsuz Yaşam tarafından alınmıştır.

Bütün bunların karşısında diyecek birşey yoktur. Ve doğrudur ki Fichte'nin Tanrıya kişisellik yüklemeyi yadsıması kişiselliğin onun için sonluluk içeriyor olması olgusuna bağlıdır. Tanrı kişisellik alanına erişememekten çok tersine onu aşar. Ama o denli de herhangi bir açık andırım düşüncesinin yokluğudur ki Fichte'nin düşüncesini kökten bir ikircime düşürür. Tanrı sonsuz Varlıktır. Öyleyse Tanrıdan ayrı olarak hiçbir varlık doğamaz. Eğer böyle bir varlık olsaydı, Tanrı sonsuz olamazdı. Saltık biricik Varlıktır. Bu düşünce çizgisi açıkça kamutanrıcılık yönünü gösterir. Aynı zamanda Fichte bilinç alanının, sonlu 'Ben' ve dünya arasındaki ayrımı ile, bir anlamda Tanrının dışında olduğunu ileri sürmede kararlıdır. Ama hangi anlamda dışındadır? Fichte için tanrısal Varlık ile tanrısal dış-varlık arasındaki ayrımın yalnızca bilinç için ortaya çıktığını söylemek pekala olanaklıdır. Ama soru kendini kaçınılmaz olarak ortaya sürer: Sonlu 'kendiler' birer varlık mıdır, yoksa değil mi? Eğer değil iseler, bircilik ortaya çıkar. Ve o zaman bilincin, getirdiği ayrımlar ile birlikte, nasıl doğduğunu açıklamak olanaksızdır. Bununla birlikte, eğer sonlu 'kendiler' birer varlık iseler, bunu bir andırım kuramına başvurmak zorunda kalmaksızın Tanrı tek Varlıktır bildirimi ile nasıl uzlaştıracağız? Fichte şeylerin iki durumunu da istiyor gibi görünür. Eş deyişle, aynı zamanda sonlu 'kendi' ve nesnesi arasındaki ayrımı ile bilinç alanının Tanrıya dışsal olduğunu, ve Tanrının biricik Varlık olduğunu söylemeyi ister. Bu nedenle tanrıtanırcılık ve kamutanrıcılık arasındaki sorun açısından konumu kaçınılmaz olarak ikircimli kalır. Bu hiç kuşkusuz Fichte'nin Varlık felsefesinin gelişiminin onun düşüncesinde tanrıtanırcılık yönünde erken yazılarının düşündürebilecek olduğundan daha büyük bir benzerlik yaratmış olduğunu yadsımak değildir. Ama bana öyle görünüyor ki eğer Fichte'ye aşkınsal düşünme yöntemini kullanmasından ötürü ya da törel idealizmi için hayranlık duyan bir yazar onun geç felsefesini açık bir tanrıtanırcılık bildirimi olarak yorumlamaya geçerse, tarihsel kanıtın ötesinde davranmaktadır.

Eğer, son olarak, kendi Varlık felsefesinde Fichte'nin idealizmi bırakıp bırakmadığı sorulacak olursa, yanıt daha şimdiden söylenmiş olanlardan açık olmalıdır. Fichte *Wissenschaftslehre*'yi yadsımaz, ve bu anlamda idealizmi sürdürür. Özdeksel dünyayı 'sezen' (ve böylece üreten) bireysel özne değil ama tek Yaşamdır derken, açıktır ki özdeksel dünyanın sonlu özneye verili olarak,

daha şimdiden oluşturulmuş bir nesne olarak görünmesi olgusunu açıklar. Ama daha başından bunun idealizmin yadsıması değil, tersine açıklaması gereken belirleyici olgu olduğunu ileri sürmüştü. Aynı zamanda Varlığın birincilliğinin ve bilinç ve bilginin türevsel karakterlerinin öne sürülüşü idealizmden uzaklaşan bir devimdir. Bu nedenle diyebiliriz ki, bu önesürümün onun kendi düşüncesinin gereklerinden doğmuş olması ölçüsünde, idealizm Fichte'de kendini yenme eğilimindeydi. Ama bu demek değildir ki felsefeci herhangi bir yolda idealizm ile açık ve belirtik bir kopuşa girmiştir. Her ne olursa olsun, yakın zamanlarda Fichte'nin geç düşüncesini vurgulama yönünde bir eğilim görülmüş olsa da, etkileyici olgusallık görüşü saltık Varlık ve tanrısal *Dasein* üzerine bulanık sözlerinden çok törel idealizm dizgesidir.

ANABÖLÜM İKİ

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING

BÖLÜM BEŞ

SCHELLING (1)

1. Yaşam ve Yazılar

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, bilgili bir Lutherci papazın oğlu, 1775'de Württemberg, Leonberg'de doğdu. Küçük yaşta göze çarpan parlaklığı ile on beş yaşında Tübingen Üniversitesinde Protestan tanrıbilim vakfına kabul edildi. Orada ikisi de kendisinden beş yaş büyük olan Hegel ve Hölderlin'in arkadaşları oldu. On yedi yaşında İncil'in Yaratılış bölümünün üçüncü kesimi üzerine bir söylem yazdı, ve 1793'te *Mitler Üzerine* (*Über Mythen*) bir deneme yayımladı. Bunu 1794'te *Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*) izledi.

O sıralar Schelling az çok Fichte'nin bir izleyicisi idi ve bu olgu 1795'de yayımlanan bir çalışmanın başlığında açıkça görülüyordu—*Felsefenin İlkesi Olarak 'Ben' Üzerine* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*). Aynı yıl *İnakçılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar*'ı (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*) çıktı—inakçılık Spinoza ve eleştiricilik ise Fichte tarafından temsil edilmek üzere.

Ama Fichte'nin düşünceleri onun düşüncelerinin gelişimi için başlangıç noktasını oluşturmuş olsalar da, Schelling çok geçmeden kendi düşünce yapısının bağımsızlığını gösterdi. Özel olarak, Fichte'nin Doğayı yalnızca ahlaksal eylem için bir araç olarak alan görüşünden hoşnutsuzluk duyuyordu. Oysa ona göre Doğa Saltığın dolaysız bir belirişi olarak, kendini-örgütleyen dinamik ve erekbilimsel bir dizge olarak alınmalı ve bir bakıma

yukarıya bilincin doğuşuna ve Doğanın insanda ve insan yoluyla kendi bilgisine doğru devimi içinde görülmeliydi. Bu görüş Doğa felsefesi üzerine bir dizi çalışmasında anlatım buldu. Böylece 1797'de *Bir Doğa Felsefesine Doğru İdealar* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), 1798'de *Dünya-Ruhu Üzerine* (*Von der Weltseele*), ve 1799'da *Bir Doğa Felsefesi Dizgesi Üzerine İlk Taslak* (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*) ve *Bir Doğa Felsefesi Dizgesinin Taslağına Giriş, ya da Kurgul Fizik Kavramı Üzerine* (*Einteilung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*) yayımlandılar.

Son çalışmanın başlığında 'kurgul fizik' teriminin bulunmasına dikkat etmek gerekir. Ve benzer bir terim *Dünya-Ruhu Üzerine* çalışmanın tam başlığında da geçer ve dünya-ruhunun 'yüksek fiziğin' bir önsavı olduğu söylenir. Fichte'nin kurgul fiziğe çok büyük bir ilgi ile yaklaşmış olduğunu düşünmek güç olacaktır. Gene de Doğa felsefesi üzerine yayımlar dizisi Fichte'nin düşüncesi ile tam bir kopuşu belirtmez. Çünkü 1800'de Schelling *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'ni (*System des transzendentalen Idealismus*) yayımladı ve bunda Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin etkisi açıktır. Doğa felsefesi üzerine yazılarında Schelling nesnelden öznele, en alt Doğa basamaklarından bilinç için bir hazırlık olarak örgensel alana doğru ilerlerken, *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nde 'Ben' ile başlayıp onun kendini-nesnelleştirme sürecini izlemeye geçti. İki bakış açısını tümleyici olarak görüyordu, ki bu 1800'de ayrıca *Dinamik Sürecin Genel Tümdengelimi* (*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*) ve ardından 1801'de *Doğa Felsefesinin Gerçek Kavramı Üzerine* (*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*) kısa bir çalışma yayımlaması olgusu ile desteklenir. Aynı yıl ayrıca *Felsefe Dizgemin Bir Açımlaması*'nı da (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) yayımladı.

1798'de Schelling Jena Üniversitesinde bir kürsüye atandı. Henüz yirmi üç yaşında olmasına karşın yazıları ona yalnızca Goethe'nin değil ama Fichte'nin de desteğini kazandırmıştı. 1802'den 1803'e dek *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni yayımlamada Hegel ile işbirliği yapacaktı. Ve Jena'daki profesörlüğü sırasında romantikler çevresi ile, örneğin iki Schlegeller ve Novalis ile dostça ilişkiler içindeydi. 1802'de Schelling *Bruno, ya da Şeylerin Tanrısal ve Doğal İlkesi Üzerine* (*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*) ve ayrıca *Akademik İnceleme Yöntemi Üzerine Dersler* (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*) başlıklı

çalışmalarını yayımladı. Bu sonunculara bilimlerin birliğini ve akademik yaşamda felsefenin yerini tartıştı.

Belirttiğimiz gibi *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nde Schelling 'Ben' ile başladı ve Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinden alınan düşünceleri 'Ben'in kendini nesnelleştirme sürecini yeniden kurarken, örneğin ahlakta kullandı. Ama bu çalışma Schelling'in büyük önem verdiği bir sanat felsefesinde doruğuna ulaştı. Ve 1802-3 kışında Jena'da sanat felsefesi üzerine dersler verdi. Bu sıralar sanatı olgusallığın doğasına bir anahtar olarak görüyordu. Ve salt bu olgu bile Schelling'in bakış açısı ile Fichte'ninki arasındaki belirgin ayrımı göstermek için yeterlidir.

1803'de Schelling A. W. Schlegel ile evliliği yasal olarak sona eren Caroline Schlegel ile evlendi. Çift daha sonra Würzburg'a gitti ve Schelling orada Üniversitede bir süre ders verdi. Bu sıralarda dikkati din sorunlarına ve özellikle Görlitzli gizemli kunduracı Jakob Boehme'nin[1] teosofik bildirişlerine çevrilmişti. Ve 1804'de *Felsefe ve Din*'i (*Philosophie und Religion*) yayımladı.

Schelling 1806'da Münih'e gitmek üzere Würzburg'dan ayrıldı. Özgürlük üzerine ve insan özgürlüğü ve Saltık arasındaki ilişki üzerine düşünceleri 1809'da yayımlanan *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Felsefi Araştırmalar* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*) başlıklı yapıtta anlatıldı. Ama o sıralarda yıldızı sönmeye başlamıştı. Kısa bir süre için felsefi bir dergi yayımında Hegel ile işbirliği yaptığını görmüştük. Ama daha önceleri çok az bilinen Hegel 1807'de ilk büyük çalışmasını, *Tinin Görüngübilimi*'ni yayımladı. Ve bu çalışma yalnızca yazarının Almanya'nın birincil felsefecisi olarak üne kavuşmasının ilk evresini oluşturmakla kalmadı, ama Schelling ile düşünsel kopuşunu da temsil etti. Özel olarak, Hegel Schelling'in Saltık öğretisi konusundaki görüşüne biraz alaycı bir anlatım vermişti. Ve kalın-derili olmaktan çok uzak olan Schelling ihanet diye gördüğü bu davranışı aşırı ölçüde ciddiye aldı. İzleyen yıllarda karşıtının büyüyen ününe tanık oldukça eski dostunun saf bir kamuya düzeysiz bir felsefe dizgesini yutturmakta olduğu saplantısına düştü. Gerçekten de, Hegel'in Alman felsefe dünyasında önde gelen bir konuma yükselişinin Schelling'de yaratmış olduğu acı düşkırıklığı onun belki de çarpıcı bir yazınsal etkinlik patlamasından sonra göreli olarak neden daha az yazmış olduğunu açıklamaya yardım edebilir.

Bununla birlikte, Schelling dersler vermeyi sürdürdü. Böylece

1810'da Stutgart'ta verdiği bir dersler dizisi toplu *Yapıtlar*'ında basılıdır. 1811'de *Dünya-Çağları*'nı (*Die Zeitalter*) yazdı ama çalışma bitirilmeden kaldı ve yaşamı sırasında yayımlanmadı.

1821-6 yılları arasında Schelling Erlangen'de dersler verdi. Ama daha sonra 1827'de felsefe kürsüsünü doldurmak üzere Münih'e döndü ve büyük bir hevesle Hegel'in etkisini zayıflatma gibi kendine uygun bir işe girişti. Salt soyut, kavramsal bir yapı olan olumsuz felsefe ve somut varoluşu irdeleyen olumlu felsefe arasında bir ayrım yapılması gerektiğine inanmaya başlamıştı. Söylemeye gerek yok ki, Hegel'in dizgesi ilk tipin bir örneği olarak bildirildi.

1831'de büyük karşıtının[2] ölümü Schelling'in işini kolaylaştırmış olmalıdır. Ve on yıl sonra, 1841'de, kendi dinsel dizgesini açımlayarak Hegelciliğin etkisine karşı savaşma görevi ile Berlin'de felsefe profesörü olarak atandı. Prusya başkentinde Schelling bir peygamber olarak, yeni bir dönemin gelişini duyuran biri olarak ders vermeye başladı. Ve dinleyicileri arasında profesörler, devlet adamları, ve Sören Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels ve Bakunin gibi adları daha sonra ünlenecek bir dizi insan vardı. Ama dersler Schelling'in umduğu denli başarılı geçmedi ve dinleyicileri azalmaya başladı. 1864'de, Berlin Akademisinde arada bir verdiği söylemler dışında, ders vermeyi bıraktı. Daha sonra Münih'e çekildi ve yayımlamak üzere yazılarını hazırlama işine girişti. 1854'de İsviçre'de Ragaz'da öldü. Tanrısal Bildiriş Felsefesi (*Philosophie der Offenbarung*) ve *Mitoloji Felsefesi* (*Philosophie der Mythologie*) ölümünden sonra yayımlandı.

2. Schelling'in Düşüncesindeki Ardışık Evreler

Schelling'in felsefi dizgesi diyebileceğimiz sıkı sıkıya örülü bir dizge yoktur. Çünkü düşüncesi oldukça yoğun olarak Fichte'nin etkisi altında kaldığı erken dönemden başlayıp tanrısal bildiriş ve mitoloji felsefesi üzerine ölümünden sonra yayımlanan dersleri tarafından temsil edilen son döneme dek bir evreler dizisi içinden geçti. Ayırdedilmesi gereken evrelerin sağın sayısı konusunda tarihçiler arasında genel bir anlaşmaya varılmış değildir. Kimileri Schelling'in olumlu ve olumsuz felsefe arasında kendisinin yaptığı ayrımla yetinmişlerdir; ama bu ayrım son din felsefesini açımlamaya başlamadan önce düşüncesinde görülen

evreler türlülüğünü dikkate almada başarısızdır. Bu nedenle daha öte bölümlemeler yapmak geleneksel olmuştur. Ama gerçi hiç kuşkusuz Schelling'in düşüncesinde değişik evreler olsa da, tek tek bu evrelere karşılık düşen bağımsız dizgeler aramak yanlış olacaktır. Çünkü göze çarpar bir süreklilik vardır. Daha açık bir deyişle, daha önceden benimsenmiş bir konum üzerine düşünceler Schelling'i daha öte sorunlar yaratmaya götürdü, ve bunların çözümleri yine onun payına yeni devimleri gerektirdi. Geç yıllarında negatif ve pozitif felsefeler arasındaki ayrımı vurguladığı doğrudur. Ama daha önceki düşüncesinin oldukça ağırlıklı bir bölümünü negatif felsefe olarak görmüş olsa da, ayrımı Hegel'e karşı polemiğinin gelişiminde vurgulamaya başladı; ve istediği şey negatif denilen felsefenin tam bir yadsınmasından çok pozitif felsefenin içerisine alınması ve ona güdümlü kılınmasıydı. Dahası, pozitif felsefenin en azından bir belirtisinin *İnakçılık ve Eleştiricilik Üzerine Mektuplar*'ında bulunabileceğini, ve ilk felsefi denemelerinde bile somut ve tarihsel olana doğru eğiliminin kendini gösterdiğini ileri sürdü.

1796'da yirmi bir yaşında iken Schelling kendi için bir felsefi dizge izlencesi oluşturdu. Tasarlanan dizge saltık olarak özgür bir varlık olarak 'Ben' ya da 'kendi' düşüncesinden başlayıp 'Ben-değil'in koyulması yoluyla kurgul fizik alanına dek ilerleyecekti. Daha sonra insan tini alanına geçecekti. Tarihsel gelişimin ilkeleri ortaya serilecek, ve ahlaksal bir dünya, Tanrı, ve tüm tinsel varlıkların özgürlüğü üzerine düşünceler geliştirilecekti. Dahası, güzellik ideasının özeksel önemi, ve usun en yüksek ediminin estetik karekterinin gösterilmesi gerekecekti. En sonunda, felsefeyi ve dini birleştiren yeni bir mitoloji doğacaktı.

Bu izlence felsefesi üzerine ışık düşürür. Bir yanda Schelling'in düşüncesindeki süreksizlik öğesini örnekler. Çünkü 'Ben'den başlamayı önermesi Fichte'nin etkisini açığa serer, üstelik bu etki zamanın geçişiyle giderek azalmış olsa da. Öte yandan izlence Schelling'in felsefecilik biçemindeki süreklilik öğesini de örneklendirir. Çünkü bir Doğa felsefesinin, bir tarih felsefesinin, bir sanat felsefesinin, bir özgürlük felsefesinin ve bir din ve mitoloji felsefesinin geliştirilmesini öngörür, ve ilgisini sırayla bu temalar üzerlerinde yoğunlaştıracaktı. Başka bir deyişle, Schelling ilkin Fichte'nin bir izleyicisi olduğu izlenimini vermiş olsa da, ilgileri ve eğilimleri daha felsefe etkinliğinin başında açıkça görünüyordu.

Tüm bunların sonucu Schelling'in felsefe sürecinde tam olarak ne kadar evre ya da 'dizge' olduğunun tartışılması ile geçirilen zamanın boşa geçirilecek olduğudur. Hiç kuşkusuz değişik evreler vardır, ama düşüncesi üzerine getirilecek evrimsel bir açıklama Schelling'in kendi-içinde-kapalı bir dizgeden bir başkasına sıçramış olduğu imlenmeksizin bu ayrımlara haklarını verebilir. Kısaca, Schelling'in felsefesi bitmiş bir dizgeden ya da bir bitmiş dizgeler ardışıklığından çok sürekli bir felsefeciliktir. Bir anlamda yolculuğunun başlangıç ve sonu çakışır. 1793'de *Mitler Üzerine* bir deneme yayımladığını görmüştük. İleri yaşlarında yine bu konuya döndü ve üzerinde uzunlamasına dersler verdi. Ama arada Fichte'nin 'Ben'-felsefesinden Doğa ve sanat felsefeleri yoluyla dinsel bilinç felsefesine ve bir tür kurgul tanrıtanırcılığa doğru devinen durmak dinmek bilmez bir düşünme süreci buluruz—bütün sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki teması yoluyla biraraya örülmek üzere.

3. Erken Yazılar ve Fichte'nin Etkisi

Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine (1794) başlıklı denemesinde Schelling felsefenin, bir bilim olarak, koşulsuz olana anlatım veren tek bir temel ilkeden gelişmiş mantıksal olarak birleşik bir önermeler dizgesi olması gerektiğini ileri sürerken Fichte'yi izler. Bu koşulsuz kendini-koyan 'Ben'dir. Bu nedenle "temel önerme salt şu olabilir: Ben Bendir."[3] *Felsefenin İlkesi Olarak 'Ben' Üzerine*'de (1795) bu önerme daha az yadırgatıcı bir biçimde formüle edildi: *"Ben Benim* ya da *Varım."*[4] Ve bu önermeden Schelling 'Ben-değil'in koyulmasına geçerek 'Ben' ve 'Ben-değil'in karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırdıklarını ileri sürer. Bir nesne olmaksızın bir özne yoktur ve bir özne olmaksızın bir nesne yoktur. Bu nedenle ikisini bir araya bağlayan bir aracı etmen, bir ortak ürün olmalıdır; ve bu *tasarımdır* (*Vorstellung*). Böylece tüm bilimin ya da bilginin temel üçlüsü önümüzdedir—özne, nesne ve tasarım.

Fichte'nin etkisi yeterince açıktır. Ama belirtmeye değer ki daha baştan Schelling saltık 'Ben' ve görgül 'Ben' arasındaki ayrımı vurgular. "Tamamlanmış bilim dizgesi saltık 'Ben' ile başlar."[5] Bu bir şey değil ama sonsuz özgürlüktür. Gerçekten de 'Bir'dir, ama ona yüklenen birlik bir sınıfın bireysel üyesine yüklenen birliği aşar. Saltık 'Ben' herhangi bir sınıfın üyesi değildir

ve olamaz: Sınıf kavramını aşar. Dahası, kavramsal düşüncenin erimini aşar ve ancak entellektüel sezgide anlaşılabilir.

Bunların hiç biri Fichte ile çelişmez; ama önemli olan nokta Schelling'in metafiziksel ilgilerinin onun felsefi etkinliğinin daha başından ortaya serilmeleridir. Fichte, Kant felsefesinden başlayarak ilkin idealizminin metafiziksel imlemlerini öylesine önemsizleştirmişti ki, yaygın olarak bireysel 'Ben'i başlangıç noktası olarak alıyor izlenimini yaratmıştı. Buna karşı Schelling hemen Saltık düşüncesini vurgular, üstelik Fichte'nin etkisi altında onu saltık 'Ben' olarak betimlemesine karşın.

Belirtmek gerek ki *Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine* denemede Schelling tasarımı çıkarsamada Fichte'yi izler. Ama gerçek ilgisi varlıkbilimseldir. Erken *Wissenschaftslehre*'de Fichte felsefenin görevinin bir zorunluk duygusunun eşlik ettiği tasarımların dizgesi anlamında deneyimi açıklamak olduğunu ileri sürdü. Ve bunu 'Ben'in bilinçsiz olarak çalışan (ve böylece görgül bilinç için dünyanın kaçınılmaz olarak bir bağımsızlık görünüşünü taşımasını sağlayan) üretken imgelemin etkinliği yoluyla bu tasarımları nasıl doğurduğunu göstererek yaptı. Ama *İnakçılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar*'ında (1795) Schelling doğrudan doğruya "tüm felsefenin başlıca işi dünyanın varoluşu sorununu çözmekten oluşur"[6] der. Bir anlamda, hiç kuşkusuz, iki bildirim aynı şeye varır. Ama felsefenin işi bir zorunluk duygusunun eşlik ettiği tasarımların dizgesini açıklamaktır demek ile felsefenin işi dünyanın varoluşunu açıklamaktır demek arasında önemli bir vurgu ayrımı vardır. Ve her ne olursa olsun bunun üzerine biraz kafa yorarak Schelling'in erken düşüncesinin tüm Fichteci süslerinin altında onu daha sonraki bir evrede felsefenin görevi neden hiçbirşey değil de birşey vardır sorusunu yanıtlamaktır demeye götüren aynı metafiziksel kafa eğilimini ayrımsayabiliriz. Fichte'nin kendisinin felsefesinin metafiziksel imlemlerini geliştirmeye başladığı doğrudur. Ama bunu yaptığı zaman, Schelling onu kendi düşüncelerini çalmakla suçladı.

Schelling'in *Felsefi Mektuplar*'ı aydınlatıcı bir çalışmadır. Bir anlamda Fichte'nin bir savunusudur. Çünkü Schelling Fichte tarafından temsil edilen eleştiriciliği başlıca Spinoza tarafından temsil edilen inakçılık ile karşıtlaştırır. Aynı zamanda çalışma yazarın Spinoza ile derin duygudaşlığını ve ne olursa olsun Fichte'nin felsefesinden duyduğu doyumsuzluğu açığa serer.

İnakçılık, der Schelling, uzun erimde 'Ben-değil'in saltıklaştı-

rılmasını imler. İnsan sonsuz Nesnenin, eş deyişle Spinoza'nın Tözünün salt bir değişkisine indirgenir, ve özgürlük dışlanır. Hiç kuşkusuz, "kendini dinginlik içinde saltık Nesneye bırakış"[7] yoluyla ruhun barış ve dinginliğine erişmeyi amaçlayan Spinozacılık estetik bir uyarı taşır ve kimi kafalarda güçlü bir çekicilik yaratabilir. Ama en sonunda özgür bir kendilik olarak insanın ortadan kaldırılması anlamına gelir. İnakçılıkta özgürlük için hiçbir yer yoktur.

Ama bundan inakçılığın kuramsal olarak çürütülebilecek olduğu sonucu çıkmaz. Kant'ın felsefesinin "inakçılığa karşı yalnızca zayıf silahları vardır,"[8] ve başarabildiği olumsuz bir çürütmeden daha ötesi değildir. Örneğin, Kant özgürlüğü numenal alanda çürütmenin olanaksız olduğunu gösterir, ama kendisi özgürlüğün hiçbir olumlu kuramsal tanıtını veremediğini kabul eder. Gene de "tamamlanmış eleştiricilik dizgesi bile inakçılığı kuramsal olarak çürütemez,"[9] üstelik ustaca birkaç vuruşta bulunabilse bile. Ve bu hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü kuramsal düzlemde kaldığımız sürece inakçılık ve eleştiricilik, Schelling'e göre, dahaçok aynı sonuca götürür.

İlk olarak her iki dizge de sonsuzdan sonluya geçiş yapmaya çalışır. Oysa "felsefe sonsuzdan sonluya ilerleyemez."[10] Hiç kuşkusuz, sonsuzun niçin kendini sonluda belirtmesi gerektiği konusunda nedenler bulup çıkarabiliriz, ama bunlar yalnızca uçurumu kapama yeteneksizliğini örtmenin yollarıdır. Bu nedenle dönüp öteki yoldan ilerlemek zorunlu gibi görünür. Ama geleneksel *a posteriori* tanıtlama yolları kuşkuda ise bu nasıl yapılacaktır? Açıktır ki gereken şey problemin bastırılmasıdır. Daha açık bir deyişle, eğer sonlu sonsuzda ve sonsuz sonluda görülebiliyorsa, bundan böyle aralarındaki uçurumu kuramsal bir uslamlama ya da tanıtlama yoluyla kapama gibi bir problem doğmayacaktır.

Bu gereksinim entellektüel sezgi tarafından karşılanır ve entellektüel sezgi sezen 'kendi'nin sezilen 'kendi' ile özdeşliğinin bir sezgisidir. Ama bu entellektüel sezgi inakçılık ve eleştiricilik tarafından değişik yollarda yorumlanır. İnakçılık onu 'kendi'nin saltık Nesne olarak düşünülen Saltık ile özdeş olarak sezilmesi biçiminde yorumlar. Eleştiricilik ise 'kendi'nin arı özgür etkinlik olarak düşünülen saltık Özne olarak Saltık ile özdeşliğini bildiriyor biçiminde yorumlar.

Bununla birlikte, inakçılık ve eleştiriciliğin entellektüel sezgiyi

değişik yollarda yorumlamalarına karşın, iki yorum dahaçok aynı kuramsal vargıya götürür. İnakçılıkta özne en sonunda nesneye indirgenir, ve bu indirgeme ile bilincin zorunlu koşullarından biri ortadan kaldırılır. Eleştiricilikte nesne en sonunda özneye indirgenir, ve bu indirgeme ile bilincin öteki zorunlu koşulu ortadan kaldırılır. Başka bir deyişle, hem inakçılık hem de eleştiricilik sonlu 'kendi'nin ya da öznenin kuramsal ortadan kaldırılışı yönünü gösterirler. Spinoza sonlu 'kendi'yi saltık Nesneye indirger: Fichte onu saltık Özneye ya da daha doğrusu (saltık 'Ben' sözcüğün gerçek anlamında bir özne olmadığı için) sonsuz etkinlik ya da çabaya. Her iki durumda da deyim yerindeyse 'kendi' Saltıkta yutulmuş olur.

Ama gerçi salt kuramsal bakış açısından iki dizge değişik yollarla aşağı yukarı aynı vargıya götürse de, kılgısal ya da ahlaksal istemleri ayrıdır. İnsanın ahlaksal belirlenimi konusunda ayrı görüşleri anlatırlar. İnakçılığın istediği şey sonlu 'kendi'nin kendisini tanrısal tözün saltık nedenselliğine bırakarak özgürlüğünden vazgeçmesi, böylece tanrısalın herşeyi kapsayan bütünlük olmasıdır. Buna göre Spinoza'nın felsefesinde 'kendi'den daha şimdiden ortada olan varlıkbilimsel bir durumu, e.d. sonsuz tözün bir değişkisi olarak konumunu tanıması ve kendini teslim etmesi istenir. Öte yandan, eleştiricilik ise insanın sürekli özgür etkinlik yoluyla Saltığı kendi içinde olgusallaştırmasını ister. Daha açık bir deyişle, Fichte için sonlu 'kendi'nin Saltık ile özdeşliği yalnızca tanınması gereken somut bir varlıkbilimsel durum değildir. Tersine, ahlaksal çaba yoluyla erişilebilecek bir hedeftir. Dahası, her zaman geri çekilmekte olan bir hedeftir. Bu nedenle Fichte'nin felsefesi kuramsal bir ideal olarak 'kendi'nin Saltık ile özdeşleşmesi yönünü gösteriyor olsa bile, kılgısal düzlemde istemekte olduğu şey durup dinmez bir özgür ahlaksal etkinlik, kişisel ahlaksal belirlenime sarsılmaz bir bağlılıktır.

Öyleyse bir anlamda inakçılık ve eleştiricilik arasındaki seçim sonlu 'kendi' için yokluk ve varlık, olmamak ve olmak arasındaki bir seçimdir. Daha açık bir deyişle, bir yanda kendini teslim etme, kişisel-olmayan Saltığa soğrulma, yanılsama olarak kişisel özgürlükten vazgeçme ideali ile öte yanda kendi belirlenimi ile uyum içinde sürekli özgür etkinlik, yalın nesne üzerinde özgür ve utkulu olarak yükselen ahlaksal bir kendilik olma yönünde aşamalı olarak ilerleme ideali arasında bir seçim. "Ol! Eleştiriciliğin en yüksek istemi budur."[11] Spinoza ile saltık Nesne önündeki

herşeyi sürükler: Fichte ile Doğa yalnızca ahlaksal kendilik için bir araç düzeyine indirgenir.

Açıktır ki, eğer bir insan eleştiriciliğin istemini kabul edecek olursa, böylelikle inakçılığı yadsıma durumunda kalır. Ama eşit ölçüde doğrudur ki inakçılık "kendi ortadan kaldırılışına doğru gitme, kendinde tüm özgür nedenselliği ortadan kaldırma, ve sonsuzluğunda er geç kendi ahlaksal yokoluşunu bulacağı bir nesnenin değişkisi olma düşüncelerine hoşgörü gösteren"[12] insanın gözlerinde çürütülemez, üstelik ahlaksal ya da kılgısal düzlemde bile.

