Alman İdealizmi I

Fichte



Hazırlayanlar:
Eyüp Ali Kılıçaslan - Güçlü Ateşoğlu

DOĞU BATI

Alman İdealizmi I

Fichte

Alman İdealizmi I

Fichte

Hazırlayanlar:
Eyüp Ali Kılıçaslan - Güçlü Ateşoğlu

DOĞUBATI

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

19 Mayıs 1762'de Saksonya'da doğdu. 27 Ocak 1814'te Berlin'de öldü. Alman idealizminin önde gelen temsilcilerindendir. Gençlik döneminde en çok Kant'tan etkilendi. Kant'ın, insanın kendi içinde bir ahlâkî değer olduğu yolundaki öğretisini benimsedi. Felsefesi zamanla romantiklerden etkilenmiş ve kendisinden sonraki Alman filozofları için bir kaynak oluşturarak yeni bir akımın doğmasını sağlamıştır. Berlin yıllarında August Wilhelm, Friedrich Schlegel ve Friedrich Schleiermacher gibi isimlerle bir araya gelmiştir.

Fichte'nin pratik felsefe temelinde teorik olanı inşâ etmesi; felsefenin, diğer bilgi ve bilim disiplinlerinin dayanağı olduğunu göstermeye çalışması ve onu *Novum Scienza* (yeni bilim) olarak, daha doğrusu, kendi ifadesiyle *Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi) olarak kurması ve felsefe ile diğer bilimler arasındaki ilişkiye dikkatlerimizi çekmesi son derece önemlidir.

© Türkçe çevirinin tüm hakları *Doğu Batı* yayınlarına aittir.

Hazırlayanlar
Eyüp Ali Kılıçaslan
Güçlü Ateşoğlu

Düzeltmen
Güçlü Ateşoğlu

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Kapak Resmi
Schelling, Fichte, Hegel

Baskı
Cantekin Matbaacılık
Şubat 2006

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/Ankara
Tel: 0312 425 68 64- 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

ISBN 975-8717-16-2

Doğu Batı Yayınları 16 Felsefe 3

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi 11

I. Bölüm: Johann Gottlieb Fichte'nin Yazıları

Aenesidemus'un Eleştirisi 33

İnsanın Saygınlığı Üzerine 55

Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine 60

Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler 112

Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine 161

Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine 189

Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) 200

Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methodo 211

Bilim Öğretisinin Anahatları 262

Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlâk Öğretisi Sistemi ... 275

Evrenin Tanrısal Yönetimine İnancımızın Temeli Üzerine 286

İnsanın Belirlenimi 295

Doğal Hukukun Temelleri-Kapalı Ticaret Devleti 302

Çağımızın Temel Karakteristikleri 310

Alman Ulusuna Söylevler 321

Seçme Mektuplar 330

II. Bölüm: Johann Gottlieb Fichte'nin Felsefesi Üzerine Yorumlar

Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi 363

Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası:

Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevler'i 400

Fichte'nin Dizgesinin Açınımı 428

Fichte (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler) 462

Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu 488

Kant-Fichte 498

Fichte Kaynakçası 522

Katkıda Bulunanlar 545

Selâhattin Hilâv'ın aziz anısına...

SUNUŞ

Johann Gottlieb Fichte, Alman İdealizminin ilk sistemci filozofu olarak bilinir ve kendisinden daha genç olan diğer Alman İdealistleri, özellikle Schelling ve Hegel üzerinde yaptığı büyük etkiyle tanınır. Alman İdealizminin temellerini atmış ve hattâ kısmen çatısını da kurmuş olmasına rağmen, Fichte'ye Schelling ve Hegel kadar itibar edilmemiş olması ironiktir. Çünkü örneğin Hegel, diyalektik türetme yöntemini hemen tamamen Fichte'den almıştır. Aynı yöntemi Hegel' den alan Marx da bu konuda Hegel dolayımında Fichte'nin mirası üzerinden felsefe yapmıştır. Esasında Fichte, 19. yüzyılın son çeyreğine kadar hak ettiği ilgiyi görmüş olan bir filozoftur. Ne var ki, 20. yüzyılda ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde kendisine gösterilen ilgide belirgin bir azalma olmuştur ki, bunda onun bazı düşüncelerininin Alman faşizmine kaynaklık ettiği hakkındaki bir düşünce önemli bir rol oynamıştır. Fichte'nin ulusçuluğu ile Alman faşizmi arasında doğrudan bir bağıntı kurulamayacağı bugün artık iyice anlaşılmıştır. Ne var ki, bu arada olan Fichte'ye olmuş, onun Alman İdealizmi içindeki kurucu kimliği ve genellikle felsefe tarihindeki büyük etkisi bu uzun dönemde layıkıyla değerlendirilememiş veya bilinçli, bilinçsiz göz ardı edilmiştir.

Ülkemizde durum biraz değişiktir. Fichte, Alman İdealizminin ülkemizde geniş çevrelerce de bilinen ilk filozofudur. Ne var ki, bu tanınma, onun büyük, sistematik eserlerinden dolayı değil, *Reden an die deutsche Nation* (1808) adlı ünlü konuşmasının 1927'de *Alman Ulusuna Söylevler* adıyla ve Hasan Cemil Çambel çevirisiyle yayım-

lanması dolayısıyla olmuştur. Çok popüler olan bu çeviri, kısa bir dönem, Fichte'nin Türk ulusçuluğunu Ziya Gökalp'ten sonra etkileyen ikinci ad olmasını bile sağlamıştır. Ne yazık ki, o dönemden beri, bu yazı dışında, Fichte'den birkaç sayfalık kısa pasajlar dışında hemen hemen hiçbir şey çevrilmemiş, Fichte üzerine de ancak felsefe tarihlerinde, felsefe sözlüklerinde ve ansiklopedilerinde çoğu kısa ve o ölçüde yetersiz tanıtıcı metinlere rastlanabilmiş, filozofun ardından ancak Schelling ve özellikle Hegel üzerine çalışmalarda söz edilmekle yetinilmiştir.

Eyüp Ali Kılıçaslan ve *Güçlü Ateşoğlu*'nun yayıma hazırladıkları *Alman İdealizmi I: Fichte* adlı eldeki derleme, Fichte'nin en önemli eserlerinden yapılan çeviriler kadar Fichte felsefesi üzerine Türk felsefecilerin çoğu geniş oylumlu, irdeleyici ve eleştirel yazılarını içermekle, şu anda dilimizde filozof hakkındaki ilk ve tek kapsamlı kaynak olma özelliğine ve onuruna sahiptir. Kitaba telif ve çeviri olarak katkıda bulunan tüm felsefecilerimizi şükran duygularıyla kutlamayı bir ödev bilirim. Bununla birlikte, sevgili *Eyüp Ali Kılıçaslan* ve sevgili *Güçlü Ateşoğlu*'nun bizzat tanık olduğum zorlu çalışmaları olmasaydı bu kitabın ortaya çıkamayacağını bildiğimden, kendilerine okur olarak özellikle teşekkür ediyor ve felsefe dünyamıza bu değerli katkılarından ötürü kendilerini kutluyorum.

Doğan Özlem

FICHTE'NİN YAŞAMI VE FELSEFESİ

Güçlü Ateşoğlu

Sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir ve başlangıcından sonuna kadar, özgürlük kavramının bir analizidir. Fransız ulusunun insanlığı maddî zincirlerinden kurtarması gibi, benim sistemim de insanlığı kendinde şeyden ve dış etkilerden kurtardı ve ilk ilkeleri, insanı özerk bir varlık hâline getirdi. Bilim Öğretisi, Fransız Ulusu'nun enerjisiyle özgürlüğü zafere ulaştırdığı yıllarda doğdu... ve özgürlüğün böylece ele geçirilmesi Bilim Öğretisi'ni yarattı... Devrim üzerine bir kitap yazarken,ilk belirtiler, sistemimin ilk önsezileri bir ödül gibi içime doğdu.

Fichte'den Baggesen'e Nisan 1795 tarihli mektup

19 Mayıs 1762'de, Saksonya'nın kırsal bir kesimi olan Rammenau Köyü'nde doğan *Johann Gottlieb Fichte,* Lessing, Kant ve Herder gibi alt tabakadan bir ailenin çocuğuydu. Küçük bir vadide yer alan, dinsel âdetlerin ve ataerkil alışkanlıkların hüküm sürdüğü bu yerde, herkesin sağlam karakterli olmasıyla sevip saygı gösterdiği babası, köyde keten bezi dokumacılığıyla uğraşırdı. Ailenin çok çocuklu olmasının da etkisiyle Fichte, oldukça zor ve yoksul koşullar içinde hayata ilk adımını attı.

Diğer kardeşlerinden karakter bakımından epeyce farklı olan Fichte, kendi yaşıtlarıyla bir arada olup onlarla vakit geçirmektense, çoğunlukla kırda yalnız gezmeyi, bir ağaç altında saatlerce düşüncelere dalmayı severdi. Çok küçük yaşlarda babasının sayesinde okumayı söken Fichte, kıvrak zekâsı ve anlatılanları çabucak anlayıp yorumlama gücüyle, ilerideki gelişim sürecinin şaşırtıcı olmayan başlangıcına, görenleri ortak ediyordu. Bulunduğu köyün *pastor*ü (papazı) vaaza gelemeyince, onun vaazlarını sürekli dinlemeye gelen Baron von Miltitz'e, vaazı daha çocuk yaştaki Fichte'nin vermesi

tavsiye edildi. Fichte'nin hitabetinden ve anlatımından son derece etkilenen baron, kendisini şatosuna almayı ve okutmayı teklif etti; böylelikle Fichte, zorlukların zincirlerinden kurtulacağı ve aynen Spinoza'da olduğu gibi felsefesiyle özdeşleşen yaşamına derinlik kazandıracağı, bereketli ırmağın sularına ilk kulaçlarını atmaya başladı.

Elbe yakınlarındaki şatoda geçen dönemde, ilkin Niedermann papazının eğitimine bırakılan Fichte, on üç yaşına geldiğinde buradan güzel anılarla ayrılarak, daha sonra Nietzsche'nin de okumuş olduğu Pforta Koleji'ne girdi. Pforta'da onu bekleyen şey, okul yönetimi tarafından özgürlüğünün kısıtlanması, yaşlı profesörlerin eski ve köhnemiş öğretilere sıkı sıkıya bağlılığıydı. Çağın büyük düşünürlerinden Goethe ve Lessing'in eserlerinin öğrenciler arasında okunmasının yasaklanması, onun varoluşundaki ilk özgürlük kıvılcımlarının ortaya çıkmasına, özgürlük aşkıyla okuldan kaçmasına ve bu düşünürlerin, özellikle de düşünce özgürlüğünü savunan Lessing'in yazılarını okumaya başlamasına neden oldu.

Çocukluğundan beri sahip olduğu özgürlük duygusu ve ideali ve buna eşlik eden etkinlik düşüncesi, Pforta'da gördüğü baskılara rağmen, Fichte'nin önemli bir felsefî konuda ayrıntılı olarak incelemeler yapmasına ve özgürlük düşüncesinin edimselleşmesi üzerine kafa yormaya başlamasına neden oldu. Bu konu, zorunluluk ile özgürlüğün karşılıklı konumuydu.

Pforta'dan Jena Üniversitesi'ne geldiğinde, Fichte henüz on sekiz yaşındadır ve üniversite yıllarında şekillenen temel felsefî tezi, bize göründüğü kadarıyla öznel özgürlüklerimizin, bunların altında yatan zorunlu ve mutlak bir istencin ürünü oldukları yönündedir. Böylelikle, başlangıçtaki Jena yıllarını karakterize edecek temel yönelim, Almanya'da belirli bir dönem 'ölü köpek' nitelendirilmesinin yapıldığı *Spinozacılık*tır. Hattâ bir papazın, Spinoza'nın belirlenimciliğine karşı Wolff'un *Etika*'yı çürütme amacını güden bir yazısını Fichte'ye vermesine rağmen, o Wolff'un yazısında Spinoza'yı çürütecek kuvvetli iddiaların olmadığını belirtmiş ve yöneliminde herhangi bir değişme gözlenmemiştir. Fichte'nin felsefesinin 'belirlenimcilik' düşüncesiyle flört ettiği bu erken döneminde, *Spinozacılık*'ın etkilerinin görüldüğü yeterince açıktır.

Üniversite yılları sırasında, hâmisinin beklenmeyen ölümü ile bir an bocalasa da, kendi ayakları üzerinde yürüme ve ideallerine erişme isteği, yakasını bir türlü bırakmayan geçim sıkıntısına rağmen kesin-

tisiz bir biçimde devam etti. Üniversite yıllarından sonra, arkadaşı Veiss'ın ona bulduğu bir ailenin himâyesinde özel öğretmenlik işi için Zürih'e, herhangi bir taşıt aracına binecek parası olmadığından yürüyerek gitti. Bu dönemde ünlü bilgin Lavater ile tanışacak ve bu vesile ile ünlü yazar Klopstok'un kayınbiraderi ve zengin bir tüccar olan Rahn'ın kızı Johanna ile nişanlanacaktır.

Daha sonra kariyerini sürdürmek için Almanya'ya geri dönen Fichte, bir türlü sonu gelmeyen geçim sıkıntısı dolayısıyla nişanlısının yaptığı yardım teklifini kabul etmemiş, ama bununla birlikte bir iş bulmada da başarılı olamamıştır. Sonunda Leipzig'e çeşitli edebî işler yapmak üzere yerleşen Fichte, burada bulunduğu dönem içersinde özel öğretmeni olduğu bir öğrencisinin kendisinden Kant'ın *Eleştirel Felsefesi*'ni anlatmasını istemesi üzerine, daha önce hiç tanışmamış olduğu bu felsefeyi enine boyuna irdeleme imkânı bulmuş; sonrasında Kantçı düşüncenin yarattığı devrim, düşüncesinin bundan sonraki ana izleğini belirlemiştir. Fichte, bu izleğin kökenlerini bizlere gösterir bir biçimde, bir arkadaşına şöyle yazar: "*Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduğumdan beri, yeni bir dünyada yaşıyorum."

Kant felsefesini derinlemesine incelemesi her ne kadar vesile olmuş olsa da, Fichte'nin coşkun ve bir o kadar da özgürlüğe tutkun mizacı, zaten belirlenimciliğin izinde felsefesini şekillendirmesine engel oluyordu. Onun "... mizacım, felsefemi izah eder" sözü, bu bağlamda görüşlerindeki değişikliği anlamamızda önemlidir. Fichte'yi *Alman İdealisti* Fichte yapan bu dönemde, felsefesini 'tersine çevrilmiş bir *Spinozacılık*' olarak nitelendirmek, sanırım yanlış olmayacaktır. Bundaki asıl neden ise, felsefesi ile yaşamı arasında dolaysız bir örtüşme olan Fichte'nin 'özgürlükçü' karakterinin, 'belirlenimcilik'le uzaktan yakından ilişkisinin olmamasıdır. Ancak her ne kadar Fichte, "... [ö]zgürlüğün adı anılır anılmaz, yüreğim ferahlar ve çiçeklenir, nasıl ki zorunluluk sözü de yüreğimi acıyla burkmaktadır"[1] dese ve kendi felsefesini bir *anti-Spinozacılık* olarak nitelendirmekte ısrar etse de, yaşamı boyunca Spinoza'nın düşüncelerinin öğretisindeki güçlü etkisi hiçbir zaman tümüyle silinememiştir.

Zürih'te bulunduğu 1798 yılı ve daha sonrasında Fichte, Rousseau ve Montesquieu'nun eserlerini okumuş ve onların düşüncele-

[1] Fichte'den aktaran Isaiah Berlin (2004) *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yay., s. 111.

rinden esinlenen Fransız Devrimi'ni büyük bir heyecan ve içtenlikle kutlamaktan da geri kalmamıştır. 1791 yılında evlilik düşüncesi başarısızlıkla sonuçlanınca, Varşova'da bulmuş olduğu özel öğretmenliğe devam etmiş, ancak himâyesinde olduğu kontesin kendisini küçük düşürücü davranışlarından sonra, kısa süren bir maceranın ardından oradan da ayrılmıştır. Dönerken, Königsberg'de Kant'la buluşmuş, fakat kendisi için hayâl kırıklığı yaratan bu buluşmada, ününün doruklarında olan Kant tarafından pek itibar görememiştir. Buna karşılık olarak Fichte de, onun ders verişini tekdüze ve ağırkanlı bulmuştur.

Birkaç ay yaşamış olduğu Königsberg'de, tilmizi olmak istediği Kant'a kararlılığını ve yeteneğini gösterme azmi ile Fichte, bazı kaynaklara göre beş gün, bazılarına göre ise iki hafta içinde, Kant'ın *Eleştirel Felsefesi*'nin vahiy kavramı ile olan uygunluğunu konu alan *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme* [1792] adlı ilk eserini kaleme almış ve bu sayede Kant'ın dikkatini çekmiştir. Bu hatırı sayılır denemesinde Fichte, Eleştirel Felsefe'yle tutarlı olan yegâne vahyin, ahlâk yasasının bizzat kendisi olduğunu söylemektedir. Kant'ın ilgiyle karşılayıp yayıncısına yayımlanması için verdiği bu eser isimsiz bir biçimde çıkınca, herkes bunun Kant'ın henüz yazmamış olduğu din felsefesiyle ilgili metni olduğunu düşünmüştür. Ancak Kant, büyük bir ihtiyatlılıkla eserin yazarının kendisi değil, Fichte olduğunu söyleyince, genç yazar birdenbire üne kavuşmuştur.

Königsberg'de geçen kısa yaşam aralığından sonra Fichte, Kant'ın da yardımıyla Danzig'de bir özel öğretmenlik buldu. Burada, yine isimsiz bir şekilde yayımlanan ve ilk politik denemesi olan *Avrupa Prenslerinin Şimdiye Kadar Yasaklamış Oldukları Düşünce Özgürlüğünün Geri İstenmesi* [1793] adlı denemeyi kaleme aldı. Aynı yılın yazında Zürih'e geri dönen Fichte, otuz yaşında iken Johanna Rahn ile evlendi.

Fichte için, çağını ve Almanya'daki düşünce dünyasını yakından ilgilendiren ve hararetlendirici tartışmalara neden olan Fransız Devrimi üzerine bir yazı yazmak, toplumsal-pratik konulara olan yoğun duyarlılığının bir izdüşümünden başka bir şey değildi. Ona göre Fransız Devrimi, insanlara hakiki özgürlüğün ortaya çıkıp yayılabileceği düşüncesi ve umudunu veriyor, bu devrim sayesinde 'yeni bir dünya'nın kapıları hiç kapanmamasıya aralanıyordu. İşte tam da 1793 ve 1794 yılları arasında yazmış olduğu *Fransız Devrimi Üze-*

rine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Katkı, böyle bir duyarlılığı içinde barındırmakta olup, "devrimin tüm pratiklerini olmasa da, aslolan ilkelerini sadece savunmakla kalmamış, aynı zamanda kendi meşru devlet otoritesi görüşünün anahatlarını ortaya koymaya girişmiş ve devrimin haklılığı üzerinde vurgu yapmıştır. Bu politik yazı isimsiz yayımlanmasına rağmen, yazarın kimliği geniş bir topluluk tarafından biliniyordu ve çok geçmeden Fichte, tümüyle bunu hak etmese de radikal bir 'Jakoben' olarak ün saldı."[2]

Zürih'te bulunduğu süre içinde Fichte, bir taraftan Kant felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürüyor, arkadaşlarına ve isteklilere bu felsefenin anahatlarını anlatıyor, bir taraftan da bu felsefenin eksik kaldığı bazı noktalara ışık tutan, dahası yetersizliğini açık açık söyleyen Reinhold, Maimon ve Schulze'nin eleştirel yazılarından etkilenip kendi felsefesinin Kant'ınkinden ayırt edici taraflarının altını çizmeye çalışıyordu. Bu noktadan sonra *Transendental İdealizm*'in yolu, Kant'ın kendinde şey [*Ding-an-sich*] kavramının ortadan kaldırılması ile *Mutlak İdealizm*'e doğru evrilecektir. Bu gereksinim, daha önce Reinhold, Jacobi ve Maimon tarafından da dillendirilmişti.[3] Ne

---

[2] Daniel Breazeale (2001) *Johann Gottlieb Fichte*, Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde, http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/

[3] *Karl Leonhard Reinhold* [1758-1823], *Kant'ın Felsefesi Üzerine Mektuplar* [1786-7] başlıklı eseriyle *Eleştirel Felsefe*'yi kamunun dikkatine sunmuştur. Reinhold'un *Mektuplar*'ının en çarpıcı tarafı, Kant'ın düşüncesinin pratik ve ahlâkî sonuçları üzerine getirdiği vurgudur. Reinhold'un bunu izleyen dönemde biçimlenen felsefesi, yeni bir bilgi teorisi olarak ya da Kant felsefesinin geniş ölçekte dikkatleri çekmiş olduğu gibi bir metafizik eleştirisi olarak değil fakat özgürlük, ahlâk ve dinin ustaca bir savunusu olarak önem kazanmıştır. Bu anlamda o, modern bilimsel dünya-görüşünün (sınırlı) meşruluğunu eş zamanlı olarak kabul edebilecek olan 'pratik inanç' öğretisiydi. Bu mektupların ünüyle Reinhold, 1787'de Jena'da kurulan yeni *Eleştirel Felsefe* kürsüsünün başına geçen ilk kişi olmuştur. Reinhold, transendental felsefenin ortodoks olmayan bir taraftarı olmuş, Kant'ın felsefesinin kendince bazı eksik yönlerini yeniden ele alıp geliştirmek istemiştir. Özellikle transendental felsefenin, her şeyin türetilebileceği yalın, kendindenkanıtlı olarak kesin ve 'mutlak ilk ilke' üzerinde temellenen çıkarsamacı bir sistem formunda yeniden biçimlenmesiyle gerçekten 'bilimsel' olabileceğini belirtmiştir. Kantçılığın yeniden gözden geçirilerek düzeltilmiş bir yorumu olan kendi felsefesine Reinhold, *Temel Felsefe* [*Öğeler Felsefesi*] adını vermiştir ve 'tasarım' [*Vorstellung*] kavramının analizi yoluyla sisteminin ilk

ilkesini, 'bilinç ilkesi'ni elde etmiştir. Bu ilk ilkeden hareketle o, tümüyle Kantçı, bildik yetiler ve kategorilerle birlikte, sezgi/görü ve düşünce arasındaki ayrımı türetmeyi önermiştir. Başlıca eserlerinden birkaçı şunlardır: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* [1790]; *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* [1791]; *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* [1789]; *Briefe über die Kantische Philosophie* [1790]. *Friedrich Heinrich Jacobi* [1743-1819], Kant felsefesinin en önemli taraflarından biri olan 'kendinde şey' (*Ding-an-sich*) kavramına etkili bir eleştiriyi en önce getiren filozoftur. 'Sezgisel/Duygusal Roman'ların iyi bilinen bir yazarıdır ve aynı zamanda bir kısım etkili felsefî (daha çok anti-felsefe) eseri de vardır. 1787' deki *İnanç Üzerine David Hume ya da İdealizm ve Realizm: Bir Diyalog* adlı eserinin Ek bölümünü, transendental felsefenin bir incelemesine adamıştır ve 'kendinde şey' kavramının statüsü üzerine Kant'ın görünen çatışkılı sözlerine, bu eserle birlikte bir eleştiri getirmeye odaklanmıştır. Felsefenin sistematik bir bilim olmasına şiddetle karşı çıkan Jacobi, Hamann ile birlikte, insan aklının kırılganlığını savunmuş; dolayısıyla 'inanç'ın zorunluluğunu ve üstünlüğünü açıklamak için kuşkucu argümanlar ortaya koymuştur. Jacobi, çıkarsamacı bilginin koşullu ve göreli olarak önemsiz olduğunu, çünkü her zaman onun, soyut düşünmenin daima ötesinde kalan varoluşun yalnızca *bir yüzü*yle ilişkide olduğunu belirtir. Ona göre çıkarsamacı-kanıtlamacı bilgi, bu özelliğinden dolayı şeylerin nihaî doğasına nüfuz edemez. Nihaî olguları kavradığımız yeti anlık/anlama yetisi [*Verstand*] değil, inanç'tır [*Glauben*]. Başlıca eserlerinden birkaçı şunlardır: *Ueber die Lehre der Spinoza* [1785]; *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* [1787]; *Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* [1801]; *Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [1811], bu eser Schelling'e karşı yazılmıştır. *Salomon Maimon* [1752-1800], duyumların transendent temeli olarak 'kendinde şey'e benzer türden eleştiriler getirenlerdendir. Polonyalı-Rus bir Yahudi olan Maimon, *Transendental Felsefe İncelemesi* [1790] adlı sıradışı özgün eserin yazarıdır. Maimon'a göre, Kant'ın savunulamaz 'kendinde şey' öğretisinden çıkartılabilecek ders; aklı dolaysız duygu ve inanç uğruna terketme gereksinimi değil, Kantçılığın tüm transendent artıklarından budanmış ve kendi sınırlarının farkında olan daha kuşkucu bir türünü oluşturabilme isteğidir. Bu amaç uğruna Maimon, Leibniz'in 'sonsuz anlık/anlama yetisi' kavramını iyileştirmeye girişmiştir ki, bu perspektif sayesinde duyarlık ve düşünce, içerik ve form arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır. Başlıca eserlerinden birkaçı şunlardır: *Versuch über die Transcendentalphilosophie* [1790]; *Über die Progressen der Philosophie: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?* [1792]; *Versuch einer neuen Logik*

var ki Jacobi, Maimon ve Schulze'nin yayımlanmış eleştirilerindense Fichte'nin oluşturmaya çalışacağı felsefe, Reinhold'un 'yalın bir ilk ilke' üzerinde temellenen bir sistem için çağrısına karşılık olacaktı. Doğa ve akıl, özne ve nesne arasında getirilen ayrımın yarattığı dualizmin kökleri transendentalizmde aranmaktaydı. Fichte'nin, ona hiçbir şey eklenmemiş saf bir 'öznellik' ilkesinden başlaması ve bundan yola çıkarak varlığı çıkarsaması; dahası, 'kendinde şey' kavramını bütünüyle reddetmesi ve nesneden değil, mutlak özneden başlayarak kendi sistemini ortaya koyması, böyle bir 'detransendentalizm' (transendentalizmin sökümü) için Kant-sonrası felsefî hareketin gerekli isteği kendisinde fazlasıyla bulmasına katkıda bulunuyordu. Oysa Fichte, kendi felsefesini Kant'ınkinin bir devamı ve *Transendental İdealizm Sistemi*'nin tamamlanışı olarak görüyordu; her ne kadar Kant, kendisinin felsefesiyle Fichte'ninkinin bütünüyle ayrı felsefeler olduğunu kamuya açık bir bildirisinde belirtip 'idealist metafizik'i bütünüyle reddetmiş olsa da.

Böylece 1794 yılında Fichte, esinini Kant'ın Eleştirel Felsefesi ve Reinhold'un Temel *Felsefesi*'nden alan yepyeni bir felsefe, mutlak bir ilk ilke temelinde yükselen felsefî bir bilim öğretisi geliştirmeye başladı. Transendental İdealizm'in bu yeni şekline Fichte, *Wissenschaftslehre* [*Bilim Öğretisi*] adını verdi.

Aynı yıl, Jena Üniversitesi'nde Reinhold'tan boşalan Eleştirel Felsefe kürsüsüne felsefe profesörü olarak atanmak üzere davet edildi. Almanya'da öğrencisi en fazla olan bu üniversitede kalmış olduğu altı yıl boyunca, kendi sisteminin temelleri üzerine teorik çalışmalarını sürdürmekle birlikte, bilim insanının öğretici rolü, belirlenimi ve ödevleri üzerine bir dizi konferans da vermiş; üniversite yaşamını düzenleyecek, öğrenci topluluklarını iyileştirmeyi sağlayacak ve ister üniversite içinde olsun isterse dışında, politikaya ve dine dair dogmaları ortaya serecek birçok pratik etkinliğin de öncüsü olmuştur.

Geniş katılımlı bir dinleyici kitlesi önünde, kendi öğretisini en ince ayrıntılarına kadar ortaya koyabilme şansı kendisine tanınan Fich-

---

oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Änesidemus [1794]. (Daniel Breazeale (1993) "Fichte and Schelling: the Jena Period", *The Age of German Idealism, Routledge History of Philosophy Volume VI* içinde, R. Solomon ve K.M. Higgins (haz.), London ve New York: Routledge, ss. 139-141).

te'nin karakterindeki katı ve sarsılmaz yapı, felsefesinde de paralellik buluyor, kendi felsefesinin, insanın tüm gereksinimlerine yanıt olabileceğine tüm kalbiyle inanıyordu. Yukarıda ismi anılan konferans dizisinin ilk beş konferansı, 1794'te *Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler* adı altında yayımlanmıştır. Bu dersler, çevresini, özellikle de öğrencilerini etkileyebildiği bir dönemde haftanın her pazar günü pazar âyininden sonra vermiş olduğu gayrı resmi derslerden oluşmaktadır. Ancak Jena Konsistarı, Fichte'yi devrim düşüncelerini Almanya'da ateşlemek ve Hıristiyanlık yerine akla tapmakla itham edince, Fichte bu dersleri vermekten vazgeçmiş, kamusal alanda etkin kişiliğine gelebilecek herhangi erken bir tehlikeden bu şekilde kurtulabilmiştir.

Çalışmaları bağlamında Fichte için oldukça verimli geçen bu yılda, kendi felsefe anlayışının örtük bir biçimde dışavurumu olan *Aenesidemus İncelemesi* ile daha belirgin bir ortaya koyuluşu olan *Wissenschaftslehre Kavramı Üzerine* adlı eserleri, öğrencilerine kendi görüşlerini tanıtmak amacıyla yazılmış ve yayımlanmıştır.

Daha önceki suçlanmalarına benzer türden bir nedenden dolayı 1795 yaz yarıyılında ders vermesi engellenmiş, o da bunu fırsat bilerek Weimar'a gidip felsefî sisteminin ikinci kısmını ve hukuk felsefesinin ilk kısmını kaleme almaya başlamıştır. İzleyen dönemde, bir taraftan *Wissenschaftslehre* ile uğraşırken, bir taraftan da sisteminin alt dalları olan hukuk felsefesi ile ilgili olarak *Doğal Hukukun Temelleri* [1796-7] ve ahlâk felsefesi alanıyla ilgili olarak *Ahlâk Öğretisi Sistemi* [1798] yayımlanmıştır. Felsefî sisteminin iki alt alanını ortaya koyduktan sonra Fichte, bu kez de din felsefesi alanında sistemini genişletmek niyetindeydi. Tam da bu alanla ilişkili 1799 bahar yarıyılında bir ders verme hazırlığındayken, kariyeri beklenmedik ve talihsiz bir olayla kesintiye uğramıştır: 'Ateizm tartışması'. 1798 yılında Fichte, *Evrenin Tanrısal Yönetimine İnancımızın Temeli Üzerine* adlı kısa bir denemeyi yayınladı ve bu deneme, *Wissenschaftslehre*'ye göre uyarlanmış bir din felsefesinin gizli karakterini ilk defa kamuya açıkça ilân eden düşünceleri içeriyordu. Denemeyi, aynı konudaki Profesör Forberg'in yazısı izledi ve ne olduysa bu iki yazı, isimsiz yayımlanan provokatif bir yazının her iki yazarı da ateizmle suçlamasına ve Fichte'nin Jena'daki görevinden istifa etmesini talep etmesine yol açtı. Suçlamaya temel oluşturan şey, Fichte'nin yazısında "Tanrıyı, insan istenci tarafından yaratılacak ve sürdürülecek

bir ahlâksal dünya düzeni ile özdeşleştirmesi"ydi.[4] Konu, oldukça geniş katılımlı bir kamunun önüne çabucak tartışılmak üzere geldi ve bu sırada Fichte'yi destekleyen ve ona karşı çıkan birçok yazı yayımlanmaya başladı. Bunlardan birisi, Fichte'nin kendisini savunan yazısı, bir diğeri ise Fichte'ye karşı yazılmış olan Jacobi'nin ünlü *Açık Mektup*'uydu. Bu mektupta Jacobi, genel olarak felsefeyi, özel olarak da Fichte'nin transendental felsefesini 'nihilizm'le özdeşleştiriyordu.[5] Kamuya intikal eden bu ateizm tartışmasında gerekçeleri yerinde bulunmayan Fichte istifasını verdi ve Jena'daki görevinden 1799 yılında ayrılmak zorunda bırakıldı ve Berlin'e gitti.