İnakçılık ve eleştiricilik arasındaki sorunun bu açıklaması açıktır ki Fichte'nin bir insanın seçtiği felsefe türü onun ne tür bir insan olduğuna bağlıdır görüşünü yankılar. Dahası, eğer dilersek Schelling'in ne inakçılık ne de eleştiricilik kuramsal olarak çürütülebilirdir ve aralarında seçim kılgısal düzlem üzerinde yapılmalıdır savını, çok daha yakınlarda kimi zaman ileri sürülmüş olan bir görüş ile, metafiziksel dizgeler arasında salt kuramsal bir düzlemde karar veremeyiz ama değişik davranış kalıpları için arkatasar olarak hizmet ettikleri ve bunları geliştirme eğiliminde oldukları zaman aralarında yargıda bulunmak için ahlaksal ölçütler kullanılabilir görüşü ile bağlayabiliriz. Ama şimdiki amacımız ile daha yakından ilgili bir olgu olarak belirtebiliriz ki, gerçi *Felsefi Mektuplar* Fichte'ye destek olarak yazılmış olsalar da, ve gerçi Schelling görünürde ondan yana karar veriyor olsa da, çalışma hem Spinoza'nın felsefesinin hem de Fichte'nin aşkınsal idealizminin tek-yanlı abartmalar oldukları biçimindeki söze dökülmeyen ama gene de açık olan eleştiriyi imler. Çünkü Spinoza nesneyi saltıklaştırıyor olarak ve Fichte özneyi saltıklaştırıyor olarak betimlenir. Ve imlem Saltığın öznellik ve nesnellik arasındaki ayrımı aşması ve özdeşlik içindeki özne ve nesne olması gerektiğidir.[13]

Başka bir deyişle, imlem Spinoza ve Fichte'nin çatışan tutumlarını uzlaştıracak bir tür bireşimin yerine getirilmesi gerektiğidir. Gerçekten de, *Felsefi Mektuplar*'da Spinoza ile öyle bir duygudaşlık düzeyinin kanıtını görebiliriz ki, Fichte'nin anlayışına bütünüyle yabancıdır. Ve eğer Schelling'in çok geçmeden kendini Doğa felsefesi üzerine çalışmalar yayımlamaya verdiğini görürsek, bu hiç de yadırganacak birşey değildir. Çünkü öngörülen bireşimde Spinozacı öğe örgensel bir bütün olarak Doğaya Fichte'nin yadsımış olduğu varlıkbilimsel bir konumun yüklen-

mesi olacaktır. Doğa Saltığın dolaysız nesnel belirişi olarak gösterilecektir. Aynı zamanda bireşim, eğer bir bireşim olacaksa, Doğayı Tinin anlatımı ve belirişi olarak betimlemelidir. Bir bireşim, eğer Kant-öncesi düşünceye bir geri dönüşü temsil etmeyecekse, idealizm olmak zorundadır. Ama bu Doğayı salt üstesinden gelebileceği birşey olabilsin diye 'Ben' tarafından koyulan bir engel olarak betimleyen öznel bir idealizm olmamalıdır.

Bu gözlemler belki de Schelling'in erken yazılarına dayanarak haklı olarak söylenebilecek olanların ötesine geçiyor görünebilir. Ama daha önce görmüştük ki 1796'da *Felsefi Mektuplar*'ın yazılışından çok kısa bir süre sonra kendi için hazırladığı izlencede açık olarak kurgul bir fiziğin ya da Doğa felsefesinin gelişimini tasarlıyordu. Ve bütünüyle açıktır ki Fichte'nin Doğaya karşı tekyanlı tutumunun yarattığı hoşnutsuzluğu Schelling daha şimdiden Fichteci denilen dönemi içersinde bile duyumsuyordu.

BÖLÜM ALTI

SCHELLING (2)

1. Bir Doğa Felsefesinin Olanağı ve Metafiziksel Zemini

Schelling öznel ve nesnel, ideal ve reel arasına bir kopukluk getirmiş olan şeyin derin düşünme yetisinin gelişimi olduğunu ileri sürer. Eğer düşünme ediminin işini soyutlayacak olursak, insanı Doğa ile bir olarak görmemiz gerekir. Daha açık bir deyişle, onu duygunun dolaysızlığı düzeyinde Doğa ile bu birliği yaşıyor olarak görmemiz gerekecektir. Ama derin düşünme gücü yoluyla insan dışsal nesneyi ve öznel tasarımını birbirinden ayırdetmiş, ve kendi için bir nesne olmuştur. Genel olarak, düşünce nesnel dışsal Doğa dünyası ile öznel içsel tasarım ve öz-bilinç yaşamı arasındaki ayrımı, Doğa ve Tin arasındaki ayrımı temellendirmiş ve sürdürmüştür. Doğa böylece dışsallık ya da Tinin karşıtı olur, ve insan, öz-bilinçli ve soyutta düşünme yeteneğindeki bir varlık olarak, Doğadan yabancılaşır.

Eğer derin düşünme etkinliği kendinde bir erek yapılırsa, "tinsel bir hastalık" olur.[1] Çünkü insan eylem için doğmuştur, ve kendini-düşünmede kendi üzerine dönmesi ile orantılı olarak etkinliği azalır. Aynı zamanda insanı hayvandan ayırdeden şey de düşünme sığasıdır. Ve nesnel ve öznel, reel ve ideal, Doğa ve Tin arasına getirilen kopma duygunun dolaysızlığına, bir bakıma insan soyunun çocukluğuna bir geri dönüş yoluyla yenilemez. Eğer bölünen etmenler yeniden birleştirilecek ve kökensel birlik yeniden kurulacaksa, bu duygudan daha yüksek bir düzlemde başarılmalıdır. Daha açık bir deyişle, felsefe biçimini alan düşüncenin kendisi tarafından başarılmalıdır. Herşey bir yana, sorunu

doğuran şey düşüncenin kendisidir. Sıradan sağduyu düzleminde reel ve ideal düzen arasındaki, şey ve ansal tasarımı arasındaki ilişki konusunda hiçbir sorun yoktur. Derin, soyut düşüncedir ki sorunu doğurur, ve yine bu aynı düşüncedir ki onu çözmelidir.

Kişinin ilk dürtüsü sorunu nedensel etkinlik terimlerinde çözme yönündedir. Şeyler anlıktan bağımsız olarak varolurlar ve kendilerinin tasarımlarına neden olurlar: Öznel olan nedensel olarak nesnel olana bağımlıdır. Ama bunu söylemekle yalnızca daha öte bir sorun daha yaratılmış olur. Çünkü eğer dışsal şeylerin bağımsız olarak varolduklarını ve bende kendi tasarımlarına neden olduklarını ileri sürersem, zorunlu olarak kendimi şeylerin ve tasarımların üzerine koymuş olurum. Ve böylece örtük olarak kendimi tin olarak ileri sürmüş olurum. Ve soru bir kez daha doğar—dışsal şeyler nasıldır ki tin üzerinde belirleyici bir etkinlik uygulayabilirler?

Hiç kuşkusuz sorunu başka yandan üstlenmeye girişebiliriz. Şeylerin kendilerinin tasarımlarına neden olduklarını söylemek yerine, Kant ile birlikte diyebiliriz ki özne bilişsel biçimlerini verili bir deneyim gereci üzerine dayatır ve böylece görüngüsel olgusallığı yaratır. Ama o zaman kendinde-şey ile karşı karşıya kalırız. Ve bu düşünülemezdir. Çünkü bir şey öznenin dayattığı söylenen biçimlerden ayrı olarak ne olabilir?

Bununla birlikte, öznel ve nesnel, ideal ve reel arasındaki bağdaşma ya da uygunluk sorununu nedensel etkinlik düşüncesine başvurmaksızın çözme yönünde dikkate değer iki girişim olmuştur. Spinoza çakışmayı tek bir sonsuz Tözün ayrı yüklemlerinin koşut değişkileri kuramı aracılığıyla açıklarken, Leibniz ise bir önceden-saptanmış uyum kuramına başvurdu. Ama bu iki kuramdan hiç biri gerçek bir açıklama değildi. Çünkü Spinoza Tözün değişkilerini açıklanmamış bırakırken, Leibniz ise, Schelling'in görüşünde, yalnızca bir önceden-saptanmış uyumu konutladı.

Aynı zamanda hem Spinoza hem de Leibniz ideal ve reelin en sonunda bir oldukları gerçeğinin bir sezgisini taşıyorlardı. Ve felsefeciden sergilemesi beklenen şey bu gerçekliktir. Göstermelidir ki Doğa "görülür Tin"dir ve Tin "görülmez Doğa."[2] Daha açık bir deyişle, felsefeci nesnel Doğanın nasıl baştan sona ideal olduğunu göstermeli, onu deyim yerindeyse yukarıya, insan tininde ve onun yoluyla kendi üzerine geri döndüğü noktaya dek gelişen birleşik bir dinamik ve erekbilimsel dizge olarak

sergilemelidir. Çünkü, bu Doğa tablosu verildiğinde, görebiliriz ki tasarım yaşamı yalnızca nesnel dünyaya karşı koyulan ve ona yabancı olan birşey değildir, ve böylece öznel ve nesnel, ideal ve reel arasındaki bağdaşma sorunu çözülemeyecek bir güçlük yaratmaz. Tasarım yaşamı Doğanın kendine ilişkin bilgisidir; Doğanın gizilliğinin edimselleşmesidir ve bu yolladır ki uyuyan Tin bilince uyanır.

Ama Doğanın gerçekte sonsallık sergileyen erekbilimsel bir dizge olduğunu gösterebilir miyiz? Hiç kuşkusuz dünyanın salt mekanistik bir yorumunu yeterli olarak kabul edemeyiz. Çünkü örgenliği irdelediğimiz zaman, sonsallık düşüncesini getirme yönünde bir uyarı ile karşılaşırız. Ve ne de anlık birbirlerinden keskin olarak ayrılmış alanlar ile, e.d. düzeneksellik ve ereksellik alanları arasındaki bir ikilik ile yetinebilir. Doğayı içinde değişik düzeyleri ayırdetmenin olanaklı olduğu kendini örgütleyen bir bütünlük olarak görmeye itilir. Ama o zaman genel olarak Doğaya ereksellik yükleyip yüklemediğimiz sorusu doğar—ilkin örgenliğe ve sonra bir bütün olarak Doğaya. Herşey bir yana, Kant Doğayı sanki erekbilimsel bir dizge imiş gibi düşünmenin önüne geçemeyeceğimizi kabul ediyordu. Çünkü Doğada düzenleyici bir amaç İdeası taşırız ki belli bulgulatıcı ilkelerin ortaya çıkmasına neden olur. Ama Kant bu öznel İdeanın kendinde Doğaya ilişkin herhangi birşey tanıtladığını kabul etmedi.

Schelling tüm bilimsel araştırmanın Doğanın anlaşılırlığını varsaydığına inanıyordu. Her deney, Schelling'e göre, Doğaya Doğanın yanıtlamaya zorlandığı bir sorunun sorulmasını imler. Ve bu yöntem Doğa usun istemleri ile uyum içindedir, anlaşılırdır ve bu anlamda idealdir inancını varsayar. Eğer yukarıda özetlenmiş olan genel dünya görüşünü bir kez kabul edersek, bu inanç aklanır. Çünkü anlaşılır erekbilimsel bir dizge olarak Doğa ideası o zaman Doğanın kendini-düşünmesi olarak, Doğanın insanda ve insan yoluyla kendini bilmesi olarak görünür.

Ama açıktır ki bu genel Doğa görüşünün bir aklamasını isteyebiliriz. Ve enson aklama Schelling için Saltık üzerine metafiziksel bir kuramdır. "Felsefeye doğru ilk adım ve giderek ona varmanın vazgeçilmez koşulu ideal düzendeki Saltığın o denli de reel düzendeki Saltık olduğunu anlamaktır."[3] Saltık öznellik ve nesnelliğin "arı özdeşliğidir."[4] Ve bu özdeşlik bir yanda Doğanın ve öte yanda insanda ve insan yoluyla Doğanın kendi üzerine bilgisinin karşılıklı içiçe geçişlerinde yansır.

Kendinde Saltık tek bir ilksiz-sonsuz bilgi edimidir ki içinde hiçbir zamansal ardışıklık yoktur. Aynı zamanda bu tek edimde üç kıpı ya da evre ayırdedebiliriz, ama ancak bunları zamansal olarak birbirlerini izliyor olarak görmeme koşuluyla. İlk kıpıda Saltık kendini ideal Doğada, bir bakıma Doğanın ideal kalıbında nesnelleştirir ki, Schelling bunun için Spinoza'nın *Natura naturans* terimini kullanır. İkinci kıpıda nesnellik olarak Saltık öznellik olarak Saltığa dönüşür. Ve üçüncü kıpı bireşimdir ki "onda bu iki saltıklık (saltık nesnellik ve saltık öznellik) yine tek bir saltıklıktır."[5] Saltık böylece ilksiz-sonsuz bir öz-bilgi edimidir.

Saltığın iç yaşamında ilk kıpı *Natura naturatada,* bir tikel şeyler dizgesi olarak Doğada anlatılır ya da belirir. Bu *Natura naturansın* simgesi ya da görüngüsüdür ve böyle iken "Saltığın dışı"[6] olduğu söylenir. Saltığın iç yaşamındaki ikinci kıpı, nesnelliğin öznelliğe dönüşümü, dışsal olarak tasarım dünyasında anlatılır. Bu insan bilgisinin ideal dünyasıdır ki orada *Natura naturata* insan anlığında ve onun yoluyla temsil edilir ya da tasarımlanır, ve tikel bir bakıma evrenselin içerisine, eş deyişle kavramsal düzleme alınır. Öyleyse önümüzde, Schelling'in adlandırdığı gibi, iki birlik durmaktadır—nesnel Doğa ve ideal tasarım dünyası. Üçüncü birlik, Saltığın iç yaşamındaki üçüncü kıpı ile bağlılaşık olarak, reel ve idealin ayrımsanan içiçe geçişleridir.

Sanırım Schelling'in sonsuz ve sonlu arasındaki, kendinde Saltık ve öz-belirişi arasındaki ilişkiyi kristal duruluğunda koymuş olduğunu ileri sürmek güçtür. Gerçekten de, gördüğümüz gibi *Natura naturansın* simgesi ya da görüngüsü olarak düşünülen *Natura naturatanın* Saltığın dışı olduğu söylenir. Ama Schelling ayrıca Saltıktan kendini tikele genleştiriyor olarak da söz eder. Açıktır ki, Schelling değişmeyen kendinde Saltık ile sonlu tikel şeyler dünyası arasında bir ayrım yapmak ister. Ama aynı zamanda Saltığın herşeyi kapsayan olgusallık olduğunu ileri sürmeyi de ister. Gene de bu konuya daha sonra döneceğiz. Şimdilik kendini Doğada nesnelleştiren, tasarım dünyasında öznellik olarak kendine geri dönen ve sonra kendini felsefi düşünmede ve onun yoluyla reel ve idealin, Doğa ve Tinin özdeşliği olarak bilen ilksiz-sonsuz öz ya da İdea olarak genel Saltık tablosu ile yetinebiliriz.[7]

Schelling'in bir Doğa felsefesi ya da yüksek fizik felsefesi denilen şeyin olanağını aklaması böylece açık olarak metafiziksel bir karakter gösterir. Doğa (eş deyişle, *Natura naturata*) baştan sona ideal olmalıdır. Çünkü *Natura naturansın,* ideal Doğanın simgesi

ya da görüngüsüdür: Saltığın 'dışsal' nesnelleşmesidir. Ve Saltık her zaman bir olduğu, nesnellik ve öznelliğin özdeşliği olduğu için, *Natura naturata* o denli de öznellik olmalıdır. Bu gerçeklik Doğanın bir bakıma tasarım dünyasına geçmesini sağlayan süreçte sergilenir. Ve bu sürecin doruğu insanın Doğa üzerine bilgisinin Doğanın kendi üzerine bilgisi olduğunu gören içgörüdür. Gerçekte nesnel ve öznel arasında hiçbir kopuş söz konusu değildir. Bunlar aşkınsal bakış açısından birdirler. Uyuyan Tin uyanmış Tin olur. Arı öz olarak Saltığın zaman-üstü yaşamında ayırdedilebilir kıpılar zamansal düzende belirirler—bir düzen ki kendinde Saltığın karşısında sonucun öncelin karşısında durduğu gibi durur.

2. Schelling'in Doğa Felsefesinin Genel Çizgileri

Bir Doğa felsefesi geliştirmek Doğanın dizgesel ideal bir kuruluşunu geliştirmektir. *Timaeus*'ta Platon cisimlerin temel niteliklerden kuramsal bir kuruluşları için bir taslak vermişti. Ve Schelling de aynı konuyla ilgilenir. Salt deneysel bir fizik bir bilim adını taşımaya yaraşır olmayacaktır. O "yalnızca olguların, gözlenmiş olanlar üzerine raporların, ya doğal ya da yapay olarak yaratılan koşullar altında olmuş olanların bir derleminden başka hiçbirşey olmayacaktır."[8] Schelling hiç kuşkusuz bildiğimiz biçimiyle fiziğin bu anlamda salt deneysel ya da görgül olmadığını kabul eder. "Şimdi fizik adı verilen şeyde görgücülük [*Empirie*] ve bilim karışmıştır."[9] Ama, Schelling'in görüşünde, özdeğin ve örgensel ve örgensel-olmayan temel cisim tiplerinin salt kuramsal bir kuruluşu ya da tümdengelimi için olanak vardır. Dahası, bu kurgul fizik söz gelimi çekim gibi doğal kuvvetleri salt verili şeyler olarak almayacaktır. Onları ilk ilkelerden kuracaktır.

Schelling'in en azından niyetlerine göre bu kurma süreci temel Doğa düzeylerinin düşlemsel ve keyfi bir yolda çıkarsanmalarını imlemez. Tersine, bu dahaçok anlığın dikkatli gözlemi önünde Doğayı kendisini kurmaya bırakma anlamına gelir. Kurgul ya da yüksek fizik gerçekte Doğayı ortaya çıkaran temel üretken etkinliği açıklayamaz. Bu asıl Doğa felsefesi için olmaktan çok metafiziğin önündeki bir sorundur. Ama eğer doğal dizgenin gelişimi ideal Doğanın, *Natura naturansın* zorunlu ilerleyici özaçınımı ise, ideal Doğanın kendini *Natura naturatada* anlatma sürecinin evrelerini dizgesel olarak yeniden tarayabilmek olanak-

lı olmalıdır. Ve bunu yapmak kurgul fiziğin görevidir. Schelling hiç kuşkusuz doğal kuvvetlerin ve örgensel ve örgensel-olmayan şeylerin varoluşları ile deneyim yoluyla tanışık olduğumuzu çok iyi bilir. Ve görgül olguları deyim yerindeyse bize ilk kez bildirmek, ya da ancak görgül araştırma temelinde geliştirilebilecek bir doğa tarihini *a priori* geliştirmek felsefecinin görevi değildir. O Doğadaki, daha doğrusu ilk olarak deneyim ve görgül araştırma yoluyla bilindiği gibi Doğadaki temel ve zorunlu erekbilimsel kalıbı sergilemekle ilgilenir. Denebilir ki ilgilendiği nokta bize olguların niçin ve nasıllarını açıklamaktır.

Doğayı ereksel bir dizge olarak, ilksiz-sonsuz İdeanın zorunlu öz-açınımı olarak sergilemek daha aşağıda duranın açıklamasının her zaman daha yüksek olanda bulunacağının gösterilmesini imler. Örneğin, zamansal bakış açısından örgensel-olmayan örgensel olana önsel olsa bile, felsefi bakış açısından örgensel mantıksal olarak örgensel-olmayana önseldir. Daha açık bir deyişle, alt düzlem üst düzlemin bir temeli olarak varolur. Ve bu bütün bir Doğa için doğrudur. Özdekçi kafa yapısı yüksek olanı altta durana indirgeme eğilimindedir. Örneğin, örgensel yaşamı sonsallık kavramını getirmeksizin düzeneksel nedensellik terimlerinde açıklamaya çalışır. Ama bakış açısı yanlıştır. Eğer sonsallık kavramı getirilirse bunun imlemi, onun sanma eğiliminde olduğu gibi, düzeneksellik yasalarını yadsıma ya da onları örgensel alanda askıya alınmış olarak görme değildir. Bu, dahaçok, örgenliğin üretiminde düzeneksellik alanını Doğanın ereklerinin olgusallaşmaları için zorunlu ortam olarak görme sorunudur. Süreklilik vardır. Çünkü alt olan üst olanın zorunlu temelidir, ve üst olan alt olanı zorunlu olarak kendi altında kapsar. Ama ayrıca yeni birşeyin doğuşu da söz konusudur, ve bu yeni düzlem öngerektirdiği düzlemi açıklar.

Bunu anladığımız zaman "düzeneksellik ve örgensel alan arasındaki karşıtlığın yittiğini"[10] görürüz. Çünkü örgenliğin üretimini Doğanın düzeneksellik yasaları düzleminde örgensel-olmayan alanın gelişimi yoluyla bilinçsizce amaçladığı birşey olarak görürüz. Ve böylece 'örgensel-olmayan eşittir örgensel *eksi* ...' demek 'örgensel eşittir örgensel-olmayan *artı* ...' demekten daha doğrudur. Gene de, giderek bu konuşma yolu bile yanıltıcı olabilir. Çünkü düzeneksellik ve örgensel alan arasındaki karşıtlık birincisi ikincisi için vardır kuramından çok bir bütün olarak Doğa örgensel bir birliktir kuramı tarafından gideriliyor görünür.

Öte yandan, Doğanın temelinde yatan ve kendini fenomenal dünyaya "genleştiren" etkinlik sonsuz ya da sınırsızdır. Çünkü Doğa, gördüğümüz gibi, ilksiz-sonsuz bir *edim* olarak, etkinlik ya da isteme olan sonsuz Saltığın kendini-nesnelleştirmesidir. Ama eğer herhangi bir nesnel Doğa dizgesi olacaksa, bu sınırsız etkinliğin dizginlenmesi gerekir. Daha açık bir deyişle, durdurucu ya da sınırlayıcı bir kuvvet olmalıdır. Ve sınırsız etkinlik ve durdurucu kuvvet arasındaki karşılıklı etkileşimdir ki en alt Doğa düzlemini, dünyanın genel yapısını ve cisimler dizisini[11] ortaya çıkarır, ve bu düzlem Schelling tarafından Doğanın ilk gizilliği (*Potenz*) olarak adlandırılır. Böylece eğer çekme kuvvetini durdurucu kuvvete karşılık düşüyor olarak ve itme kuvvetini sınırsız etkinliğe karşılık düşüyor olarak düşünürsek, ikisinin bireşimi salt kütle olarak düşünüldüğü sürece özdektir.

Ama sınırsız etkinliğin itkisi kendini yeniden ileri sürer—yalnızca bir başka noktada durdurulmak için. Ve Doğanın kuruluşunda ikinci birlik ya da gizillik evrensel düzenektir ki, bu başlık altında Schelling ışığı ve cisimlerin dinamik sürecini ya da dinamik yasalarını çıkarsar. "Dinamik süreç özdeğin ikinci kuruluşundan başka birşey değildir."[12] Daha açık bir deyişle, özdeğin kökensel kuruluşu bir bakıma daha yüksek bir düzeyde yinelenir. Alt düzeyde çekme ve itme kuvvetlerinin öğesel işleyişlerini ve kütle olarak özdekte bireşmelerini bulurken, üst düzlemde aynı kuvvetlerin kendilerini manyetizma, elektrik ve kimyasal süreç fenomenlerinde ya da cisimlerin kimyasal özelliklerinde gösterdiklerini buluruz.

Doğanın üçüncü birliği ya da gizilliği örgenliktir. Ve bu düzeyde aynı kuvvetlerin gizilliklerini duyarlık, irkilirlik ve üreme fenomenlerinde daha öte edimselleştirmelerini buluruz. Bu birlik ya da Doğa düzlemi öteki ikisinin bireşimi olarak sunulur. Bu nedenle herhangi bir düzeyde Doğanın bütünüyle dirimsiz olduğu söylenemez. O dirimli bir örgensel birliktir ki gizilliklerini yükselen düzlemlerde edimselleştirir ve en sonunda kendini örgenlikte anlatır. Bununla birlikte, eklememiz gerek ki örgensel alanın kendi içerisinde açıkça ayırdedilebilir düzlemler vardır. Alt düzlemlerde üreme özellikle göze çarparken duyarlık göreli olarak daha az gelişmiştir. Bireysel örgenlikler bir bakıma tür içerisinde yitmişlerdir. Yüksek düzlemlerde duyuların yaşamı daha gelişmiştir, ve bireysel örgenlik deyim yerindeyse belirsiz bir sınıfın salt tikel bir üyesine olmaktan daha çok bireye aittir.

Doruğa insan örgenliğinde ulaşılır ki, Doğanın idealliğini en açık olarak sergileyen odur, ve tasarım ya da öznellik dünyasına, Doğanın kendi üzerine düşüncesine geçiş noktasını oluşturur.

Doğayı düşünce düzleminde kurarken Schelling baştan sona kuvvetlerin kutupsallığı düşüncesini kullanır. Ama "bu iki çatışan kuvvet ... dünyayı bir dizge yapan bir *örgütleyici ilke* düşüncesine götürür."[13] Ve bu ilkeye yerinde bir biçimde zamanın onurlandırdığı dünya-ruhu adını verebiliriz. Hiç kuşkusuz bu ilke görgül araştırma yoluyla ortaya çıkarılamaz. Ne de görüngü niteliklerinin terimlerinde betimlenmesi olanaklıdır. Bir konutlamadır, "evrensel örgenliği açıklamak için yüksek fiziğin bir önsavıdır."[14] Bu dünya-ruhu denilen şey kendinde bilinçli bir anlak değildir. Örgütleyici ilkedir ki kendini Doğada belirtik kılar ve insan 'Ben'i içinde ve onun yoluyla bilince erişir. Ve onu konutlamadıkça, Doğaya birleşik, öz-gelişimli bir üstün-örgenlik olarak bakamayız.

Okur Schelling'in Doğa kuramının biçimlerin dönüşümünü ya da daha yüksek olanların alt biçimlerden doğuşunu anlatan evrim kuramı karşısında nasıl bir konumda durduğunu merak ediyor olabilir. Ve açıkça ileri sürülebilir ki bir doğuşçu (*emergent*) evrim kuramı Schelling'in yorumuna yalnızca çok iyi uymakla kalmayacak ama giderek dünyayı bir öz-gelişimli örgensel birlik olarak alan görüşü tarafından da gerektirilecektir. Gerçekten, Schelling evrim olanağına belirtik olarak göndermede bulunur. Örneğin der ki insan bir türün başka bir türe dönüşümünün herhangi bir örneğini görgül olarak açıkça saptayamasa bile, görgül kanıtın eksikliği böyle bir dönüşümün olanaksız olduğunu tanıtlamaz. Çünkü pekala olabilir ki böyle değişimler ancak insanın deneyimi tarafından kaplanandan çok daha uzun bir zaman dönemi içinde yer alırlar. Aynı zamanda Schelling "bununla birlikte, bu olanakların üzerinden geçelim"[15] der. Başka bir deyişle, doğuşçu evrim olanağını kabul ederken, gene de birincil olarak kalıtımsal bir Doğa tarihi ile değil ama ideal ya da kuramsal bir yapı kurma işlemi ile uğraşır.

Bu yapılandırma hiç kuşkusuz kapsadığı düşünceler açısından belirgin bir varsıllık gösterir. Dünya konusunda geçmiş kurguların pek çoğunu yansıtır. Örneğin kuvvetlerin kutupsallığı biçimindeki yaygın düşünce Doğa üzerine Yunan kurgusunu anımsatırken, uyuyan Tin olarak Doğa kuramı ise Leibniz'in felsefesinin belli yanlarını anımsatır. Schelling'in Doğa yorumu ayrıca daha

sonraki kurgulara da bakar. Örneğin, Schelling'in Doğa felsefesi ile Bergson'un bir bakıma yukarıya uçuşundaki *élan vital* tarafından atılan sönmüş kıvılcımları temsil ediyor olarak örgensel-olmayan şeyler tablosu arasında bir aile benzerliği vardır.

Aynı zamanda Schelling'in Doğayı kurma işlemi bilimsel anlayışa kaçınılmaz olarak öylesine düşlemsel ve keyfi görünür ki, burada ona daha ayrıntılı bir irdeleme için yer ayırmada herhangi bir haklılık olduğunu söylemek güçtür.[16] Sorun felsefecinin kendi Doğa felsefesine bildiği biçimiyle bilimden alınan kuramları ve önsavları katmaması değildir. Tersine, çağdaş fizikten, elektrodinamikten, kimyadan ve yaşambilimden alınan düşünceleri benimser ve kullanır. Ama bu düşünceler eytişimsel bir şemaya uydurulur, ve, ne denli ustaca ve belki de zaman zaman düşündürücü olsalar da, çoğu kez düşlemsel ve zoraki görünme eğiliminde olan andırımların uygulanışları ile birarada alınırlar. Bu nedenle ayrıntıları tartışmak genel bir felsefe tarihi için olmaktan çok Schelling'in kendisi ve onun örneğin Newton gibi bilimadamları ile ve Goethe gibi yazarlar ile ilişkileri üzerine özelleşmiş bir irdeleme sorunudur.

Bunu söylemek gene de Schelling'in genel çizgileri içindeki Doğa felsefesinin önemini yadsımak değildir. Çünkü açıkça Alman idealizminin sıradan anlamda öznelciliği imlemediğini gösterir. Doğa Saltığın dolaysız ve nesnel belirişidir. Gerçekten de baştan sona idealdir. Ama bu demek değildir ki Doğa herhangi bir anlamda insan 'Ben'inin bir yaratısıdır. İdealdir çünkü ilksiz-sonsuz İdeayı anlatır ve insan anlığında ve onun yoluyla kendini-düşünmeye doğru yönelmiştir. Schelling'in nesnellik ve öznelliğin özdeşliği olarak Saltık görüşü hiç kuşkusuz Saltığın kendini nesnelleştirmesinin, e.d. Doğanın, bu özdeşliği ortaya sermesini gerektirir. Ama özdeşlik erekbilimsel Doğa kalıbı yoluyla ortaya serilir, onun insan düşüncelerine indirgenmesi yoluyla değil. Doğanın insan anlığında ve onun yoluyla temsil edilmesi dünyanın nesnelliğini öngerektirir, gerçi aynı zamanda dünyanın anlaşılırlığını ve kendini-düşünmeye doğru özünlü yönelimini öngerektirse de.

Dahası, eğer Schelling'in manyetizma, elektrik vb. gibi konulardaki oldukça düşlemsel kurgularını, eş deyişle, Doğayı kuramsal olarak kurma işleminin ayrıntılarını bir yana bırakırsak, Saltığın nesnel bir belirişi olarak ve erekbilimsel bir dizge olarak genel Doğa görüşü kalıcı bir değer taşır. Bu açıktır ki metafiziksel

bir yorumdur, ve böyle olarak kendini bütün bir metafiziği yadsıyanlara pek kabul ettiremez. Ama genel Doğa tablosu usaaykırı olmaktan uzaktır. Ve eğer bir kez Schelling ile, ve daha sonra Hegel ile, tinsel bir Saltık düşüncesini kabul edersek, Doğada erekbilimsel bir kalıp bulmayı beklememiz gerekecektir, gerçi bundan zorunlu olarak Doğanın kuvvetlerini ve görüngülerini Schelling'in kurgul fiziğin yapabileceğini düşünmüş olduğu yolda çıkarsayabilecek olduğumuz sonucu çıkmasa da.

3. Aşkınsal İdealizm Dizgesi

Schelling'in Doğa felsefesinin onun Fichte'den uzaklaşmasını ve Alman idealizminin gelişimine özgün katkısını temsil etmesi olgusu karşısında, onu 1800'de 'Ben' ile başlayan ve daha sonra "sürekli öz-bilinç tarihini"[17] geliştirmeye yönelen bir *Aşkınsal İdealizm Dizgesi* yayımlarken bulmak ilk bakışta şaşırtıcı görünür. Çünkü sanki Fichte'nin etkisiyle esinlenerek Doğa felsefesine bağdaşmaz bir dizge ekliyor gibi görünür. Bununla birlikte, Schelling'in görüşünde aşkınsal idealizm Doğa felsefesine zorunlu bir tümleç oluşturur. Bilginin kendisinde özne ve nesne birleşmişlerdir: Birdirler. Ama eğer bu özdeşliği açıklamayı istersek, ilkin onu ortadan kaldırmamız gerekir. Ve o zaman iki olanak ile karşı karşıya kalırız. Ya nesnel ile başlayıp öznel olana doğru ilerleyebilir, bilinçsiz Doğanın nasıl tasarımlanma konumuna geldiğini sorabiliriz. Ya da öznel ile başlayıp nesnel olana doğru ilerleyebilir, bir nesnenin özne için nasıl varolduğunu sorabiliriz. İlk durumda bir Doğa felsefesi geliştirerek Doğanın öznel düzlemde kendi kendini düşünmenin koşullarını nasıl geliştirdiğini gösteririz. İkinci durumda aşkınsal idealizm dizgesini geliştirir, bilincin enson içkin ilkesinin onun öz-bilince erişmesinin koşulu olarak nesnel dünyayı nasıl ürettiğini gösteririz. İki düşünce çizgisi tümleyicidir ve tümleyici olmak zorundadır. Çünkü eğer Saltık öznelliğin ve nesnelliğin özdeşliği ise, iki uçtan herhangi birinden başlamak ve öteki uçtan başlandığında geliştirilecek olan ile uyum içinde bir felsefe geliştirmek olanaklı olmalıdır. Başka bir deyişle, Schelling Doğa felsefesinin ve aşkınsal idealizm dizgesinin karşılıklı olarak tümleyici karakterlerinin Saltığın doğasını özne ve nesnenin, ideal ve reelin özdeşliği olarak sergilediğine inanır.

Bilginin bilimi olarak betimlenirken, aşkınsal idealizm bütün

bilgi alanının arkasında varlıkbilimsel bir olgusallığın olup olmadığı sorusunu gözardı eder. Bu nedenle ilk ilkesi bu alanın içerisine içkin olmalıdır. Ve eğer aşkınsal çıkarsama yoluyla öznelden nesnele ilerleyeceksek, özne ve nesnenin kökensel özdeşliği ile başlamamız gerekir. Bilgi alanı içerisinde bu özdeşlik öz-bilinçtir ki, onda özne ve nesne aynıdırlar. Ve öz-bilinç Schelling tarafından 'Ben' olarak betimlenir. Ama 'Ben' terimi bireysel 'kendi'yi simgelemez. "*Genel olarak öz-bilincin* edimini" simgeler.[18] "Başlangıç noktamız olan öz-bilinç *tek bir saltık edimdir.*"[19] Ve bu saltık edim kendisinin nesne olarak üretilişidir. "'Ben' kendi nesnesine dönüşen bir üretmeden başka birşey değildir."[20] Gerçekte "bir entellektüel sezgidir."[21] Çünkü 'Ben' kendini bilme yoluyla varolur, ve bu öz-bilgi entellektüel sezgi edimidir ki "tüm aşkınsal düşüncenin örgenidir,"[22] ve başka türlü bir nesne olmayanı özgürce kendi nesnesi olarak üretir. Entellektüel sezgi ve aşkınsal düşünce nesnesinin üretimi bir ve aynıdır. Bu nedenle bir aşkınsal idealizm dizgesi bir öz-bilinç üretimi ya da kuruluşu biçimini almalıdır.

Schelling entellektüel sezgi düşüncesini Fichte'nin yaptığından çok daha geniş bir alanda kullanır. Ama aşkınsal idealizminin genel kalıbının Fichte'nin düşüncesi üzerine dayandığı açıktır. 'Ben' kendinde sınırsız bir edim ya da etkinliktir. Ama kendi nesnesi olmak için karşısına birşey koyarak, 'Ben-değil'i koyarak bu etkinliği sınırlamak zorundadır. Ve bunu bilinçsiz olarak yapmalıdır. Çünkü 'Ben-değil'in üretiminin bilinçsiz ve zorunlu bir üretim olduğu varsayılmadıkça, 'Ben-değil'in verilmişliğini idealizm çerçevesinde açıklayabilmek olanaksızdır. 'Ben-değil' öz-bilincin zorunlu bir koşuludur. Ve bu anlamda 'Ben'i oluşturan sonsuz ya da sınırsız etkinliğin sınırlanması her zaman sürmelidir. Ama bir başka anlamda sınırlama aşılmalıdır. Daha açık bir deyişle, 'Ben' 'Ben-değil'i soyutlayabilmeli ve bir bakıma kendi üzerine geri dönebilmelidir. Başka bir deyişle, öz-bilinç Doğayı, 'Ben-değil'i öngerektiren insan öz-bilinci biçimini alacaktır.

Aşkınsal idealizm dizgesinin ilk parçasında—ki Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'de bilinci kuramsal çıkarsamasına karşılık düşer—Schelling bilincin tarihini üç ana evrede izler. Fichte'nin temalarından pek çoğu yeniden ortaya çıkar, ama Schelling doğal olarak kendi bilinç tarihini Doğa felsefesi ile bağlılaşık kılmak için yoğun çaba gösterir. İlk evre ilkel duyumdan üretken sez-

giye dek yayılır. Ve Doğa felsefesinde özdeğin kuruluşu ile bağlılaşıktır. Başka bir deyişle, özdeksel dünyanın üretimini Tinin bilinçsiz etkinliği olarak görürüz. İkinci evre üretken sezgiden derin düşünmeye dek uzanır. 'Ben' burada duyu düzleminde bilinçlidir. Daha açık bir deyişle, duyulur nesne üretken sezgi ediminden ayrı olarak görünür. Ve Schelling uzay, zaman ve nedensellik kategorilerini çıkarsar. 'Ben' için bir evren varolmaya başlar. Schelling ayrıca 'Ben'in kendi üzerine geri dönmesi için zorunlu bir koşul olarak örgenliğin çıkarsanması ile de uğraşır. Bu üçüncü evrede yer alır ve bu evre 'Ben'in düşünme yoluyla kendini genelde nesneden ya da 'Ben-değil'den ayırdetmesini ve anlak olarak tanımasını sağlayan saltık soyutlama ediminde doruğuna erişir. 'Ben' kendine nesne olmuştur.

Saltık soyutlama edimi ancak kendini-belirleyen istencin bir edimi olarak açıklanabilirdir. Böylece etkin ve özgür bir güç olarak 'Ben' ya da anlak düşüncesine, ve böylelikle aşkınsal idealizm dizgesinin ikinci ya da kılgısal parçasına geçmiş oluruz. Öz-bilincin gelişiminde başka 'kendiler'in, başka özgür istençlerin bilinci tarafından oynanan rolün irdelenmesinden sonra, Schelling bir yanda doğal dürtü ve öte yanda idealleştirici bir etkinlik (*eine idealisierende Tätigkeit*) olarak, eş deyişle nesnel olanı bir ideal ile uyum içinde değiştirme çabası olarak düşünülen istenç arasındaki ayrımı tartışmaya geçer. İdeal öznel olanın yanına düşer: Gerçekte 'Ben'in kendisidir. Bu nedenle ideali nesnel dünyada edimselleştirme çabasında 'Ben' o denli de kendini olgusallaştırır.

Bu düşünce bir ahlak tartışması için sahneyi hazırlar. Nasıl, diye sorar Schelling, istenç, eş deyişle kendini-belirleyen ya da kendini-olgusallaştıran etkinlik olarak 'Ben,' anlık olarak 'Ben' için nesnelleşebilir? Başka bir deyişle, 'Ben' istenç olarak kendinin bilincine nasıl varabilir? Yanıt bunun bir istem (*demand*) yoluyla, 'Ben'in öz-belirlenimden başka birşeyi istememesi biçimindeki istem yoluyla olduğudur. "Bu istem Kant tarafından şu yolda anlatılan kategorik imperativ ya da ahlaksal yasadan başka birşey değildir: Ancak başka anlıkların da isteyebileceklerini istemen gerekir. Ama tüm anlıkların isteyebilecekleri yalnızca arı öz-belirlenimdir, yasa ile arı uygunluktur. Ahlaksal yasa yoluyla, öyleyse, arı öz-belirlenim ... 'Ben' için bir nesne olur."[23]

Ama öz-belirlenim ya da kendini olgusallaştırma ancak dünyada somut eylem yoluyla başarılabilir. Ve Schelling haklar diz-

gesini ve Devleti ahlaksal eylem için koşullar olarak çıkarsamaya geçer. Devlet hiç kuşkusuz insan eli tarafından, Tinin etkinliği tarafından ortaya çıkarılmış bir yapıdır. Ama özgürlüğün bir bireyler çokluğu tarafından uyumlu olarak olgusallaştırılması için zorunlu bir koşuldur. Ve gerçi insan eli tarafından ortaya çıkarılmış bir yapı olsa da, bir ikinci Doğa olması gerekir. Tüm eylemlerimizde Doğanın kurallılığına, doğal yasaların egemenliklerine güveniriz. Ve ahlaksal etkinliğimizde ussal yasanın toplumda işlediğine güvenebilmemiz gerekir. Daha açık bir deyişle, karakteristiği yasa yönetimi olan ussal Devlete güvenebilmemiz gerekir.

Gene de en iyi düzenlenmiş Devlet bile başka Devletlerin özençli ve bencil istençlerinin karşısında durur. Ve soru şudur: Politik toplum bu kararsızlık ve güvensizlik koşulundan olanaklı olduğu ölçüde nasıl kurtarılabilir? Yanıt ancak "bireysel Devleti aşan bir örgütte," eş deyişle uluslar arasındaki çatışmaları ortadan kaldıracak bir "tüm Devletler federasyonunda"[24] bulunabilir. Ancak bu yolda politik toplum bir ikinci Doğa, güvenebileceğimiz birşey olabilir.

Ama bu ereğe ulaşmak için iki koşul gerekir. İlkin, gerçekten ussal bir anayasanın temel ilkeleri genel olarak tanınmalıdır, öyle ki tüm bireysel Devletler birbirlerinin yasa ve haklarını güvence altına alma ve korumada ortak bir çıkar bulabilsinler. İkinci olarak, bireysel Devletler ortak bir temel yasaya boyun eğmelidirler, tıpkı bireysel yurttaşların kendi Devletlerinin yasalarına boyun eğmeleri gibi. Ve bu gerçekte demektir ki federasyonun bir "Devletler Devleti"[25] olması gerekecektir—en azından ideal-de egemen bir erk ile donatılı bir dünya-örgütü. Eğer bu ideal olgusallaşabilir ise, politik toplum evrensel bir ahlaksal düzenin tam edimselleşmesi için güvenilir bir ortam olacaktır.

Şimdi, eğer bu ideal olgusallaşacaksa, açıktır ki tarih içerisinde olgusallaşmalıdır. Ve acaba insan tarihinde bu hedefe erişme yönünde bir eğilim seçebilir miyiz sorusu doğar? Schelling'in görüşünde, "tarih kavramında sonsuz *ilerleme* kavramı yatar."[26] Açıktır ki, eğer bu bildirim olağan kullanımı içindeki 'tarih' sözcüğünün anlamında önceden saptanmış bir hedefe doğru sonsuz ilerleme kavramının zorunlu olarak içerildiğini imlemek için kullanılmışsa, o zaman gerçekliği sorgulanabilir olacaktır. Ama Schelling tarihe kendi Saltık kuramının ışığında bakar. "Bir bütün olarak tarih Saltığın sürekli bildirilişidir, bir bildiriş ki

kendini aşamalı olarak açığa serer."[27] Saltık ideal ve reelin arı özdeşliği olduğu için, tarih ikinci bir Doğanın, ussal olarak örgütlenmiş politik toplum çerçevesi içerisinde eksiksiz bir ahlaksal dünya-düzeninin yaratılmasına doğru bir devim olmalıdır. Ve Saltık sonsuz olduğu için, bu ilerleme devimi sonsuz olmalıdır. Eğer Saltık gerçek doğasında eksiksiz olarak sergilenmiş olsaydı, özne ve nesne arasındaki bir ayrımı öngerektiren insan bilincinin bakış açısı bundan böyle var olmayacaktı. Bu nedenle Saltığın insan tarihindeki bildirilişi ilkede sonsuz olmalıdır.

Ama o zaman bir ikilem ile karşı karşıya kalmaz mıyız? Eğer bir yandan insan istencinin özgür olduğunu ileri sürersek, insanın tarihin ereklerini boşa çıkarabileceğini ve ideal bir hedefe doğru hiçbir zorunlu ilerlemenin olmadığını kabul etmemiz gerekmez mi? Eğer öte yandan tarihin zorunlu olarak belli bir yöne doğru devinmekte olduğunu ileri sürersek, insan özgürlüğünü yadsımamız ve ruhsal özgürlük duygusunun olanaksızlığını açıklamamız gerekmez mi?

Bu sorun ile uğraşırken Schelling kendi deyimiyle özgür eylemlerin saltık bir sentezi düşüncesine başvurur. Bireyler özgürce davranırlar. Ve verili herhangi bir birey yalnızca kişisel ve bencil bir erek ile davranabilir. Ama aynı zamanda gizli bir zorunluk vardır ki insanların görünürde bağıntısız ve sık sık çatışan eylemlerinin bir sentezini başarır. Bir insan yalnızca bencil güdülerle davransa bile, gene de bilinçsizce, giderek istencine karşıt olarak, insan tarihinin ortak ereğinin yerine getirilmesine katkıda bulunacaktır.[28]

Bu noktaya dek aşkınsal idealizm dizgesinin kısaca irdelediğimiz parçaları aşağı yukarı Fichte'nin bilinci kuramsal ve kılgısal çıkarsamalarında ve haklar kuramı ve törebilim üzerine çalışmalarında kaplanan alan ile çakışırlar, gerçi Schelling hiç kuşkusuz kimi değişiklikler yapıyor ve kendi düşüncelerini getiriyor ve geliştiriyor olsa da. Ama Schelling bir üçüncü parça ekler ki aşkınsal idealizme kendisinin özgün katkısıdır ve onun genel bakış açısı ile Fichte'ninki arasındaki ayrımın altını çizer. Doğa felsefesinin ilgi alanı uyuyan ya da bilinçsiz Tindir. Bu noktaya dek özetlenen aşkınsal idealizm dizgesinde bilinçli Tinin kendini ahlaksal eylemde ve ahlaksal bir dünya-düzeninin, ikinci bir Doğanın yaratılmasında nesnelleştirmesini görürüz. Ama henüz içinde bilinçsizin ve bilinçlinin, reelin ve idealin özdeşliğinin somut bir biçimde 'Ben'in kendisine sunulduğu bir sezgiyi bul-

muş değiliz. Ve aşkınsal idealizm dizgesinin üçüncü parçasında Schelling aradığını estetik sezgide bulur. Böylece aşkınsal idealizm Schelling'in büyük önem verdiği bir sanat felsefesinde doruğuna varır. Ve bildirim felsefecinin ahlaksal etkinliğin önemini enaza indirgemeye çalıştığını imliyor biçiminde alınmadığı sürece, Schelling ile birlikte, ve Fichte'ye karşıt olarak, diyebiliriz ki vurgu törebilimden estetiğe, ahlaksal yaşamdan sanatsal yaratıya, eylem uğruna eylemden estetik seyredişe kayar.

Bir bakış açısından önce *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nin üçüncü parçasında verildiği biçimiyle Schelling'in sanat felsefesini ve bundan sonra *Sanat Felsefesi* üzerine derslerinde anlatıldığı biçimiyle estetik düşüncelerini irdelemek daha uygun olacaktır. Çünkü bu arada kendi Saltık kuramını geliştirmişti, ve bu olgu derslerinde yansır. Ama sanat üzerine düşüncelerini, bunların tarihsel gelişimlerine de değinerek, ayrı bir kesimde özetlemek daha doğru olacaktır.

4. Sanat Felsefesi

Aşkınsal İdealizm Dizgesi'nde şunları okuruz: "Nesnel dünya Tinin biricik özgün, henüz bilinçsiz şiiridir: Felsefenin evrensel organonu—ve bütün bir kemerin kilit taşı—*sanat felsefesidir.*"[29] Ama sanat felsefesi "felsefenin gerçek organonu"dur[30] görüşü bir açıklamaya gereksinir.

İlk olarak sanat aşkınsal idealizmin vazgeçilmez örgeni ya da aracı olan üretken sezgi gücü üzerine kurulmuştur. Gördüğümüz gibi, aşkınsal idealizm bir bilinç tarihini kapsar. Ama bu tarihin evreleri 'Ben'in görüşü önünde daha baştan yalnızca bakılmaları gereken ve daha şimdiden oluşturulmuş bir nesneler kümesi olarak bulunmazlar. 'Ben'in ya da anlığın onları üretmesi gerekir—onları dizgesel bir yolda yeniden-yaratması ya da, Platonik bir terimi kullanırsak, anımsaması gerektiği anlamında. Ve bu yeniden-yaratma ya da anımsama görevi üretken sezgi gücü tarafından yerine getirilir. Estetik sezgi aynı gücün bir etkinliğidir, gerçi bir bakıma orada içeriden çok dışarıya yönelik olsa da.

İkinci olarak estetik sezgi bilinçsizin ve bilinçlinin, reelin ve idealin birliğinin temel gerçekliğini sergiler. Eğer estetik sezgiyi yaratıcı sanatçı açısından, deha açısından ele alırsak, görebiliriz ki, o sözcüğün gerçek anlamında ne yaptığını bilir: Bilinçli olarak ve bilerek davranır. Michelangelo Musa yontusunu yaparken

ne ile uğraştığını biliyordu. Ama aynı zamanda eşit doğrulukla diyebiliriz ki deha bilinçsizce davranır. Deha öğretme yoluyla aşılanabilen uygulayımsal bir beceriye indirgenemez: Yaratıcı sanatçı bir bakıma onun kendisi aracılığıyla davranan bir gücün taşıyıcısıdır. Ve Schelling için bu Doğada işleyen aynı güçtür. Başka bir deyişle, Doğayı, Tinin bilinçsiz şiirini üretmede bilinçsizce davranan aynı güç sanat yapıtını üretmede bilinçli olarak davranır. Daha açık bir deyişle, sanatçının bilinci yoluyla davranır. Ve bu bilinçsizin ve bilinçlinin, reelin ve idealin en temel birliğini örneklendirir.

Sorun bir başka bakış açısından da irdelenebilir. Niçin bir sanat yapıtının seyrine "sonsuz doyum duygusu"[31] eşlik eder, ve niçin "her üretme dürtüsü ürünün tamamlanması ile dinginleşir, tüm çelişkiler uzlaşır ve tüm bilmeceler çözülür"[32] diye sorabiliriz. Başka bir deyişle, niçin bir sanat yapıtının seyrinde anlık, ister sanatçının kendisinin olsun isterse bir başkasının, bir sonsallık duygusunu, hiçbirşey eklenmemeli ya da çıkarılmamalı duygusunu, sorun bildirilmemiş olsa bile bir sorun çözüldü duygusunu duyar? Schelling'in görüşünde yanıt tamamlanmış sanat yapıtının anlığın kendisini kendi için en yüksek düzlemde nesnelleştirmesi olduğudur—bilinçsizin ve bilinçlinin, reelin ve idealin, nesnelin ve öznelin özdeşliği olarak. Ama anlık ya da 'Ben' bunu üzerine düşünerek bilmediği için, sanki bildirilmemiş bir gizem açığa serilmiş gibi yalnızca sınırsız bir doyum duyar, ve sanat yapıtının üretimini onun içinden davranan bir güce yükler.

Sanat felsefesi böylece *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nin doruğudur. Anımsanacaktır ki aşkınsal idealizm özne ve nesneyi bir olarak kapsayan bir saltık öz-bilinç edimi olarak görülen 'Ben' ya da anlık düşüncesi ile başlar. Ama bu saltık edim bir üretmedir: Nesnesini üretmesi gerekir. Ve en yüksek nesnelleşme sanat yapıtıdır. Gerçekten de, örgenlik, Doğa felsefesinde irdelendiği biçimiyle, reel ve idealin özdeşliğinin bölümsel bir belirişidir. Ama o özgürlük ile çalışmayan bilinçsiz bir üretken güce yüklenirken, buna karşı sanat yapıtı ise özgürlüğün anlatımıdır: Özgür 'Ben'in kendisinin kendine belirişidir.

Aşkınsal idealizm, son kesimde belirtildiği gibi, bilgi alanı içerisindeki ilk içkin ilke ile, e.d. kendi için bir nesne oluş sürecindeki saltık edim ile başlar, ve bu saltık edimin bir bakıma arkasında bir olgusallık olup olmadığı sorusunu gözardı eder.[33] Ama Schelling sonunda *Sanat Felsefesi* olarak yayımlanacak olan

dersleri vermeye başladığı zaman (1802-3) kendi Saltık kuramını geliştirmişti ve onu sonsuz Saltığın sonlu belirişi olarak sanat yapıtının metafiziksel imlemini vurgularken görürüz. Saltık ideal ve reelin "ayrımsızlığı"dır (eş deyişle, enson özdeşliği), ve "ideal ve reelin ayrımsızlığı, ayrımsızlık olarak, sanat yoluyla ideal dünyada anlatılır."[34] Schelling sanat konusunda daha önce söyledikleri ile çelişmez. Ama derslerde *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'ne kendisinin dayatmış olduğu Fichteci sınırları aşar ve gerçekten düşüncesinin karakteristiği olan o açık metafiziksel bakış açısını kabul eder.

Bruno'da (1802) Schelling tanrısal idealar kavramını getirerek şeylerin bu idealara katılmaları dolayısıyla güzel olduklarını ileri sürdü. Ve bu kuram sanat üzerine derslerde yeniden görünür. Böylece denir ki "güzelliğin olduğu yerde tikel (reel) kendi ideası ile öylesine uyum içindedir ki, bu ideanın kendisi, sonsuz olarak, sonluya katılır ve *in concreto* sezilir."[35] Estetik sezgi böylece sonsuzun sonlu bir anlık ürününde sezilişidir. Dahası, bir şeyin ilksiz-sonsuz ideası ile uyumu o şeyin gerçekliğidir. Bu nedenle güzellik ve gerçeklik[36] en sonunda birdir.

Öte yandan, yaratıcı deha eğer sanat yapıtında bir ilksiz-sonsuz ideayı sergiliyorsa, felsefeciye yakın olmalıdır. Ama bundan bir felsefeci olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü ilksiz-sonsuz ideaları soyut biçimde değil ama ancak simgesel bir ortam içinden algılar. Sanatsal yaratı evrensel ve tikel arasında aracılık yapan simgesel bir dünyanın, bir "şiirsel varoluş"[37] dünyasının bulunuşunu gerektirir. Simge ne evrensel olarak evrenseli ne de tikel olarak tikeli değil ama birlik içinde her ikisini temsil eder. Öyleyse simge ve imge arasında ayrım yapmamız gerekir, çünkü imge her zaman somut ve tikeldir.

Bu simgesel şiirsel varoluş dünyası "tüm sanatın zorunlu koşulu ve birincil gereci [*Stoff*]"[38] olan mitoloji tarafından sağlanır. Schelling Yunan mitolojisi üzerinde uzunlamasına durur, ama sanatsal yaratı için gereci oluşturduğunu düşündüğü simgesel dünyayı Yunan mitolojisine sınırlamaz. Söz gelimi İbrani ve Hıristiyan mitolojisi dediği şeyi ele alır. Hıristiyan tin sanatçı için verimli bir gereç kaynağı olduğunu tanıtlamış olan kendi simgesel dünyasını kurmuştur.

Schelling'in simgesel şiirsel varoluş dünyasını açıklamasında mitoloji üzerine getirdiği bu vurgu hiç kuşkusuz oldukça dar görünebilir. Ama Schelling'in aynı zamanda tanrısalın imgesel

yaratıları ya da örtük anlatımları olarak mitlere yönelik sürekli ilgisini örneklendirir. İleri yıllarında mit ve tanrısal bildiriş arasında ayrım yapar. Ama mitolojinin imlemine yönelik ilgisi düşüncesindeki kalıcı öğelerden biridir. Ve daha sonra onun geç din felsefesi ile bağıntı içinde bu konuya dönmemiz gerekecektir.

Schelling'in estetik felsefesinin bu özetinde 'sanat' ve 'sanatçı' terimleri gündelik dilin geleneğinde olduğundan daha geniş anlamlarda kullanılmıştır. Ama burada Schelling'in tikel güzel sanatları tartışmasına yer ayırmak sanırım pek yararlı olmayacaktır. Schelling bunları resim ve yontu gibi reel diziye ait olanlar ve şiir gibi ideal diziye ait olanlar biçiminde kümelendirir.[39] Genel amaçlar için Schelling'in nasıl estetik kuramı felsefesinin bütünleyici bir parçası yaptığını anlamak yeterlidir. Üçüncü *Eleştiri*'de Kant bilindiği gibi estetik yargıyı tartıştı, ve estetiği eleştirel felsefenin bir parçası yapmış olduğu söylenebilir. Ama Kant'ın dizgesinin doğası onun Schelling'in yaptığı gibi bir sanat metafiziği geliştirmesini olanaksızlaştırdı. Kant, hiç kuşkusuz, öznel bakış açısından numenal olgusallığın, eş deyişle, duyulurüstü dayanak denilen şeyin bir ipucunu görebileceğimizi kabul ediyordu. Ama Schelling'de sanatsal dehanın ürünü Saltığın doğasının açık bir bildirilişi olur. Ve dehayı yüceltişinde, sanatsal dehayı belli bir ölçüde felsefeciye benzeştirmesinde ve estetik sezginin metafiziksel imlemi üzerinde diretişinde romantik ilgilerinin açık kanıtlarını görebiliriz.

5. Özdeşlik Olarak Saltık

Önceki kesimlerde sık sık Schelling'in öznellik ve nesnelliğin, ideal ve reelin arı özdeşliği olarak Saltık kuramına değinildi. Bir anlamda bu değinmeler erken idiler. Çünkü *Felsefe Dizgemin Açımlaması*'na (1801) önsözde Schelling "saltık özdeşlik dizgesi"ni açımlamaktan söz eder.[40] Ve bu konuşma yolu kendisini yalnızca daha önce söylemiş olduklarını yineliyor olarak görmediğini gösterir. Aynı zamanda bu özdeşlik dizgesine Doğa felsefesinin ve aşkınsal idealizm dizgesinin karşılıklı olarak tümleyici oldukları kanısının metafiziksel imlemleri üzerine bir inceleme ve açımlama olarak da bakılabilir.

"Felsefenin duruş noktası" der Schelling, "Usun duruş noktasıdır."[41] Şu demektir ki, şeylerin felsefi bilgileri onların Usta

oldukları gibi bilinmeleridir. Us [*Vernunft*] adını saltık Usa ya da öznelin ve nesnelin bütünsel ayrımsızlığı olarak düşünüldüğü sürece Usa veriyorum."[42] Başka bir deyişle, felsefe şeyler ve Saltık arasındaki, ya da, Saltık sonsuz olduğu için, sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin bilgisidir. Ve Saltık öznellik ve nesnelliğin arı özdeşliği ya da ayrımsızlığı (hiçbir ayrımın olmaması) olarak düşünülecektir.

Sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi betimleme girişiminde Schelling oldukça güç bir konumdadır. Bir yandan Saltığın dışında hiçbirşey olamaz. Çünkü o sonsuz olgusallıktır ve tüm olgusallığı kendi içerisinde kapsamalıdır. Bu nedenle evrenin dışsal nedeni olamaz. "Saltık özdeşlik evrenin nedeni değil ama evrenin kendisidir. Çünkü varolan herşey saltık özdeşliğin kendisidir. Ve evren var olan herşeydir."[43] Öte yandan, eğer Saltık arı özdeşlik ise, tüm ayrımlar onun dışında olmalıdır. "Nicel ayrım ancak saltık bütünlüğün dışında olanaklıdır."[44] Bu nedenle sonlu şeyler Saltığa dışsal olmalıdır.

Schelling Saltık her nasılsa kendi dışına çıkıyor diyemez. Çünkü ona göre "tüm felsefenin temel yanılgısı saltık özdeşlik gerçekte kendisinin dışına çıkmıştır önermesidir ..."[45] Bu nedenle ancak görgül bilincin bakış açısından özne ve nesne arasında bir ayrımın söz konusu olduğunu ve kalıcı sonlu şeylerin var olduklarını bildirmeye zorlanır. Ama bunun gerçekte pek yararlı olduğu söylenemez. Çünkü görgül bilincin bakış açısının doğuşu ve varlıkbilimsel konumu açıklanmamış kalır. Schelling hiç kuşkusuz nicel ayrım "ancak görüngüde"[46] koyulur ve Saltık "hiçbir yolda öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlıktan etkilenmez"[47] diyebilir. Görüngü her ne olursa olsun birşey ise, Schelling'in öncülleri üzerine, Saltığın içerisinde olmalıdır. Ve eğer Saltığın içerisinde değilse, Saltık aşkın ve evren ile özdeşlenemez olmalıdır.

Bruno'da (1802) Schelling Platonik ve Yeni-Platonik geleneklerden alınan tanrısal İdealar kuramı ile oynar. En azından bir bakış açısından bakıldığında, Saltık ideaların İdeasıdır, ve sonlu şeyler tanrısal İdealarda ilksiz-sonsuz varoluş taşırlar. Ama bu tanrısal İdealar kuramının arı özdeşlik olarak Saltık görüşü ile bağdaşabilir olduğunu kabul etmeye hazır olsak bile—bir görüş ki *Bruno*'da bir kez daha ortaya sürülür—gene de sonlu şeylerin zamansal konumları ve nicel ayrımlaşmaları bir açıklama bekler. Diyalogda Bruno Lucian'a bireysel sonlu şeyler "ancak senin için"[48] ayrıdırlar ve bir taş için saltık özdeşliğin karanlığından hiç-

birşey doğmaz der. Ama içerdiği ayrımlar ile birlikte görgül bilincin Saltığın, eğer arı özdeşlik ise, içerisinde, eğer bütünlük ise, dışarısında, nasıl doğabileceğini sormamız pekala olanaklıdır.

Schelling'in genel bakış açısı öznellik ve nesnelliğin özdeşliği olarak saltık Usun öz-bilinç olduğu, özne ve nesneyi bir olarak içeren saltık edim olduğudur. Ama Usun kendisi edimsel olarak öz-bilinçli değildir: O yalnızca özne ve nesne, ideal ve reel arasındaki "ayrımsızlık" ya da ayrım yoksunluğudur. Edimsel özbilince ancak dolaysız nesnesi dünya olan insan bilincinde ve onun yoluyla erişir. Başka bir deyişle, Saltık iki "gizillik" dizisi içinde kendini belirtir ya da görünür, reel dizi, ki Doğa felsefesinde irdelenir, ve ideal dizi, ki aşkınsal idealizmde irdelenir. Ve görgül bilincin bakış açısından iki dizi ayrıdır. Önümüzde bir yanda öznellik ve öte yanda nesnellik yatar. Ve ikisi bir arada 'evreni' oluştururlar—evren ki, var olan herşey olarak, Saltıktır. Bununla birlikte, eğer ayrımların varlığını onaylayan görgül bilincin bakış açısını aşmaya ve Saltığı görüngüsünde değil ama kendinde olduğu gibi kavramaya çalışırsak, onu ancak ayrımsızlık ya da tüm ayrımların yitiş-noktası olarak düşünebiliriz. Ama bu olsa olsa kavramsal düşünce yoluyla Saltığın yalnızca görüngüsüne, kendinde olduğu biçimiyle değil ama 'dışsal' varlığında göründüğü biçimiyle saltık özdeşliğe ulaşabildiğimizi gösterir.