Fichte, Berlin'deki günlerinde özel öğretmenlik yapmaya devam etti ve ayrıca kendisinden, geniş katılımlı bir dinleyici kitlesi önünde *Wissenschaftslehre* üzerine seminerler vermesi istendi. Burada kaleme almış olduğu yazıları arasında en önemlilerinden biri, genelde diğer eserlerindeki ağır ve tumturaklı diliyle tezat oluşturacak nitelikte edebî bir dille ve sıradan okuyucunun anlayabileceği şekilde yazılmış olan *İnsanın Belirlenimi* [1800] idi. Bu eserinde Fichte, sisteminin ahlâkî ve dinsel karakterine güçlü bir vurgu yapıyor ve Jacobi'nin, *Wissenschaftslehre*'yi kamu önünde reddine doğrudan olmayan bir yanıt vermeyi amaçlıyordu. Kitap 'kuşku' bölümüyle başlıyor ve bunu, 'bilgi' ve 'inanç' bölümleri izliyordu. Fichte'nin okuyucuyu içine katmış olduğu düşünce serüveninin yolu, 'duyu dünyası'ndan bunun 'ötesi'ndeki bir alana doğru uzanıyordu. Bu bağlamda eser, kolayca tahmin edilebileceği gibi idealist bir felsefeye diliyle berrak, akıl yürütme şekliyle açık bir başlangıç kitabı olma niyetini kendinde barındırıyordu.

Fichte, aynı yıl içinde bir diğer önemli esere daha imza attı: *Kapalı Ticaret Devleti*. Bu eserinde o, ekonomi politik alanında daha önce görülmemiş bir tarzda sosyalist ekonomi üzerine düşüncelerini ortaya koyuyor ve kendi yağıyla kavrulan bir devlet sosyalizminin anahatlarını çiziyordu. Bu devlet sosyalizminin temellerinde, hem eski toplumsal örgütlenme biçimini coşkuyla savunan merkantilistlere hem de 'yepyeni' adına geleneğin bugündeki izlerini tümüyle göz

---

[4] Frederick Copleston (1996) "Alman İdealizmi", *Felsefe Tarihi* içinde, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., s. 45.

[5] Daniel Breazeale (2001) *Johann Gottlieb Fichte*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/

ardı eden liberallere açık kapı bırakmayacak derecede kararlılıkla karşı çıkılmaktadır. Bundan bir yıl sonra, 1801'de Fichte, Jacobi'ye karşı daha doğrudan biçimde yazılmış, kendi felsefesinin temellerini daha açık bir dille açıklayan denemesini yayımladı: *En Yeni Felsefenin Edimsel Özü Üzerine Kamuya Gün Gibi Açık Bildiri: Okuyucuyu Anlamaya Zorlayan Bir Girişim.*

Felsefe tarihinin en önemli eserlerinden biri olan ve 1794-95, 1796-97, 1799, 1804 yıllarında yazılmış dört ana bölüme ayrılan *Wissenschaftslehre*, *Faust*'u yazarken Goethe'yi olduğu gibi, Fichte'yi de ömrünün sonuna dek meşgul etmiştir. Tüm sisteminin açık bir ortaya serilişini bu eserde bulmak olanaklıdır. Hattâ o bir eser değil, Fichte'nin tüm yaşamı boyunca temellendirmeye çalıştığı felsefî sistemin adıdır. Dolayısıyla, Berlin döneminde de bu sistem üzerine yeni düzeltmeler yapmaktan vazgeçmemiştir.

1805 yılına gelindiğinde ise Fichte, Erlangen Üniversitesi'nden gelen bir teklifi değerlendirmiş ve bir yarıyıl burada profesör olarak ders verdikten sonra yine aynı yıl içinde Berlin'e geri dönmüştür. Bir sonraki yıl, daha önce yine Berlin'de vermiş olduğu ders dizisinden oluşan ve popüler nitelikte olan bir üçlemeyi yayınlamıştır: (Daha önce 1794'te aynı başlıkla yazılan, benzer konuların yeniden gözden geçirilmesine dayanan) *Bilim İnsanının Özü Üzerine*, ('özgürlük bilinci'nin, spekülatif bir tarih felsefesine uygulanımını gösteren bir girişim olan) *Çağımızın Temel Karakteristikleri* ve (felsefe ve din üzerine hitabeti kuvvetli ve oldukça mistik bir deneme olan) *Kutsal Bir Yaşam İçin Kılavuz.*[6] Bu üçlemenin içeriğinin, Fichte'nin erken dönemdeki radikalizminin izlerini taşıyıp taşımadığı ya da bütünüyle farklı bir eğilim gösterip göstermediği tam anlamıyla tartışmalı bir konu olmasına rağmen, kendi bütünlüklü sistemi içinde bunların yer bulamayacakları yönündeki eleştirileri Fichte sürekli olarak inkâr etmiştir.

1806 yılına gelindiğinde Prusya için önemli bir gelişme meydana gelmiş, Napolyon'un orduları Berlin'in içlerine kadar gelerek, yönetimi Königsberg'de bir 'sürgün hükümeti' olarak etkisiz kalmaya zorlamıştır. Böyle bir dönemde Fichte, Prusya birliklerine vaiz olarak alınmayı talep etse de, bu isteği kabul edilmemiştir. Savaşın seyri

---

[6] Daniel Breazeale (2001) *Johann Gottlieb Fichte*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/

tehlikeli bir hâl almaya başladığında Berlin'i terketmiş, ancak kısa bir süre sonra tekrar geri dönmüştür. İşte 1807-8'in kış mevsiminde *Alman Ulusuna Söylevler* başlığı ile askerlere verdiği ateşli ve bir o kadar da ajitatif söylevler böyle bir dönemin ürünü olup, daha sonra kendisinin haksız bir şekilde Alman milliyetçiliğinin babası olarak anılmasına neden olacaktır. Bu söylevlerde yer alan Alman diline, kültürüne ve eğitimine yapılmış aşırı vurgular, dolaysızca düşünüldüğünde her ne kadar bu izlenimi vermiş olsalar da, dönemin olağanüstü atmosferini ve aynı zamanda bağımsızlık için gereksinim duyulan itkiyi de gözden uzak tutmamak gereklidir.

O ana kadar Prusya'nın başkenti olan Berlin'de herhangi bir üniversite yoktu. Nihâyet 1810'da kurulan Berlin Üniversitesi için Fichte'ye Felsefe Fakültesi dekanlığı teklif edildi ve Fichte bu görevi kabul etti. Aynı zamanda 1811-2 yılları arasında da üniversitenin seçimle iş başına gelen ilk rektörü oldu. Kendisinin geç dönemi diye nitelendirebileceğimiz bu döneminde de felsefî etkinliğinde herhangi bir düşüş gözlenmemiş, daha önceki çalışma alanlarını yeniden gözden geçirerek yeni düzenlemelere gitmiştir. Bu dönemindeki en önemli yazısı ise, *Bilincin Olguları*'dır [1813]. Aynı yıl, Napolyon'a karşı öğrencilerinin savaşa katılabilmelerini sağlamak için derslerini iptal eden Fichte, bir sonraki yılın 29 Ocak gününde, gönüllü hemşire olarak Berlin askeri hastanesinde hizmet veren eşinden ölümcül bir hastalık mikrobu kaparak hayata veda etmiştir.

*

Johann Gottlieb Fichte, *Alman İdealist Felsefesi*'nin Schelling ve Hegel'den önceki en önemli temsilcisidir. Kant'ın Eleştirel Felsefesi' ne bir tepki niyetinde olmamakla birlikte, Eleştirel Felsefe'yi bütün-lüğe sahip bir 'metafizik' olması yolunda geliştirmeyi deneyerek felsefeyi sistemleştirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda Kant'a karşı Alman Romantikleri ya da dolaysız bilgilenmeyi savunanlar ve kuşkucuların dışında, felsefesinin karakteristik niteliği ile ilk sistemli eleştiriyi yapan odur. Onun elinde Eleştirel Felsefe, *İdealist Metafizik* hâline dönüşmüştür.

Kendi çağında oldukça tartışmalı, bir o kadar da söylevleri ve yazdıklarıyla etkili olan Fichte'nin öğretisinin coşkulu karakteri, hem edebiyat alanında hem de felsefede yansımalarını çok geçmeden bul-

muştur. Böyle nev'i şahsına münhasır bir kişiliği hazırlayan unsurlar da, en az belirttiğimiz özellikler kadar çarpıcıdır.

Fichte'nin felsefesinin ortaya çıkış sürecine kadarki dönemde Alman Felsefesi, Kant'ın Eleştirel Felsefesi'nden derin izler taşıdığı gibi, aynı zamanda ona karşıt olan, ama salt bununla da kalmayan zengin bir tartışma alanını köklerinde barındırıyordu. Genel olarak İngilizce konuşulan dünyanın etkisi altında böyle bir dönemi atlayarak Kant'tan Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger ve Levinas gibi önemli filozofların felsefelerine dolaysız bir geçiş yapan felsefî devrime rağmen, bu felsefelerin köklerinde 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkmış güçlü düşüncelerin olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Kant ve Fichte'nin felsefeleri arasındaki dönemde –ki her ikisi de hayattaydılar– yönelimlerinin kaynağında Wolffçu, Lockecu ve Spinozacı öğelerin olduğu felsefe akımları, kuşkuculuğun yeni biçimler almış görünümleri, dolaysız bilgilenme ve sezginin önemine ilişkin yeni arayışlar ve iman ya da inanca vurgu yapan felsefe eğilimlerinin oluşturduğu bir tartışma düzlemi mevcuttu. Almanya'daki felsefî devimin zengin ama bir o kadar da gerilimli bir döneminde ortaya çıkan Fichte'nin etkinliğe vurgu yapan felsefesi, kendisini Kant'ın mirasçısı olarak görmüş ve *Transendental İdealizm*'in sistematik ve bilimsel bir serimlenişi olduğu iddiası üzerinden kendi içsel dinamiğini oluşturan öğelerini şekillendirmeye çalışmıştır.

Günümüzde, özellikle Anglo-Amerikan dünyasında tekrar önem kazanmaya başlayan ve özgün kaynaklarından İngilizce'ye çevirilerle daha yakından tanınmaya başlayan Fichte'nin felsefesi, öznenin ya da Ego'nun monadik kavranılışının 'öznelerarasılık' (intersübjektivite) kavramı sayesinde ilk sistemli eleştirisini yapmış; teori ve pratik arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını savunmuş ve bireyin kendisinin, yapıp etmelerinin bir bütünü olduğunu söylemesi ile modern anlamda 'edim'e ve 'etkinlik'e ön sırayı vererek kendisinden sonra gelen idealistleri, Marx'ı ve varoluşçu düşünürleri yakından etkilemiştir.

Fichte'nin en önemli eseri olan *Wissenschaftslehre*, Kant'tan Schelling ve Hegel'e uzanan bir gelenek içinde, felsefeler arasında bir köprü işlevi görmüş; aynı zamanda da başka bir kulvardan *Marksist Felsefe* ve *Varoluşçuluk* üzerinde etkide bulunmuş bir eserdir. Kapsamı dahilinde bulunan 'Ben-olmayan' kavramı, Fichte'nin hiç

de onaylamadığı bir biçimde, Schelling'in felsefesinde *Doğa Felsefesi* [*Naturphilosophie*] kapsamında geliştirilmek üzere kullanılmıştır. Bir dönem Fichte'nin hayranlık duyduğu Jacobi ise, *Wissenschaftslehre*'yi 'nihilizm' olarak karakterize etmiştir. Aslında bu eserin ortaya koyduğu yeni bir şeydir; ne var ki 'geçmişin, onun üzerindeki sürekli etkililiği'ni unutmak, ileriye doğru sabırsız bir sıçrama olacaktır. Bu nedenle Fichte'nin felsefesini anlamak, Kant'tan başlayan ve Kant'a karşı eleştirileri de içine alan bir dönemin düşünce yapısını anlamakla ancak mümkün olabilir. Heidegger'in dediği gibi, Descartes'ta başlayan ve Husserl'de son bulan bir bilinç felsefesi geleneğinin orta noktasında, *Kartezyen* öznelliğin bir sürdürülüşü olduğunu söyleyecek olursak, kanımca felsefesinin en önemli yapı taşlarının hakkını yeterince vermemiş oluruz.

Almanca'da *Wissenschaftslehre*'nin imlemi, dar anlamda bilim kavramının ötesine ulaşır; ve terimi bu anlamda, 'tüm bilgilenmeyi olanaklı kılan bilgilenme', 'bilginin bilgisi', 'bilimin bilimi' ya da *Bilim Öğretisi* diye çevirmek daha doğru olacaktır. Fichte'nin terimi bu şekilde kullanmasındaki amacı, felsefeyi bir 'bilgelik sevgisi' olmaktan kurtarmak isteyerek ona yeni bir isim önermek ve onun bundan daha fazla bir şey olduğunu, 'kesin ve sistematik bir bilim' olduğunu göstermektir. Bunun dışında daha dar anlamda *Wissenschaftslehre*, o güne kadar ortaya çıkmış olan felsefeleri idealizm ve dogmatizm şeklinde iki temel kategoriye ayıran Fichte için, Transendental İdealizm'in ya da Eleştirel Felsefe'nin yeni adıdır.

Fichte'ye göre felsefe, en temel bilimdir. Bu temel bilim olmasını, tüm diğer bilimlere önsel olan ilk ilkeden almaktadır. Diğer bilimlerin de ilk ilkeleri vardır fakat bu ilkelerin 'dolaylı' bir kesinliği vardır. Felsefenin ilk ilkesi ise 'dolaysızca' kesindir. Bunun anlamı, onu önceleyen, ona varoluş imkânı veren nitelikte bir ilkenin olmamasıdır. O, *sui generis* belirleyici olandır, belirlenen değil. Bu yüzden de diğer bilimleri temellendiren bir yapıdadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Fichte'nin düşüncesinde iki tür felsefe vardır: Nesneden başlayan ve deneyimin bütün oluşturucu unsurlarını nesneden, dış-Varlık'tan yola çıkarak ortaya koyan 'dogmatizm' ve deneyimi, dış dünyanın varlığını ve ahlâksal dünyayı özneden/Ben'den yola çıkarak oluşturan, kuran ya da inşâ eden felsefe olarak 'idealizm'. Fichte, bu ikincisini tercih eder ve *Bilim Öğretisi*'ni Ben'den yola çıkarak ortaya koymaya çalışır.

Bu 'Ben', tüm sonlu 'Ben'lere önsel olan mutlak, koşulsuz 'Ben'dir ve kendisinde 'sınırsız bir etkinlik'tir. Nesnelleştirilemeyendir, çünkü onun nesnelleştirilmesi, onun bir başka şeye dayanmasına, ona 'koşul' olabilecek bir başka şeyin olmasına ihtiyaç duyar. Fichte'nin çok bilinen bir örneğini tekrarlamak, bu 'Mutlak Ben'i anlamamızı sağlayacaktır. Derslerinde Fichte öğrencilerine "Duvarı düşünün", der. Sonra da "Duvarı düşüneni düşünün." Bir sonraki adımda da, "Duvarı düşüneni düşüneni düşünün." Her bir aşamada, bilince nesne olmaktan kaçan bir 'Ben' vardır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonunda bilince nesne olmaya direnen bir 'Ben' kalır ki bu, 'transendental' ya da saf 'Ben' olarak felsefenin ilk ilkesidir.

Bu saf 'Ben'i biz, ancak ve sadece 'anlıksal sezgi' [*Intellektuele Anschauung*] yoluyla ortaya koyarız. Daha doğru bir ifadeyle kendisini o, düşünceye/düşüncemize bildirir. Fichte'nin felsefesinin geç döneminde bu saf 'Ben', sınırsız etkinlik olarak kendisini bilinçlerde düşünceye sezdiren şey olan 'Yaşam(a)' kavramına dönüşecektir.