Schelling'in görüşünde özdeşlik kuramı ona realizm ve idealizm arasındaki tüm tartışmaları aşma yeteneğini verir. Çünkü bu tür çekişmeler görgül bilinç tarafından reel ve ideal arasında yaratılan ayrımın ancak birini ötekine güdümlü kılarak ya da giderek ona indirgeyerek yenilebileceğini varsayarlar. Ama bir kez reelin ve idealin Saltıkta bir olduklarını anlarsak, anlaşmazlık önemini yitirir. Ve özdeşlik dizgesi böylece reel-idealizm (*Real-idealismus*) olarak adlandırılabilir.

Ama gerçi Schelling'in kendisi özdeşlik dizgesinden hoşnut kalmış olsa da, böyle olumlu yaklaşmayan başkaları da vardı. Ve felsefeci konumunu eleştirmenleri payına yanlış anlamalar olarak gördüğü noktaları karşılayacak bir yolda açıklamaya girişti. Dahası, konumu üzerine kendi düşünceleri onu yeni düşünce çizgilerini geliştirmeye itti. Sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin ya da şeyler dünyasının varoluşu sorununun metafiziğin temel sorunu olduğunu ileri sürdüğü için, özdeşlik dizgesi ile yetinmesi olanaksızdı. Çünkü bu dizge evrenin Saltığın edimselleşmesi olduğunu imliyor gibi görünüyor, ama o denli de gizillik ve edim

arasındaki ayrımın kendinde Saltığın dışına düştüğünü ileri sürüyordu. Sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin daha doyurucu bir açıklamasının verilmesi açıktır ki gerekliydi. Ama Schelling'in felsefi yolculuğunun bundan ötesinin bir taslağını vermenin en iyi yeri yeni bir bölüm olacaktır.

BÖLÜM YEDİ

SCHELLING (3)

1. Kozmik Düşüş Düşüncesi

Felsefe ve Din üzerine (1804) çalışmasında Schelling Saltığın arı özdeşlik olarak betimlenmesinin ne onun biraraya kaynaşmış tüm fenomenlerden oluşan biçimsiz bir özdek olduğu, ne de boş bir hiçlik olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Saltık, salık olarak yalın bir sonsuzluk olması anlamında, arı özdeşliktir. Ona kavramsal düşüncede yaklaşmanın olanaklı biricik yolu ondan sonlu şeylerin yüklemlerini soyutlamak, bunları ona yadsımaktır; ama bundan onun kendinde tüm olgusallıktan yoksun olduğu sonucu çıkmaz. Tersine, sonuç ona ancak sezgi yoluyla erişilebileceğidir. "Saltığın kendisinin doğası, ki ideal olarak o denli de dolaysızca reeldir, açıklama yoluyla değil ama ancak sezgi yoluyla bilinebilir. Çünkü ancak bileşiktir ki betimleme yoluyla bilinebilir. Yalın olan sezilmelidir."[1] Bu sezgi öğretme yoluyla verilemez. Ama Saltığa olumsuz yaklaşım ruhun tanrısal olgusallık ile temel birliği yoluyla yetenekli olduğu sezgi edimini kolaylaştırır.

İdeal olarak Saltık kendini dolaysızca ilksiz-sonsuz idealarda sergiler ya da anlatır. Sözcüğün sağın anlamıyla konuşursak, gerçekte tek bir İdea vardır, ondan ışığın güneşten yayılması gibi çıkan Saltığın dolaysız ilksiz-sonsuz yansıması. "Tüm idealar tek bir İdeadır."[2] Ama tüm aşamaları ile birlikte Doğanın sonsuzdan bu yana bir İdeada bulunması ölçüsünde bir idealar çokluğundan söz edebiliriz. Bu ilksiz-sonsuz İdea tanrısal öz-bilgi olarak betimlenebilir. "Ama bu öz-bilgi Saltık-idealin yalnızca bir ilineği ya da yüklemi olarak değil, tersine kendisi kalıcı bir Saltık olarak

anlaşılmalıdır. Çünkü Saltık kendisi gibi saltık olmayan herhangi birşeyin ideal zemini olamaz."[3]

İlk olarak *Bruno*'da açımlandığını gördüğümüz bu Tanrısal İdea kuramını geliştirirken Schelling dikkati bunun Yunan felsefesindeki kökenlerine çeker. Hiç kuşkusuz kafasının gerilerinde Hıristiyan tanrısal Dünya öğretisini de bulundurur; ama ilksiz-sonsuz İdeanın ikinci bir Saltık olarak betimlenmesi Plotinuscu *Nous* kuramına Üçlünün ikinci Kişisi konusundaki Hıristiyan öğretiden çok daha yakındır. Dahası, Saltığa olumsuz yaklaşım ve en yüksek Tanrısallığın sezgisel kavranışı gibi düşünceler de geriye Yeni-Platonizme giderler, gerçi birincisi belli bir ölçüde Skolastizmde ve hiç kuşkusuz tanrısal idealar kuramı ile birlikte yeniden görünse de.

Bununla birlikte, tarihsel bir değer taşımasına karşın, Schelling'in ilksiz-sonsuz İdea kuramı kendi başına sonlu şeylerin varoluşunu açıklayamaz. Çünkü ilksiz-sonsuz İdeada bulunduğu gibi Doğa *Natura naturatadan* çok *Natura naturanstır.* Ve Schelling usayatkın bir biçimde tümdengelim yoluyla düşüncelerden ancak başka düşünceleri türetebileceğimizi ileri sürer. Böylece Jakob Boehme'nin kurgularına başvurur ve kozmik bir Düşüş kavramını getirir. Dünyanın kökeni Tanrıdan uzağa bir düşüşte ya da kopuşta (*Abbrechen*) bulunur ki bu ayrıca bir sıçrama (*Sprung*) olarak da betimlenebilir. "Saltıktan reele sürekli bir geçiş söz konusu değildir; duyulur dünyanın kökeni ancak bir sıçrama yoluyla Saltıklıktan tam bir kopuş olarak düşünülebilirdir."[4]

Schelling'in demek istediği şey Saltığın bir parçasının kopması ya da ayrılması değildir. Düşüş bir imgenin cisme eşlik eden gölgeyi andıran sönük bir imgesinin doğuşundan oluşur. Tüm şeyler ilksiz-sonsuz ideal varoluşlarını İdeada ya da tanrısal düşüncelerde bulurlar. Bu nedenle tüm sonlu şeylerin özekleri ve gerçek olgusallıkları tanrısal İdeadadır, ve sonlu şeyin özünün böylece sonlu olmaktan çok sonsuz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, sözcüğün tam anlamıyla sonlu bir şey olarak düşünüldüğünde, bir imgenin imgesidir (eş deyişle, kendisi Saltığın bir yansısı olan ideal özün bir imgesi). Ve ayrı sonlu bir şey olarak varoluşu gerçek özeğinden bir yabancılaşmadır, sonsuzluğun bir olumsuzlanmasıdır. Gerçekten de, sonlu şeyler yalnızca birer yokluk değildirler. Platon'un belirttiği gibi, bir varlık ve yokluk karışımıdırlar. Ama tikellik ve sonluluk olumsuz öğeyi temsil

eder. Bu nedenle *Natura naturatanın*, sonlu şeyler dizgesinin doğuşu Saltıktan bir Düşüştür.

Bununla birlikte, kozmik Düşüşün, bir imgenin imgesinin doğuşunun zamandaki bir olay olduğu düşünülmemelidir. Düşüş "Saltığın kendisi ve İdealar dünyası denli ilksiz-sonsuzdur (tüm zamanın dışındadır)."[5] İdea Tanrının ilksiz-sonsuz bir imgesidir. Ve duyulur dünya, saptanabilir herhangi bir başlangıç olmaksızın, belirsiz bir gölgeler ardışıklığı, imgelerin imgelerinden oluşan bir dizidir. Bu demektir ki hiçbir sonlu varlık dolaysız nedeni olarak Tanrı ile ilişkilendirilemez. Herhangi bir verili sonlu şeyin, örneğin bir insanın kökeni sonlu nedenlerin terimlerinde açıklanabilir. Başka bir deyişle, şey duyulur dünyayı oluşturan sonsuz nedenler ve etkiler zincirindeki bir üyedir. Ve bu nedenledir ki bir insanın dünyaya biricik olgusallık olarak bakması ruhbilimsel olarak olanaklı olur. Çünkü dünyanın göreli bir bağımsızlığı ve kendiliğinden kalıcılığı vardır. Ama bu bakış açısı sözcüğün tam anlamıyla düşmüş bir yaratığın bakış açısıdır. Metafiziksel ve dinsel bakış açılarından dünyanın göreli bağımsızlığında onun düşmüş doğasının, Saltıktan yabancılaşmasının açık bir belirtisini görmeliyiz.

Şimdi, eğer yaratılış zamandaki bir olay değilse, doğal vargı onun ilksiz-sonsuz İdeanın zorunlu bir dışsal öz-anlatımı olduğudur. Ve bu durumda ilkede çıkarsanabilir olmalıdır, üstelik sonlu anlık çıkarsamayı edimsel olarak yerine getirmeye yeteneksiz olsa bile. Ama Schelling'in dünyanın ilkede bile olsa Saltıktan çıkarsanabilir olduğunu kabul etmediğini görmüştük. "Düşüş, dedikleri gibi, açıklanamazdır."[6] Bu nedenle dünyanın kökeni özgürlüğe yüklenmelidir. "Düşüşün olanağının zemini özgürlükte yatar."[7] Ama hangi anlamda? Bir yandan bu özgürlüğün dünyanın kendisi tarafından uygulanması olanaksızdır. Schelling zaman zaman sanki dünya Saltıktan ayrılmış gibi konuşabilir. Ama söz konusu olanlar dünyanın varoluşunun ve kökeninin kendileri olduğu için, onu deyim yerindeyse özgürce Saltıktan sıçrayıp kaçıyor olarak tasarlamamız pek olanaklı olmayacaktır. Çünkü *ex hypotesi* henüz var değildir. Öte yandan, eğer tanrıtanırcı bakış açısından dünyanın zamansız doğuşunu Tanrının özgür bir yaratıcı edimine yükleyecek olursak, o zaman bir kozmik Düşüşten söz etmek için çok açık olduğu söylenebilecek bir neden kalmaz.

Bu sorunu ele alırken Schelling Düşüşü "bir başka Saltık"[8] ola-

rak görülen ilksiz-sonsuz İdea tarafından sürdürülen bir tür çifteyaşama bağlıyor görünür. Tam anlamıyla Saltığın ilksiz-sonsuz yansıması olarak, ilksiz-sonsuz İdea olarak görüldüğünde, gerçek yaşamı Saltığın kendisinin içindedir. Ama "reel" olarak, bir ikinci Saltık olarak, Ruh olarak görüldüğünde, üretmeye çabalar, ve ancak fenomenleri, imgelerin imgelerini, "duyulur şeylerin hiçliklerini"[9] üretebilir. Bununla birlikte, yalnızca sonlu şeylerin *olanağıdır* ki 'açıklanabilir,' eş deyişle, ikinci Saltıktan çıkarsanabilir. Edimsel varoluşları ise özgürlüğe, aynı zamanda bir düşme olan kendiliğinden bir devime bağlıdır.

Yaratılış böylece özekkaç bir kuvvet olması anlamında bir Düşüştür. Saltık özdeşlik kendinde olmasa da fenomenal düzlemde ayrımlaşmış ya da parçalanmış olur. Ama ayrıca özekçek bir kuvvet, Tanrıya geri dönüş de vardır. Bu demek değildir ki genelde tikel sonlu özdeksel şeyler tanrısal İdeaya geri dönerler. Gördüğümüz gibi, hiçbir tikel duyulur şey Tanrıyı dolaysız nedeni olarak alamaz. Benzer olarak, hiçbir tikel duyulur şey, tam anlamıyla böyle görüldüğünde, dolaysızca Tanrıya geri dönmekte değildir. Dönüşü sonsuzu sonluda görme ve tüm imgeleri tanrısal örneksele bağlama yeteneğinde olan insan 'Ben'inde ya da usunda ve onun yoluyla reelin ideale, nesnelliğin öznelliğe dönüşümü ile dolaylıdır. Sonlu 'Ben'in kendisine gelince, bu bir bakış açısından "Tanrıdan en uzak yabancılaşma noktasını"[10] temsil eder. Çünkü Saltığın fenomenal imgesinin görünürdeki bağımsızlığı doruk noktasına 'Ben'in bilinçli öz-denetiminde ve öz-önesürümünde ulaşır. Aynı zamanda 'Ben' özde sonsuz Us ile birdir, ve bencil bakış açısının üstüne yükselerek kendisinden yabancılaşmış olduğu gerçek özeğine geri dönebilir.

Bu bakış açısı Schelling'in genel tarih anlayışını belirler. Bu anlayışı sık sık alıntısı yapılan aşağıdaki pasaj örneklendirir. "Tarih Tanrının anlığında yazılmış bir epiktir. İki ana parçası şunlardır: İlki, insanlığın onun özeğinden bu özekten en uzak yabancılaşma noktasına yola çıkışını betimleyen, ve, ikincisi, geri dönüşü betimleyen parça. İlk parça *İliad*, ikincisi *Odissey*'dir. İlkinde devim özekkaç, ikincide özekçektir."[11]

Bir ve Çok sorunu ya da sonsuz ve sonlu arasındaki ilişki sorunu ile uğraşırken Schelling'in göz önünde tuttuğu nokta açıktır ki kötülüğün olanağına yer açmaktır. Düşüş ve yabancılaşma düşünceleri bu olanağa yer açarlar. Çünkü insansal 'kendi' bir bakıma tikelliğe dolaşmış 'kendi'dir; ve bu dolaşma, 'kendi'nin

gerçek özeğinden bu yabancılaşma, bencilliği, kösnüyü vb. olanaklı kılar. Ama eğer Saltık bütünlük ise insan nasıl gerçekten özgür olabilir? Ve eğer gerçek bir kötülük olanağı varsa, bunun Saltığın kendisinde bir zemini olması gerekmez mi? Eğer böyleyse, Saltığın ya da Tanrının doğasına ilişkin ne gibi vargılar çıkarılmalıdır? Sonraki kesimde Schelling'in bu sorunlar üzerine düşüncelerini irdeleyebiliriz.

2. İnsanda ve Tanrıda Kişilik ve Özgürlük; İyi ve Kötü

İnsan Özgürlüğünün Doğası Üzerine Felsefi İncelemeler (1809) başlıklı yapıtına Önsözde Schelling *Felsefe ve Din*'in yeterince duru olmadığını açıkça kabul eder. Bu nedenle düşüncesinin insan özgürlüğü kavramının ışığında bir başka açımlamasını vermeyi amaçlar.[12] Bunun özellikle istenebilir olduğunu söyler çünkü dizgesinin kamutanrıcı olduğu ve buna göre insan özgürlüğü kavramı için hiçbir olanak tanımadığı suçlaması ile karşı karşıyadır.

Kamutanrıcılık suçlamasına gelince, bu, Schelling'in dediğine göre, ikircimli bir terimdir. Bir yandan görülür dünyanın, *Natura naturatanın* Tanrı ile özdeş olduğu kuramını betimlemek için kullanılabilir. Öte yandan sonlu şeylerin hiç varolmadıkları ama yalnızca Tanrının yalın ayrımlaşmamış birliğinin olduğu kuramına göndermede bulunuyor olarak anlaşılabilir. Ama Schelling'in felsefesi her iki anlamda da kamutanrıcı değildir. Çünkü o ne görülür dünyayı Tanrı ile özdeşleştirir ve ne de akozmizmi, evrenin yokluğu kuramını öğretir. Doğa ilk ilkenin bir sonucudur, ilk ilkenin kendisi değil. Ama reel bir sonuçtur. Tanrı dirimlilerin Tanrısıdır, ölülerin değil: Tanrısal Varlık kendini belirtir ve belirtme reeldir. Bununla birlikte, eğer kamutanrıcılık tüm şeyler Tanrıya içkindir anlamında yorumlanırsa, Schelling bir kamutanrıcı olarak adlandırılmaya bütünüyle hazırdır. Ama St. Paul'un kendisinin Tanrıda yaşadığımızı ve devindiğimizi ve varlıklarımızı bulduğumuzu bildirdiğini anımsatır.

Konumunu durulaştırmak için, Schelling özdeşlik ilkesini yeniden yorumlar. "Eskilerin derin mantığı özne ve yüklemi öncel ve sonuç [*antecedens et consequens*] olarak ayırdediyor ve böylelikle özdeşlik ilkesinin gerçek anlamını anlatıyordu."[13] Tanrı ve dünya özdeştir; bunu söylemek ise Tanrının zemin ya da öncel ve dünyanın sonuç olduğunu söylemektir. İleri sürülen birlik yaratıcı bir birliktir. Tanrı kendini-bildiren ya da kendini-belirten

yaşamdır. Ve gerçi beliriş Tanrıya içkin olsa da, gene de ondan ayırdedilebilirdir. Sonuç onu önceleyene bağımlıdır, ama aralarında hiçbir ayrımın olmaması anlamında onunla özdeş değildir.

Bu kuram, Schelling'e göre, hiçbir yolda insan özgürlüğünün yadsınmasını imlemez. Çünkü kendi başına sonucun doğası konusunda hiçbirşey söylemez. Eğer Tanrı özgürse, onun imgesi olan insan tini özgürdür. Eğer Tanrı özgür değilse, insan tini de özgür değildir.

Öte yandan, Schelling'in görüşünde insan tini hiç kuşkusuz özgürdür. Çünkü "[özgürlüğün] reel ve dirimli kavramı onun bir iyilik ve kötülük gücü olduğudur."[14] Ve açıktır ki insan bu güce iyedir. Ama eğer bu güç insanda, sonuçta bulunuyorsa, Tanrıda, onu önceleyende de bulunması gerekmez mi? Ve o zaman doğan soru Tanrı kötülük yapabilir vargısını çıkarmaya zorlanıyor olup olmadığımızdır.

Bu soruyu yanıtlamak için, ilkin insana daha yakından bakalım. İnsanlardan kişiler olarak söz ederiz, ama kişisellik, Schelling için, baştan verili değildir, kazanılacak birşeydir. "Tüm doğuş karanlıktan aydınlığa doğuştur,"[15] ve bu genel önerme insan kişiselliğinin doğuşu açısından da doğrudur. İnsanda bir bakıma karanlık bir temel vardır— bilinçaltı (*the unconsicous*) ve itki ve doğal dürtü yaşamı. Ve kişisellik bu temel üzerine kurulur. İnsan ustan çok duyusal isteği ve karanlık itkiyi izlemeye eğilimlidir: Ahlaksal yasayı dışlama pahasına kendini tikel bir sonlu varlık olarak ileri sürebilir. Ama o denli de bencil isteği ve dürtüyü ussal istence boyun eğdirme ve kendi gerçek insan kişiselliğini geliştirme gücünü taşır. Ama bunu ancak çaba, çatışma ve yüceltme ile yapabilir. Çünkü kişiselliğin karanlık temeli her zaman kalıcıdır, gerçi karanlıktan aydınlığa devimde ilerleyici bir biçimde yüceltilebiliyor ve denetlenebiliyor olsa da.

İnsan söz konusu olduğu sürece, Schelling'in bu konu üzerine söyleyeceklerinin hiç kuşkusuz önemli ölçüde gerçeklik değerleri vardır. Ama Boehme'nin yazıları tarafından uyarılarak, ve insan tini ve Tanrı arasındaki ilişki konusundaki kendi kuramının gerektirdikleri tarafından zorlanarak, bu kişisellik kavramını Tanrının kendisine uygular. Tanrıda onun kişisel varoluşu için bir zemin vardır[16] ki bunun kendisi kişisel değildir. Bu istenç olarak adlandırılabilir, ama "içinde hiçbir anlağın olmadığı bir istençtir."[17] Kişisel varoluş için bilinçsiz bir istek ya da özlem olarak düşünülebilir. Ve kişisel tanrısal varoluş ussal istenç olarak

düşünülmelidir. Usdışı ya da bilinçsiz istence "Tanrıdaki bencillik"[18] denebilir. Ve eğer Tanrıda salt bu istenç olsaydı, bir yaratış söz konusu olamazdı. Ama ussal istenç sevgi istencidir, ve böyle iken "genişleyici,"[19] kendini-ileticidir.

Tanrının iç yaşamı böylece Schelling tarafından dinamik bir öz-yaratış süreci olarak kavranır. Tanrısal Varlığın enson karanlık uçurumunda, ilksel zemin ya da *Urgrundda,* hiçbir ayrımlaşma değil ama yalnızca arı özdeşlik vardır. Ama bu saltık olarak ayrımlaşmamış özdeşlik böyle olarak varolmaz. "Bir bölünme, bir ayrımlaşma koyulmalıdır, eğer özden varoluşa geçmeyi istiyorsak."[20] Tanrı ilkin kendini nesne olarak, bilinçsiz istenç olarak koyar. Ama bunu aynı zamanda kendisini özne olarak, ussal sevgi istenci olarak koymaksızın yapamaz.

Öyleyse, kişisellik üzerindeki tanrısal ve insansal utkular arasında bir benzerlik vardır. Ve giderek diyebiliriz ki "Tanrı kendisini yapar."[21] Ama o denli de büyük bir ayrım vardır. Ve bu ayrımın anlaşılması Tanrı kötülük yapabilir mi sorusunun yanıtının yapamayacağı olduğunu gösterir.

Tanrıda kişisellik üzerindeki utku zamansal bir süreç değildir. Tanrıda değişik "gizillikler," tanrısal yaşamda değişik kıpılar ayırdedebiliriz, ama hiçbir zamansal ardışıklık yoktur. Böylece eğer Tanrı ilkin kendini bilinçsiz istenç olarak ve sonra ussal istenç olarak koyar diyorsak, burada zamansal olarak ardışık edimlere ilişkin bir soru söz konusu değildir. "Her iki edim de tek bir edimdir, ve her ikisi de saltık olarak eşzamanlıdır."[22] Schelling için Tanrıdaki bilinçsiz istencin ussal istence zamansal önselliği Hıristiyan Üçlülük öğretisinde Babanın zamansal olarak Oğula önselliğinden daha çoğu değildir. Bu nedenle, gerçi tanrısal kişiselliğin "oluş" sürecinde bir kıpının mantıksal olarak ötekine önsel olması biçiminde değişik kıpılar ayırdedebilsek de, zamansal anlamda bir oluş hiçbir biçimde söz konusu değildir. Tanrı bengilik içinde sevgidir, ve "sevgide hiçbir zaman kötülük istenci olamaz."[23] Bu nedenle Tanrı için kötü olmak metafiziksel olarak olanaksızdır.

Ama Tanrının dışsal belirişinde iki ilke, alt ve üst istençler ayrılabilirdirler ve ayrılmalıdırlar. "Eğer iki ilkenin özdeşliği insan tininde Tanrıda olduğu gibi çözülmez olsaydı, hiçbir ayrım olmazdı (hiç kuşkusuz, Tanrı ve insan tini arasında); şu demek ki, Tanrı kendini belirtmezdi. Öyleyse Tanrıda çözülmez olan birlik insanda çözülebilir olmalıdır. Ve bu ise iyinin ve kötünün

olanağıdır."[24] Bu olanak zeminini Tanrıda taşır, ama olgusallaşmış bir olanak olarak ancak insanda bulunur. Belki de sorun Tanrı zorunlu olarak bütünleşmiş bir kişilik iken insanın böyle olması gerekmez denerek anlatılabilir. Çünkü temel öğeler insanda ayrılabilirdirler.

Bununla birlikte, Schelling'in insana tam bir ilgisizlik özgürlüğü yüklüyor olduğu vargısını çıkarmak yanlış olacaktır. İnsan "öncel ve sonucu" düşüncesine öylesine düşkündür ki "belirleyici hiçbir zemin olmaksızın ve yalnızca istendiği için çelişkili iki şeyden birini ya da ötekini istemek için bütünüyle belirsiz bir güç"[25] olarak özgürlük kavramını kabul etmez. Schelling bu kavramı yadsır ve bir insanın birbirini izleyen seçimlerinin belirleyici zeminini onun tikel edimlerinin karşısında öncelin sonucu karşısında durduğu gibi duran anlaşılır özünde ya da karakterinde bulur. Aynı zamanda insanın edimlerini onu ilksiz-sonsuz İdeada kapsayarak önceden belirleyenin Tanrı olduğunu söylemeyi de ister. Bu nedenle bir insanın anlaşılır karakterini 'Ben'in kökensel bir kendini-koymasına bağlı birşey olarak, 'Ben'in kendisinin yaptığı kökensel bir seçimin sonucu olarak betimlemeye zorlanır. Böylece hem bir insanın eylemlerinin ilkede önceden saptanabilir olduklarını hem de özgür olduklarını söyleyebilir. Zorunludurlar; ama bu zorunluk 'Ben'in kökensel seçimi tarafından dayatılmış bir iç zorunluktur, dışsal olarak Tanrı tarafından dayatılmış bir zorunluk değil. "Bu iç zorunluğun kendisi özgürlüktür, insanın özü özsel olarak onun kendi edimidir; zorunluk ve özgürlük karşılıklı olarak içkindirler, ancak değişik yanlardan bakıldığında ... biri ya da öteki olarak görünen tek bir olgusallık olarak."[26] Böylece Juda'nın İsa'yı ele verişi, tarihsel koşullar verildiğinde, zorunlu ve kaçınılmaz idi; ama aynı zamanda İsa'yı "isteyerek ve tam bir özgürlük içinde"[27] ele verdi. Benzer olarak hem Peter'in İsa'yı yadsıması hem de bu yadsımadan pişmanlık duyması kaçınılmazdı; gene de hem yadsıma hem de pişmanlık, Peter'in kendi edimleri olarak, özgür idiler.

Eğer anlaşılır bir karakter kuramına salt ruhbilimsel bir yorum verilirse, hiç kuşkusuz oldukça usayatkın kılınabilir. Bir yandan verili bir insana ilişkin olarak sık sık onun şu ya da bu yolda davranamayacağını söyleriz, ve demek istediğimiz böyle bir davranış yolunun onun karakterine bütünüyle aykırı olacağıdır. Ve eğer her şeye karşın o yolda davranırsa, karakterinin sandığımız gibi olmadığını söyleme eğilimini gösteririz. Öte yandan yalnızca

başka insanların karakterlerini değil, ama o denli de onların edimleri ve kendi edimlerimiz yoluyla kendi karakterimizi de biliriz. Ve şu vargıyı çıkarmayı isteyebiliriz ki, her insanda bir bakıma gizli bir karakter vardır ve bu kendini aşamalı olarak onun edimlerinde sergiler, öyle ki edimleri karakteri karşısında tıpkı sonuç ve zemin ya da öncel arasındaki ilişkiyi andıran bir ilişki içerisinde dururlar. Aslında karşı çıkılabilir ki bu vargı karakterin daha baştan (kalıtım, çevre, çok erken deneyimler vb. tarafından) saptanmış ve belirlenmiş birşey olduğunu varsayar, oysa bu sayıltı yanlıştır. Ama kuram ruhbilimsel bir kuram olarak sunulduğu sürece, bir görgül inceleme sorunudur. Ve açıktır ki görgül verilerin belli bir bölümü ondan yana olacaktır, üstelik başka bir bölümü ona karşı olsa bile. Sorun eldeki kanıtları tartma, yorumlama ve eş-güdümleme sorunudur.

Ama Schelling kuramını yalnızca görgül bir önsav olarak sunmaz. Bu metafiziksel bir kuramdır. En azından, belli bir düzeyde metafiziksel kuramlar üzerine bağımlıdır. Örneğin, özdeşlik kuramından etkilenir. Saltık zorunluğun ve özgürlüğün özdeşliğidir, ve bu özdeşlik insanda yansır. İnsanın edimleri hem zorunlu hem de özgürdür. Ve Schelling'in çıkardığı vargı bir insanın tikel edimlerini belirleyen anlaşılır özünün kendisinin bir bakıma bir özgürlük yanı taşıyor olması gerektiğidir, çünkü bu öz 'Ben'in kendini-koymasının sonucudur. Ama 'Ben'in yaptığı bu kökensel seçim kendi başına ne bilinçli bir edimdir, ne de zamandaki bir edim. Schelling'e göre, zamanın dışındadır ve tüm bilinci belirler, üstelik bir insanın edimlerinin onun özünden ya da 'kendi'sinden doğdukları ölçüde özgür olmalarına karşın. Ama bu ilksel istenç ediminin ne olabileceğini anlamak aşırı ölçüde güçtür. Schelling'in kuramı M. Sartre'ın varoluşçu felsefesindeki özgürlük yorumu ile belli bir benzerlik gösterir; ama içine yerleştirildiği çerçeve çok daha metafizikseldir. Schelling Kant'ın anlaşılır ve fenomenal alanlar arasındaki ayrımını kendi özdeşlik kuramının ve zemin ve sonuç düşüncesine ilgisinin ışığında geliştirir, ve sonuçta ortaya çıkan kuram aşırı ölçüde bulanıktır. Aslında Schelling'in bir yanda Kalvinist tanrısal ön-yazgı öğretisinden ve öte yanda ayrımlara karşı özgürlük kuramından kaçınmayı istediği, ama aynı zamanda da bu konumlarda anlatım bulan gerçekler için yer açmayı istediği açıktır. Ve düşüncelerinin vargılarının kristal duruluğunda olduklarını ileri sürmek oldukça güçtür. Gerçekten, Schelling felsefede herşeyin kristal durulu-

ğuna getirilebilir olduğunu ileri sürmüyordu. Ama önemli olan nokta şudur ki söylenmekte olanı anlamadıkça gerçekliğini değerlendirmek güçtür.

Kötünün doğasına gelince, Schelling doyurucu bir betimleyici formül bulmada önemli bir güçlükle karşılaştı. Kendini dünya ve Tanrı arasındaki tüm ayrımı yadsıyan biri anlamında bir kamutanrıcı olarak görmediği için, tanrısal Varlığın kendisinde kötülüğün var olduğu vargısına bağlanmaksızın kötülüğün pozitif olgusallığını ileri sürebileceğine inanıyordu. Aynı zamanda dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiyi sonucun zemini ya da önceli ile ilişkisi olarak açıklaması, kötülüğün pozitif bir olgusallık olduğu ölçüde zeminini Tanrıda taşıyor olması gerektiğini imler. Ve vargının şu olacağı düşünülebilir: "kötülüğün olmaması için, Tanrının kendisi olmaması gerekir."[28] Stuttgart derslerinde Schelling kötülüğün "bir bakış açısından hiçbirşey, bir başka bakış açısından ise aşırı ölçüde olgusal bir varlık"[29] olduğunu söyleyerek kötülüğün pozitif olgusallığını ileri sürme ve yadsıma arasında bir orta yol izlemeye çalışır. Belki de diyebiliriz ki istediği şey kötülüğü bir yoksunluk olarak, ama olgusal bir yoksunluk olarak betimleyen Skolastik formülün arkasından ilerlemektir.