Bazı yorumculara göre *Wissenschaftslehre* ile yapılmak istenen, bir 'ontoloji'dir ve yeni bir felsefe olmasındaki neden, 'etik'ten başlayan bir ontoloji olmasıdır. 'Pratik olan'ın, 'etkinlik' olarak kurgulanan şeyin, 'teorik' olan karşısındaki üstünlüğünün gösterilmesiyle; yaşamın ve varlığın kendisinin 'etkin oluş'tan, dünya üzerinde etkinlikte bulunmaktan, onu değiştirip dönüştürmek ve bu sayede etkinliği yapanın kendisinin de değişip dönüştüğü gerçeğinden yola çıkılarak açıklanmaya çalışılması, bu iddiayı kuvvetlendirmektedir.

Bir başka yoruma göre ise, *fenomen-numen* ayrımında numeni, 'kendinde şey'i [*Ding-an-sich*] ortadan kaldırmak, eş deyişle bir tür 'numenoloji'yi reddetmek, aynı zamanda geleneksel anlamda ontolojiyi de reddetmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Fichte'ye göre ilk ilke, bilinçte belirdiği biçimiyle saf 'Ben'dir. Bu ise bir 'şey' değil, saf 'etkinlik'in kendisidir. "Ben varım" önermesi, sadece olanaklı tek şeyi, bir *Edim*i ifade eder. Bu bakış açısına göre Fichte'de ontoloji yoktur; eğer bir 'şey'den başlamış olsaydı, ontolojisi olduğu anlamına gelecekti; oysa ilk ilke olarak saf 'Ben'in 'etkinlik' olması, işi değiştirmektedir. Bir başka deyişle ontoloji ve metafizik ayrı şeylerdir. Özneden bağımsız bir nesne olmadığı için, Fichte'nin felsefesi bir 'özne metafiziği'dir. Tikel özne bir etkinliktir ve yapıp etmelerinin bir bütünüdür. Özne kendisini farklı şekillerde koyar ve bu koyuş ve bildi-

riş, onun neliğini oluşturur. Mutlak anlamda 'özne' ya da 'Mutlak Ben' ise, sonsuz ve sınırsız bir etkinliktir ve bunun 'dışı' diye bir şey olamaz.

Bir başka okumaya göre ise, Fichte'nin genel felsefesinden bir fenomenoloji türetmek olasıdır. Zaten bu yüzden Heidegger, onun, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne giden yolu hazırladığını söylemektedir. Tüm bilgilenmenin ilk, mutlak ve koşulsuz ilk ilkesinden hareket etmesi; özne-nesne ilişkisine önsel olan ve ona zemin hazırlayan ilkenin kendisinin araştırılması, bizi, özne-nesne ilişkisini içeren bir özdeşlik düşüncesine, ama sonsuz bir etkinlik olan özdeşlik düşüncesine götürür. Aynı zamanda Fichte'nin felsefesinin geneline baktığımızda, 'dürtü' ve 'çaba' gibi en yalın iki insanî hâlin, aklın gelişimi ve ahlâkî dünya düzeninin oluşturulma sürecine dışsal olmaması, tam tersine bu sürecin gelişmesinin oluşturucu temel öğeleri olması önemlidir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne benzer bir yoldan Fichte de insanın yaratıcı ediminin ve bunun toplumsal-tarihsel imleminin farkındadır. Pratik bir etkinlikten hareketle kendisini sürekli olarak koyma [*Setzen, posit*], konumlama ve onu sınırlayan kendi yaratısını da arkasına katarak ilerleme; statik bir Ben ve Ben-olmayan (doğa, toplum ya da her neyse) karşılıklı ilişkisindense, öznel etkinliğin nesnel etkinliğe dönüştüğü, tikelliğin kendisini daha yüksek bir bütünlükte ortaya koyduğu diyalektik bir düşünme şeklidir. Sınırsız-sonsuz etkinlik ile onu sınırlayan-engelleyen etkinlik, 'ideal' ve 'real' aktiviteler/etkinliklerde terminolojik anlamını bulur. Bu iki etkinliğin karşıtlığı ve bu karşıtlığın bir süreç içinde aşılması; sürecin başlangıcına ise, hiçbir 'belkili' ya da önceden varsayılan bir postülasyonun/koyutlamanın konulmaması, bu felsefedeki fenomenolojik betimlemenin özsel olan yolunu çizer. 'Kendisini koyma' ile 'olmak' tümüyle özdeş şeyler oldukları için, Fichte'ye göre "Ben, kendisini mutlak olarak koyar"; bu anlamda Fichte'ye göre varlık, kendisini koyandır, çünkü o etkinliktir [*Tat-Handlung*].

Wissenschaftslehre'nin, kesin olan bir çıkarsamacı tavırla, her şeyi tek, mutlak ve kesin bir 'ilk ilke'den yola çıkarak açıklarken amaçladığı şey; "... sadece görü/sezgi ve düşünmenin ortak köklerini değil –ki bu *transendental estetik* ile *transendental mantık* arasındaki ayrımın, görü formlarıyla düşünce kategorilerinin özdeşleştirilmesi yoluyla ortadan kaldırılmasıdır– aynı zamanda ve daha önemlisi, sis-

tematik bir tavırla, teorik ve pratik akıl arasında yakın bir bağı, doğa alanı ile özgürlük alanı arasındaki bağı gösterebilmek"tir.[7]

Böyle bir itkiyle yola çıkan Fichte'nin, 1796-7'de yayımladığı *Doğal Hukukun Temelleri* [*Grundlage des Naturrechts*] ve 1798'de yayımladığı *Ahlâk Öğretisi Sistemi* [*System der Sittenlehre*] adlı kitaplarının ikisi de *Wissenschaftslehre*'nin ilkeleri üzerinde kurulmuştur. Bu eserlerindeki temel vurgu ise, bilincin teorik çıkarsanması işinden çok, insanî varoluşun anlamı ve onun ahlâkî belirlenimi üzerinedir. Bu anlamıyla ortaya koyduğu felsefe, toplumsal yaşamı ve örgütlenmeyi dışta bırakmayacak bir sistemin anahatlarını belirlemek arzusundadır.

*

Fichte'nin eserlerinden Türkçe'ye ilk çeviri Hasan Cemil Çambel'e [1877(1879?)-1967] aittir. *Türk Yurdu* Dergisi'nde tefrika hâlinde yayımlanmış bu eser, *Alman Ulusuna Söylevler*'dir ve daha sonra (1927) Türk Ocakları Hars Heyeti tarafından eksik kısımları tamamlanarak *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri* başlığıyla kitap şeklinde yayımlanmıştır. Aynı metin, 1938 yılında bir kez de Rahmi Balaban tarafından *Fihte'nin Hitabeleri* başlığıyla Türkçe'de okunduğu şekliyle çevrilmiştir. Ne var ki, aradan geçen 67 yıla rağmen Fichte' den doğrudan ve tam bir çeviri yapılmamıştır. Bu anlamıyla, tüm yaşamı boyunca yazdıklarından seçilerek derlenmeye çalışılan, aynı zamanda onun felsefesi üzerine yazıların da yer aldığı *Alman İdealizmi I: Fichte*'nin, *Alman İdealizmi*'nin en önemli uğrak noktalarından birisi olan Johann Gottlieb Fichte'nin felsefesi üzerine Türkçe'de yıllardır hissedilen bir açığı kapatacağı ve bu felsefenin haketmiş olduğu yeri kısa zamanda da olsa alacağı düşüncesindeyim.

Kitabı hazırlarken iki ana bölümleme yaptık: *Johann Gottlieb Fichte'nin Yazıları* ve *Johann Gottlieb Fichte'nin Felsefesi Üzerine Yorumlar*. Okuyucunun da pekâlâ fark edebileceği gibi, ilk bölümde, Fichte'nin eserlerinin genel yazılış sırası ve konu birliğine göre kendi yazılarını değerlendirdik. Bu bölümde, sırasıyla erken yazılarından başlayarak geç dönem yazılarına kadar, felsefî sisteminin tüm alt dal-

---

[7] Daniel Breazeale (1993) "Fichte and Schelling: the Jena Period", *The Age of German Idealism, Routledge History of Philosophy Volume VI* içinde, R. Solomon ve K.M. Higgins (haz.), London ve New York: Routledge, s. 149.

larına ilişkin eserlerinden bölümlerle birlikte kısa yazılarına yer verdik. İkinci bölümde ise, çağdaşı olduğu filozoflardan Schelling ve Hegel'in, Fichte'nin felsefesi üzerine yorumlarına yer vermekle birlikte, çağdaş düşünce açısından alımlanması işini Allen Wood, Kaan Ökten ve Eyüp Ali Kılıçaslan'ın yazılarına bıraktık. Son olarak, Fichte'nin eserlerinin özgün dilinde yapılmış derlemeleriyle birlikte, bu eserlerin diğer dillerdeki çevirilerini ve Fichte felsefesi üzerine bugüne kadar yapılmış olan çalışmaları, Türkçe olanları da içerecek şekilde *Eyleyen Felsefe*'nin sonuna iliştirdik.

Türkçe'de bir felsefe terminolojisi oluşturmanın ne kadar zor olduğu üzerine bir şeyler söyleyecek olursak, bu konuda ne ilk oluruz ne de son. Felsefe terminolojisinin ülkemizde henüz tam olarak yerleşmemesinin sıkıntılarını çekmedik desek, en az bizden önce aynı şeyi söyleyenler kadar yalan söylemiş oluruz. Ancak yine de umutsuz değiliz. Çeviri sırasında çekilen tüm bu sıkıntılardan dolayıdır ki, çevirileri yapanların öznel yönelim ve tutumlarını dikkate almaksızın hareket edemezdik. Bu nedenle de işimiz iki kat daha zor oldu: Asgari dil birliğini sağlamak ve çevirmenlerin öznel tercihlerini yansıtmak. Bu iki kutbu tek bir zaman ve mekânda bir araya getirmenin, 'editör despotizmi' olacağını düşündük.

Seçilmiş olan yazıların çevirileri için emeklerini ve değerli zamanlarını bizlerden esirgemeyen, yaptıkları son derece önemli ve anlamlı katkı ile ülkemizde felsefe alanında kolektif iş yapabilme düşüncesinin yerleşebilmesine ve gelişebilmesine öncü olan değerli düşünce insanlarına teşekkürü bir borç biliyoruz. Çevirilerden kaynaklanan sorunlar üzerine yardımlarını bizden esirgemeyen, kendisine her başvurumuzda aynı duyarlılık ve içtenlikle bize yaklaşan dostumuz Mehmet Elgin'e müteşekkiriz. Günlerce süren bir hazırlık aşamasından sonra kitabı baskıya bu takdire değer hâliyle veren *Doğu Batı* Yayınları çalışanlarına teşekkür ediyoruz. Son olarak, çalışmalarımızın almış olduğu yol boyunca manevi desteğiyle bizden yardımlarını esirgemeyen, tüm uğraşlarının arasında bizi kırmayıp zaman ayırarak *Alman İdealizmi I: Fichte*'ye sunuş yazmayı kabul eden saygıdeğer hocamız Doğan Özlem'e müteşekkiriz.

KAYNAKÇA

1- Johann Gottlieb Fichte (1970) *Science of Knowledge*, çev. P. Heath ve J. Lachs, New York: Appleton-Century-Crofts.
2- Daniel Breazeale (1993) "Fichte and Schelling: the Jena Period", *The Age of German Idealism, Routledge History of Philosophy Volume VI* içinde, R. Solomon ve K.M. Higgins (haz.), London ve New York: Routledge.
3- Daniel Breazeale (2001) *Johann Gottlieb Fichte*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/
4- Frederick Copleston (1996) "Alman İdealizmi", *Felsefe Tarihi* içinde, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.
5- George Seidel (1998) "Fichte and German Idealism: The Heideggerian Reading", *Idealistic Studies* içinde, vol. 28, sayı: 1/2.
6- Allen Wood (1991) "Fichte's Philosophical Revolution", *Philosophical Topics* içinde, vol. 19, sayı: 2.
7- Allen Wood (1995) "Idealism and Revolution: Human Nature and the Free Society in Kant, Fichte and Hegel", *Philosophy and the History of Science: A Taiwanese Journal* içinde, vol. 4, sayı: 1.
8- Roger Garaudy (1975) "Fichte'nin Mirası ve Promethee'nin Anlamsız Düşüncesi", *Marx İçin Anahtar* içinde, çev. A.T. Kışlalı, İstanbul: Bilgi Yay.
9- Isaiah Berlin (2004) *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul Yapı Kredi Yay.

İngilizce Baskıda Daniel Breazeale'in Kullanmış Olduğu Özgün Kaynakların Kısaltmaları

AA – J.G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Haz. Reinhard Lauth, Hans Jacob ve Hans Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1964 (Bu baskı, dört bölüm hâlinde yayımlandı: I = Fichte tarafından yayınlanan eserler; II = Fichte'nin kendisi tarafından yayınlanmayan eserler; III = Mektuplar ve IV = Öğrenci ders notları. Her bir bölüm kronolojik olarak düzenlendi ve birkaç ciltten meydana geldi. Bu baskıya yapılan göndermeler, bölüm, cilt ve sayfa numaralarını içermektedir).

B – J.G. Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe. Haz. Hans Schulz. 2 cilt. 2. baskı: Leipzig: Haessel, 1930.

EPW – Fichte: Early Philosophical Writings. Haz. ve çev. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988

FvB – Fichte in vertraulichen briefen seiner Zeitgenossen. Der. ve haz. Hans Schulz. Leipzig: Haessel, 1923.

GEWL – J.G. Fichte. *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795) [*SW* I baskısındaki sayfalandırılış şekline göre gönderme yapılmıştır].

GWL – J.G. Fichte. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) [*SW* I baskısındaki sayfalandırılış şekline göre gönderme yapılmıştır].

H – WLnm'nin 'Halle Nachschrift'i (1797/98?) [*AA* IV, 2 baskısındaki sayfalandırılış şekline göre gönderme yapılmıştır].

H/L – J.G. Fichte. *Science of Knowledge.* Haz. ve çev. John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (ilk baskı: 1970)

K – WLnm'nin 'Krause Nachschrift'i (1798/99) = Johann Gottlieb Fichte. *Wissenschaftslehre nova methodo.* Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause. Haz. Erich Fuchs. Hamburg: Meiner, 1982.

KGS – Kants gesammelte Schriften. Haz. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer/de Gruyter, 1902 [Cilt ve sayfa numarasına göre gönderme yapılmıştır].

KRV – Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft* [İlk baskı: [A], 1781; ikinci baskı: [B], 1787].

LB – Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel. Haz. I.H. Fichte. 2 cilt. İkinci baskı. Leipzig: Brockhaus, 1862.

SK – Fichte: Science of Knowledge. Haz. ve çev. John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (ilk baskı: 1970)

SW, I-VIII – *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*. Haz. I.H. Fichte. 8 cilt. Berlin: Veit, 1845-46.

SW, IX-XI – *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*. Haz. I.H. Fichte. 3 cilt. Bonn: Adolph-Marcus, 1834-35.

WLnm – *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796/99) [Genellikle, yukarıdaki şekliyle, K ya da H olarak gönderme yapılmıştır].



I. Bölüm:

Johann Gottlieb Fichte'nin Yazıları

AENESIDEMUS'UN ELEŞTİRİSİ*
[1792]

Felsefî akıl, bugüne dek gerçekleştirdiği tüm insanî ilerlemeyi, aklın huzur bulduğu herhangi bir yerin tekin olmadığı yolundaki kuşkucu gözleme borçlu ise; ve eğer felsefî aklın yakın zamanda eleştirel uğraşı yoluyla gerçekleştirdiği dikkate değer gelişmesini, bizzat ünlü kâşifi[1] kuşkuculuğa borçlu olduğunu açıkça itiraf ettiyse; ve eğer bununla birlikte araştırmaları ilerledikçe, kendi aralarında gittikçe bölünen bu yeni felsefenin yandaşları tarafından sergilenişi devam eden manzara, her şeyden habersiz bir gözlemciye bile aklın her ne kadar yakınlaşmış olsa da, henüz felsefeyi bir bilime dönüştürme amacına

---

* Almanca özgün metnin başlığı tam olarak şu şekildedir: *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik [Aenesidemus ya da Profesör Reinhold Tarafından Jena'da Önerilen, Akıl Eleştirisi'nin İddialarına Karşı Kuşkuculuğu Savunmayı İçeren Temel Felsefe'nin Temelleri Üzerine]*; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Review of *Aenesidemus*", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

[1] Bu, kuşkusuz Immanuel Kant'a bir göndermedir. Kant'ın, kuşkuculuğun felsefeye olumlu katkısına ilişkin onayı için bkz. onun *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'ya girişteki Hume tartışması ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'kuşkucu yöntem'in yararları üzerine kısa yorumları, A424/B451, A485/B513–A486 /B514, A507/B535, ve özellikle A755/B/83–A769/B797.

ulaşmamış olduğunu açık ediyorsa; o zaman kuşkuculuğun görevini tamamlamasından ve aklı yüce amacına erişme yolunda sorgulamaya devam etmesinden daha fazla arzulanır bir şey yoktur. Üstelik kuşkuculuğun felsefeye karşı hâlâ meşru iddialarının açık bir ifadeden yoksun olduğu düşünüldüğünden, kuşkuculuğun bu iddialarından vazgeçmeyecek, hattâ onları açıkça ortaya koyacak yetenekte bir sözcüye sahip olmasından da daha arzulanır bir şey yoktur. Kitabın yazarının kuşkuculuğun arzulanan sözcüsü olup olmadığı, kitabın incelenmesinden sonra ortaya çıkacaktır.

Aenesidemus'un yazarı tarafından betimlenen kuşkuculuk, oklarını elbette özellikle Reinhold'un *Temel Felsefesi*'ne, yani bu felsefenin Reinhold'un *Katkılar*'ında[2] almış olduğu en son hâline doğrultmak zorundaydı; çünkü Kantçı felsefenin hayranlarının büyük çoğunluğunun gözünde Reinhold, felsefeyi bir bilim olarak kurmayı ya başarmış ya da böyle bir başarının en iyi yolunu hazırlamış kişidir. Ancak kuşkucu saldırı nihaî bir savaşı hedefliyorsa, Reinhold'a dair her iki iddiayı da reddedeceklerin çıkarı için oklar, bu yeni felsefenin en güvenilir belgesine, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne doğrultulmalıdır. Burada incelenen kitap, Kantçı felsefenin coşkulu hayranı Hermias ile Aenesidemus'un birbirlerine yazdıkları mektuplardan oluşmaktadır. Hermias, bu felsefenin doğruluğu ve evrensel geçerliliğine, özellikle Reinhold'un Temel Felsefesi'ni esas alan içten inancını bildirmektedir. Aenesidemus ise farklı görüştedir ve Hermias'a bu felsefenin bir sorgulamasını gönderir.

Reinhold'un [felsefesinin] iyi temellendirilmiş talebine uymak için Aenesidemus, Temel Felsefe'nin eleştirisini, şu önermelerin kurulduğu ve geçerli olduğu varsayımı üzerine oturtur: (1) (Olgu) Bizde tasarımlar vardır ve bu tasarımlar birbirlerinden ayırt edilmelerini sağlayacak özellikler kadar bazı ortak özelliklere de sahiptirler. (2) (Yargı Kuralı) Evrensel mantık, doğru olan her şeyin ölçütüdür ve olgular hakkındaki herhangi bir argüman, ancak mantık yasaları ile uyumlu olduğu müddetçe doğruluk iddiasında bulunabilir. Aenesidemus'un sorgulamasının her bir bölümü, Reinhold'un Temel Felsefe-

---

[2] Karl Leonard Reinhold, *Beytraege zur Berichtigung bisheriger Missverstaendnisse der Philosophen*, c. 1 (Jena: Mauke, 1790).

si'nin incelenecek olan paragrafının –en son *Katkılar*'da ortaya koyuldukları biçimdeki (I: 165-254)[3]– alıntısı ile başlar.

Reinhold'un ilk ilkelerinin, bir Temel Felsefe'nin doğası ve özsel özelliklerine ilişkin incelenmesi. Aenesidemus, felsefenin şimdiye dek en yüksek ve evrensel olarak geçerli bir ilk ilkeden yoksun olduğunu ve kendisini bir bilim düzeyine ancak bu ilk ilkenin kurulmasından sonra yükseltebileceğini kabul ederek başlar. Ayrıca, Aenesidemus'a göre, bu ilk ilkenin ancak en yüksek kavramları, yani tasarımın ve de tasarımlanabilenin kavramlarını kuran ve belirleyen bir ilke olması gerektiği reddedilemezdir. Bir kuşkucu ile Temel Felsefe'yi savunan filozof bu noktada anlaşsalar bile, bu eleştirinin yazarına göre felsefenin bu görüş birliğinden bir kazanımı olup olmadığı tartışmalıdır. Varsayalım ki, tüm felsefenin ilk ilkesi olarak Bilinç İlkesi'ne[4] karşı haklı bulunabilecek itirazlar, bizi gelecekte bir bütün olarak felsefe için (sadece teorik felsefe için değil) tasarım kavramından bile *daha yüksek* bir kavram olması gerektiğinden kuşkulanmamıza yol açmalıdırlar. Reinhold'un ilk paragrafındaki iddiasına (bu iddiaya göre özne, bilinçte tasarımı hem özneden hem de nesneden ayırt eder ve de onu her ikisiyle ilişkilendirir) karşı Aenesidemus şunu belirtir: (1) "Bu bir mutlak *ilk* ilke değildir, çünkü bir önerme ve yargı olarak tüm yargıların en yüksek kuralına, çelişme ilkesine tâbidir."[5] Bu itiraz daha önce de getirilmişti ve Reinhold, "bilinç ilkesi kuşkusuz çelişme ilkesine *tâbi*dir; ancak bu tâbiyet, bir önermenin kendisini *belirleyen* bir ilk ilkeye tâbiyeti değil, daha çok *çelişme*yeceği bir *ya-*

---

[3] Gönderme, "Temel Felsefe'nin Başlıca Öğelerinin Yeni Bir Sunumu" başlıklı Reinhold'un *Beytraege*'sinin, I. cildinin III. bölümünedir.

[4] Bilinç İlkesi [*Satz des Bewusstseins*], Reinhold'un Temel Felsefesi'nin önerilen 'ilk ilkesi'ydi ve şu şekilde belirtilir: "Bilinçte özne, tasarımı hem özneden hem de nesneden ayırt eder ve onu her ikisiyle ilişkilendirir." (*Beytraege*, I: 267).

[5] Fichte'nin, bu denemede Schulze'den ve Reinhold'tan tüm aktardıkları gibi, bu alıntı da kesin değildir. Özgün metinler ile Fichte'nin alıntıları arasındaki (küçük) ayrımlar üzerine ayrıntılar ve Schulze ile Reinhold'un yazılarına sayfa göndermeleri için (Fichte genellikle vermeyi unutur), *AA* I, 2: 41-67'de yayımlanan metne bkz.

*sa*ya tâbiyetidir" diyerek yanıtlamıştı (*Foundation*,[6] s. 85). Eğer eleştirmen (Aenesidemus'u tatmin etmeyen) bu yanıtı doğru anladıysa, Reinhold, tıpkı Kant gibi (Kant sadece teorik felsefe için yapmış olsa bile) çelişki ilkesinin *maddî* bir geçerliliği[7] olduğunu reddetmekte ve ona sadece *formel* ve mantıksal bir geçerlilik atfetmektedir. Reinhold'un yanıtı bu aşamada doğrudur ve Temel Felsefesi üzerine peşin hükümlü yargılar için verdiği yanıta benzer: Düşüncenin yasaları *üzerine*, ancak yine bu yasalara *göre* düşünülebilir. Herhangi olanaklı bir refleksiyon gibi, Bilinç İlkesi üzerine refleksiyon da, formu açısından çelişki ilkesine tâbidir; ne var ki *içeriği*, çelişki ilkesi tarafından belirlenmez. Öyleyse, Aenesidemus'un görüşünün herhangi bir gerçek anlamı olabilmesi için, hiçbir yerde açıkça belirtmemiş olmasına rağmen, çelişki ilkesine *formel* olduğu kadar maddî bir geçerlilik de atfetmesi, yani çelişki ilkesinin kökensel olarak temellendiği bir zihinsel olgu varsayması gerekmektedir. Bu olgunun ne olduğu hemen açıklık kazanacak, çünkü Aenesidemus şu bildirimde bulunur: (2) "Bilinç İlkesi, *tamamen kendisi tarafından belirlenen* bir ilke değildir. Özne ve nesne kavramları, Reinhold'un açıkladığı gibi,

---

[6] *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens [1791]*. Bu metinden George di Giovanni'nin çevirdiği seçme parça için bkz. di Giovanni ve Harris, *Between Kant and Hegel*, ss. 53-96.

[7] '*Reale* Gultigkeit.' 'Formel' ve 'maddî' (ya da Fichte'nin bazen tercih ettiği gibi, 'mantıksal' ve 'reel') geçerlilik arasındaki ayrım, sıklıkla Fichte'nin erken dönem yazılarında görülür. Yukarıdaki paragrafın öne sürdüğü gibi, bir önerme bir 'olgu'ya karşılık gelmesi anlamında doğru ise, maddî olarak geçerlidir; buna karşın formel olarak geçerli bir önerme için gereken, onun kendisiyle ya da birisinin kabul ettiği bir başka önermeyle çelişmemesidir. Kant daha önce, bilginin formel ve maddî koşulları arasında bir ayrım önermişti (*Saf Aklın Eleştirisi*, A150/B189-A151/B191, A220/ B268 ve A244/B302), ancak Fichte'nin kullanımı ayrıca Reinhold'un 'formel' ve 'maddî' öğeler arasındaki ayrımının etkisini yansıtır. *Ueber das Fundament*, ss. 109-10'da Reinhold, bu ayrımı şu şekilde açıklar: "Temel Felsefe'nin başlangıcında *maddî* öğeyi *formel* öğeden ayırıyorum. İlki *bilinç olgusu*dur; ikincisi ise, *Bilinç İlkesi*dir, ki dolaysızca bu ilkeden türetilen ve bütünüyle bu ilkeyle belirlenen *tanım*larla birliktedir. Temel Felsefe'nin *içeriği*... bu ilk ilkeden elde edilir; ikincisi, formel yan, Temel Felsefe'nin *bilimsel formu*nu belirler. Böylelikle, tıpkı tüm ayrımlarına karşın madde ve formun yine de bütünüyle ayrılmaz olması gibi, bunlar da Temel Felsefe'nin temellerinde ayrılmazcasına birleştirilirler."

ilk olarak tasarımda ayırt edilmeleri ve tasarımla ilişkilendirilmeleri tarafından belirlendiğinden, bu *ayırt etme*nin ve *ilişkilendirme*nin kendisi en azından tek bir yorumu mümkün kılacak şekilde tamamen ve açık olarak belirlenmelidir. Ancak durum bu değildir." Aenesidemus, bu kavramların olanaklı birçok anlamlarını sıralayarak ve Reinhold'un tam da bu kavramlara açıklık getirmek üzere kullandığı türlü türlü, hattâ muğlak ifadeleri alıntılayarak, en azından eleştirmeni tatmin edecek şekilde bunu kanıtlar. Peki, ya (daha keşfedilecek olan) bu en yüksek ilkeye ve özdeşlik ilkesi ile karşıtlığın maddî geçerliliğine işaret eden, tam da bu kavramların belirlenimsizliği ve belirlenemezliği ise? Dahası, ya ayırt etme ve ilişkilendirme kavramları sadece özdeşlik kavramı ve karşıtı yoluyla belirlenebilirse? Son olarak Aenesidemus şunu ekler: (3) "Bilinç İlkesi, ne evrensel olarak geçerli bir ilkedir ne de herhangi bir tikel deneyim ve özel argümanla bağlanmamış bir olguyu dile getirir. Aenesidemus, kendi bakış açısından, tüm bilincin gerektirdiği varsayılan üç öğeden (bir tasarım, bir tasarımlayan ve tasarımlanan) yoksun olduğunu düşündüğü bilincin empirik belirişlerini örnek gösterir. Daha sonra, deneyime dayalı bu tarz bir karşı çıkışın nereye kadar kabul edilebileceği ve nerede reddedilmesinin uygun olacağı üzerine söyleyecek birkaç sözüm olacak. Bu ilkenin ne olamayacağının yakın bir incelemesi şu soruyu doğurur: Bu ilke aslında ne tür bir ilkedir? Aenesidemus'un yanıtı şudur: "Bu (1) özne kavramına kendisinde içerilmeyen fakat deneyimde ona katılan bir yüklemin (bilinç) eklendiği sentetik bir önermedir." Reinhold'un, bu ilkenin salt analitik olduğunu iddia ettiği iyi bilinir. Burada Aenesidemus'un Bilinç İlkesi'nin evrensel geçerliliğini reddettiğini, böylelikle bu ilkeye uymayan bir bilinç biçimi olduğunu varsaymasını dikkate almayacağız. Ancak, Aenesidemus'un ve Reinhold'un bu soruya ilişkin farklı iddialarda bulunmalarının, Bilinç İlkesi'ni iki farklı yoldan ele almalarında yatan daha derin bir sebebi var. Eğer herhangi bir bilinç bu üç öğeden ayrı düşünülemezse, o zaman hâliyle bu üç öğe bilinç kavramında içerilir ve elbette bunu öne süren önerme, mantıksal geçerliliği açısından refleksiyona dayanan bir önerme olarak analitik bir önermedir. Ne var ki aynı zamanda ayırt etme ve ilişkilendirmeyi içerdiğinden, bu tasarımlama eyleminin ta kendisi, yani bilincin kendi edimi, apaçıktır ki bir sentezdir ve aslında tüm diğer mümkün sentezlerin temeli olan en yüksek sentezdir. Bu ise, son derece doğal bir soruyu beraberinde getirir: Zih-

nin tüm eylemlerinin, bir birleştirme edimine dek geriye doğru izini sürmek nasıl mümkündür? Sentezi, tez ve antitez varsaymadan düşünmek nasıl mümkündür? Bilinç İlkesi (2) "bilincin –Aenesidemus'a göre *bazı*, Reinhold'a göre *tüm*– belirişlerine ortak olanı ifade eden soyut bir önermedir." Reinhold'un, bu ilkenin herhangi bir soyutlamaya dayandığını reddettiği gayet iyi bilinir. Bu, Bilinç İlkesi'nin sezginin, kavramın ve ideanın koşullarından soyutlanarak elde edildiğini düşünenlere karşı söylenirse son derece aydınlatıcıdır. Çünkü, salt tasarım kavramının sezgiler, kavramlar ve idealara dayanmasından ziyade; sezgi, kavram ve idea kavramlarının *aslında bu* birkaç salt tasarımın ayırt edilmesi ve ilişkilendirilmesiyle mümkün hâle geldiğini göstermek aydınlatıcıdır. Böyle bir tasarım kavramı, diğer üç kavram belirlenmeden de tamamıyla belirlenebilir. Ancak sezgi, kavram ve idea kavramları, tasarım kavramı belirlenmiş olmadan belirlenemez. Buna rağmen Reinhold, ilkenin yalnızca *bu tikel* soyutlamaya dayandığını değil, dahası *herhangi* bir soyutlamaya dayandığını yadsıyorsa, o zaman Bilinç İlkesi'nin felsefenin zirvesinde ilk ilke olarak kalacağı varsayıldığı müddetçe, iddiasının tam tersi kanıtlanabilir. Bu demek oluyor ki, zihinde keşfedilebilecek her şey, bir tasarımlama edimi ise ve her tasarımlama edimi reddedilemez biçimde zihnin *empirik* bir belirlenimi ise, tasarımlama ediminin kendisi, bütün koşullarıyla birlikte bilince sadece tasarımlamanın tasarımlanması yoluyla verilidir. Öyleyse, *empirik olarak* verilidir ve empirik tasarımlar, bilince ilişkin tüm refleksiyonun nesnesidirler. Her empirik tasarımın nesnesi, belirlenimli bir biçimde verilidir (zamanda, mekânda, vs.); ancak tasarımlamanın tasarımında (bu, Bilinç İlkesi'nin ifade ettiği şeydir), verili nesnenin empirik belirlenimlerinden zorunlu olarak bir soyutlama yapılır. Sonuç olarak, tüm felsefenin zirvesine yerleştirilen Bilinç İlkesi, empirik anlamda kendini gözleme dayanır ve kesinlikle bir soyutlamayı ifade eder. Kuşkusuz bu ilkeyi iyi anlayan herhangi biri, ona sadece empirik bir geçerlilik atfetmede içsel bir gönülsüzlük hissedecektir. Bu ilkenin ileri sürdüğü şeyin karşıtı, kavranılabilir dahi değildir. Ancak bu durum, tam da bunun bir olgudan başka bir şeye dayanması gerektiğine işaret eder. Bu eleştirmen, Bilinç İlkesi'nin a priori ve tüm deneyimden bağımsız olarak kesinkes türetilebildiği başka bir ilk ilkede temellenen bir teorem olduğuna ikna olmuştur. Bilinç İlkesi'nin, tüm felsefenin ilk ilkesi olduğunun önerilmesine yol açan ve de yanlış olan başlangıç-

taki varsayım, kesinlikle bir olgu ile başlanması gerektiği varsayımıdır. Kesinlikle, sadece formel olmayan, maddî bir ilk ilkeye ihtiyacımız vardır. Ancak böyle bir ilke, bir *olgu*yu ifade etmek zorunda değildir, bir *Edim*[8] de ifade edebilir. Burada, ne açıklanabilir ne de kanıtlanabilir bir şey ileri sürme riskini göze alırsam: Aenesidemus, daha önce de belirtildiği gibi, bu teoremi deneyimden türetilen bir önerme olarak ele almak zorundaysa, bu önermeyle çelişen deneyimlerin de olabileceğini kabul etmek gerekir. Ancak eğer bu aynı ilke, tartışılmaz ilk ilkelerden türetilirse ve söz konusu önermenin yadsınmasının bir çelişki içerdiği gösterilebilirse, Bilinç İlkesi'yle bağdaşmayacak iddia edilen deneyimlerin kavranılamaz bir şey olarak bir kenara bırakılması gerekecektir.