Herşey bir yana, sağın doğası ne olursa olsun kötülük hiç kuşkusuz dünyada bulunur. Bu nedenle Tanrıya geri dönüş insan tarihinde iyinin kötü üzerindeki ilerleyen utkusu biçimini almalıdır. "İyi karanlıktan edimselliğe getirilmelidir ki sonsuzluk içinde Tanrı ile yaşayabilsin; ve kötü iyiden ayrılmalıdır ki yokluğa atılabilsin. Çünkü bu yaratılışın son ereğidir."[30] Başka bir deyişle, ussal istencin alt istenç ya da itki üzerindeki tam utkusu, ki bengilik içinde Tanrıda başarılmaktadır, insan tarihinin ideal hedefidir. Tanrıda alt istencin yüceltilmesi ilksiz-sonsuz ve zorunludur. İnsanda ise zamansal bir süreçtir.

3. Negaitf ve Pozitif Felsefeler Arasındaki Ayrım

Daha önce Schelling'in idealardan yalnızca ideaları çıkarsayabileceğimizde direttiğini belirtmiştik. Öyleyse, daha önce yaşamı ve yazıları üzerine olan kesimde değinildiği gibi, eğer onu kavramlara ve özlere sınırlı negatif felsefe ile varoluşu vurgulayan pozitif felsefe arasında yapmış olduğu ayrımı ileri yıllarında bir kez daha vurgularken bulursak, bu şaşırtıcı değildir.

Adına yaraşır tüm felsefe, Schelling'e göre, ilk ya da en temel

olgusallık ilkesi ile ilgilenir. Bununla birlikte, olumsuz felsefe bu ilkeyi yalnızca bir en-yüksek öz olarak, saltık İdea olarak saptar. Ve bir en-yüksek özden ancak başka özleri, İdeadan yalnızca başka ideaları çıkarsayabiliriz. Bir *'Ne'den* bir *'Şu'yu* çıkarsayamayız. Başka bir deyişle, olumsuz felsefe varolan dünyayı açıklamaya bütünüyle yeteneksizdir. Dünyayı tümdengelimi varolan şeylerin bir tümdengelimi değil ama ancak eğer var iseler şeylerin ne olmak zorunda olduklarının bir tümdengelimidir. Tanrının dışındaki varlığa ilişkin olarak olumsuz felsefeci ancak şunu diyebilir: "Eğer varsa, ancak bu yolda ve şöyle ya da böyle varolabilir."[31] Düşüncesi hipotetik olanın alanı içersinde devinir. Ve bu Hegel'in dizgesi durumunda özellikle açıktır—bir dizge ki, Schelling'e göre, varoluşsal düzeni atlayıp geçer.

Bununla birlikte, olumlu felsefe yalnızca İdea olarak, bir *Ne* ya da öz olarak Tanrı ile başlamaz; tersine, "bir arı *Şu*"[32] olarak, varoluşsal bir anlamda arı edim ya da varlık olarak Tanrı ile başlar. Ve bu en-yüksek varoluşsal edimden Tanrının kavramına ya da doğasına geçerek gösterir ki o kişisel-olmayan bir İdea ya da öz değil ama yaratıcı bir kişisel Varlıktır, varolan "varlığın Efendisi"dir,[33] ki burada 'varlık' dünya demektir. Schelling böylece pozitif felsefeyi kişisel bir Varlık olarak Tanrı kavramı ile bağlar.

Schelling pozitif felsefeyi ortaya çıkaranın ilk kez kendisi olduğu gibi birşeyi imleme amacında değildir. Tersine, ona göre bütün felsefe tarihi "negatif ve pozitif felsefeler arasındaki kavgayı"[34] sergiler. Ama 'kavga' sözcüğünün kullanımı yanlış anlaşılmamalıdır. Bu bütünüyle uzlaşmaz iki düşünce çizgisi arasında ölümüne bir kavga sorunu olmaktan çok bir vurgu ve önsellik sorunudur. Çünkü negatif felsefe bütünüyle yadsınamaz. Hiçbir dizge kavramlar olmaksızın kurulamaz. Ve pozitif felsefeci vurguyu varoluş üzerine getirse bile, açıktır ki varolana ilişkin tüm irdelemeyi hiçbir biçimde küçümsemez ve küçümseyemez. Bu nedenle "ikisi arasındaki,"[35] eş deyişle, "pozitif ve negatif felsefeler arasındaki "bağıntıyı, ve giderek birliği ileri sürmemiz gerekir."[36]

Ama Schelling negatif felsefeden pozitif felsefeye geçişi nasıl yapacağız sorusunu getirir. Bu salt düşünme yoluyla yapılamaz. Çünkü kavramsal düşünce özler ve mantıksal tümdengelimler ile ilgilenir. Bu nedenle istence başvurmak zorundayız, "bir istenç ki bir iç zorunluk ile Tanrının salt bir düşünce olmamasını ister."[37]

Başka bir deyişle, tanrısal varoluşun ilk önesürülüşü istenç tarafından istenen bir inanç edimi üzerine dayanır. 'Ben' düşmüş koşulunun, yabancılaşma durumunun bilincindedir, ve bilir ki bu yabancılaşma ancak Tanrının etkinliği tarafından yenilebilir. Buna göre ister ki Tanrı yalnızca dünya-ötesi bir ideal değil ama insanın kefaret etmesini sağlayacak edimsel olarak varolan kişisel bir Tanrı olsun. Fichte'nin ideal ahlaksal düzeni insanın dinsel gereksinimlerini doyurmaz. Olumlu felsefenin temelinde yatan inanç yaratıcı ve kefaret ettirici kişisel bir Tanrıya duyulan inançtır, Fichte'nin ideal ahlaksal düzenine değil, ne de Hegel'in saltık İdeasına.

En azından ilk bakışta Schelling Kant'ın kılgısal ya da ahlaksal inanç kuramını yineliyor olarak görünebilir. Ama Schelling eleştirel felsefeyi bir negatif felsefecilik örneği olarak gördüğünü açıkça belirtir. Kant gerçekten Tanrıyı inanç üzerine doğrular, ama salt bir konutlama olarak, eş deyişle, bir olanak olarak. Dahası, Kant Tanrıyı bir bakıma erdem ve mutluluğu bireştirme için bir araç olarak ileri sürer. Onun salt us sınırları içersindeki dininde gerçek din için hiçbir yer yoktur. Gerçekten dindar insan Tanrı için derin gereksiniminin bilincindedir, ve bu bilinç tarafından ve Tanrı için özlemi tarafından kişisel bir Tanrıya götürülür. "Çünkü kişi bir kişiyi arar."[38] Gerçekten dindar insan Tanrıyı yalnızca erdeme mutluluk katmak için bir araç olarak ileri sürmez: Tanrıyı kendisi için arar. 'Ben' "... Tanrının kendisini ister. *Onu* bulacaktır, *Onu*, davranan, kayra uygulayan, kendisi olgusal olmakla Düşüşün olgusallığını karşılayabilen Tanrıyı. ... Yalnızca bu Tanrıdadır ki 'Ben' gerçek en-yüksek iyiyi görür."[39]

Negatif ve pozitif felsefe arasındaki ayrım böylece gerçekten dinsel olan felsefe ile dinsel bilinci ve istemlerini özümseyemeyen felsefe arasındaki bir ayrım olarak ortaya çıkar. Schelling bunu Kant'a açık bir gönderme ile oldukça belirtik olarak söyler. "Gerçek Tanrı için ve onun yoluyla kefaret için özlem, gördüğünüz gibi, din gereksiniminin anlatımından başka birşey değildir. ... Etkin bir Tanrı olmaksızın ... hiçbir din olamaz, çünkü din insanın Tanrı ile edimsel, olgusal bir ilişkisini öngerektirir. Ne de içinde Tanrının kayra olduğu bir tarih olabilir. ... Negatif felsefenin sonunda yalnızca olanaklı dini bulurum, edimsel dini değil, ancak 'salt us sınırları içersinde' dini. ... Pozitif felsefeye geçiş iledir ki ilk olarak din alanına girmiş oluruz."[40]

Şimdi, eğer pozitif felsefe bir ilk ilke olarak Tanrının varolu-

şunu doğrularsa, ve eğer pozitif felsefeye geçiş düşünme yoluyla değil ama ancak istencin inançta sonuçlanan bir edimi yoluyla yapılabilirse, Schelling açıktır ki negatif felsefeyi ona geleneksel anlamda bir doğal tanrıbilim ekleyerek pozitif felsefeye çeviremez. Aynı zamanda istencin ediminin ussallığının görgül bir tanıtı diyebileceğimiz birşey de söz konusu olabilir. Çünkü dindar insanın istemi kendisini bildiren ve insanın kefaretini yerine getiren bir Tanrı için istemdir. Ve, eğer anlatım uygun düşerse, Tanrının varoluşunun tanıtı dindar bilincin tarihsel gelişimini, insanın Tanrı için isteminin ve Tanrının bu isteme yanıtının tarihini gösterme biçimini alacaktır. "Pozitif felsefe tarihsel felsefedir."[41] Ve geç yazılarında Schelling'in kendini mitoloji ve tanrısal bildirişin incelemesine vermesinin nedeni budur. Tanrının kendisini ilerleyen bir yolda insana bildirmesini ve tanrısal kefaretin ilerleyen işleyişini sergilemeye çalışır.

Bu demek değildir ki Schelling mitoloji ve tanrısal bildiriş tarihi üzerine görgül bir inceleme uğruna tüm erken kurgularını bir yana bırakır. Gördüğümüz gibi, savı negatif ve pozitif felsefenin bir bileşiminin ortaya çıkarılması gerektiği biçimindedir. Ve erken dinsel kurguları denize atılmış değildir. Örneğin, *Pozitif Felsefenin İlkelerinin Bir Başka Tümdengelimi* başlığını taşıyan bir denemede (1841) başlangıç noktası olarak "koşulsuzca varolanı"[42] alır ve Tanrının iç yaşamının kıpılarını ya da evrelerini çıkarsamaya geçer. Gerçekten de vurguyu varoluş anlamında varlığın birincilliği üzerine getirir, ama erken din felsefesinin genel şeması tanrısal yaşamdaki kıpılara, kozmik Düşüşe, ve Tanrıya geri dönüşe ilişkin düşünceler ile sürdürülür. Ve gerçi mitoloji ve din üzerine derslerinde dinsel felsefesinin bir bakıma görgül doğrulanışı ile ilgilense de, gerçekte kendini hiçbir zaman Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi zemin ya da öncelin sonuç ile bir ilişkisi olarak yorumlama biçimindeki idealist eğilimden kurtaramaz.

Okur Schelling'in pozitif ve negatif felsefe arasındaki ayrımını yaptıktan sonra felsefesini bu ayrımın ışığında kökten bir biçimde yeniden düşünmek yerine mitoloji ve tanrısal bildiriş incelemesi üzerine yoğunlaşmasından Kierkegaard'ın duymuş olduğu düşkırıklığını paylaşma eğiliminde olabilir. Aynı zamanda felsefecinin bakış açısını anlamak da olanaklıdır. Din felsefesi düşüncesinde özeksel bir konumu doldurmaya başladı. Ve kendini belirten kişisel-olmayan Saltık kendini-bildiren kişisel Tanrı oldu. Schelling, öyleyse, insanın Tanrıya inancının tarihsel

olarak aklanmış olduğunu ve dinsel bilincin tarihinin o denli de tanrının kendini insana bildirişinin tarihi olduğunu gösterme kaygısı içindedir.

4. Mitoloji ve Tanrısal-Bildiriş

Bununla birlikte, eğer Schelling'in mitoloji ve tanrısal bildiriş felsefesinden görgül bir inceleme olarak söz edersek, "görgül" sözcüğü göreli bir anlamda anlaşılmalıdır. Schelling arı görgücülük uğruna tümdengelimli metafiziği bırakmış değildir. Durum böyle olmaktan bütünüyle uzaktır. Örneğin, tek bir Tanrıdaki üç "gizilliğin" tümdengelimi işlemi varsayılır. Yine, eğer kendinibelirten bir Tanrı varsa, saltık bir Varlığın bu zorunlu doğasının ilerleyici bir yolda bildirileceği de varsayılır. Bu nedenle Schelling mitolojiyi ve tanrısal bildirişi incelemeye döndüğü zaman, bulacağı şeyin şeması bir bakıma daha şimdiden elindedir. İnceleme görgüldür, şu anlamda ki, gereci görgül araştırma yoluyla bilindiği biçimiyle edimsel din tarihi tarafından sağlanır. Ama yorumlama çerçevesi zorunlu oldukları düşünülen metafiziksel çıkarsamalar tarafından sağlanır. Başka bir deyişle, Schelling din tarihinde tek bir kişisel Tanrının öz-bildirişini bulmak için yola çıkar—bir Tanrı ki birliği üç ayırdedilebilir gizilliği ya da kıpıyı dışlamaz. Ve, hiç kuşkusuz, bu Tanrı anlayışının anlatımlarını dinsel inançların Doğu ve Batının eski mitolojilerinden Hıristiyan Üçlülük inağına dek gelişiminde bulmakta hiç güçlük çekmez. Benzer olarak, bir Düşüş ve Tanrıya bir geri-dönüş düşüncelerinin anlatımlarını da bulmakta hiçbir güçlükle karşılaşmaz.

Eğer Schelling'in öncülleri bir kez kabul edilirse, bu yöntem hiç kuşkusuz aklanır. Çünkü, gördüğümüz gibi, hiçbir zaman metafiziği, usun soyut felsefesini—ki, çağdaş anlatımları kullanırsak, bize birşey durum ise neyin durum olmak zorunda olduğunu gösterir—denize atmayı amaçlamıyordu. Bu nedenle Schelling'in bakış açısından metafiziksel varsayımlar bütünüyle elverişlidir. Çünkü felsefe bir bütün olarak olumlu ve olumsuz felsefenin bir bileşimidir. Aynı zamanda Schelling'in mitoloji ve tanrısal bildiriş felsefesinin din tarihi incelemelerinin gelişiminde göreli olarak önemsiz bir etki yaratmış olmasının nedenlerinden biri de kullandığı yöntemdir. Bu demek değildir ki metafiziksel varsayımlar geçersizdir. İster geçerli olduklarını düşünelim isterse geçersiz, bu açıktır ki kişinin metafiziğin bilişsel değeri

üzerine görüşüne bağlıdır. Ama Schelling'in mitoloji ve tanrısal bildiriş felsefesinin din tarihi üzerine incelemeleri idealist metafiziğin varsayımlarından kurtarmayı isteyenler tarafından pek hoş görülmediğini anlamak güç olmayacaktır.

Schelling bir yanda mitoloji ve öte yanda tanrısal bildiriş arasına bir ayrım çeker. "Her şeyin zamanı vardır. İlkin mitolojik dinin gelmesi gerekiyordu. Mitolojik dinde önümüzde kör (çünkü zorunlu bir süreç tarafından üretilmiştir), özgür-olmayan ve tinsel-olmayan bir din buluruz."[43] Mitler yalnızca imgelemin keyfi ve özence bağlı ürünleri değildirler. Ama ne de özgürce gönderilmiş bir Tanrı bilgisi anlamında tanrısal bildirişlerdirler. Hiç kuşkusuz, bilinçli olarak daha öte geliştirilmeleri olanaklıdır, ama temel olarak bilinçsiz ve zorunlu bir sürecin ürünleridirler, tanrısalın bir sezgisinin kendini dinsel bilince dayatmasının ardışık biçimleridirler. Başka bir deyişle, mitoloji Tanrıdaki karanlık ya da alt ilkeye karşılık düşer, ve köklerini bilinçsizin alanında taşır. Bununla birlikte, mitolojiden tanrısal bildirişe geçtiğimiz zaman, "bütünüyle değişik bir alana"[44] geçmiş oluruz. Mitolojide anlık "zorunlu bir süreç ile ilgileniyordu, burada ancak saltık olarak özgür bir istencin sonucu olarak varolan birşey ile ilgilenir."[45] Çünkü tanrısal bildiriş kavramı Tanrının "kendini insanlığa özgürce vermesini ya da vermiş olmasını"[46] sağlayan bir edimi öngerektirir.

Mitolojik din ve bildirilmiş dinin ikisinin de din olmaları ölçüsünde, Schelling'e göre, onları ortak bir düşünce altına getirmek olanaklıdır. Ve gerçekte dinsel bilincin bütün bir tarihi ikinci bir "teogoni" ya da tanrısal doğuştur, şu anlamda ki, Tanrının kendi içinde ilksiz-sonsuz ve zaman-sız "oluş" ya da doğuş süreci[47] zaman içinde din tarihinde temsil edilir. Mitoloji, bilinçaltında (*the unconscious*) kökleşmiş olarak, tanrısal yaşamda bir kıpıyı temsil eder. Mantıksal olarak tanrısal bildirişi önceler ve onun için bir hazırlıktır. Ama kendisi tanrısal bildiriş değildir. Çünkü tanrısal bildiriş özsel olarak Tanrının kendini sonsuz, kişisel, ve varlığın özgür yaratıcısı ve efendisi olarak özgürce belirtişidir. Ve, Tanrının payına özgür bir edim olarak, yalnızca mitolojinin mantıksal bir sonucu değildir. Aynı zamanda tanrısal bildiriş mitolojinin gerçekliği olarak da betimlenebilir. Çünkü mitoloji bir bakıma bildirilmiş gerçekliği perdeleyen dışrak öğedir. Ve putperestlikte felsefeci gerçekliğin mitolojik tasarımlarını ya da öncelemelerini bulabilir.

Başka bir deyişle, Schelling dinsel bilincin bütün tarihini Tanrının kendini bildirişi olarak görmeyi, ama aynı zamanda özel olarak Hıristiyan bir tanrısal bildiriş kavramı için de yer bırakmayı ister. Bir yandan tanrısal bildiriş, belki de terimin zayıf anlamı diyebileceğimiz bir anlamda, bütün din tarihi boyunca sürer. Çünkü mitolojinin iç gerçekliğidir. Öte yandan terimin güçlü bir anlamında tanrısal bildiriş Hıristiyanlıkta bulunur. Çünkü ilkin Hıristiyan dinindedir ki bu iç gerçeklik günün duru ışığına çıkar. Hıristiyanlık böylece mitolojinin gerçekliğini verir ve tarihsel dinin doruğu olarak betimlenebilir. Ama bundan çıkarak Hıristiyanlığın mitolojinin kendiliğinden sonucu olduğunu söyleyemeyiz. Genelde mitoloji, gördüğümüz gibi, zorunlu bir süreçtir. Ama İsa'da ve onun yoluyla kişisel Tanrı özgürce kendini bildirir. Açıktır ki, eğer Schelling bütün din tarihini tanrısal yaşamın zamansal temsil edilişi olarak sunmayı istiyorsa, o zaman putperest mitoloji ile Hıristiyanlık arasında zorunlu bir bağıntı ileri sürmekten kaçınması oldukça güçleşecektir. Birincisi Tanrıyı bilinçsiz bir istek olarak sunarken, ikincisi ise Tanrıyı özgür istenç, sevgi istenci olarak sunacaktır. Aynı zamanda Schelling mitoloji ve tanrısal bildiriş arasına özsel bir ayrım getirmeye de çalışır ve tanrısal bildiriş kavramının Tanrı payına özgür bir edimin kavramı olduğunda diretir. Tanrısal bildiriş mitolojinin hedefi olması ve mitolojinin dışrak örtüsünün altında yatıyor olması anlamında mitolojinin gerçekliğidir. Ama İsa'da ve onun yoluyladır ki gerçeklik açıkça ve özgürce bildirilir. Gerçekliğini yalnızca putperest mitlerden mantıksal çıkarsama yoluyla bilmek olanaksızdır.

Ama gerçi Schelling hiç kuşkusuz mitoloji ve tanrısal bildiriş arasına bir ayrım getirmek için gerekçe yaratmaya çalışsa da, belirtilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır. Eğer tanrısal bildiriş ile demek istediğimiz yalnızca putperestlik olgusuna karşı duran bir olgu olarak Hıristiyanlık ise, daha yüksek bir bakış açısı için, eş deyişle hem mitolojiyi ve hem de tanrısal bildirişi anlayan usun bakış açısı için gerekçe vardır. Ve bu yüksek bakış açısı pozitif felsefedir. Ama Schelling dinin dışarıdan ussalcı bir yorumuna iletmede bulunmadığını açıklama konusunda özen gösterir. Dinsel bilincin kendisini içerden anlamasını olanaklı kılan etkinliğine göndermede bulunur. Din felsefesi böylece Schelling için yalnızca felsefe değil ama o denli de dindir. Hıristiyanlığı öngerektirir ve onsuz varolamaz. Hıristiyanlığın içerisinde doğar,

dışında değil. "Felsefi din öyleyse bildirilmiş din yoluyla tarihsel olarak dolaylı kılınmıştır."[48] Ama hiç kuşkusuz birer olgu olarak Hıristiyan inanç ve Hıristiyan yaşam ile özdeşleştirilemez. Çünkü bu olguları özgür anlağın düşünsel etkinliği için konu olarak alır. Öyleyse, kökensel Hıristiyan bildirişin yetke üzerine yalın kabulü ile karşıtlık içinde, felsefi din 'özgür' din olarak adlandırılabilir. "Özgür din Hıristiyanlık yoluyla yalnızca dolaylı kılınmıştır; dolaysızca onun tarafından koyulmuş değildir."[49] Ama bu demek değildir ki felsefi din tanrısal bildirişi yadsır. İnanç anlamayı arar; ama içeriden anlama anlaşılanı ortadan kaldırır.

Bu anlama sürecinin, özgür düşünme sürecinin Skolastik tanrıbilim ve metafizikten başlayıp Schelling'in kendisinin geç dinsel felsefesine dek uzanan bir tarihi vardır. Ve bu felsefede Schelling'in daha yüksek bir bilgelik için duyduğu özlemi ayrımsayabiliriz. Kafa yapısında her zaman Gnostik ile ilgili birşeyler vardı. Nasıl ki sıradan fizik ile yetinmeyip kurgul ya da yüksek bir fiziği açımlamışsa, ileri yaşlarında da Tanrının doğasına ve öz-bildirişine ilişkin içrek ya da daha yüksek bir bilgiyi açımladı.

Öyleyse Schelling'in belli bakımlardan on ikinci yüzyıl Başkeşişi Floresli Joachim'in kuramlarını anımsatan bir Hıristiyanlık tarihi yorumu verdiğini görmek şaşırtıcı değildir. Schelling'e göre Hıristiyanlığın gelişiminde üç ana dönem vardır. İlki Petrinedir ki, yasa ve yetkenin başatlığı düşüncesiyle karakterize edilir ve varlığın Tanrıdaki enson zemini ile bağlılaşıktır—Tanrının kendisi Üçlülük tanrıbiliminin Babası ile özdeşleştirilmiş olmak üzere. İkinci dönem, Pauline, Protestan Reformasyonu ile başlar. Özgürlük düşüncesi ile karakterize edilir ve Oğul ile özdeşleştirilen Tanrıdaki ideal ilke ile bağlılaşıktır. Ve Schelling bir üçüncü dönemi, Johannineyi bekler ki ilk iki dönemin daha yüksek bir sentezi olacak ve yasa ve özgürlüğü tek bir Hıristiyan toplulukta birleştirecektir. Bu üçüncü dönem Tanrının iç yaşamındaki ilk iki kıpının bir bireşimi olarak yorumlanan Kutsal Tin ile, tanrısal sevgi ile bağlılaşıktır.

5. Schelling Üzerine Genel Notlar

Eğer Schelling'in felsefi yolculuğuna bir bütün olarak bakarsak, açıktır ki başlangıç noktası ve varış noktası arasında büyük bir ayrım vardır. Aynı zamanda belli bir süreklilik de söz konusudur. Çünkü onun için daha önce benimsenmiş olan konumlardan

nasıl yeni sorunların doğduklarını, ve bu sorunlara getirdiği çözümlerin nasıl eski konumlarda değişkilere yol açan ya da onları yeni bir ışık altında sergileyen yeni konumların kabul edilmesine götürdüğünü görebiliriz. Dahası, belli yaygın temel sorunlar görürüz ki onun felsefecilik biçimine tüm değişimlere karşın belli bir birlik görünüşü vermeye hizmet ederler.

Genel olarak böyle bir gelişim sürecine anlamlı bir yolda karşı çıkmak olanaklı değildir—eğer bir felsefeci katı bir kapalı dizgeyi açımlamalı ve bunu hiçbir zaman değiştirmemelidir savının usauygun olduğunu savunmaya kararlı değilsek. Aslında, ileri sürülebilir ki Schelling yeterince değişiklik yapmadı ve daha önce kullandığı düşünceleri saklama yönünde bir eğilim gösterdi, üstelik yeni bir düşüncenin ya da düşünceler kümesinin benimsenmesinin bunları bir yana atmanın uygunluğunu imlemiş olabileceği durumlarda bile. Bu özellik yalnızca Schelling'e özgü olmayabilir: Düşüncesi bir evreler türlülüğü içinden geçmiş her felsefecide bulunması olasıdır. Ama Schelling'in verili bir zamandaki sağın konumunu değerlendirmede belli bir güçlük yaratır. Söz gelimi, geç düşüncesinde Schelling Tanrının kişisel doğasını ve Tanrının yaratıcı ediminin özgürlüğünü vurgular. Ve düşüncesinin tanrıbilimsel yanlarındaki evrimini kamutanrıcılıktan kurgul tanrıcılığa doğru bir devim olarak betimlemek doğaldır. Aynı zamanda tanrısal özgürlük üzerinde diretmesine kozmik Düşüş düşüncesinin sürdürülmesi ve dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiyi sonuç ve öncel arasındaki ilişkiye andırımlı olarak görme yönünde sürekli bir eğilim eşlik eder. Bu nedenle, gerçi bana geç düşüncesini geçmiş için ayrılmış olan görüşlerin terimlerinde olmaktan çok yeni olan görüşlerin terimlerinde betimlemek daha uygun görünse de, Schelling felsefi etkinliğinin son evresinde bile bir tanrıtanırcı olmaktan çok etkin bir kamutanrıcı olduğunu ileri sürenler için gereç sağlar. Bu hiç kuşkusuz belli bir ölçüde vurgu ve belli bir ölçüde terminoloji sorunudur. Ama önemli olan nokta tam olarak uygun betimleyici terimi bulmadaki güçlüğün sorumlusunun büyük ölçüde Schelling'in kendisi olmasıdır. Bununla birlikte, belki de görünürde çatışan bakış açılarını bireştirme ve gerçekte tümleyici olduklarını gösterme kaygısını taşıyan bir felsefecinin durumunda bundan başkası beklenmemelidir.

Söylemeye pek gerek yok ki Schelling gelecek kuşaklara ya hep ya hiç tipinde kapalı ve katı bir dizge bırakan biri anlamında

bir dizgeselleştirici değildi. Ama bundan zorunlu olarak dizgeci bir felsefeci olmadığı sonucu çıkmaz. Gerçekten de, kafası kimi bakımlardan anlaşılabilir bulduğu bir dizi düşünürden gelen uyarı ve esine dikkate değer bir biçimde açıktı. Örneğin Platon, Yeni-Platonistler, Giordano Bruno,[50] Jakob Boehme, Spinoza, Leibniz, ve söylemeye gerek yok ki, Kant ve Fichte, tümü de esin kaynakları olarak kullanıldılar. Ama bir kaynaklar türlülüğünden düşünceler alma konusundaki bu açıklığa onları tek bir tutarlı bütünde kaynaştırma yönünde çok belirgin bir yetenek eşlik etmedi. Dahası, gördüğümüz gibi ileri yaşlarında teosofi ve gnostisizmin bulanık alanlarına sığınmaya yönelik güçlü bir eğilim gösterdi. Ve ağırlıklı olarak Jakob Boehme'nin kurgularına yaklaşan bir insanın felsefeciler arasında ancak çok sınırlı bir etki yaratabileceğini anlamak güç değildir. Aynı zamanda, Hegel'in belirttiği gibi, Schelling'in felsefesi ile bu felsefenin Saluğa ilişkin bir sözler karışıklığından ya da gerçeklenmiş düşüncenin yerine sözde sezgisel içgörüler üzerine dayanan bulanık andırımların geçirilmesinden oluşan kötü öykünmeleri arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Çünkü gerçi Schelling Hegel durumunda geçerli olan anlamda bir dizgeselleştirici olmamış olsa da, gene de dizgesel olarak düşündü. Daha açık bir deyişle, önündeki gereci anlamak ve yarattığı sorunlar yoluyla düşünmek için somut ve tutarlı bir çaba gösterdi. Her zaman dizgesel anlayışa yöneldi ve her zaman onu iletmeye çalıştı. Başarıp başaramadığı ise başka bir sorundur.

Schelling'in geç düşüncesi tarihçiler tarafından göreli olarak gözardı edilmiştir. Ve bu anlaşılabilir birşeydir. Çünkü bir yandan, giriş bölümünde belirtildiği gibi, Schelling'in Doğa felsefesi, aşkınsal idealizm dizgesi ve arı özdeşlik olarak Saltık kuramı düşüncesindeki önemli evreleri oluştururlar, ve onun Alman idealizminin gelişiminde birincil olarak Fichte ve Hegel arasında bir halka olarak görülmesi bu olguya bağlıdır. Ve öte yandan mitoloji ve tanrısal bildiriş felsefesi, ki her ne olursa olsun metafiziksel idealizmden gelen güdünün bundan böyle tüketilmiş olduğu bir döneme aittiler, pek çoklarına yalnızca ussal felsefe olarak görülebilecek herşeyin ötesine bir kaçışı temsil ediyor olarak görünmekle kalmadılar ama ayrıca daha sonraları din felsefesinin edimsel gelişimi karşısında irdelemeye değer bile görünmediler.

Ama gerçi bu gözardı etme anlaşılabilir birşey olsa da, belki

de eşit ölçüde üzüntü vericidir. En azından eğer bir din felsefesi için yer olduğu gibi dinlerin salt tarihsel ve toplumbilimsel incelemeleri ya da dinsel bilincin salt ruhbilimsel bir incelemesi için de yer olduğu düşünülüyorsa üzücüdür. Önemli olan nokta Schelling'e sorunlara çözümler bulabilmek için bakmaktan çok düşüncesinde güdü ve esin bulmaya çalışmak, bağımsız düşünce için başlangıç noktaları aramaktır. Ve belki de Schelling'in bir bütün olarak felsefe yolunun özgünlüğü bunda yatar. Değeri birincil olarak düşündürücü ve uyarıcı olmasında olabilir. Ama, hiç kuşkusuz, bu işlev ancak onun anlayışı ile belli bir ön duygudaşlık taşıyanlar ve ortaya sürdüğü sorunların değerini bilenler için geçerli olabilir. Bu duygudaşlık ve değer bilmenin yokluğunda onu dünyaya ilişkin görüşlerinin anlatımı için yanlış ortam seçmiş olan bir şair olarak hiç sayma yönünde doğal bir eğilim vardır.

6. Schelling'in Etkisi Üzerine Notlar ve Kimi Yakın Düşünürler

Giriş bölümünde Schelling'in F. Schlegel, Novalis, Hölderlin vb. tarafından temsil edildiği biçimiyle romantik devim ile ilişkilerine kısaca değinildi. Ve o zaman söylenmiş olanı ne yinelemeyi ne de geliştirmeyi öneriyorum. Ama bu bölümün son kesiminde Schelling'in Almanya'nın hem içinde ve hem de dışındaki düşünürler üzerindeki etkisine ilişkin kimi gözlemler yerinde olabilir.

Schelling'in *Doğa felsefesi* Lorenz Oken (1779-1851) üzerinde belli bir etki yarattı. Oken sırasıyla Jena, Münih ve Zürih'te tıp profesörüydü; ama felsefeye derin bir ilgisi vardı ve çeşitli felsefi çalışmalar yayımladı, örneğin *Evren Üzerine* (*Über das Universum,* 1808) gibi. Ona göre Doğa felsefesi Tanrının dünyaya ilksiz-sonsuz dönüşümünün öğretisidir. Tanrı bütünlüktür, ve dünya Tanrının ilksiz-sonsuz görüngüsüdür. Daha açık bir deyişle, dünyanın bir başlangıcı olmuş olamaz çünkü o anlatılmış tanrısal düşüncedir. Ve aynı nedenle hiçbir sonu olamaz. Ama dünyada evrim olabilir ve vardır.