'Tasarım', 'nesne', 'özne' ve 'salt tasarım' temel kavramlarının belirlendiği [Reinhold'un] §§2-5'in İrdelenmesi. Aenesidemus, önceden söylenmiş olanları tekrarlamaya ek olarak, tasarımın açıkladığı şeyin, açıklaması gerekenden daha dar olduğuna işaret eder. "Bir tasarım (Reinhold'un tanımını izleyerek), eğer yalnızca öznenin, hem özneden hem de nesneden ayırt ettiği ve her ikisiyle de ilişkilendirdiği ise ve eğer (Aenesidemus'un varsayımını izleyerek) yalnızca önceden algılanandan ayırt edilebilen bir tasarım ise, o zaman sezgi (ki ilk algıdır) bir tasarım olamaz. Ne var ki Reinhold'a göre, kuşkusuz, bir tasarım olmak zorundadır, vs. vs." Reinhold, haklı olarak bu tasımdaki küçük öncülü yadsıyacaktır. Kökensel/temel nesne hiçbir şekilde algılanmaz, hattâ algılanamaz. Ve bu nedenle, tüm diğer algılara önsel olarak sezgi, kökensel olarak özneye karşıt bir nesneyle, yani hiçbir şekilde *algılanmayan*, ancak kökensel olarak *koyulan* Ben-olmayan'la ilişkilendirilebilir. Aenesidemus devam eder: "Tasarım için gerekli olan ayırt etme ve ilişkilendirmenin kendisi bir tasarımlama edimidir"; ancak bu, Reinhold tarafından uygun bir biçimde yadsınmıştır. Hem ayırt etme hem de ilişkilendirme, tasarımın nesneleri hâline gelebilirler ve gerçekten de Temel Felsefe bağlamında böyledirler. Ne var ki bunlar, başlanacak tasarımlar değildirler; sa-

---

[8] "Aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken." *Thathandlung* [*Tathandlung*], Fichte'nin kendi icâdı olan teknik bir terimdir ve İngilizce çeviride hep büyük A'yla, 'Act' olarak çevrilir. Bu önemli terim hakkında bkz. Fichte, *Early Philosophical Writings*'in sözlüğü –İngilizce'ye çevirenin notu.

dece zihnin, bir tasarım üretecekse, zorunlu olarak içinde edimde bulunacağı yollar olarak düşünülmeleri gerekir. Ancak elbette bundan, yadsınamaz bir biçimde, tasarımın zihnimizin düşünülebilir her etkinliği için en yüksek kavram olmadığı çıkar.

Reinhold §5'teki açıklamasında şöyle der: "Salt tasarım, bilinçte *dolaysız* olarak varolur; ancak özne ve nesne, bilinçte yalnızca tasarımın onlarla olan ilişkisi *aracılığıyla* varolurlar. Bu nedenle özne ve nesneyle ilişkilendirilen, ilişkilendirme edimine önsel bir biçimde bilinçte varolmalıdır (elbette zamansal olarak değil, özsel olarak önsel), çünkü ilişkilendirilebileceği herhangi bir şey mevcut değilse, hiçbir şeyle ilişkilendirilemez." Aenesidemus bu ispatı, şu benzer ispat ile geçersizleştirmeye çalışır: "Nesne ve özne dolaysızca varolurlar. Bilinçte dolaylı olarak üretilenler yalnızca tasarımlardır, çünkü hiçbir şey göndermede bulunacağı şey şimdiden varolmadan bir şeye göndermede bulunamaz, vs. vs." Öznenin ve nesnenin aslında tasarımı öncelediği düşünülmelidir, ancak Reinhold'un hep söz edip durduğu gibi bilinçte empirik bir zihinsel durum olarak değil. Mutlak özne, Ben, empirik sezgi tarafından verilmez; bunun yerine anlıksal sezgi tarafından ortaya konulur. Mutlak nesne, Ben-olmayan da Ben'e karşıt olarak ortaya konulandır. Bunların hiçbiri, eğer bir tasarım onlarla ilişkilendirilmezse empirik bilinçte ortaya çıkmaz. Empirik bilinçte bunların ikisi de, ancak doğrudan olmayan bir yolda, tasarımlayan özne ve tasarımlanan olarak mevcutturlar. Bir kimse, empirik olarak verili bir şey olarak *mutlak* öznenin (tasarımlanmayacak tasarımlayan öznenin) ya da *mutlak* nesnenin (tüm tasarımlardan bağımsız bir kendinde şeyin) asla bilincinde değildir. Reinhold, bu başlıkların tartışılmasını gelecekte bir zamana erteliyor olabilir.

Şimdiye kadar söylenenlerden, Aenesidemus'un *kendinde* Bilinç İlkesi'ne yönelik itirazlarının temelsiz olduğu sonucu çıkar. Ancak bunlar, tüm felsefenin *ilk* ilkesi ve salt bir olgu olarak ele alınan Bilinç İlkesi için uygun itirazlardır ve bu ilke için yeni bir temellendirmeyi gerekli kılarlar. Ayrıca Aenesidemus'un kendisinin, daha önce belirtilen ilkelerine sadık kaldığı sürece rakibine adilâne davrandığı dikkate değerdir. Birazdan bu sadakat ve adaletin birlikte yok olduğu açıklığa kavuşacaktır. Eğer irdelemesi bu noktada sona ermiş olsaydı, kuşkusuz felsefeye bir hizmet sunmuş olacak ve tüm önyargısız ve bağımsız düşünürlerin haklı saygısını kazanacaktı. Ne var ki irdelemesine devam ettiği için, bu saygıdan geriye ne kaldığını biraz-

dan göreceğiz. Bu eleştirmeni Eleştirel Felsefe'nin ayırt edici özelliğinin bir değerlendirmesine götüren, Reinhold'un (tasarım yetisinin[9] temel kavramının belirlendiği) §§6-8'dir. Burada eleştirmen, Eleştirel Felsefe'nin şunda içerildiğini bulur: Tasarım yetimizin doğası, tasarımlarımızın nesnelerinin ayırt edici özelliklerinin çoğundan sorumludur. Bundan, son derece kibirli bir dogmatizmle sonlanan ve hattâ bu dogmatizmin zaten kısmen gösterildiğini varsayan (ki bu daha önce imâ ettiği ilkelere ters düşer) Aenesidemus'un kuşkuculuğunun doğası hakkında da belli bir kavrayış edinebiliriz. Kuşkucu, bu paragraflarda bulunduğu varsayılan iddiaları listelemekle başlar: (a) Tasarımların gerçekliğinin temeli, tasarım yetisidir; (b) tasarım yetisi, hâlihazırda kendine mahsus bir biçimde tüm tasarımlardan önce mevcuttur (Bu ne anlama geliyor ve Reinhold bunu nerede söylüyor?); (c) her bir nedenin etkilerinden ayrı olması gibi, tasarım yetisi de tasarımlardan ayrıdır; (d) tasarım yetisi kavramının kendisi, bu yetinin bir ürünüdür ve bir kimse tasarım yetisinin içsel özelliklerini kavramak için, yalnızca salt tasarım kavramını dikkatlice geliştirmelidir. Bu iddiaların listelenmesinden sonra Aenesidemus, tasarım yetisi olduğu söylenen bir şeyin *nesnel varlığı* hakkında Temel Felsefe'nin bu heyecan uyandıran bilgisine nasıl ulaşılabileceğinin varsayıldığı sorusunu sorar. Aenesidemus, bir Eleştirel filozof olarak Reinhold'un, şu çıkarsamayı yapması gerektiğine yeterli ölçüde şaşkınlık göstermez: ('Tasarım Yetisi Teorisi'[10] s. 190): "Bir

---

[9] 'Tasarım yetisi' [*Vorstellungsvermögen*] kavramı, Reinhold'un Temel Felsefesi için merkezi bir kavramdır. Kant iki 'zihin yetisi' belirlemişti: Edilgin bir sezgi yetisi (Kant, bunun insanlarda duyusallığa özdeş olduğunu iddia etmişti) ve etkin bir anlık yetisi. Kant'ın kendisi, bu iki ayrı 'bilgi kaynağı'nın gerçekte 'ortak bir kökten kaynaklanabileceği'ne ilişkin spekülasyon yapmaya niyet etmesine karşın, böyle bir kökün bizim için büsbütün bilinemez olduğunda ısrar etti (*Saf Aklın Eleştirisi*, A15/B29). Reinhold'un açığa çıkardığını iddia ettiği, tam da bu 'saklı/gizli kök'tü. 'Bilinç İlkesi'nin bir analizinden Reinhold, sezgi ve anlama yetilerinin özünü oluşturması gereken bu kökensel 'tasarım yetisi'ni türetmişti.

[10] 'Tasarım Yetisi Teorisi', Reinhold'un sisteminin (*Beytraege*'nin I. cildinde sunulduğu şekliyle) ilk kısmını oluşturur. Kabaca, Kant'ın eserinin Estetik, Analitik ve Aklın Diyalektiğine karşılık gelen ikinci kısmının başlığı 'Bilgi Yetisi Teorisi'dir. Hatırı sayılır derecede bir farkla, Reinhold'un Temel Felsefesi'nin en özgün kısmı, onun Kant'ın kendi yazılarında (bunlar tarafın-

tasarımı kabul eden kişi, aynı zamanda bir tasarım yetisini de kabul eder." İncelemede bulunan, yahut şaşırmaya çabucak eğilimli olabilecek herhangi biri; kısa bir süre önce bizde farklı tasarımlar olduğundan başka hiçbir şeyin kesin olmadığı, ancak şimdi 'tasarım yetisi' sözcüğünü duyar duymaz, sadece, *tasarımlanmış olmasından bağımsız* kendinde bir şey olarak ve aslında *tasarımlayan* bir şey olarak varolan belli bir şeyi (yuvarlak mı, köşeli mi?) düşünebilen kuşkucudan hiç de daha az şaşkınlık göstermez. Okur, kısa sürede bu yorumun kuşkucumuz için hiçbir haksızlık içermediğini görecektir. Tasarım yetisi, tasarım yetisi *için* ve tasarım yetisi *aracılığıyla* varolur: Bu her sonlu anlığın, yani düşünebileceğimiz her anlığın, içinde zorunlu olarak hapsolduğu döngüdür. Bu döngüden kurtulmak isteyen herhangi bir kimse, kendini anlayamaz ve ne istediğini bilemez. Bu tek ilkeyle eleştirmen, Aenesidemus'un bu konu üzerine söylemek zorunda olduğu daha öte herhangi bir şeyi belirtmekten kendini muaf tutar; çünkü o, bunu söylerken Temel Felsefe'ye önceden yüklemiş olduğu şeyi iddia etmek için onu suçlayarak, açıkça ya Reinhold'u yanlış anlar ya da onu yanlış yorumlar.

Bu yanlış yorumlamaya göre Reinhold, Eleştirel Felsefe'nin karakteristik ilkelerini teyit edecek hiçbir şey sunmadığından, eleştirmen *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu felsefenin kurucusu tarafından sunulmuş kanıtlara yönelir. Humecu kuşkuculuğun kısa bir anlatımı, Kant'ın incelenmesini önceler. "Hume'un kendisi, kesinlikle ciddi bir biçimde tüm tasarımlarımızın şeylerden, onların bizde bıraktıkları izlenimlerden elde edildiğini düşünmemişti; çünkü bunu, nedensellik yasasının geçerliliğini (buna göre izlenimlerimiz şeylerden kaynaklanır) varsaymadan düşünemezdi. Bu elbette Hume'un itiraz ettiği şeyin ta kendisidir. Bu nedenle, en bariz tutarsızlık olmaksızın tasarımların kökeniyle ilgili bu görüşünde ısrar edemezdi. Bunun yerine, yalnızca bu görüşü varsayımsal [hipotetik] olarak, bu sistemin kendi kendini yanlışlamasına izin verecek biçimde, o zaman hemşehrileri arasında egemen olan Lockeçu sistemle uyum içinde geliştirmiştir. Hume'un kendi gerçek sistemi şu önermelerden oluşur: (1) Bilinecek olan tasarımlanmalıdır. (2) Gerçek bilgi, kendinden başka şey-

---

dan önceden varsayılmasına rağmen) bulunmayan bir temelle, Kant'ın olanaklı deneyimin koşullarının transendental bir analizini sağladığını iddia ettiği birinci kısmıdır.

lerle bağlanmalıdır. (3) Bizim tasarımlarımızdan ayrı ve böylelikle kendilerinde varolan nesnelerle ilgili herhangi bir şeyi bilmemizi sağlayacak bir ilke yoktur. (4) Ne nedensellik ilkesi ne de çelişki ilkesi, arzulanan bilgi için gerekli temeli sunmakta bize yardım edebilir." Bunun, Hume'un sisteminin doğru bir betimlemesi olup olmadığı bir kenara bırakılabilir, çünkü mevzu, Hume'un kuşkuculuğunun çürütülüp çürütülmediği değil, tüm kuşkuculuğun çürütülüp çürütülmediğidir. Söz konusu sistemin kuşkulu olduğunu kabul etmek yeterlidir; çünkü bu, onun aradığını keşfetme olasılığından kuşku duyar görünmektedir. Soru, bu sistemin Kant tarafından çürütülüp çürütülmediğidir. Aenesidemus öyle olmadığını söylüyor, (1) "çünkü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, tam da zihinlerimizin yapısının sentetik yargılarımızın tek temeli olduğu *düşüncesini göz önünde tutabileceğimizden, kendinde* zihnimizin *gerçekten* bu temel olması gerektiğini çıkarsar. Bu nedenle, tam da Hume'un ilgilendiği çıkarsama biçiminin geçerliliğini önceden varsayar." Bu eleştirmen, bu hususta kuşkucudan iki şey talep eder: (a) Bir şeyin *düşüncemizden bağımsız* ve *kendinde* yargılarımızın temeli olduğunu söylemenin, bu aynı şeyin kendisi *bir düşünce* ise, ne anlama gelebileceğini –bir an önce, açık ve seçik olarak– kamuya açıklamasını ve (b) Kant'ın yazılarında, bu saçmalığın ifadesini hangi bölümde bulduğunu göstermesini. "Kant, zihnin sentetik yargının belli formları için temel sağladığını söyler. Burada, açıkça bu formların bir temele gereksinim duyduklarını ve bu nedenle sorgulandığı sanılanı, nedensellik yasasının geçerliliğini, önceden varsayar. Bu formların *gerçek* bir temeli olması gerektiğini önceden varsayar." Ancak eğer biri, basitçe bizim bu formlar için aklımızda bir temel aramamız gerektiğini söylerse (ve daha fazla bir şey söylenmiyor), o zaman yeterli neden ilkesi öncelikle salt mantıksal geçerli olarak uygulanıyordur. Ancak burada kurulan yalnızca bir düşünce olarak var ise, o zaman bir düşüncenin *mantıksal* temelinin, aynı zamanda onun *gerçek* ve *varoluşsal* temeli olduğu düşünülebilir. Aenesidemus, bundan öteye Kant'ın kuşkuculuğu çürüttüğünü reddeder, (2) "çünkü Kant, zihnimizin sentetik yargılar için *tek* düşünülebilir temel olduğunu dahi ispatlamamıştır." Eğer bu iddianın doğru olduğu gösterilebilirse, hattâ Aenesidemus, şimdiye kadar kimsenin onaylamadığı bir şeyi çürütmeyi ve kimsenin anlamadığı bir şeyi talep etmeyi becermiş olsa bile, o zaman elbette ki bu, kesinlikle Eleştirel Felsefe'ye karşı olacaktır. Kendi iddiasını desteklemek için