Schelling'in Oken'in felsefesi konusundaki yargısı özellikle yandaş değildi, gerçi Oken'in kimi düşüncelerinden derslerinde yararlanmış olsa da. Kendi açısından Oken de Schelling'i geç dinsel felsefesinin yollarında izlemeyi yadsıdı.

Schelling'in Doğa felsefesinin etkisi Münihli önde gelen Katolik bir felsefeci olan Johann Joseph von Görres (1776-1848)

tarafından da duyumsandı.[51] Ama Görres özellikle dinsel bir düşünür olarak bilinir. İlkin biraz Schelling'in özdeşlik dizgesinin kamutanrıcılığına eğilimliyken, daha sonra *Hıristiyan Gizemciliği* (*Christliche Mystik*, 1836-42) başlıklı çalışmasının dört cildinde olduğu gibi, tanrıtanırcı bir felsefe açımladı, gerçi, Schelling'in kendisi gibi, güçlü bir biçimde teosofik kurgunun çekimine kapılmış olsa da. Görres ayrıca sanat üzerine ve politik sorular üzerine de yazdı. Gerçekten de politik yaşama etkin bir biçimde katıldı ve Kilise ile Devlet arasındaki ilişkiler sorunuyla ilgilendi.

Görres'in Schelling'in özdeşlik dizgesi tarafından temsil edilen konumu terketmesi meslek yaşamı boyunca kamutanrıcılığı savunmuş bir doktor ve felsefeci olan Karl Gustav Carus (1789-1860) tarafından paylaşılmıyordu. Carus ruh üzerine çalışması (*Psyche*, 1846) nedeniyle belli bir önem taşır. Bu çalışmada ruhun bilinçli yaşamına anahtarın bilinçsizin alanında bulunacak olduğunu ileri sürer.

Görres gibi Münih'teki Katolik düşünür ve yazarlar çevresinin önemli bir üyesi olmuş olan Franz von Baader'e (1765-1841) dönersek, karşılıklı etkileşimin açık bir örneğini buluruz. Daha açık bir deyişle, Baader Schelling tarafından etkilenmesine karşın, o da kendi payına Schelling'i etkiledi. Çünkü Schelling'e Boehme'nin yazılarını sunarak onun düşüncesinin tuttuğu yolun belirlenmesine katkıda bulunan Baader idi.

Baader'in kanısı Francis Bacon ve Descartes'ın zamanından bu yana felsefenin giderek artan bir biçimde dinden uzaklaşma eğilimine girmiş olduğu, oysa gerçek felsefenin temellerini inançta bulması gerektiği idi. Ve kendi felsefesini geliştirirken Baader Eckhart ve Boehme gibi düşünürlerin kurgularına yaklaştı. Tanrının kendisinde üst ve alt ilkeler ayırdedebiliriz, ve duyulur dünyaya tanrısal bir öz-beliriş olarak bakılabilmesine karşın, gene de bir Düşüşü temsil eder. Yine, tıpkı Tanrıda üst ilkenin alt üzerinde, aydınlığın karanlık üzerinde ilksiz-sonsuz utkusunun bulunması gibi, insanda da dünyanın Tanrıya geri dönmesini sağlayacak olan bir tinselleşme sürecinin bulunması gerekir. Açıktır ki Baader ve Schelling aynı tinsel pınardan içen yakın ruhlar idiler.

Baader'in toplumsal ve politik yazıları belli bir ölçüde ilginçtir. Bunlarda bireyler arasındaki bir toplumsal sözleşmenin ya da bağıtın sonucu olarak Devlet kuramına karşı kesin bir karşıtçılığı anlatır. Devlet, tersine, insanın doğasında temellenmiş ve oradan

doğuyor olması anlamında doğal bir kurumdur: bir uylaşım ürünü değildir. Aynı zamanda Baader Devlet enson egemen güçtür anlayışına da güçlü bir biçimde saldırır. Enson egemen yalnızca Tanrıdır, ve Tanrı ve evrensel ahlaksal yasa için saygı, Tanrının imgesi olarak insan kişisi için saygıyla birlikte, tiranlığa karşı biricik gerçek koruyuculardır. Eğer bu koruyucular gözardı edilecek olursa, tiranlık ve hoşgörüsüzlük doğacaktır—egemenlik ister tekerkte isterse halkta bulunuyor olsun. Tanrıtanımazcı ya da laik erk-Devletinin karşısına Baader Hıristiyan Devlet idealini çıkarır. Laik ya da tanrıtanımazcı ulusal Devletin karakteristiği olan ve içerde türesizliğe ve dışarıda savaşa götüren erk yoğunlaşması ancak din ve ahlak bütün insan toplumuna yayılırlarsa yenilebilir.

Karl Christian Friederich Krause'yi (1781-1832) Schelling'in bir izleyicisi olarak adlandırmak güçtür. Çünkü Kant'ın gerçek tinsel ardılı olduğunu ileri sürüyordu ve Münih'te iken Schelling ile ilişkileri dostça olmaktan uzaktı. Bununla birlikte, felsefesine yaklaşımın Schelling'den geçmesi gerektiğini söyleme alışkanlığındaydı, ve düşüncelerinden kimileri Schelling'in düşüncelerine yakındı. Bedenin Doğa alanına ve tin ya da 'Ben'in ise tinsel alana, 'us' alanına ait olduklarını ileri sürdü. Bu düşünce gerçekten de Kant'ın fenomenal ve numenal alanlar arasındaki ayrımını yankılar. Ama Tin ve Doğa, gerçi ayrı ve giderek bir anlamda karşıt olsalar da, birbirleri üzerine etkidikleri için, ikisi için de zemini eksiksiz bir özde, Tanrıda ya da Saltıkta aramamız gerektiğini ileri sürdü. Krause ayrıca Tanrıdan ya da Saltıktan başlayıp türemiş özlere, Tin ve Doğaya, ve sonlu şeylere ilerleyen bir 'sentetik' düzen açımladı. Tarihin hedefi olarak tüm insanlığın birliği üzerinde diretti, ve bu ereğe Masonluk yoluyla ulaşılabileceği umudundan vazgeçtikten sonra, bir *İnsanlık Birliği* (*Menschheitsbund*) duyurusunda bulunan bir bildiri yayımladı. Almanya'da felsefesi üç büyük idealistin dizgeleri tarafından gölgelendi, ama, belki biraz şaşırtıcı olsa da, Ispanya'da geniş bir etki yarattı ve orada 'Krausizm' yaygın bir düşünce dizgesi oldu.

Rusya'da Schelling pan-Slavist küme üzerinde etkili olmuşken, batılılaşma yanlıları ise daha çok Hegel'den etkilendiler. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Schelling'in Doğa felsefesi Moskova'da M. G. Pavlov (1773-1840) tarafından açımlanırken, geç dinsel düşüncesi ise ünlü Rus filozofu Vladimir Soloviev (1853-1900) üzerinde belli bir etki yarattı. Soloviev'i

Schelling'in bir izleyicisi olarak adlandırmak hiç kuşkusuz doğru olmayacaktır. Başka Rus-olmayan düşünürlerden etkilenmiş olması olgusundan ayrı olarak, her ne olursa olsun özgün bir felsefeciydi ve başka birinin 'izleyicisi' değildi. Ama teosofik kurguya[52] doğru eğiliminde Schelling ile belirgin bir tinsel yakınlık gösterdi ve derin bir biçimde dinsel olan düşüncesinin belli yanları Alman felsefecinin benimsediği konumlarla büyük bir benzerlik taşıyordu.

İngiltere'de Schelling'in etkisi önemsiz olmuştur. Şair Coleridge *Biographia Literaria*'sında Schelling'in Doğa felsefesinde ve aşkınsal idealizm dizgesinde kendi için geliştirmiş olduklarının çoğu ile "hoş bir çakışma" bulduğunu belirtir, ve Schelling'i karikatürize ettiği Fichte'nin pahasına över. Ama bu ülkede profesyonel felsefecilerin Schelling için herhangi bir coşku göstermiş olduklarını söylemek güçtür.

Yakın zamanlarda Schelling'in din felsefesine belli bir ilginin yöneldiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Protestan tanrıbilimci Paul Tillich'in düşüncesinin gelişiminde bir uyaran olarak etkili olmuştur. Ve Kierkegaard'ın tutumuna karşın Schelling'in olumlu ve olumsuz felsefeler arasındaki ayrımında, özgürlük üzerinde diretmesinde ve varoluş üzerine vurgusunda varoluşçuluğun kimi temalarının bir öncelemesini görme eğilimine tanık oluruz. Ama gerçi bu yorumun biraz sınırlı bir geçerliği olsa da, geçmişin seçkin kafalarında daha sonraki düşüncelerin öncelemelerini bulma isteği bizi idealist ve varoluşçu devimler arasındaki önemli ayrımlara karşı köreltmemelidir. Her ne olursa olsun, Schelling belki de en çok metafiziksel idealizmin kişisel-olmayan Saltığını kendini dinsel bilince bildiren kişisel Tanrıya dönüştürmesi ile dikkatleri çeker.

ANABŌLŪM ÜÇ

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

BÖLÜM SEKİZ

SCHLEIERMACHER

1. Yaşam ve Yazıları

Saltık ile, sonsuz ve sonlu arasındaki ilişki ile ve tinin yaşamı ile ilgilendikleri için üç büyük Alman idealisti doğal olarak dikkatlerini sonlu tinin tanrısal olgusallık ile ilişkisinin bir anlatımı olarak dine yönelttiler. Ve üçü de felsefe profesörleri ve felsefi dizgelerin kurucuları oldukları için, dini bu dizgelerin temel ilkelerinin ışığında yorumlamaları da eşit ölçüde doğaldı. Böylece törel idealizminin tini ile uyum içinde Fichte dini törebilime indirgeme eğiliminde iken,[1] Hegel onu bir bilgi biçimi olarak betimlemeye yöneldi. Gördüğümüz gibi, düşüncesi giderek dinsel bilincin bir felsefesine dönen ve vurguyu insanın kişisel bir Tanrıya gereksinimi üzerine getiren Schelling bile dinsel bilincin gelişimini daha yüksek bir bilginin gelişimi olarak yorumlamaya yöneldi. Bununla birlikte, Schleiermacher ile din felsefesine bir tanrıbilimci ve vaizin bakış açısından yaklaşımı buluruz. Schleiermacher, güçlü felsefi ilgilerine karşın, dindar bir ortamda yetiştirilmiş olmasının etkilerini taşıdı ve bir yanda dinsel bilinç ve öte yanda metafizik ve törebilim arasına keskin bir ayrım çizgisi çekmeye çalıştı.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 21 Kasım 1768'de Breslau'da doğdu. Okul eğitimi ailesi tarafından Moravya Kardeşliği'ne teslim edildi. Kimi temel Hıristiyan öğretilere inancının yitmesine karşın, daha sonra tanrıbilim eğitimi için Halle'ye gitti, ama üniversitedeki ilk iki yılı sırasında arı tanrıbilimsel konulardan çok Spinoza ve Kant ile ilgilendi. 1790'da

Berlin'de sınavlarını verdi ve bir aile öğretmenliği görevini üstlendi. Daha sonra 1794'ten 1795'in sonuna dek Frankfurt an der Oder yakınlarında Landsberg'de papazlık yaptı, ve 1796'dan 1802'ye dek Berlin'de dinsel bir görevde bulundu.

Berlin'deki bu dönem sırasında Schleiermacher romantikler çevresi ile, özellikle Friedrich Schlegel ile ilişki içindeydi. Bütünlüğe yönelik genel romantik ilgiyi paylaşıyor, ve Spinoza için derin bir duygudaşlık taşıyordu. Aynı zamanda daha erken bir yaşta Platon'un gerçek varlığın ideal alanının görülür imgesi olarak dünya görüşünden etkilenmişti. Ve Spinoza'nın Doğasını kendisini fenomenal dünyada açığa seren gerçek olgusallık olarak düşünüyordu. Ama, Spinoza'nın bir hayranı olarak, onun felsefi görüşü ile öğretme görevini yüklenmiş olduğu dini uzlaştırma gibi bir görevle karşı karşıya kaldı. Bunu bir Protestan dinadamı olarak yalnızca meslek duyuncunu doyurma sorunu olarak görmesi olanaksızdı. Çünkü içtenlikle dindar bir insandı ve daha önce de belirtildiği gibi ailesinin ve ilk öğretmenlerinin dindarlığının kalıcı etkisini taşıyordu. Bu nedenle kendi anladığı gibi dinsel bilinç için anlıksal çerçeveyi düşünüp oluşturmak zorundaydı. Ve 1799'da *Din Üzerine Söylem* (*Reden über die Religion*) başlıklı çalışmasını yayımladı. Yapıt daha sonraları pek çok kez yayımlanacaktı.

Bu çalışmayı 1800'de birey ve toplum arasındaki ilişki ile bağıntılı sorunları irdeleyen *Monologlar* (*Monologen*) ve 1801'de Schleiermacher'in ilk dinsel vaazlar derlemi izledi. Bununla birlikte, Schleiermacher genel olarak bir ortodoks Protestan tanrıbilimci olarak düşünülebilecek biri değildi ve 1802-4 yıllarını işinden ayrı geçirdi. 1803'de *Günümüze Dek Ahlak Öğretisinin Bir Eleştirisinin Anaçizgileri* (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*) başlıklı çalışmasını yayımladı. Ayrıca Platon'un diyaloglarını giriş yazıları ve notlar eşliğinde Almancaya çevirme işine başladı ve bunların ilk bölümü 1804'de, ikincisi 1809'da ve üçüncüsü 1828'de çıktı.

1804'de Schleiermacher Halle Üniversitesinde bir kürsü kabul etti. Ve Napoleon üniversiteyi kapadığı zaman bir vaiz olarak kentte kalmayı sürdürdü. Bununla birlikte, 1807'de Berlin'e döndü ve orada politik yaşama katılarak yeni üniversitenin kuruluşu için işbirliğinde bulundu. 1810'da üniversiteye tanrıbilim profesörü olarak atandı ve 1834'de ölümüne dek bu konumda kalmayı sürdürdü. 1821-2'de *Evangelist Kilisenin İlkelerine Göre*

Hıristiyan İnanç (*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*) başlıklı çalışmasını yayımladı ve bunun ikinci bir yayımı 1830-1'de çıktı. Ayrıca daha başka vaaz derlemleri de yayımladı. Yalnızca tanrıbilimsel değil ama felsefi ve eğitsel konuları da kapsayan üniversite dersleri ölümünden sonra yayımlanacaklardı.

2. Temel Dinsel Deneyim ve Yorumu

Düşünce ve varlık Schleiermacher'in görüşünde bağlılaşıktırlar. Ama düşüncenin varlığa bağlanabileceği iki yol vardır. İlk olarak bilimsel ya da kuramsal bilgide olduğu gibi düşünce kendini varlığa uydurabilir. Ve bilimsel kavramlarımızın ve yargılarımızın bütünlüğüne karşılık düşen varlık Doğa olarak adlandırılır. İkinci olarak, düşünce varlığı kendisine uydurmaya çalışabilir. Ve bu ahlaksal etkinliğimizin temelinde yatan düşünmede doğrulanır. Çünkü ahlaksal eylem yoluyla törel ideallerimizi ve amaçlarımızı gerçekleştirmeye çalışır, bu yolda varlığı düşüncelerimize uydurmaya çabalarız, düşüncelerimizi varlığa değil. "Bilgiyi amaçlayan düşünce kendini öngerektirdiği bir varlık ile ilişkilendirir; eylemlerimizin kökünde yatan düşünce kendini bizim yolumuzla ortaya çıkacak olan bir varlık ile ilişkilendirir."[2] Ve kendini düşüncenin yönlendirdiği eylemde anlatanın bütünlüğü Tin olarak adlandırılır.

Böylece, en azından ilk bakışta, bir düalizm ile karşı karşıya kalırız. Bir yanda önümüzde Doğa durur, öte yanda Tin. Ama gerçi Tin ve Doğa, düşünce ve varlık, özne ve nesne, tüm ayrım ve karşıtlıkları aşmaya yeteneksiz olan kavramsal düşünme için değişik ve ayrı kavramlar olsalar da, düalizm saltık değildir. Enson olgusallık Tin ve Doğanın Evrende ya da Tanrıda özdeşlikleridir. Kavramsal düşünce bu özdeşliği anlayamaz. Ama özdeşlik duyumsanabilir. Ve bu duygu Schleiermacher tarafından öz-bilinç ile bağlanır. Bu duygu hiç kuşkusuz kıpılarının ya da evrelerinin türlülüğü içindeki 'Ben'in özdeşliğini anlayan düşünsel öz-ayrımsama değildir. Ama düşünsel öz-ayrımsamanın temelinde "dolaysız bir öz-bilinç yatar ki duygu ile eşittir."[3] Başka bir deyişle, duygunun temel bir dolaysızlığı vardır ki bu düzeyde kavramsal düşüncenin ayrım ve karşıtlıkları henüz ortaya çıkmış değildir. Ondan sezgi olarak söz edebiliriz. Ama eğer bunu yaparsak, onun hiçbir zaman duru bir entellektüel sezgi

olmadığını anlamamız gerekir. Tersine, o, deyim yerindeyse, öz-bilinçteki duygu-temelidir ve 'kendi'nin bilincinden ayırılamaz. Daha açık bir deyişle, 'kendi' tanrısal bütünlüğün doğrudan ve biricik nesne olarak herhangi bir entellektüel sezgisini taşıyamaz, ama kendisini tüm karşıtlığı aşan bütünlük üzerine bağımlı olarak duyumsar.

Bu bağımlılık duygusu (*Abhängigkeitsgefühl*) öz-bilincin "dinsel yanıdır":[4] aslında "dinsel duygudur."[5] Çünkü dinin özü "ne düşünce ne eylem ama sezgi ve duygudur. O Evreni sezmeye çalışır ..."[6] Ve Evren, Schleiermacher'in terimi kullandığı gibi, sonsuz tanrısal olgusallıktır. Bu nedenle din onun için özsel olarak ya da temel olarak sonsuza bağımlılık duygusudur.

Bu durumda bir yanda din ve öte yanda metafizik ve törebilim arasında keskin bir ayrım yapmak açıktır ki zorunlu olur. Gerçekten de, metafizik ve törebilim "din ile aynı nesneye iyedirler, eş deyişle Evren ve insanın onunla ilişkisi."[7] Ama yaklaşımları bütünüyle ayrıdır. Schleiermacher Fichte'nin idealizmine açık bir gönderme ile der ki metafizik "kendi içinden dünyanın olgusallığını ve yasalarını dokur."[8] Törebilim "insanın doğasından ve Evren ile ilişkisinden bir ödevler dizgesi geliştirir; eylemler buyurur ve yasaklar ..."[9] Ama din metafiziksel tümdengelim ile ilgilenmez, ne de bir ödevler dizgesi türetmek için Evreni kullanmakla ilgilenir. O ne bilgi ne de ahlaktır; tersine, yalnızca duygudur.

Öyleyse diyebiliriz ki Schleiermacher Kant ve Fichte tarafından gösterilen dini ahlaka indirgeme eğilimine sırtını döner, tıpkı dinin özünü bir kuramsal bilgi biçimi olarak sergilemeye yönelik tüm girişimleri de yadsıması gibi; ve inancın temelini duyguda bulma konusunda Jacobi'yi izler. Ama Schleiermacher ve Jacobi arasında önemli bir ayrım da vardır. Çünkü Jacobi tüm bilgiyi inanç üzerine temellendirirken, Schleiermacher ise kuramsal bilgiyi ve dinsel inancı birbirlerinden ayırmayı ister ve duyguda dinsel inancın özgün temelini bulur. Ekleyebiliriz ki gerçi Schleiermacher için dinsel bilinç estetik bilince kuramsal bilince olduğundan daha yakın dursa da, üzerine dinsel bilincin kurulduğu duygu, eş deyişle sonsuza bağımlılık duygusu, dinsel bilince özgüdür. Bu nedenle Schleiermacher dinsel bilinci estetik bilinç ile karıştırma yönündeki romantik eğilimden kaçınır.

Söylenenlerden Schleiermacher'in görüşünde bir yanda din ve öte yanda metafizik ve törebilim arasında hiçbir bağıntı ol-

madığı vargısı çıkarılmamalıdır. Tersine, belli bir anlamda hem metafizik hem de törebilim dine gereksinim içinde durur. Sonsuz bütünlüğün temel dinsel sezgisi olmaksızın metafizik salt kavramsal bir yapı olarak boşlukta asılı kalır. Ve din olmaksızın törebilim bize insanın çok yetersiz bir düşüncesini verir. Çünkü arı törel bakış açısından insan kendi yazgısının özgür ve özerk efendisi olarak görünürken, dinsel sezgi ise ona sonsuz Bütünlük üzerine, Tanrı üzerine bağımlılığını açıklar.

Şimdi, Schleiermacher dinsel inancın sonsuza bağımlılık duygusu üzerine kurulduğunu ileri sürdüğü zaman, 'duygu' sözcüğü açıktır ki herhangi bir anlıksal edimi dışlamaktan çok bu bağımlılık bilincinin dolaysızlığını imliyor olarak anlaşılmalıdır. Çünkü, gördüğümüz gibi, ayrıca 'sezgi'den de söz eder. Ama bu sezgi Tanrının açıkça kavranan bir varlık olarak ayrımsanması anlamına gelmez: o 'kendi'nin özsel olarak belirsiz ve kavramsallaşmamış bir anlamda sonsuz varlık üzerine bağımlı olarak bir bilincidir. Bu nedenle bağımlılık duygusu kavramsal düzlemde bir yorum gereksinimi içindedir. Ve bu felsefi tanrıbilimin görevidir. Hiç kuşkusuz ileri sürülebilir ki Schleiermacher'in temel dinsel deneyimi açıklaması daha şimdiden göze çarpar bir yorumlama öğesi kapsar. Çünkü Kant'ın ahlakçılığından ve Fichte'nin metafiziksel kurgusundan uzaklaşarak ve "kutsal, yadsınmış Spinoza"[10] düşüncesi tarafından esinlendirilerek, üzerine 'kendi'nin bağımlı olduğunun duyumsandığı şeyi sonsuz bütünlük ile, tanrısal Evren ile özdeşleştirir. "Din sonsuz için duygu ve beğenidir";[11] ve Spinoza'ya ilişkin olarak diyebiliriz ki "sonsuz onun başlangıcı ve sonuydu; Evren onun biricik ve ilksiz-sonsuz sevgisiydi ..."[12] Böylece temel dinsel bağımlılık duygusu ilk olarak romantikleştirilmiş bir Spinoza tarafından esinlendirilen bir yolda betimlenir. Aynı zamanda Spinoza'nın etkisinin gücü abartılmamalıdır. Çünkü Spinoza "anlıksal Tanrı sevgisi"ni anlığın tırmanışının doruğuna koyarken, Schleiermacher sonsuza bağımlılık duygusunu dinsel dünya görüşünün temelinde bulur. Ve ortaya çıkan soru şudur: Bu dolaysız bağımlılık bilincini nasıl düşünecek ya da tasarlayacağız?

Bir güçlük kendini dolaysızca gösterir. Temel dinsel duygu kendi içinde hiçbir karşıtlık kapsamayan bir sonsuza, kendine-özdeş bütünlüğe bağımlılık duygusudur. Buna karşı kavramsal düşünce hemen ayrımlar ve karşıtlıklar getirir: Sonsuz birlik Tanrı ve dünya düşüncelerine ayrılır. Dünya tüm karşıtlıkların

ve ayrımların bütünlüğü olarak düşünülür, oysa Tanrı yalın bir birlik olarak, tüm karşıtlık ve ayrımın varolan olumsuzlanması olarak tasarlanır.

Kavramsal düşünce zorunlu olarak ortaya çıkardığı ayrımı bütünüyle yokedemediği için, Tanrıyı ve dünyayı bağlılaşıklar olarak düşünmek zorundadır. Daha açık bir deyişle, Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi bir karşılıklı imlem ilişkisi olarak düşünmelidir, salt bir ortak-varoluş ilişkisi olarak değil, ne de giderek tek-yönlü bir bağımlılık ilişkisi, eş deyişle, dünyanın Tanrıya bağımlılık ilişkisi olarak. "Dünyasız hiçbir Tanrı ve Tanrısız hiçbir dünya."[13] Aynı zamanda iki düşüncenin, eş deyişle Tanrı ve dünya düşüncelerinin özdeşleştirilmemeleri gerekir: "Öyleyse bu iki düşüncenin ne tam özdeşleştirilmeleri ne de tam ayırılmaları."[14] Başka bir deyişle, kavramsal düşünce zorunlu olarak Evreni iki düşünce yoluyla kavrarken, bu düşünceleri karıştırmamalıdır. Varlık Evreninin birliği onların özdeştirilmelerinin olmaktan çok bağlılaştırılmalarının terimlerinde anlaşılmalıdır.

Bu en azından ilk bakışta Schleiermacher için Tanrı ve dünya arasındaki ayrımın ancak insan düşüncesi için varolduğunu, ve olgusallıkta hiçbir ayrım olmadığını imler. Bununla birlikte, gerçekte Schleiermacher hem dünyanın Tanrıya hem de Tanrının dünyaya indirgenmesinden kaçınmayı ister. Bir yandan sonluya herhangi bir olgusallığı bütünüyle yadsıyan bir akozmistik kuram temel dinsel bilince bağlılığını çiğnemiş olacaktır. Çünkü bu bağımlı olduğu söylenebilecek hiçbirşey bırakmamış olan bir kuram tarafından kaçınılmaz olarak yanlış yorumlanacaktır. Öte yandan Tanrıyı uzaysal-zamansal sonlu şeyler dizgesi ile bütünüyle özdeşleştirmek temelde yatan bir ayrımlaşmamış birlik için hiçbir olanak bırakmayacaktır. Bu nedenle Tanrı ve dünya arasındaki ayrım kavramsal düşüncedeki bir eksikliğin anlatımından daha öte birşey olmalıdır. Gerçekten de, kavramsal düşünce bütünlüğün, tanrısal Evrenin yeterli bir anlayışına ulaşmak için oldukça yetersizdir. Ama Tanrı ve dünya düşüncelerini bütünüyle ayırma eğilimini düzeltebilir ve düzeltmelidir, ve bunu yapmak için onları bağlılaşıklar olarak düşünmeli, dünyayı Tanrı karşısında sonucun öncel ile ilişkisi içinde duruyor olarak, ayrımlaşmamış bir birliğin zorunlu öz-belirişi olarak, ya da, Spinoza'nın terimlerini kullanırsak, *Natura naturans* ile ilişki içindeki *Natura naturata* olarak görmelidir. Bu, hem tam ayırmadan hem de tam özdeşleştirmeden kaçınma olarak, bir bakıma kavramsal düşün-

cenin yapabileceği en iyi şeydir. Tanrısal olgusallık kendinde kavramlarımızın erimini aşar.

Schleiermacher'in din felsefesindeki gerçekten ilginç ve anlamlı özellik onun için bunun temel bir dinsel deneyimin açımlanışı olması olgusudur. Bu deneyimi yorumlarken açıktır ki Spinoza tarafından etkilenir. Ve Spinoza gibi o da diretir ki, Tanrı tüm insan kategorilerini aşar. Tanrı ayrımlaşma ya da karşıtlık olmaksızın birlik iken, insan düşüncesinin kategorilerinden hiç biri—söz gelimi kişisellik—gerçekte ona uygulanamaz. Çünkü bunlar sonluluk ile bağlıdırlar. Aynı zamanda Tanrı statik Töz olarak değil ama kendini zorunlu olarak dünyada açığa seren sonsuz Yaşam olarak tasarımlanacaktır. Bu bakımdan Schleiermacher Spinoza'nın dizgesine olmaktan çok Fichte'nin geç felsefesine daha yakın durur, ama dünya ile ilişkisi sonucun öncel ile ilişkisine andırımlı ayrımlaşmamış kendine-özdeşlik olarak Tanrı ya da Saltık kuramı ise Schelling'in kurgularını andırır. Ama Schelling'in geç gnostisizminin Schleiermacher'den tam onay almasını beklemek anlamsız olacaktır. Din Schleiermacher için gerçekte sonsuz üzerine temel bağımlılık duygusunun kazanılmasından oluşur. Anlaktan çok yüreğin, bilgiden çok inancın bir sorunudur.

3. İnsanın Ahlaksal ve Dinsel Yaşamı

Simgesel bir anlam dışında Tanrıya kişisellik yüklemeyi yadsıyor olsa da, Schleiermacher insanları ahlaksal kendilikler olarak düşündüğü zaman bireysel kişiselliğin değerini açıkça vurgular. Bütünlük, ya da evrensel, hiç kuşkusuz tüm sonlu bireylere içkindir. Ve bu nedenle salt bencillik, sonlu 'kendi'nin tanrısallaştırılmasını kapsayarak, insan için ahlaksal ideal olamaz. Aynı zamanda her birey Tanrının tikel bir belirişidir, ve her birinin kendi özel yetenekleri, kendi öz özgünlüğü (*Eigentümlichkeit*) vardır. Böylece bireysel becerilerini geliştirmek görevidir. Ve eğitim bütünüyle gelişmiş ve uyumlu olarak bütünleşmiş bireysel kişiliklerin oluşumuna yönelik olmalıdır. İnsan kendisinde Tin ve Doğayı bileştirir, ve ahlaksal gelişimi bunların uyumunu gerektirir. Metafiziksel bakış açısından Tin ve Doğa en sonunda birdir. Bu nedenle diyelim ki us ve doğal dürtü arasında ahlakın tüm doğal dürtülerin gözardı edilmesinden ya da onlara karşı çıkılmasından oluştuğunu imleyen keskin bir ayrım yaparsak insan

kişiliği uygun bir biçimde gelişemez. Ahlaksal ideal çatışma değil ama uyum ve bütünleşmedir. Başka bir deyişle, Schleiermacher Kant'ın katı ahlakçılığına ve us ve eğilim ya da dürtü arasına bir karşısav sürme eğilimine pek duygudaş değildir. Eğer Tanrı tüm ayrım ve karşıtlıkların deyim yerindeyse olumlu olumsuzlanması ise, insanın ahlaksal belirlenimi bütünleşmiş bir kişilikte usun, istencin ve dürtünün uyumu yoluyla tanrısal doğanın sonlu bir biçim altında anlatılmasını imler.

Ama Schleiermacher bireysel kişiliğin gelişimini vurgulasa da, eşit ölçüde bireyin ve toplumun karşıt kavramlar olmadıklarında diretir. Çünkü tikellik "ancak başkaları ile ilişki içinde varolur."[15] Bir yandan bir insanın eşsizlik öğesi, onu başka insanlardan ayıran şey, insan toplumunu öngerektirir. Öte yandan toplum, değişik bireylerin bir topluluğu olarak, bireysel ayrımları öngerektirir. Bu nedenle birey ve toplum birbirlerini imlerler. Ve öz-anlatım ya da öz-gelişim yalnızca kişinin bireysel becerilerinin gelişimini değil ama o denli de başka kişilikler için saygıyı gerektirir. Başka bir deyişle, her insanın eşsiz bir ahlaksal belirlenimi vardır, ama bu belirlenim ancak toplum içerisinde, eş deyişle, bir topluluk üyesi olarak insan tarafından yerine getirilebilir.

Eğer felsefeci tarafından betimlendiği gibi ahlak ile belirli olarak Hıristiyan ahlak arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorarsak, yanıt bunların içerikte değil ama yalnızca biçimde ayrıldıklarıdır. Hıristiyan ahlakın içeriği 'felsefi' ahlakın içeriği ile çelişemez, ama kendi biçimi vardır ve bu Hıristiyan bilincin onu genel olarak dinsel bilinçten ayıran öğeleri tarafından sağlanır. Ve Hıristiyan bilincin belirli özelliği "Tanrı ile tüm ortaklık İsa'nın kefaret edimi ile koşullanmış olarak görülür"[16] biçimindedir.

Tarihsel dinlere gelince, Schleiermacher'in tutumu biraz karmaşıktır. Bir yandan tarihsel dinlerin yerine geçmesi gerekecek evrensel bir doğal din düşüncesini yadsır. Çünkü yalnızca birinciler vardır; ikincisi bir uydurmadır. Öte yandan Schleiermacher tarihsel dinler dizisinde hiçbir zaman bütünlüğü içinde kavranamayan bir idealin ilerleyici bildirilişini görür. İnaklar bir anlamda, eş deyişle dinsel bilincin somut simgesel anlatımları olarak, zorunludurlar. Ama aynı zamanda tinin özgür gelişiminin önüne geçen zincirler de olabilirler. Ve Hıristiyanlık gibi tarihsel bir din kökenini ve itici gücünü sanatsal bir dehaya andırımlı dinsel bir dehaya borçludur; ve yaşamı ise ona sarılanların kendilerini belli bir inaklar kümesine bağlamaları ile olmaktan çok dehanın

tinine ve ondan kaynaklanan dirimli devime bırakmaları ile sürdürülür. Zamanın ilerlemesiyle birlikte Schleiermacher'in Kilise düşüncesini ve belirli Hıristiyan inancı daha güçlü bir biçimde vurgulamaya başladığı doğrudur; ama genellikle liberal bir tanrıbilimci olarak görülen biriydi ve böyle kalmayı sürdürdü. Ve böyle olarak Alman Protestan çevrelerinde önemli bir etki yarattı, gerçi bu etkiye yakın zamanlarda Protestan ortodoksluğun yeniden dirilmesi ile keskin bir biçimde karşı çıkılmış olsa da.

4. Son Notlar

Temel dinsel bilinç olarak gördüğü şeyi yorumlama girişiminde Schleiermacher hiç kuşkusuz dizgesel bir felsefe, tutarlı bir bütün geliştirmeye çalıştı. Ama bu felsefenin iç gerginlik ve gerilimlerden özgür olduğunu ileri sürmek güçtür. Romantikleştirilmiş Spinoza'nın, sonsuz için tutkunun güdümündeki bir insanın etkisi onu kamutanrıcılık yönünde sürükledi. Aynı zamanda yorumlamayı istediği temel duygunun ya da sezginin doğasının kendisi katıksız birciliğe karşı duruyor ve Tanrı ve dünya arasında bir ayrımı gerektiriyordu. Çünkü bir ayrım konutlamadıkça, sonlu 'kendi'den sonsuza bağımlılığının bilincinde olarak nasıl söz edebiliriz? Yine, Schleiermacher'in düşüncesinin kamutanrıcı yanları kişisel özgürlüğün kabulünden yana değilken, ahlaksal kuramında ve insanlar arasındaki ilişkileri açıklamasında özgürlük düşüncesine gereksinim duydu ve onu kullandı. Başka bir deyişle, metafiziğindeki kamutanrıcı öğeler ahlaksal davranış ve toplum kuramlarında birey üzerine getirdiği vurgu tarafından dengelendiler. Tanrısal Evrenin politik totaliterlikte yansıtılması kuramı gibi bir soru söz konusu değildi. Tersine, Kiliseyi Devletten ayrı bir toplum olarak kabulünden bütünüyle ayrı olarak, 'özgür toplum' kavramını, her bir bireysel kişiliğin eşsiz karakterinin anlatımına tam özgürlük veren toplumsal örgütleniş kavramını vurguladı.

Bununla birlikte, Schleiermacher'in felsefesindeki gerilimler yalnızca ona özgü değildiler. Çünkü tanrısal bütünlük düşüncesini kişisel özgürlük ile ve bir enson özdeşlik düşüncesini ayrımlı ve sonlu olan tikelin değerinin tam bir tanınması ile birleştirmeye çalışmış her felsefe kendini benzer güçlüklere düşmüş bulmaktan kaçınamıyordu. Ama Schleiermacher'in evrensel yalnızca tikellerde ve onlar yoluyla varolur diyerek sorunu ge-

çiştirmesi pek olanaklı değildi. Çünkü uzaysal-zamansal dünya ile özdeşleştirilebilir olmayan bir olgusallık üzerine bağımlılık duygusunu aklamaya kararlıydı. Dünyanın 'arkasında' birşeyin olması gerekiyordu. Gene de dünya Tanrının dışındaki birşey olamazdı. Bu nedenle Schelling'in tutmuş olduğu yöne itildi. Belki de diyebiliriz ki Schleiermacher temelde yatan ve kendini Çokta anlatan Bir konusunda derin bir yarı-gizemsel bilinç taşıyordu, ve felsefesinin temeli buydu. Bu bilince anlatım vermeye çalıştığı zaman güçlükler doğdu. Ama, hakkını vermek gerekirse, hiçbir yeterli kuramsal açıklamanın olanaklı olmadığını isteyerek kabul etti. Tanrı bilgiden çok 'duygu' ve inanç nesnesidir. Din ne metafiziktir ne de ahlak. Ve tanrıbilim simgeseldir. Schleiermacher'in gerçekten büyük idealistler ile açık bir yakınlığı vardı, ama hiç kuşkusuz bir ussalcı değildi. Din onun için insanın tinsel yaşamındaki temel öğeydi; ve dinin dolaysız sezgisel bağımlılık duygusu üzerine dayandığında diretti. Bu saltık bağımlılık duygusu onun için bir bakıma felsefi düşüncenin besiniydi. Ve bu hiç kuşkusuz yüreğin düşünen us tarafından yadsınan dinsel duygularına evrensel bir imlem yüklemiş olan bir insanın sevimli bir önyargısı olarak doğrudan doğruya bir yana atılabilecek bir görüş değildir. Çünkü her ne olursa olsun ileri sürülebilir ki kurgul metafizik, en azından bir ölçüde, Çokun Bire bağımlılığının bir ön ayrımsanışının düşünce düzleminde bir açımlanışıdır—bir ayrımsama ki, daha iyi bir sözcüğün yokluğunda, sezgisel olarak betimlenebilir.

EK
KISA BİR KAYNAKÇA

Genel Çalışmalar

Abbagnano, N. *Storia della filosofia:* II, *parte seconda.* Torino, 1950.

Adamson, R. *The Development* of *Modern Philosophy, with other Lectures and Essays.* Edinburgh, 1908 (ikinci yayım).

Alexander, A. B. D. *A Short History* of *Philosophy.* Glasgow, 1922 (3'üncü yayım).

Bosanquet, B. *A History* of *Aesthetic.* Londra, 1892.

Bréhier, E. *Histoire de la Philosophie:* II, *deuxième partie.* Paris, 1944. (Brehier'in çalışması en iyi felsefe tarihlerinden biridir ve kısa ama yararlı kaynakçalar kapsar.)

Histoire de la philosophie allemande. Paris,1933 (ikinci yayım).

Castell, A. *An Introduction to Modem Philosophy in Six Problems.* New York, 1943.

Catlin, G. *A History of the Political Philosophers.* Londra, 1950.

Collins, J. *A History of Modern European Philosophy.* Milwaukee, 1954. (Bir Tomist tarafından yazılan bu çalışma önemle salık verilebilir. Yararlı kaynakçalar kapsar.)

God in Modern Philosophy. Londra, 1960. (İlgili dönemde bu çalışma Hegel, Feuerbach, Marx ve Kierkegaard üzerine çözümlemeler kapsar.)

De Ruggiero, G. *Storia della filosofia;* IV, *la filosofia moderna. L'età del romanticisma.* Bari, 1943.

Hegel. Bari, 1948.

Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie:* II, 3. *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer.* Leipzig, 1922 (üçüncü yayım).

Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction hislorique à* la *philosophie.* Liège, 1948.

Erdmann, J. E. *A History* of *Philosophy;* II, *Modern Philosophy,* İng. çev. W. S. Hough. Londra, 1889, ve sonraki yayımlar.

Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie.* Berlin, 1921 (8'inci yayım).

Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie.* 10 cilt. Heidelberg, 1897-1904. (Bu çalışma Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer üzerine bu adlar altında ayrı ayrı bölümler kapsar.)

Fischl, J. *Geschichte aer Philosophie,* 5 cilt; III, *Aufklärung und deutscher Idealismus.* IV, *Positivismus und Materialismus.* Viyana. 1950.

Fuller, B. A. G. *A History* of *Philosophy.* New York, 1945 (gözden geçirilmiş yayım).

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy,* İng. çev. E. S. Haldane ve F. H. Simson. Vol. III. Londra, 1895. (Hegel'in felsefe tarihi dizgesinin parçasını oluşturur.)

Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit.* Münih, 1929.

Hirschberger, J. *The History of Philosophy,* İng. çev. A. Fuerst, 2 cilt, Milwaukee, 1959. (İkinci cilt modern felsefeyi ele alır.)

Hoffding, H. *A History of Philosophy* (modern), İng. çev. B. E. Meyer, 2 cilt, Londra, 1900 (Amerikan tıpkı basım 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, İng. çev. C. F. Sanders, Londra, 1912.

Jones, W. T. *A History of Western Philosophy:* II, *The Modern Mind.* New York, 1952.

Klimke, F., S. J. ve Colomer, E., S.J. *Historia de filosofía.* Barselona, 1961 (üçüncü yayım).

Marias, J. *Historia de la filosofía.* Madrid, 1941.

Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung:* IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus:* V, *Die Weltanschauung der Gegenwart.* Würzburg, 1950.

Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts.* Berlin, 1923 (tıpkıbasım, 1953). (Bu Ueberweg'in *Grundriss der Geschichte der Philosopie*'sinin gözden geçirilmiş dördüncü cildidir. Geniş kaynakçalar kapsar ve bir başvuru kitabı olarak yararlıdır.)

Randall. H., Jr. *The Making of the Modern Mind.* Boston, 1940 (gözden geçirilmiş yayım).

Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy.* New York, 1954 (üçüncü yayım). (Bir ders kitabı.)

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day.* Londra, 1946, ve yeni baskılar.

Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. Londra, 1959. (On dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi için bu ikinci çalışma birinciye yeğlenebilirdir.)

Sabine, G. H. *A History of Political Theory.* Londra, 1941. (Konu üzerine değerli bir inceleme.)

Schilling, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Die Neuzeit.* Münih, 1953. (Yararlı kaynakçalar kapsar.)

Souilhe, J. *La philosophie chrétienne de Descartes* à *nos jours.* 2 cilt, Paris, 1934.

Thilly, F. *A History of Philosophy,* gözden geçiren L. Wood. New York, 1951.

Thonnard, F. J. Précis *d'histoire de la Philosophie.* Paris, 1941 (gözden geçirilmiş yayım).

Turner, W. *History of Philosophy.* Boston ve Londra, 1903.

Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Philosophie der Neuzeit.* Leipzig, 1919 (beşinci yayım).

Webb, C. C. J. *A History Of Philosophy.* (Home University Library.) Londra, 1915 and yeni baskılar.

Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions,* İng. çev. J. A. Tufts. New York ve Londra, 1952 (1901 yayımının yeniden basımı). (Bu dikkate değer çalışma felsefe tarihini problemlerin gelişimine göre ele alır.)

Lehrbuch der Geschichte'der Philosophie, bir kapanış bölümü ile yay. haz. H. Heimsoeth: *Die Philosophie in 20 Jahrhundert mil einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichttlichen Forschung.* Tübingen, 1935.

Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy.* New York, 1941.

BÖLÜM I: *Alman İdealist Devimi ile İlgili Genel Çalışmalar*

Benz, R. *Die deutsche Romantik,* Leipzig, 1937.

Cassirer, E. *Das Erkmnmisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit:* III, *Die nachkantischen Systeme.* Berlin, 1920.

Delbos, V. *De Kant aux Postkantiens.* Paris, 1940.'

Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.* Langensalza, 1905.

Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste.* Paris, 1935.

Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum.* Münih, 1927.

Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlin, 1960. İkinci yayım (başlangıçta 2 cilt, 1923-9).

Haym, R. *Die romantische Schule.* Berlin, 1928 (beşinci yayım).
Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum.* Gütersloh, 1926.
Kircher, E. *Philosophie der Romantik.* Jena, 1906.
Kroner, R. *Von Kant bis Hegel.* 2 cilt, Tübingen, 1921-4. (Bu çalışma ve N. Hartmann'ın çalışması değişik açılardan konunun klasik incelemesidir.)
Lutgert, W. *Die Religion des deutschen Idealismus* und *ihr Ende.* Gütersloh, 1923.
Marechal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique.* Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.* Paris, 1947.

EK

Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* 2 cilt, Berlin, 1837-8.
Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

BÖLÜMLER II-IV: *Fichte*

Metinler

Sämmtliche Werke, yay. haz. I. H. Fichte. 8 cilt, Berlin, 1845-6.
Nachgelassene Werke, yay. haz. I. H. Fichte. 3 cilt, Bonn, 1834-5.
Werke, yay. haz. F. Medicus. 6 cilt, Leipzig, 1908-12. (Bu yayım Fichte'nin tüm çalışmalarını kapsamaz.)
Fichtes Briefwechsel, yay. haz. H. Schulz. 2 cilt, Leipzig, 1925.
Die Sehriften zu J. G. Fichtes Atheismus-streit, yay. haz. H. Lindau. Münih, 1912.
Fichtl und Forberg. Die Philosophischen Scriften zum Atheismus-streit, yay. haz. F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, İng. çev. A. E. Kroeger. Phlladelphia,1868; Londra, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, İng. çev. A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, İng. çev. A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; Londra, 1889.
The Science of Ethics, İng. çev. A. E. Kroeger. Londra, 1907.
Fichte's popular Works, Fichte'nin anısına bir yazı ile çeviren W. Smith. 2 cilt, Londra, 1889 (dördüncü yayım).
Addresses to the German Nation, İng. çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull. Chicago, 1922.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, yay. haz. H. Fichte. Leipzig, 1862 (ikinci yayım).

İncelemeler

Adamson, R. *Fichte.* Edinburgh ve Londra, 1881.

Bergmann, E. *Fichte der Erzieher.* Leipzig, 1928 (ikinci yayım).

Engelbrecht, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with Special Reference to His Nationalism.* New York, 1933.

Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg, 1914 (dördüncü yayım).

Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker.* Jena, 1914.

Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* 2 cilt, Paris, 1930.

Heimsoeth, H. *Fichte.* Münih, 1923.

Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie.* Gottingen, 1914.

Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.

Kısa Bir Kaynakça

Léon, X. *La Philosophie de Fichte.* Paris, 1902.

Fichte et son temps. 2 cilt, (3'te). Paris, 1922-7.

Pareyson, L. *Fichte.* Turin, 1950.

Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantisehe Philosophie.* Berlin, 1899.

Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie.* Stuttgart, 1956.

Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte.* Philadelphia, 1945 (doktora tezi).

Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge.* Boston, 1896.

Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte.* Londra, 1926.

Wallner, F. *Fichte als politischer Denker.* Halle, 1926.

Wundt, M. *Fichte.* Stuttgart, 1937 (ikinci yayım).

BÖLÜMLER V-VII: *Schelling*

Metinler

Sämmtliche Werke, yay. haz. K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung,* 10 cilt, 1856-61; *Zweite Abteilung,* 4 cilt, 1856-8. Stuttgart ve Augsburg.

Werke, yay. haz. M. Schröter. 6 cilt, Münih, 1927-8; 2 ek cilt, Münih, 1943~56.

Of Human Freedom, İng. çev. J. Gutman. Chicago, 1936.

The Ages of the World, İng. çev. F. Bolman, Jr., New York, 1942.
The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, İng. çev. A. Johnson. Londra, 1845.
Essais., Fr. çev. S. Jankélévitch. Paris, 1946.
Introduction a la philosophie de la mythologie, Fr. çev. S. Jankélévitch. Paris,I945.

İncelemeler

Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling.* Milano, 1960.
Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens.* Zürih ve Stuttgart, 1955.
Bréhier, E. *Schelling.* Paris, 1912.
Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings lelzte Wandlung.* Münih ve Berlin, 1930.
Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling.* Florence, 1943.
Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Leh,e.* Heidelberg, 1902 (üçüncü yayım).
Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätitlealismus.* Berlin, 1940.
Schellings Philosophie für Weltalter. Düsseldorf. 1954.

Ek

Gibelin, J. *L'ésthetique de Schelling d'après la Philosophie de l'art.* Paris, 1934.
Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling.* Philadelphia, 1933 (doktora tezi) .
Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling.* Londra, 1960.
Jankelevitch, V. *L'odysee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* Paris, 1933.
Jaspers, K. *Schelling: Grosse und Verhängnis.* Münih, 1955.
Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule.* Münih, 1929.
Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus.* Leipzig, 1932 (tez).
Massolo, A. *Il primo Schelling.* Florence, 1953.
Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling.* Roma, 1938.
Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik.* Berlin, 1859.
Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart ve Cologne, 1955.
Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism.* Chicago, 1892 (ikinci yayım).

Daha öte bir kaynakça için bkz: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie,* G. Schneeberger. Bern, 1954.

BÖLÜM VIII. *Schleiermacher*

Metinler

Werke, Berlin, 1835-64. (Kesim I, Tanrıbilim, 13 cilt, ; Kesim II, Vaazlar, 10 cilt, ; Kesim III, Felsefe, 9 cilt,)

Werke (seçmeler), yay. haz. O. Braun. 4 cilt, Leipzig, 1910-13.

Addresses on Religion, İng. çev. J. Oman. Londra, 1894.

The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith', by G. Cross. Chicago, 1911.

İncelemleer

Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken.* Elberfeld, 1868.

Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher.* New York, 1941.

Dilthey, W. *Leben Schleiermachers.* Berlin, 1920 (ikinci yayım).

Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher.* Zürih, 1947.

Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung.* Münih, 1921.

Neglia, F. *La jilosofia della religione di Schleiermacher.* Turin, 1952 .

Neumann, J. *Schleiermacher.* Berlin, 1936.

Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie.* Erfurt, 1935.

Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiosen Antropologie Schleiermachers.* G6ttingen, 1935.

Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus.* Hamburg, 1957.

Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleimnacher.* Florence, 1920.

Wendland, I. *Die religiose Entwicklung Schleiermachers.* Tübingen, 1915.

KISA BİR SÖZLÜK

A

ahlak morality/Moralität
algı perception
anlak understanding/Verstand
anlık mind/Geist
anlıksal intellectual
ansal mental
arı pure
aşkın transcendent
aşkınsal transcendental
Aydınlanma Enlightenment
ayrımsama apprehension

B

bağlılaşık correlative
beliriş manifestation
belirlenim determination
belirli determinate
belirlilik determinateness
belirtik explicit
bellek memory
ben ego
bengi (ebedi) eternal
beti figure
betimleme description
biçim form
biçimdeş uniform
bildirilmiş din revealed religion
bilinç consciousness
bireşim synthesis
buyrum imperative

Ç

çelişki contradiction
çıkarsama inference
çoklu manifold

D

Dasein belirli-Varlık, Dışvarlık
dizge system
deneyim experience/ Erfahrung
derin-düşünce reflexion
doğaüstücülük supernaturalism
dolaylı mediate
dolaysız immediate
duyarlık sensibility
duygu feeling
duyu sense
duyu-pekinliği sense-certainty
duyum sensation
duyunç conscience/Gewissen
duyusal sensuous
dürtü impulse
düzenek mechanism
düzgü maxim

E

edim act
edimsel actual
edimsellik actuality/ Wirklichkeit
eleştirel felsefe critical philosophy
erek end
ereksel, erekbilimsel teleologic
etker efficient
etki effect
etkinlik activity
evrensel universal
eylem action
eytişim dialectic
eytişimsel dialectical

F

fenomen görüngü

G

gelişim development
gerçek true
gerçeklik truth
gerek ought/Sollen
gizemli mystical
gizli occult
gnosis çeşitli dinsel tasarımların sezgisel bilgisi
görgül empirical
görüngü appearance, phenomenon
görüngübilim phenomenology

H

hak right

İ

içkin immanent
ikicilik dualism
ilinek accident
ilke principle
imge image
imgelem imagination
imlem significance
inak dogma
insanbiçimsel anthropomorphic
istenç will
iyelik possesion
izlenim impression

K

kalıcı subsistent
karşıt opposit
karşıtlık opposition
kategorik imperativ (kesin buyrum) categorical imperative
kavram concept, notion
kendi self
kendilik entity
kendinde-şey thing-in-itself
kılgı practice
kılgısal practical
kıpı moment
kip mode
klasiksel 'klasik'ten ayrı olarak, Yunan-Roma kültürü ile ilgili

konutlama postulate
kurgu speculation
kurgul speculative
kuram theory
kuramsal theoretical
L
Logos us
M
mülkiyet property
N
neden cause
nedensellik causality
nesne object
nesnellik objectivity
numen öz, kendinde
O
olgu fact
olgusal real
olgusallık reality
olumsallık contingency / Zufälligkeit
Ö
öğe element
önesürüm assertion
önsel prior
önsav hypothesis
önsel prior
önyazgı (Kalvinist) predestination
örgen organ
örgenlik organism
örtük implicit
öz essence
öz-bilgi self-knowledge
öz-bilinç self-consciousness
özdeşlik identity %
özek (merkez) center
özekçek centripetal
özekkaç centrifugal
özne subject
öznellik subjectivity
özsel essential
P
pekinlik certainty
R
ruh soul/Seele
ruhbilim psychology
S
saltık absolute
sağduyu common sense
sapınç aberration
sezgi intuition
somut concrete
sonlu finite
sonsal final, posterior
sonsallık finality
sonsuz infinite
soyut abstract
süreç process
T
tanrıbilim theology
tanrıtanırcılık theism
tasarım, betisel ya da resimsel düşünce (representation/ Vorstellung)
telos erek
teosofi tanrısal doğanın sezgi yoluyla bilindiğini ileri süren kuramcılık
tikel particular
tin spirit/Geist
törellik ethical life/Sittlichkeit
töz substance
tüze, hak rihgt/Recht
U
us reason/Vernunft
usauygun reasonable
usayatkın plausible
usdışı irrational
ussalcı rationalist
V
varlık being
varlıkbilim ontology
varoluş existence
varsayım presupposition, supposition
Volksreligion halk/ulus dini
Vorstellung tasarım, resimsel/imgesel düşünce
Wissenschaftslehre Bilim Kuramı (Fichte)
yokluk nothing
yorum interpretation
yurttaş toplumu civil society/die bürgerliche Gesellschaft

NOTLAR

BÖLÜM I

[1]İngiltere, Amerika, İtalya ve başka yerlerde geç idealist devimlerin olmuş olması olgusu metafiziksel idealizmin Almanya'da Hegel'den sonra gerilemeye geçmiş olduğu olgusunu değiştirmez.

[2]"gelişebildiği" diyorum, çünkü Kant'ın felsefesi üzerine düşünmek vurgulanan yanlara göre değişik düşünce çizgilerine götürebilir. Bkz. *Copleston Felsefe Tarihi, Kant* (İdea Yayınevi, 1996), s. 238 vs.

[3]Bkz. *Kant*, s. 89-92, s. 195-6.

[4]Bkz. *Copleston Felsefe Tarihi, Descartes*, İdea Yayınevi, s. 83-4, *Kant, a.g.y.*, s. 57-8, 234-5.

[5]*Descartes, a.g.y.*, s. 90.

[6]Zorunluk ve nedensellik Kant için *a priori* kategorilerdir. Ama bilim dünyasının "fenomenal olarak olgusal" olduğunu yadsımaz, tersine doğrular.

[7]Bu en azından Kant'ın kategorilerin kısıtlı uygulama alanları öğretisini duyulurüstü olgusallık üzerine herhangi bir anlamlı konuşmayı—giderek ahlaksal inanç bağlamında bile—dışlayacak bir düzeye dek zorlamaktan kaçınırsak doğrudur.

[8]Bkz. *Kant, a.g.y.*, Bölüm Altı.

[9]Hegel özgür yaratış düşüncesini dinsel bilincin dili düzeyinde kabul eder. Ama bu dil onun için resimsel ya da betimseldir.

[10]Bkz. *Kant, a.g.y.*, s. 10-11. s. 14-15.

[11]Rudolf Carnap'a göre, metafiziksel dizgeler yaşam için bir duyguyu ya da ona karşı bir tutumu anlatırlar. Ama böyle terimler söz gelimi Hegel'in eytişimsel dizgesinden daha çok romantik tine uygulanabilirdirler.

[12]Buraya iki yorum uygun düşer. İlkin, demek istemiyorum ki asıl romantik devim Aydınlanmayı doğrudan doğruya izlemiştir. Ama ara evreleri atlıyorum. İkinci olarak, metindeki genelleme Aydınlanma düşünürleri duygunun insan yaşamındaki önemini hiç anlamıyorlardı biçiminde yorumlanmamalıdır. Bkz. örneğin *Aydınlanma*, İdea, Bölüm Bir, Kesim 7.

[13]Hölderlin'in Yunanistan'a gösterdiği düşkünlüğün onu zorunlu olarak bir romantiğe karşıt olarak bir klasikçi yaptığını düşünmek yanlış olacaktır.

[14]Bkz. *Aydınlanma, a.g.y.*, Bölüm Yedi, Kesim 2; Bölüm Dokuz, Kesim 5.

[15]Schlegel'in görüşü metafizik üzerine kimi çağdaş yazarlar tarafından ileri sürülen görüşe benzetilebilir: metafiziksel bir dizgede gerçekten önemli olan şey "görüş"tür [*vision*] ve uslamlamalar bir önermek ya da kabul ettirmek için inandırıcı aygıtlardır.

[16]*Appearance and Reality* (2'nci yayım), s. 447.

[17]*Speculum Mentis*, s. 151.

[18]Hegel'in bu yorumunun yeterliliği oldukça su götürür. Ama bu burada bizi oyalaması gereken bir sorun değildir.

BÖLÜM II

[1]Yaklaşık olarak 1797'den başlayarak Reinhold Fichte'nin felsefesini kabul etti ve savundu. Ama yerinde durmak bilmeyen bir kafa yapısı vardı ve birkaç yıl sonra başka düşüncelere döndü.

[2]Belki de söylemeye gerek yok ki "bilim" sözcüğü terimin dar modern kullanımına göre olmaktan çok 'bilgi' anlamında anlaşılmalıdır.

[3]A. G. Schlegel 1803-4'de verilen bir dizi derste daha önce pek ayrı olmayan bir yolda Almanya'nın kültürel görevinden söz etmişti.

[4]*F*, I, s. 41-2; *M*, I, s. 170. Fichte'nin yazılarına bu ve benzeri göndermelerde *F* ve *M* harfleri Fichte'nin Yapıtlar'ının sırasıyla oğlu I. H. Fichte ve F. Medicus tarafından yapılan düzenlemelerini gösterir.

[5]*F*, I, s. 48; *M*, I, s. 177.

[6]*F*, I, s. 423; *M*, III, s. 7.

[7]*A.g.y.*

[8]*F*, I, s. 433; *M*, III, s. 17.

[9]*F*, I, s. 463; *M*, III, s. 47.

[10]*A.g.y.*

[11]*F*, I, s. 440; *M*, III, s. 24.

[12]Bkz. *Kant, a.g.y.*, 75-6, 101-3, 201-2.

[13]*F*, I, s. 466; *M*, III , s. 50.

[14]Bkz. *Hume*, İdea, Bölüm İki, Kesim 2.

[15]*F*, II, s. 607; (*M*'de bulunmuyor).

[16]*F*, I, s. 459; *M*, III, s. 43.

[17]*F*, I, s. 98; *M*, I, s. 292.

[18]*A.g.y.*

[19]*Durch ein Handeln auf ein Handeln.* Felsefecinin düşünmesi bir etkinliktir, bir edimdir. Bilinç için arı 'ben'in kendiliğinden etkinliğinin deyim yerindeyse kendini boşaltıp rahatlamasını sağlar.

[20]*F*, I, s. 104; *M*, I, s. 298.

[21]*F*, I, s. 110; *M*, I, s. 305.

[22]Yine fenomenoloji ve idealist metafizik arasındaki ayrımdan söz edebiliriz. 'Ben-değil'in koyulması (tanınması) insan bilinci için bir koşuldur demek bir şeydir, 'Ben-değil' arı ya da saltık 'Ben' tarafından koyulur (üretilir ya da yaratılır) demek başka bir şey.

[23]Kant'ın felsefesinde eytişimsel yöntemin bir belirtisi üzerine bkz. Kant, *a.g.y.*, s 73-4. Kant'ın çatışkıları karşısavlar biçiminde geliştirmesi (s. 149 vs.) de buraya bağlıdır.

[24]*F*, I, s. 255; *M*, I, s. 448.

[25]*A.g.y.*

[26]Fichte'nin ikinci temel önermenin hiçbir kuramsal çıkarsamasının olanaklı olmadığı konusundaki açık kabulünü belirtmiştik.

[27]*F*, I, s. 95; *M*, I, s. 289.

[28]*F*, I, s. 99; *M*, I, s. 293.

[29]Bkz. Kant, *a.g.y.*, s. 109-14.

[30]Bu *Bütün Bilim Kuramının Temeli* 'nde verilir. Evrelerden kimilerinin daha ayrıntılı bir çözümlemesi *Bilim Kuramının Özünün Anahatları*'nda verilir.

[31]*F*, I, s. 242; *M*, I, s. 435.

[32]*F*, I, s. 244; *M*, I, s. 437.

[33]*F*, I, s. 291; *M*, I, s. 483.

[34]*F*, I, s. 301; *M*, I, s. 492.

[35]*F*, II, s. 614; (*M*'de bulunmuyor).

BÖLÜM III

[1]*F*, IV, s. 122; *M*, II, s. 516.

[2]*F*, IV, s. 13; *M*, II, s. 407

[3]*F*, IV, s. 122; *M*, II, s. 516.

[4]*F*, IV, s. 124; *M*, II, s. 518.

[5]*F*, IV, s. 130; *M*, II, s. 524.

[6]İnsanda örneğin kan dolaşımı gibi öyle etkinlikler vardır ki bunların dolaysız değil ama yalnızca dolaylı olarak bilincindedir. Ve onları denetlediği söylenemez. Ama Fichte'nin görüşünde bir dürtünün ya da isteğin bilincinde olur olmaz onu doyurmada ya da doyurmamada özgürümdür.

[7]*F*, IV, s. 29; *M*, II, s. 423.

[8]*F*, IV, s. 53; *M*, II, s. 447. Kant, der

Fichte, özgürlük düşüncesi yasa düşüncesinden türer demek istemiyordu. Demek istediği şey özgürlük düşüncesinin nesnel geçerliliğine inancın ahlaksal yasanın bilincinden türediğiydi.

[9]*F*, IV, s. 59; *M*, II, s. 453.

[10]*F*, IV, s. 173; *M*, II, s. 567.

[11]*F*, IV, ss.173-4; *M*, II, ss. 567-8.

[12]*F*, IV, s. 169; *M*, II, s. 563.

[13]*F*, IV, s. 191; *M*, II, s. 585.

[14]*F*, IV, s. 193; *M*, II, s. 587.