Aenesidemus, şu iki argümanı verir: (a) "Mevcut durumda bir şeyi, sadece bir şekilde açıklayabiliyor ya da kavrayabiliyor olmamızdan, onu hiçbir zaman farklı bir şekilde kavrayamayacağımız sonucu çıkmaz." Bu, empirik bir ispata karşı belirtilebilecek uygun bir nokta olabilir, ancak ilk ilkelerden yapılan a priori bir ispata karşı olamaz. Eğer özdeşlik ve çelişki ilkesi, tüm felsefenin ilk ilkesi olarak (Kant'ın, aslında kendi kurma niyetinde olmadığı, ama inşâsı mümkün olan her bilgiyi sunduğu sistemin kurulması için)[11] önerilirse (olması gerektiği gibi), o zaman hiç kimsenin, gelecekte bir tarihte belki de kendisiyle çelişik olanın olanaklılığını kavrayabileceğimiz bir kültür düzeyine erişeceğimizi iddia edemeyeceği ümit edilecektir. Aenesidemus'un itirazıyla ilgili diğer argümanı (b) yargı formlarımızın farklı bir kökeninin kavranabilirliğini gösterme çabasını içerir. Bu itirazı, aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'ni okuyup anladığı yönündeki (Hermias'ın ağzından ifade edilen) nahif teminatına karşın, bu kitabı anlamadığını apaçık ortaya seren bir biçimde yapar. "Tüm bilgimizin, *aslında* varolan nesnelerin zihnimizdeki etkisinden türetildiği ve daha da ötesi, bilgimizin bir kısmında bulduğumuz *zorunluluğun*, bizi belli bir biçimde etkileyen şeyler tarafından üretildiği kavranabilirdir. Bu nedenle, örneğin bir duyuma sahip olduğumuz süre boyunca bir duyuma sahip olduğumuzu düşünmeliyiz ve bu zorunluluk bizim dışımızdan gelir, çünkü izlenim dışarıdan gelir." Olanaklı en talihsiz örnek! İster istemez bu duyumun nesnesinin *edimsel* (*olanaklı* ya da *zorunlu*ya karşıt olarak) bir şey olduğunu düşünmeliyiz. Ancak tasarım yetimizle bu dolaysız ilişkinin kendisi, bizim dışımızda ve bu yetiden bağımsız bir şey olarak mı farz ediliyor? "Biz, gözlemlediğimiz bir ağacın dallarını, zorunlu olarak zihnimizde kendilerini bize sundukları sırayla algılarız." Evet doğru, ağacın her bir parçasının sürekli bir biçimde uzayda algısı ile bunların zorunlu bağlantısının karşılıklı etkileşim kategorisine göre algısı sayesinde! "Eğer kendinde şeylerden tamamen habersiz olmuş olsaydık, o zaman bizdeki belli belirlenimlerin kendinde şeyler tarafından üretil*me*yebileceğini bilemezdik." Ancak eğer kendinde şeyler, bizim tasarım yetimizden bağımsız olarak bizde *her ne olursa* olsun *herhangi* bir belirlenim üretemezlerse, o zaman bunların bizde hâlihazırda mevcut bulunan

---

[11] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, A11/B25–A14/B28'de, bu konudaki kısa yorumlarına bkz.

belirlenimlerden sorumlu olmadıklarını pekâlâ bilebiliriz. "Bilgimizin zorunluluğunun ve evrensel geçerliliğinin zihinden türetilmesi, bu zorunluluğun varlığını, bu zorunluluk ve evrensel geçerliliğin dış nesnelerden etkilenme biçimimizden türetilmesinden en ufak bir şekilde daha kavranabilir yapmaz." Burada 'varlık' ve 'kavranabilir' ne anlama geliyor? Belki de temellerini tamamen zihnimizde bulduğu kabul edilen bu zorunluluk için hâlâ daha yüksek bir temel mi aramalıyız? Zihinlerimizde keşfedilen bu koşulsuz zorunluluk, daha yüksek bir şey tarafından türetilmiş, onun terimlerinde açıklanmış ve kavranmış olmakla mı koşullu olmalı? Bu yüksek temel için nereye bakmalıyız? Daha önce mutlak otonomiye erişmiş olduğumuz kendi *içimize* mi? *Mutlak* otonomi, başka bir şey *üstüne* mi *kurulmuş* olmalı? Bu kendisiyle çelişkilidir. Yahut, bu yüksek temel için *kendimizin dışına* mı bakmalıyız? Ancak sorgulanan, tam da dıştan içe bu *geçiş* ya da tersidir. Eleştirel Felsefe'nin görevi, tam da böyle bir geçişin gerekli olmadığını, zihnimizde beliren her şeyin, zihnin kendisinin temelinde tam olarak açıklanabileceğini ve kavranabileceğini göstermektir. Eleştirel Felsefe, akla aykırı bir soruyu yanıtlamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüyü işaret eder. Öte yandan, bu döngünün içinde bizi tüm bilgimizin en büyük tutarlılığıyla donatır. "*Saf Aklın Eleştirisi, bizde* olduğu söylenen a priori tasarım ve yargıların, yalnızca empirik sezgiyle ilişki içinde geçerlilik ve anlama sahip olabilecek saf empirik bilginin formları olduklarını (iddia edildiği gibi) kanıtlamamıştır. Çünkü burada, a priori kavramlar ve şeyler arasındaki ilişkiyi kavramanın başka bir yolu, kavramları şeyler hakkındaki bilgimizin salt koşulları ve formları olarak düşünmekten farklı bir yol vardır. Daha açık olursak, kavramları *önceden kurulmuş bir uyum* aracılığıyla şeylerle ilişkilenmiş olarak kavrayabiliriz; öyle ki, eğer bu şeyler zihni etkileyebilecek olsaydılar, birinin a priori tasarımları kendinde şeylerin nesnel niteliklerinden elde edilenlerle aynı içeriğe sahip olurlardı." Bu a priori yargı formlarının kendileri birlikler olmasalar bile (birliğe kendinde çoklu olan bir şeyde rastlanamayacağından), uyum farklı unsurların en azından bir şeyde birleşmesi değil midir? O zaman, bir yanda bizim a priori tasarımlarımız, diğer yanda kendinde şeylerin nesnel nitelikleri, en azından sayısal olarak farklı iki şeye eşit olacaklardı. Ne tasarım ne de şey olan, ama onların ikisini de kendinde birleştirmesi gereken bu üçüncü şey, bir tür tasarım yetisi ol-

mayacak mıdır? Bizim tasarım yetimiz, Aenesidemus'un kendi varsayımında kabul ettiği gibi, elbette böyle değildir. Bu nedenle, Aenesidemus bizimkinden farklı bir tür tasarım yetisinden söz ediyor olmalı. Ancak böyle bir tasarım yetisi (yani özdeşlik ve çelişki ilkesine göre yargılamayan) bizim için kavranamazdır ve bu yüzden böyle bir tasarım yetisinde bulunduğu zannedilen bu sözde uyum için de durum böyledir. "A priori tasarımlarımız ve nesnel olarak varolan şeyler arasında böyle bir önceden kurulmuş uyum varsayımında saçma bir şey yoktur," diye devam ediyor Aenesidemus. Bu konuda ona katılacak mıyız? Aenesidemus, a priori bilginin temeli olarak zihnin bir kendinde şey olarak mı, bir numen olarak mı ya da bir transendental idea olarak mı düşünüldüğünü sorar. Aenesidemus'un çok doğru olarak reddettiği gibi, bu elbette bir kendinde şey değildir. "Kant'ın kendi ifadelerine göre de nedensellik kategorisi bir *numene* uygulanamaz." Yine de zihnin, a priori bilginin temeli olduğu sonucuna ulaşırken, yeterli neden ilkesi maddî anlamda geçerli bir ilke olarak değil, yalnızca mantıksal geçerli bir ilke olarak uygulanır (Her ne kadar zihin *salt anlık* olsa da, mantıksal ilke maddî olana da dönüşür). Zihin, düşüncenin tüm özel formlarının nihaî temeli olduğu müddetçe bir numendir. Bu düşünce formları, koşulsuz olarak zorunlu yasalar olarak düşünüldükleri sürece, zihin transendental bir ideadır. Ancak bu transendental idea, anlıksal sezgi ile, *Ben varım* ve doğrusu *Ben yalın olarak varolduğum için varım*[12] yoluyla gerçekleştirildiğinden, diğer tüm transendental idealardan ayrıdır. Aenesidemus'un bu işleme itirazlarının tamamı, yalnızca *Ben'in kendisi için geçerli olan* Ben'in mutlak varlığı ve otonomisini, *kendinde* (nasıl ya da kimin için olduğunu bilmiyoruz) geçerli bir şeye dönüştürme isteği üstüne kuruludur. Ben *ne* ise odur, varolduğu *için* vardır ve Ben *için* vardır. Bilgimiz bundan ötesine uzanamaz. Öyleyse Eleştirel sistem, önceden Humecu olarak tanımlanandan nasıl farklı olabilir? Fark tam da şundadır: Humecu sistem, bir gün insan zihninin sınır-

[12] "Ich bin schlechthin, weil ich bin." Bu şaşırtıcı ifade, tastamam aynı biçimde Fichte'nin *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri*'nin başında (*SW*, I: 98; İngilizce'de bkz. J.G. Fichte (1982) *The Science of Knowledge* içinde, haz. ve çev. P. Heath ve J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, s. 99) bir kez daha görülür: "Mutlak olarak varım, çünkü varım." Aslında bu formül, Fichte'nin Jena yazılarında öyle sıklıkla yinelenir ki, pekâlâ ilk *Wissenschaftslehre*'nin resmi olmayan söylemi olarak hizmet görebilir.

larının ötesine gidebileceğimiz olasılığını açık bırakırken, Eleştirel sistem böyle bir ilerlemenin mutlak olarak olanaksız olduğunu kanıtlar ve *kendinde* belirli varlığa ve niteliklere sahip, ayrıca herhangi bir tasarım yetisinden ayrı bir şey düşüncesinin biraz heves, boş bir düş, düşünce olmayan bir düşünce olduğunu gösterir. Bu düzeye dek Humecu sistem kuşkucu, Eleştirel sistem ise dogmatiktir ve aslında *olumsuz* anlamda böyledir.

§§9-14'ün İrdelenmesi. §9'da Reinhold, salt tasarımın iki farklı bileşenden oluşması gerektiğini söyler ve Aenesidemus bu sonuca şu büyük öncülden varılması gerektiğine inanır: Çeşitli türlerdeki nesnelerle ilişkilendirilebilen her şey, kendi içinde çeşitli bileşen parçaları kapsamalıdır. Elbette Aenesidemus için bu dedüksiyonu çürütmek zor değildir. Ancak Reinhold'a atfettiği bir koşulu, farklı nesnelerin [bu bir şeyin ilişkilendirileceği] kendilerinin ilk defa ancak bu ilişki yoluyla ayırt edilmelerinin beklendiğini büyük öncüle dahil etmez. Ancak, bu koşul eklenirse, o zaman eğer x=A ve =B ise, x'in =A olan bir y ve =B olan bir z içermesi gerektiği ve bunun reddinin kendisiyle çelişik olacağı açıktır. Aenesidemus'un, burada tekrar karşımıza çıkan salt tasarımın iki bileşen parçası arasındaki *gerçek* bir fark ile sadece *düşüncedeki* bir fark arasındaki ayrımından söz etmeye bile değmez. Çünkü, kendinde ve bir tasarım yetisinden ayrı salt bir tasarım ne tür bir şey olabilir? Salt tasarımın bileşen parçaları, tasarımlayan özne tarafından birbirlerinden ayırt edilmedilerse, başka türlü nasıl birbirlerinden farklılaşabilirler? Aenesidemus, son derece rahat bir biçimde bu ayrımı yaparken ciddi olabilir mi, yoksa kamuyla alay mı ediyor? Reinhold, §§10-11'de *formu*, tasarımda özneye ait olan olarak ve *maddeyi* de, nesneye ait olan olarak tanımlar. Aenesidemus'un bu tanımlamalara itirazı, bu eleştirmene daha iyi temellendirilmiş gibi görünüyor. Aenesidemus, bu tanımlamaların eşit şekilde tersyüz edilebileceklerini söylüyor ve eleştirmen de onları burada işgal ettikleri konumda, keyfî etiketler dışında bir şey olarak düşünmeye asla muktedir olamamıştır (Eğer Temel Felsefe, açıkça *A* ve *B*'nin x ile ilişkilendirilmeden önce tamamen bilinmez ve belirsiz olduğunu iddia ediyorsa, o zaman yüklemlerini x'teki iki farklı bileşen parça yoluyla, yani y ve z yoluyla edinirler. Ne var ki, *A*'nın *B*'den *nasıl* farklılaştığı, ancak y'nin z'den farklılaşması yoluyla bilinebilir). Şimdi eğer bu yüklemler, sadece keyfî etiketler olarak uygulanıyorlarsa ve eğer onlardan hiçbir çıkarım yapılamazsa, o zaman

buna karşı söylenebilecek bir şey yoktur. Ancak Aenesidemus (bu eleştirmene doğru göründüğü üzere), daha sonra yapılan çıkarımın, yani maddenin *verili* olması ve formun *üretilmesi* gerektiği çıkarımının, yalnızca bu açıklama üstüne kurulu olduğunu belirtir.

Nihâyet eleştirmen, Temel Felsefe'nin başlıca hatası ve tüm hatalarının temeli olarak gördüğüne dönüyor, bir başka deyişle: "Bu, yalnızca tasarımda özneyle ilişkilendirilen bir şey ve nesneyle ilişkilendirilen bir başka şey değil; bu, her biriyle farklı biçimde ilişkilendirilmiş olsa da, hem özne hem de nesneyle ilişkilendirilmiş *tüm* tasarımdır. Tasarım, özneye her bir niteliğin öznesiyle ilişkili olduğu yolda; nesneye ise, her bir sembolün sembolize ettiğine ilişkili olduğu yolda ilişkilendirilmiştir. Reinhold, ilişkilendirme biçiminde tam da bu farkı gözden kaçırmıştır ve bu nedenle, bir şeyi iki farklı şeyle ilişkilendirmenin olasılığını açıklamanın tek yolunun, tasarımın kendisinin iki farklı bileşen parçasını varsaymak olduğunu düşünmüştür." Kendi başına düşünülünce bu çok doğru görünüyor; ancak Aenesidemus'un terimlerini kullanmaktansa eleştirmen, tasarımın nesneye, etkinin onun nedeniyle ilişkili olduğu yolda ve özneye, ilineğin tözle ilişkili olduğu yolda ilişkilendirilmiş olduğunu söylemeyi tercih eder. Ancak bu gerçek, Aenesidemus'un sandığı gibi, Reinhold'un tamamen bilmediği bir şey değildir; çünkü Reinhold, özneye *tüm* tasarımın formunu ve nesneye *tüm* tasarımın maddesini atfeder. Ne var ki, eğer özne ve nesnenin, sadece tasarımla ilişkileri tarafından belirlendikleri ve bunun öncesinde tamamıyla bilinmez oldukları doğruysa, o zaman Aenesidemus, tasarımın, kendisinde kökensel olarak bir *etki* ya da bir *sembol* olduğunu gösteren bir şey yoksa, nasıl tasarımın *nedeni* (ya da dediği gibi *sembolize edilen*) olarak bir nesneye göndermede bulunabilir? Ayrıca tasarımın kendisinde, onun bir ilinek ya da yüklem olduğunu gösteren ayırt edici bir şey yoksa, tasarımın bir özneye göndermede bulunduğunu nasıl söyleyebilir?