[15]Bu söz gelimi durumu gerçekten kavradığım değil ama dışlayıcı olarak tek bir bölümsel yanıma baktığım zaman olur.

[16]*F*, IV, s. 194; *M*, II, s. 588.

[17]*F*, IV, s. 300; *M*, II, s. 694.

[18]*F*, IV, s. 150; *M*, II, s. 544.

[19]*F*, II, s. 143; *M*, II, s. 143.

[20]*A.g.y.*

[21]*F*, III, s. 8; *M*, II, s. 12.

[22]*F*, III, s. 10; *M*, II, s. 14.

[23]*F*, III, s. 106; *M*, II, s. 110.

[24]Belirtmeye değer ki Fichte için bir şeye haklı iyelik gerçekte onunla ilgili belli eylemlerde bulunmak için dışlayıcı haktır. Örneğin bir tarla ile ilgili olarak bir çiftçinin mülkiyet hakkı ona tohum atmak, onu sürmek, üzerinde sığır otlatmak vb. için dışlayıcı haktır.

[25]*F*, III, s. 129; *M*, II, s. 133.

[26]Fichte toplumsal sözleşmede çeşitli evreler ayırdeder ve bunlar politik toplumun üyelerinin örgütlü bir bütünlük olmalarını sağlayan birlikbağıtında doruğa ulaşır.

[27]Bkz. *Aydınlanma*, üçüncü ve dördüncü bölümler.

[28]*F*, III, s. 160; *M*, II, s. 164.

[29]Fichte üç ana ekonomik sınıf olacağını varsayar. İlkin, insan yaşamı için gereken ham gereçlerin üreticileri. İkinci olarak, bu ham gereçleri giysi, ayakkabı, un vb. gibi şeylere dönüştürenler. Üçüncü olarak tecimciler.

[30]*F*, III, s. 421; *M*, III, s. 451.

[31]Fichte'nin "kapalı" bir tecim Devletini savunması bütünüyle ekonomik nedenler üzerine dayanmaz. Daha önce Platon gibi o da yabancı ülkelerle sınırsız etkileşimin yurttaşların gerçek felsefenin ilkelerine göre eğitimini engelleyeceğine inanır.

BÖLÜM IV

[1]*F*, V, s. 5; (*M*'de bulunmuyor).

[2]*F*, V, s. 8;

[3]*F*, V, s. 43; *M*, I, s. 12.

[4]*F*, V, s. 254; *M*, I, s. 448.

[5]*F*, V, s. 179; *M*, III, s. 123.

[6]*F*, V, s. 185; *M*, III, s. 129.

[7]*F*, V, s. 186; *M*, III, s. 130.

[8]*F*, V, s. 185; *M*, III, s. 129. Özgün Almanca metni gözden kaçırmamak önemlidir: *Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechttun.* Dilbilgisel olarak, *Er* (*O*) *der wahre Glaube*yi (gerçek inanç) belirtiyor olmalıdır, *diese moralische Orndung*u (bu ahlaksal düzeni) değil. Öyleyse Fichte'nin dilbilgisel doğruluğu açıkça göz ardı ettiğini ileri sürmeyi istemediğimiz sürece, onun ahlaksal düzenle özdeşleştirilen Tanrının insanın bir yaratısından ya da yapıtından daha çoğu olmadığını söylemediğini kabul etmemiz gerekir.

[9]*F*, V, s. 261; (Fichte'nin *Gerichtliche Verantwortungsschrift*'i *M*'de bulunmuyor.)

[10]*F*, V, s. 382; *M*, III, s. 246.

[11]*F*, V, s. 261;

[12]*F*, III, s. 39; *M*, II, s. 43.

[13]*F*, V, ss.394-5; *M*, III, s. 258.

[14]*F*, II, s. 299; *M*, III, s. 395.

[15]*F*, II, s. 303; *M*, III, s. 399.

[16]*F*, II, s. 245; *M*, III, s. 341.

[17]*F*, II, s. 303; *M*, III, s. 399.

[18]*A.g.y.*

[19]*Darstellung der Wissenschaftslehre.*

[20]*F*, II, s. 68; *M*, IV, s. 68
[21]*F*, II, s. 19; *M*, III, s. 19.
[22]*A.g.y.*
[23]Bu düşünceden daha önce 1801'in *Wissenschaftslehre*'sinde söz edilmişti.
[24]*F*, X, s. 117; *M*, IV, s. 195.
[25]*F*, X, s. 206; *M*, IV, s. 284.
[26]*F*, VI, s. 362; *M*, V, s. 17.
[27]*F*, VI, s. 367; *M*, V, s. 22.
[28]*F*, VI, s. 361; *M*, I, s. 15.
[29]*F*, V, s. 403; *M*, V, s. 115.
[30]*F*, V, s. 539; *M*, V, s. 251.
[31]*F*, V, s. 457; *M*, V, s. 169.
[32]*F*, V, s. 407; *M*, V, s. 119.
[33]Fichte'nin yüksek ahlak dediği şeyde insan yaratıcıdır, etkin olarak ideal değerleri olgusallaştırmaya çalışır. Alt ahlakta olduğu gibi, yalnızca yaşam durumunun ardışık ödevlerinin yerine getirilmesiyle yetinmez. Din tek olgusallık olarak Tanrıya inancı ve tanrısal bir belirlenim duyusunu ekler. Yüksek ahlak yaşamı tek bir sonsuz tanrısal Yaşamın anlatımı olarak görülür.
[34]*F*, II, s. 685; (*M*'de bulunmuyor).
[35]*A.g.y.*
[36]*F*, II, s. 696; *M*, VI, s. 615.
[37]*A.g.y.*
[38]*F*, XI, s. 5; *M*, VI, s. 5.
[39]*F*, XI, s. 7; *M*, VI, s. 7.
[40]*F*, XI, s. 4; *M*, VI, s. 4.

BÖLÜM V

[1]Jacob Boehme (1575-1624) için Bkz. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. III, Part II, s. 80-3.
[2]Hegel'in kendisi böyle kişisel çekişmelerle pek ilgilenmiş görünmez; düşüncelere ve gerçek olduğuna inandığı şeyin açımlamasına gömülmüştü. Ama Schelling Hegel'in onun kendi düşüncelerini eleştirisini kişisel bir hakaret olarak aldı.
[3]*W*, I, s. 57. Schelling'in yazılarına göndermeler çalışmalarının Manfred Schröter tarafından düzenlenen yayımının cilt ve sayfalarına göre verilmiştir (Münih, 1927-8).
Schelling 'tikelde' "ben bendir"i (*Ich ist Ich*) 'genelde' "ben bendir"e (*das Ich ist das Ich*) yeğler ve bunu genelde "ben"in ancak tikelde "ben" olarak verili olduğu zeminine dayandırır.
[4]*W*, I, s. 103.
[5]*W*, I, s. 100.
[6]*W*, I, s. 237. Bu çalışmaya gelecekte yalnızca *Felsefi Mektuplar* olarak değinilecektir.
[7]*W*, I, s. 208.
[8]*W*, I, s. 214.
[9]*W*, I, s. 220. Gönderme hiç kuşkusuz Fichte'nin idealizminedir.
[10]*W*, I, s. 238.
[11]*W*, I, s. 259.
[12]*W*, I, s. 263.
[13]Fichte'nin kendisi saltık 'ben'in özne ve nesnenin özdeşliği olduğunu ileri sürmeye başladı. Ama bunu belli bir düzeyde Schelling'in eleştirisi altında yapıyordu. Ve her ne olursa olsun Fichte'nin idealizmi, Schelling'in görüşünde, her zaman özne ve öznellik üzerindeki aşırı bir vurguyla karakterize ediliyordu.

BÖLÜM VI

[1]*W*, I, s. 663.
[2]*W*, I, s. 706.
[3]*W*, I, s. 708.
[4]*W*, I, s. 712.
[5]*W*, I, s. 714. "Saltıklık" *Absolutheit* karşılığında kullanılır.
[6]*W*, I, s. 717.
[7]Schelling'in bir Doğa felsefesinin metafiziksel temeli tablosu Hegel'in düşüncesi üzerinde güçlü bir etki yaratır. Ama bu sorunu burada tartışmak yersiz olacaktır.
[8]*W*, II, s. 283.
[9]*A.g.y.*
[10]*W*, I, s. 416.
[11]*Der allgemeine Weltbau und die Körperreiche*, *W*, I, s. 718.
[12]*W*, II, s. 320.

[13] *W*, I, s. 449.
[14] *W*, I, s. 413.
[15] *W*, I, s. 417.
[16] Schelling'in Doğayı kurmasının ayrıntıları konu üzerine değişik yazılarında biraz değişir.
[17] *W*, II, s. 331.
[18] *W*, II, s. 374.
[19] *W*, II, s. 388.
[20] *W*, II, s. 370.
[21] *A.g.y.*
[22] *W*, II, s. 369.
[23] *W*, II, s. 573-4.
[24] *W*, II, s. 586.
[25] *W*, II, s. 587.
[26] *W*, II, s. 592
[27] *W*, II, s. 603.
[28] Buna istersek bir tanrısal kayra öğretisi diyebiliriz. Ama ne olursa olsun Schelling'in düşüncesinin bu evresinde Saltığı kişisel bir Tanrı olarak düşünmemeliyiz. Saltık bireşimin geliştirilip tamamlanması Saltığın doğasının ideal ve olgusalın arı özdeşliği olarak zorunlu anlatımıdır.
[29] *W*, II, s. 349.
[30] *W*, II, s. 351.
[31] *W*, II, s. 615.
[32] *A.g.y.*
[33] Benzer olarak, Doğa felsefesi kendini doğada sergileyen sonsuz etkinliğin konutlanmasıyla başlar.
[34] *W*, III, s. 400.
[35] *W*, III, s. 402.
[36] Gönderme açıktır ki Skolastiklerin mantıksal gerçeklikten ayrı olarak varlıkbilimsel gerçeklik dedikleri şeyedir.
[37] *W*, III, s. 419.
[38] *W*, III, s. 425.
[39] Bu konuya ilgi duyan okur Schelling'in Sanat Felsefesi'nin üçüncü bölümüne ya da örneğin Bernard Bosanquet'nin *Estetiğin Tarihi*'ne başvurabilir.
[40] *W*, III, s. 9.
[41] *W*, III, s. 11.
[42] *W*, III, s. 10.
[43] *W*, III, s. 25.
[44] *W*, III, s. 21.
[45] *W*, III, s. 16.
[46] *W*, III, s. 23.
[47] *A.g.y.*
[48] *W*, III, s. 155.

BÖLÜM VII

[1] *W*, IV, s. 15-16;
[2] *W*, IV, s. 23-4;
[3] *W*, IV, s. 21;
[4] *W*, IV, s. 28;
[5] *W*, IV, s. 31;
[6] *W*, IV, s. 32;
[7] *W*, IV, s. 30;
[8] *W*, IV, s. 31;
[9] *W*, IV, s. 30;
[10] *W*, IV, s. 32;
[11] *W*, IV, s. 47;
[12] Gözden geçirilmiş dizge Stuttgart derslerinde de (1810) açımlanır. Bu dersler *Felsefi Araştırmalar* ile birlikte *Yapıtlar*'ının dördüncü cildinde basıldılar.
[13] *W*, IV, s. 234;
[14] *W*, IV, s. 244;
[15] *W*, IV, s. 252;
[16] Belirtmek gerek ki tanrısal Varlık bundan böyle Schelling için kişisel olmayan bir Saltık değil ama kişisel bir Tanrıdır.
[17] *W*, IV, s. 251;
[18] *W*, IV, s. 330;
[19] *W*, IV, s. 331;
[20] *W*, IV, s. 316;
[21] *W*, IV, s. 324;
[22] *W*, IV, s. 326;
[23] *W*, IV, s. 267;
[24] *W*, IV, s. 256;
[25] *W*, IV, s. 274;
[26] *W*, IV, s. 277;
[27] *W*, IV, s. 278;
[28] *W*, IV, s. 295;
[29] *W*, IV, s. 296;
[30] *A.g.y.*
[31] *W*, V, s. 558;
[32] *als reines Dass*; *W*, V, s. 746;

[33]*A.g.y.*
[34]*A.g.y.*
[35]*W*, V, s. 746;
[36]Schelling'in ayrımı belli bakımlardan kimi çağdaş yazarlar, özellikle Profesör Gilson tarafından özselci ve varoluşçu felsefeler arasında yapılan ayrıma benzer. Burada varoluşçu felsefe terimi "varoluşçuluğu" değil ama temel vurgusunu öz anlamında varlık üzerine olmaktan çok varoluş (*esse*) anlamında varlık üzerine getiren felsefeyi imler. Ama benzerliğin düzeyi sınırlıdır.
[37]*W*, V, s. 746;
[38]*W*, V, s. 748;
[39]*A.g.y.*
[40]*W*, V, s. 750;
[41]*W*, V, s. 753;
[42]*W*, V, s. 729;
[43]*W*, V, s. 437;
[44]*W*, VI, s. 396;
[45]*A.g.y.*
[46]*W*, IV, s. 395;
[47]Gönderme Tanrının iç yaşamında mantıksal olarak ayrıdedilebilir "gizillikler"edir.
[48]*W*, V, s. 437;
[49]*W*, V, s. 440;
[50]Schelling'in arı özdeşlik olarak Saluk kuramı Bruno'nun coincidentia oppositorum düşüncesinin bir sürdürülmesi olarak görülebilir—bir düşünce ki kendisi Cusalı Nikolas'tan türetilmişti.
[51]Schelling'in etkisi kuzeyde olmaktan çok güney Almanya'da duyuldu.
[52]Soloviev İncil'de ve örneğin Boehme'nin yazılarında bulunduğu biçimiyle Bilgelik ya da *Sofia* düşüncesini gösterişli olarak kullandı.

BÖLÜM VIII

[1]Fichte'nin felsefesinin açıklamasında sözü edildiği gibi, bu eğilimin gücü geç düşüncesinde önemli ölçüde zayıflamıştı.
[2]*W*, III, s. 59; Schleiermacher'in düşüncelerine göndermeler *Yapıtlar*'ının O. Braun ve J. Bauer tarafından düzenlenen yayımının (4 cilt, Leipzig, 1911-13) cilt ve sayfa numaralarına göre verilmiştir. Bu düzenleme seçmelerden oluşur.
[3]*W*, III, s. 71;
[4]*W*, III, s. 72;
[5]*A.g.y.*
[6]*W*, IV, s. 240;
[7]*W*, IV, s. 235;
[8]*W*, IV, s. 236;
[9]*A.g.y.*
[10]*W*, IV, s. 243;
[11]*W*, IV, s. 242;
[12]*W*, IV, s. 243;
[13]*W*, III, s. 81;
[14]*W*, III, s. 86;
[15]*W*, II, s. 92;
[16]*W*, III, s. 128;

DİZİN

A

A A'dır ya da *A = A* (Fichte) 62
A-değil değil = A (Fichte; karşıtlık beliti) 63
Alman idealizmi ve tanrıbilim 20
Alman kurtuluş savaşı (Fichte) 38
Almanların kültürel bir görevleri (Fichte) 88
Alman Ulusuna Söylevler (*Reden an die deutsche Nation*) (Fichte) 49
anlak ve yürek (felsefe ve din; Fichte) 89
Anselm (Hegel) 22
a priori ve *a posteriori* 17
arı 'Ben' ve entellektüel sezgi (Fichte) 53
arı tamalgı (Fichte; Kant) 55
aşkınsal idealizm dizgesi (Schelling) 131
Aydınlanma (ortaçağ, Rönesans) 27; (Romantizm) 24

B

Baader, Franz von (Schelling) 163
Bakunin (Schelling'in öğrencisi) 114
belirlenimcilik (Fichte) 45
'Ben'-değil (Fichte) 59
Bergson 130
Berlin Üniversitesi (kuruluşu, 1806) 49
biçimsel mantık (Fichte) 62
bilginin temel üçlüsü (Schelling) 116
Boehme, Jacob 48, 113, 144, 148; (Schelling) 161
Bradley 33; (Tanrı kavramı) 35
Burckhardt, Jacob 114

C

Carnap, Rudolf (romantizm) 24
Carus, Karl Gustav (Schelling) 163
Coleridge (Schelling) 165
Collingwood, R. G. 34
Comte, August 11

Ç

çekme ve itme kuvvetleri (Schelling) 128

D

deha (Schelling) 136s
deizm (Fichte) 89
demokrasi (despotizm; Fichte) 86
deneyim (*Erfahrung*) 51
Descartes 16, 163
Devlet (Baader) 163; (Fichte) 38, 72, 85; (Schelling) 134; (sönmesi; Fichte) 38
Devletler Devleti (Schelling) 134
Din (Fichte) 89; (gereksinimi. Schelling) 154; (özü (Schleiermacher) 172
dinler, tarihsel (Schleiermacher) 176
Din Öğretisi (Fichte) 99
dinsel duygu (Schleiermacher) 172
Doğa (D.nın anlaşılırlığı bilimsel araştırmanın temeli; Schelling) 124 (Fichte; ahlak) 68; (romantikler) 26
Doğa Felsefesi (Schelling) 112, 125ss,
doğuşçu (*emergent*) evrim kuramı (Schelling) 129
dünya-ruhu (Schelling) 129
dünya-tarihsel bireyler (Hegel) 27

durdurma ya da engel (Fichte) 67
düşüneni düşünmek (Fichte) 53
duyarlık, irkilirlik ve üreme (Schelling) 128
duygu ve sezgi (romantizm) 24
duyunç (duygu/*Gefühl* olarak; Fichte) 78s; (hiçbir zaman yanılmaz; Fichte) 79
duyusal sezgi (Fichte) 66

E

Eforat (Fichte) 86
élan vital 130
Eleştirel Felsefe Dergisi (Schelling, Hegel) 112
Engels (Schelling'in öğrencisi) 114
entellektüel sezgi (Fichte) 31. 53; (Fichte; Ben) 30; (Schelling) 117, 118, 132: (Schleiermacher) 171m
epifenomen (Fichte) 52
ereksellik (Doğa; Schelling) 124
Erlangen 48
estetik sezgi (Schelling) 136, 138
evrim (Schelling) 129
eytişimsel yöntem (Fichte) 59

F

felsefenin birinci temel önermess (Fichte) 62
felsefi din (Schelling) 159
Fichte ('Ben') 18: ('Ben'; Kant) 14; (Berlin Üniv. rektörlüğü) 49; (determinizm) 45; (eytişimsel yöntemi) 59; (insan bilgisi sınırlı) 20; (Pazar söylemleri) 47; (Prusya hükümeti) 48; (romantikler) 23, 25; (sav, karşısav ve bireşim) 60; (tarih) 27
fizik felsefesi (Schelling) 125
fizik, kurgul (Schelling) 112
Fransız Devrimi (Fichte) 38, 45; (Hegel) 38

G

Genel İstenç (Fichte) 85, 88; (Rousseau) 39
geometri (Fichte) 50
gizli tanrıbilimciler (Nietzsche) 21s
Goethe 130; (Fichte) 46; (klasik sağlıklı, romantik hastalıklıdır) 28; (Schelling) 112
Görlitz'in gizemci kunduracısı (Boehme) 48
Görres, Johann Joseph von (Schelling) 162
güzellik ve gerçeklik (Schelling) 138

H

hak ilkesi, kavramı (Fichte) 83
Hegel (Ben yerine sonsuz Us, sonsuz Tin 14; (felsefenin biricik konusu Tanrı) 21; (Fichte'nin yöntemi üzerine) 61; (Hıristiyan mı?) 23; (idealizm) 18; (saltık idealizm dizgesi) 19; (Saltık Tanrı değildir) 20
Herder 27
Hıristiyanlık (gelişimi; Schelling) 158s; (pozitif, Hegel) 23; (Schleiermacher) 176
Hölderlin 26; (Schelling) 111; (Yunan dehası) 26
Hume 56

I

ibrani ve Hıristiyan mitolojisi (Schelling) 138
idea (Schelling) 143
ideal ve reel (Schelling) 122
imgelem, üretken (Fichte) 65
inakçılık (Fichte) 52
İngiltere 165
isa 158
İspanya 164
istenç (Fichte) 82; (Schelling) 133, 153
iyi istenç (Fichte) 78
iyi ve kötü 147s; (olanağı; Schelling) 149

J

Jacobi (Schleiermacher) 172
Jaspers, Karl 53
Jena 21, 46s, 93, 112
Joachim. Floresli 159

Johannine (Schelling) 159
Juda 150

K
Kalvinist tanrısal ön-yazgı (Schelling) 151
kamutanrıcılık (Schelling) 147; (Schleiermacher) 177
Kant 123, 154; (ahlaksal dünya) 16; (estetik) 139; (Fichte ile görüşmesi) 46; (idealizm üzerindeki etkisi) 13; (kendinde-şey kavramı) 13; (metafizik) 17
Kapalı Ticim Devleti (Fichte) 87
karşıtlık beliti (Fichte) 63
kategorik imperativ (Fichte) 69
kategoriler (Kant) 17
Katolik kültürün yeniden kurulması (Novalis) 49
Katoliklik (Schlegel) 28
kendinde-şey (Kant; duyum; Fichte) 13; (ortadan kaldırılması) 15, 17
Kiel 46
Kierkegaard 155, 165; (Hegel) 22; (Schelling) 155; (Schelling'in öğrencisi) 114
kişisellik kavramı (Tanrı; Schelling) 148
Kõnigsberg (Fichte Kant ile görüştü) 46
kötülük (olanağı, Schelling) 146; (doğası, Schelling) 152
kozmik düşüş (Schelling) 144
Krause, Karl Christian Frederich (Schelling) 164
Krausizm (İspanya) 164
kurtarıcılık (felsefe; Fichte; Marx) 41
kütle (Schelling) 128
Kutsal Tin (Schelling) 159
kuvvet (çekme, itme; Schelling) 128
kuvvetlerin kutupsallığı (Schelling) 129

L
Lebenseinstellung [yaşam tutumu] (Carnap) 24
Lebensgefühl [yaşam duygusu] (Carnap) 24
Leibniz 123, 129

M
Marx 41
Masonluk (Fichte) 48
McTaggart 23; (Hegel) 22
metafizik (Kant; numenal bilgi sağlamaz) 13
Michelangelo 136
Minerva'nın baykuşu 41
mitler (Schelling) 157
mitoloji (Schelling) 138
mitoloji felsefesi (Schelling) 114
mitoloji ve tanrısal bildiriş felsefesi (Schelling) 156
mitolojik din (Schelling) 157
Montesquieu (Fichte) 45
mülkiyet (Fichte) 84

N
Napoleon 38, 88, 170; (Prusya) 49
nasyonal sosyalizm (Fichte) 87
Natura naturans (Schelling) 125, 144; (Schleiermacher) 174
Natura naturata (Schelling) 125, 144; (Schleiermacher) 174
Newton 16, 130
Nietzsche (Hegel) 23; (idealistler gizli tanrıbilimcilerdir) 22; (idealizm gizli tanrıbilimdir) 21
Nous (Plotinus) 144
Novalis 25; ('büyüsel idealizm') 25; (Fichte) 48s; (Katolik bir kültürün yeniden kurulması) 49; (Orta Çağlar) 27; (romantizm) 24; (Schelling) 112; (üretken imgelem) 25

O
Oken, Lorenz (Schelling) 162
olgusallık (usun öz-anlatımı ya da öz-açınımı; idealizm) 18
önceden-saptanmış uyum (Leibniz) 123
örgenlik (Schelling) 128
Orta Çağa ilgi (romantikler) 26
özdek (Schelling) 128
özden varoluşa geçiş (Schelling) 149

özdeşlik ilkesi (Fichte) 62
özel mülkiyet hakkı (Fichte) 72
öz-etkinlik [Selbstthätigkeit] (Fichte) 77
özgürlük (Schelling) 150; (ve yasa (Fichte) 77
öznel idealizm 18

P
Pauline (Schelling) 159
Pavlov, M. G. (Schelling) 164
Petrine (Schelling) 159
planlı bir ekonomi (Fichte) 87
Platon 99, 126, 170; (diyaloglar; Schleiermacher çevirisi) 170; (Fichte) 48, 87
Plotinus 104, 144
Pozitif Felsefenin Yolu (Comte) 11
pozitif felsefe (Schelling) 155
pozitivizm 11
pragmatik bilinç tarihi (Fichte) 65
Protestan Reformasyonu 159
Prusya (Napoleon) 49; (Schelling) 114
Prusya hükümeti (Fichte) 48

R
realizm ve idealizm (Schelling) 141
reel-idealizm (*Realidealismus*) (Schelling) 141
Reinhold, K. L. 46
Romantik Devim ve Alman İdealizmi* 23
romantik ilgiler (Schelling) 139
romantik tin 24
romantikler (Orta Çağa ilgi) 26
romantizm felsefesi' 23
Rousseau (Devlet; Genel İstenç) 39; (Fichte) 45, 85
Rusya (Schelling) 164

S
saltık 'Ben' (Fichte) 18, 67; (Tanrı ile özdeş değil; Fichte) 92
saltık 'Ben' kuramı (Fichte) 35
Saltık (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher) 28; (Hegel için Us) 20; (özdeşlik olarak; Schelling) 140; (Schelling) 118, 119, 124s; (Schelling için Tanrı) 20; (sezgi; Schelling) 143
sanat (Schelling) 113, 136
sanat felsefesi (Schelling) 136, 137
sanatsal deha (romantizm) 24
sanat yapıtı (Schelling) 137
Sartre 92; (Schelling) 151
sav, karşısav ve bireşim (Fichte) 60
Schelling (din felsefesi) 20; (felsefeyi ve dini birleştiren yeni bir mitoloji) 115; (felsefi dizgesi yoktur) 114; (geç dinsel felsefesi) 35; (gizemsel sezgi) 30; (Hegelciliğin etkisine karşı savaşma; Berlin) 114; (Hölderlin) 26; (idealizm) 18; (kişisel Tanrı) 32; (kişisel Tanrıyı doğruladı) 20; (öğrencileri: Kierkegaard, Engels, Bakunin) 114: (romantizm) 23, 25: (tanrısal sonsuz ve sonlu; felsefenin başlıca sorunu) 21: (tarih) 27
Schlegel, Caroline (Schelling) 113
Schlegel, Friedrich (felsefe) 28: (felsefeyi şiire benzeştiriyor) 29; (romantizm) 24; (sanat) 25; (Schleiermacher) 170
Schlegeller (Fichte) 48; (Schelling) 112
Schleiermacher (Spinoza) 26
sevgi (Fichte) 100
sezgi ve duygu (romantizm) 28
simge ve imge (Schelling) 138
Sloviev, Vladimir (Schelling) 164
solipsizm 14
sonlu ve sonsuz (Hegel, Fichte) 21
sonsallık (Doğa; Schelling) 124
Spinoza 119s, 123, 169s, 173, 175, 177; (*Natura naturans*) 125; (romantikler) 26; (Schelling) 111, 117; (Törebilim; Fichte üzerindeki etkisi) 45
Stirling (gülünç Hegel tablosu) 22

T
tanrıbilim simgeseldir (Schleiermacher) 178
Tanrı (duygu; Fichte) 89; (Fichte) 92

Tanrı (Hegel; felsefenin biricik konusu) 21
tanrısal bildiriş (Schelling) 157
Tanrısal Bildiriş Felsefesi 114
tanrıtanımazcılık suçlaması (Fichte) 93
tarih (Schelling) 146
tarih felsefesi (idealistler) 27
tarih kavramı (Schelling) 134
telos 33; (tarih; idealizm) 27
teosofi ve gnostisizm (Schelling) 161
tez, antiteze, sentez (Fichte) 60
Tieck (Fichte) 48
Tillich, Paul (Schelling) 165
Timaeus (Platon) 126
Tinin Görüngübilimi (Hegel; Schelling) 113
Tin ve Doğa (Schleiermacher) 171
toplumsal sözleşme (Fichte) 85
Tübingen 21, 26, 111
tüm Devletler federasyonu (Schelling) 134

U
ulusalcı bakış açısı (Fichte) 38
ulusalcılık (Fichte) 88
ulusların tinleri (romantikler) 28
uluslar konfederasyonu (Fichte) 88
ulus tini, *Volksgeist* (romantikler) 27
us (idealizm; dünya) 15; (Fichte) 67; (Schelling) 140

Ü
üçlülük 144, 159

V
Varlık (Fichte) 98
varoluşçuluk (Schelling) 165
Volksgeist (romantikler) 27

W
Wissenschaftslehre (Fichte) 46s, 49s, 55, 57, 91, 99, 103; (Schelling üzerindeki etkisi) 112
Wolff (Schlegel, F., Leibniz) 29
Würzburg 113

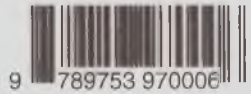
Y
yaratıcı imgelem (romantizm) 24
yaratıcı kişilik (romantizm) 24
Ya—Ya da tutumu (Fichte) 52
yeni-Kantçılar 18
Yunan dehası (Hölderlin) 26
Yunan mitolojisi (Schelling) 138

Z
zaman (Fichte) 66

Fichte ve Schelling Alman İdealizmi olarak bilinen felsefi süreçte Kant ve Hegel arasında, *Arı Usun Eleştirisi*'ni üreten kuşkucu ve *Arı Usun Bilimi*'ni üreten ussalcı arasında dururlar. Bu düzeye dek, çabaları Hegel'in çalışmasında noktalanan Alman idealistleri Kant'ın inanca yer açabilmek için bilgiyi bir yana atan sözde felsefesini bir yana atarlar. Kuşkuculuğun hangi markasını taşırsa taşısın tüm kötümser senaryonun tersine, Fichte'nin ve Schelling'in felsefeleri insanı onurlandırır, onun değerini doğrular, onu Kant'ın felsefesi tarafından da aklanan kuşkucu hiçlikten kurtarmayı ister. Felsefenin işi insanın nasıl bilemeyeceğini bilmek değil, ama bilmenin olanağını kavramak, onu salt bilme sevgisi olmanın ötesine, edimsel bilgi olmaya doğru geliştirmektir. Tanıtlama bilgi demektir, ve felsefenin parolasıdır. Böylece felsefe tarihinde ilk kez Fichte kategorileri Kant'ın yaptığı gibi şuradan buradan toparlamak yerine ussal olarak çıkarsama girişiminde bulundu. Ve Schelling, Doğaya insan bilincine sıkışmış bir *görüngü* olarak ve Doğanın Bilimine ancak *görüngünün* bilimi olarak izin verebilen Kant'ın tersine, Doğanın özsel olarak nesnel-ussal Biçim tarafından belirlenen Özdek olduğunu, Biliminin insanın düşünce yeteneğinin içinde olduğunu ileri sürdü. Onlar için 'eleştirel sorun' yalancı bir sorundu çünkü *eleştirenin kendisinin, öznel kişiliğin* eleştirme yetkinliği, hakkı ve gücü yoktu; keyfi davranıyordu, ruhbilimsel kuşkunun mantıksal düşünmeyi yenmesine izin veriyordu. Bu iki idealist ne Kavramların Dizgesini çıkarsamayı, ne de Doğa Felsefesinin modelini üretmeyi başarabildiler. *Felsefe Tarihinin* önemini, *Diyalektiğin* gerçek karakterini, bilgide *Yöntemin* Kavramın kendisinin nesnel açınımı demek olduğunu, bilginin *dizgesel* yapısını kavrayamadılar. Bilginin bu gerçek koşullarının bilgisini üretme işi Hegel'e kaldı. Onun çalışmasında özgür ussal düşünce "Alman İdealizmi" gibi tarihsel, kültürel, göreli bir sıfattan bağışlanacaktı.

Aziz Yardımlı

iDEA 12/3 FELSEFE
ISBN 978 975 397 000 6



idea