§13'teki, hiçbir nesnenin kendinde şey olarak tasarımlanamayacağı önerisi hakkında Aenesidemus şöyle diyor: "Doğamızın tüm yapısının yalın bir şekilde köklerinde olan, tasarımlarımız ve onlarda içerilen nitelikler ile tamamen *onlardan bağımsız olarak varolan* bir şey arasındaki bağlantı ve uyumu tam olarak gördüğümüzde ancak bilgimizin bizi tatmin edebilir olduğudur." Bu nedenle, bu yeni kuşkuculuğun temelinde, Kant'a kadar kendinde şeye verilmiş bu eski zararı açık seçik görebiliriz. Bu satırların eleştirmenine görünen odur

ki, Eleştirel Felsefe'ye yönelik –gerek kuşkucu gerekse dogmatik– tüm itirazların ortak kaynağı olan bu zarara karşı, ne Kant ne de Reinhold kendilerini asla yeterince yüksek sesli ve güçlü ifade edememişlerdir. Bir şeyin, *herhangi bir* tasarım yetisinden *herhangi bir* biçimde bağımsız olduğunu düşünmek, insan doğasında hiçbir zaman kökleşmemiştir; tersine bunu düşünmek, düpedüz olanaksızdır. Öte yandan Kant, kategorileri yaptığı gibi, sezginin saf formlarını – zamanı ve mekânı– bir ilk ilkeye dayandırmamıştır (sadece bilim için yolu hazırlama niyeti dikkate alınırsa, böyle yapamazdı da). Bu sezgi formları, Kant'a sadece *insanın* tasarım yetisinin formları olarak göründüklerinden, elbette ondan sonra, şeylerin insanî olmayan kimi tasarım yetileri için sahip olabileceği nitelikler hakkında düşünmek mümkün olmuştur. Tabii ki, Kant'ın kendisi de, bize göründükleri hâliyle şeyler ve kendinde şeyler arasındaki sık sık tekrarlanan ayrımıyla, bir dereceye kadar şeylerin insanî olmayan bir tasarım yetisi için sahip olacağı nitelikler düşüncesine izin verdi –her ne kadar, Kant için, bize göründükleri hâliyle şeyler ile kendinde şeyler arasındaki ayrımın, kesinlikle geçici bir geçerliliğe ve sadece onun için bir geçerliliğe sahip olduğu varsayılmış olsa da. Ancak ne kadar tersiymiş gibi davranılsa da, hiç kimse, Aenesidemus'un yalnızca insanın tasarım yetisinden değil, herhangi bir anlıktan bağımsız ayırt edici nitelikler ve gerçekliğe sahip olan bir şey düşüncesine sahip olmamıştır ne de olabilir. *Buna ek olarak, kişi kendisini her zaman bir şeyi bilmeye çabalayan bir anlık olarak düşünür.* İşte bu nedenle, pek çok takipçisinden biraz daha fazla uzağı görmüş olan ölümsüz Leibniz, zorunlu olarak kendinde şeyi ya da monadı tasarım gücüyle donatmak zorunda kaldı. Eğer çıkarımları, insan aklının kapatıldığı o döngüyü aşmamış olsalardı (bu, başka her şeyi görebilen Leibniz'in görmeyi başaramadığı tek şeydi), o zaman bunlar karşı konulmaz biçimde doğru olacaklardı: *Şey, tıpkı kendini kendine tasarımladığı hâliyle kendinde oluşmuş olacaktı.* Bu döngü, Kant tarafından keşfedildi. Kant'ı izleyerek Reinhold, felsefenin kendi bütünlüğü içinde tek bir ilk ilkeye dayandırılması gerektiğine ve insan zihninin edimde bulunmasını sağlayan kalıcı kiplerin bir sisteminin, sistemin mihenk taşı keşfedilmedikçe keşfedilemeyeceği olgusuna felsefî aklın dikkatini çekerek, ölümsüz bir hizmet yerine getirdi (Reinhold olmasaydı felsefî akıl, Kant'ın sisteminin ayırt edici özelliğini dahi keşfetmeden, belki de uzun süre, kendini Kant üstüne tekrar tekrar yorum yap-

makla meşgul ederdi; çünkü bu, kendi keşfi için kendi yolunu açığa sermeyen biri tarafından keşfedilemezdi). Reinhold'un, kendi nâmına bizim için açmış olduğu yoldaki ilerlemelerin şunu açığa çıkaracağını farz edelim: Tüm şeylerin en dolaysız olanı, 'Ben varım', aynı zamanda sadece Ben *için* de geçerlidir; Ben-olmayanların hepsi, yalnızca Ben için*dir*; yalnızca bir Ben ile ilişkisi aracılığıyla Ben-olmayan, bu a priori varlığın tüm belirlenimlerini elde eder; ancak bu belirlenimlerin hepsi, a priori olarak bilinebildikleri sürece, Ben-olmayan ve herhangi bir Ben arasındaki bir ilişkinin yalın koşulu üstüne mutlak zorunlu hâle gelirler. Bundan, bir kendinde şey kavramının, herhangi bir Ben'e karşıt olmayan bir Ben-olmayan olarak farz edildiği müddetçe kendisiyle çelişik olduğu ve şeyin esasında kendinde, tıpkı kavranabilir herhangi bir anlık (yani özdeşlik ve çelişki ilkesiyle düşünen herhangi bir varlık) tarafından oluşturulduğunun düşünüldüğü gibi oluşmuş olduğu sonucu çıkar. Buradan, sonlu bir anlık tarafından düşünülebilir herhangi bir anlık için, mantıksal olarak doğru olanın aynı zamanda gerçekte de doğru olduğu ve bundan başka bir doğru olmadığı sonucu da çıkar. Bu nedenle, Aenesidemus'un tekrarladığı şeyi iddia etmek, artık kimse için mümkün olmayacaktır; bir başka deyişle, Aenesidemus'a göre Eleştirel Felsefe, idealisttir ve her şeyi bir yanılsama olarak yorumlar; yani bu felsefe, bir anlığın düşünülebilir olan bir şeyle ilişkisinden ayrı olarak düşünülebileceğini varsayar. Aenesidemus, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki idealizme karşı eleştirisini kanıt olarak alır ve çok doğru olarak *bu* kanıtın, Aenesidemus'un yöneltildiğini düşündüğü Berkeleyci idealizmi çürütmede başarısız olduğunu gösterir. Ne var ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, 274. sayfasındaki pek çok cümlede, bu kanıtın Berkleyci idealizme ("Transendental Estetik'te bunun temeli zaten ortadan kaldırılmıştır") yönelik olmayıp Descartes'ın 'problemli idealizm'ine[13] yönelik olduğunu okuyabilirdi. Bu kanıt, böyle bir idealizme karşı Descartes'ın kendisi tarafından anlaşıldığı gibi, *düşünen* Ben bilincinin, ancak *düşünülecek* bir Ben-olmayan varsa olanaklı olacağını açıkça gösterir.

Aenesidemus'un, kuşkuculuğunu inşâ ettiği temelin savunulamazlığını gösterdikten sonra; Aenesidemus'un genel olarak Eleştirel

---

[13] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısına eklediği, Bxxxix–x ve B274–79, 'İdealizmin Çürütülmesi'ne bkz.

Felsefe'nin teorik kısmına karşı, özelde ise Reinhold'un buna yaptığı açıklamalara yönelik diğer itirazlarını eleştirmenin ele almaması herhâlde mazur görülür. Eleştirmen bunu, Kant'ın ahlâk teolojisi hakkındaki Aenesidemus'un itirazlarıyla ilgili bir şey söylemek amacıyla yapıyor. "Bu ahlâk teolojisi, bir şeyin buyrulması olgusundan, bu buyruğun yerine getirilebileceği asıl koşulların gerçekten varoldukları çıkarımında bulunur." Aenesidemus'un bu çıkarım biçimine karşı itirazı, teorik ve pratik felsefe arasındaki gerçek farkı eksik kavramasından kaynaklanıyor. Bu itirazlar, kabaca şu tasımda özetlenmiştir: Bir şeyi yapmanın ya da bundan kaçınmanın *mümkün olup olmadığına* karar verene kadar, onu yapmamız ya da ondan kaçınmamız buyruğu altında olduğumuza karar veremeyiz. Ancak bir eylemin mümkün olup olmadığı, sadece teorik ilkelere göre karar verilebilecek bir şeydir. Bu nedenle, bir şeyin buyrulduğu yargısı dahi teorik ilkelere dayanır. Kant'ın buyruk*tan* ilk olarak çıkardığı şey zaten gösterilmiş ve herhangi bir buyruk rasyonel olarak kabul edilmeden *önce* karar verilmiş olmalıdır. Bir buyruğun bilinip-tanınmasının, onun yerine getirilme koşullarının gerçekten varolduğu inancına temel oluşturacağı çok uzak bir olasılıktır. Tam tersine bu bilip-tanıma, ancak bu inancı izleyebilir. Aenesidemus'un, Kantçı ahlâk teolojisinin asıl temeline, yani pratik olanın teorik olana önceliğine saldırdığı görülebilir. Ancak, bu saldırıyı kendi nâmına nasıl basitleştirdiği de görülebilir. *Yapmamız* ya da yapmaktan *kaçınmamız* gereken, yani görünüşler dünyasında etkin olarak yerine getirmemiz gereken, elbette bu dünyanın yasaları tarafından yönetilmesi gereken bir şeydir. Ancak kim burada *yapmaktan* ya da *yapmaktan kaçınmaktan* söz ediyor? Kendisinin ötesinde bir şey üretebilecek etkin bir nedenden farklı olarak etik yasa, ilk elde fiziksel bir güce yönelmez. Bunun yerine, bir istek ya da çabanın[14] (ya da buna ne derseniz) fizik ötesi

---

[14] "Begehrungs –oder Bestrebungs– Vermögen." Terim Reinhold'undur. Kant'ın Eleştirel Felsefesi'nin 'pratik' kısmına karşılık gelen 'İstek Yetisi Teorisi', Reinhold'un Temel Felsefe Sistemi'nin son kısmını oluşturdu. *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme*'nin [1793] ikinci baskısına Fichte, bu *Begehrungsvermögen*'in daha uygun bir teorisini geliştirmek için ilk girişimi olan, ancak aynı zamanda bir dereceye kadar geçici bir girişim olarak sunulan, bütünüyle yeni bir bölümü, 'İstenç Teorisi' başlığıyla dahil etti (*SW*, V: 16–39; *AA* I, 1: 135–53). Garrett Green'in İngilizce çevirisi,

(hiperfiziksel) yetisine yönelir. Etik yasanın, ilk elde bir eylem üreteceği varsayılamaz; sadece bir eylem için –bu eylem, doğa güçleri tarafından engellenmiş ve maddî dünyada hiçbir *etki* yaratmayacak olsa dahi– sürekli bir çaba üreteceği varsayılır. Başka bir ifadeyle ve bu çıkarım biçiminin unsurlarını onların en yüksek soyutlamasında göstermek amacıyla: Eğer anlıksal sezgide, Ben *var olduğu için* varsa ve *ne ise o* olarak varsa, o zaman bu düzeye dek o *kendini-koyma*dır, mutlak olarak bağımsız ve otonomdur. Empirik bilinçte Ben, ancak anlık olarak Ben, yalnızca kavranılabilir bir şeyle ilişkisinde *vardır* ve bu düzeye dek bağımlıdır. Ancak bu surette kendine karşıt olan Ben'in iki değil, bir olduğu varsayılır –ki bu olanaksızdır, çünkü 'bağımlılık', 'bağımsızlık' ile çelişir. Ancak Ben, mutlak bağımsızlığından ferâgat edemeyeceğinden, bir çabaya yol açılır: Ben, düşünülebilir [*intelligible*] olanın tasarımlarını düşünen Ben'in, kendini-koyan Ben ile bir birliğe girmesini sağlamak amacıyla, düşünülebilir olanı kendine bağımlı kılmak için çaba sarf eder. *Aklın pratik olduğu*nu söylemenin anlamı budur. Saf Ben'de akıl pratik olmadığı gibi, anlık olarak Ben'de de pratik değildir. Akıl, ancak bunların ikisini birleştirmeye çabaladığı sürece pratiktir. Bunların, Kant'ın kendi açıklamalarının (bunları hiçbir zaman özel olarak kurmadığı kabul edilecek olursa) altında yatması gereken ilk ilkeler olduklarının gösterileceği yer burası değildir. Ayrıca burası, anlıksal Ben'in (bu kendi içinde fizik ötesidir) çabası tasarımlandığında, yani bir başkasının teorik felsefede *yukarı doğru* attığı adımları *aşağı doğru* attığımız takdirde pratik felsefenin nasıl ortaya çıktığını göstereceğimiz yer de değildir. Bu birlik –kendini belirlerken, aynı zamanda Ben-olmayan her şeyi (tanrısallık düşüncesi) de belirleyen bir Ben– bu çabanın nihaî hedefidir. Hedef, anlıksal Ben tarafından kendisinin ötesinde yatıyor olarak tasarımlandığında, bu çaba *inanç*tır (tanrı inancı). Bu çaba hedefine ulaşmadan duramaz; yani anlık, hedefin sonunda (ölümsüzlük inancı) ulaşılmamış olarak kalacağı varlığının tek bir dakikasını dahi tasavvur edemez. Ancak bu düşüncelere göre, *inanç* dışında hiçbir şey mümkün değildir, yani anlığın tasarımının nesnesi olarak empirik duyumu yoktur, ancak Ben'in zorunlu çabası vardır – ve bu nedenle de tüm sonsuzluk boyunca olmalıdır. Ancak böyle bir

---

Attempt at a Critique of All Revelation (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1978) ss. 40–59.

inanç, sadece bir *muhtemel görüş* olmaktan çok uzaktır. Tam tersine, bu eleştirmenin en derin kanaati, bu inancın dolaysız kesinlikteki 'Ben varım' ile aynı derecede bir kesinliğe sahip olduğudur. Bu öyle bir kesinlik ki, sadece anlıksal Ben'in dolayımı ile mümkün hâle gelen nesnel kesinliği sonsuz olarak aşar. Doğal olarak Aenesidemus, tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü için nesnel bir kanıt istiyor. Bunu isterken ne düşünüyor olabilir ki? Belki de nesnel kesinlik, ona karşılaştırılamaz bir biçimde –salt– öznel kesinlikten daha mı üstün görünüyor? *Ben varım*'ın kendisinin yalnızca öznel kesinliği vardır ve tanrının öz-bilincini düşünebildiğimiz müddetçe, onun kendisi Kendi için özneldir. Şimdi bir de "ölümsüzlüğün nesnel varlığı" ha! (Aenesidemus'un kendi sözleri). Zamandaki kendi varoluşunu sezen herhangi bir varlık, kendine varoluşunun herhangi bir anında "*Şimdi* ben sonsuzum!" derse, o zaman sonsuz *olmaz*. Teorik aklın üstünlüğünü tanımak zorunda olmanın çok ötesinde, pratik aklın tüm varoluşu, bizdeki kendini belirleyen unsur ile teorik-bilen unsur arasındaki *çelişki* üstüne kuruludur. Bu çelişki ortadan kaldırılmış olsaydı, pratik aklın kendisi de iptal edilmiş olurdu.[15]

Ahlâk inancının temelini tamamen yanlış anlayan bu görüş, Aenesidemus'un belirttiği ikinci bir noktanın da altında yatar: Aenesidemus, [tanrının varlığının] ahlâkî kanıtındaki çıkarım biçimi ile Kant tarafından eleştirilen kozmo-teolojik kanıttaki çıkarım biçimi arasında fark olmadığını iddia eder; çünkü bu ikincisinde de kanıt, bir dünyanın varolmasından onun varolma olanağının tek tasavvur edilebilir koşullarının da varolması gerektiğini çıkarımlar. Bu kanıtlar arasındaki temel fark, kozmo-teolojik olanın tamamen teorik akıl üstüne kurulmuş olması, ahlâkî kanıtın ise teorik akıl ve kendinde Ben arasındaki çelişki üstüne kurulu olmasıdır. Teorik akıl, en azından hakkında bir şeyler kanıtlaması gerektiği şey konusunda kendisiyle uzlaşmalıdır. Doğal olarak, ancak *dünya*yı koşulsuz bir bütünlük olarak ve bu nedenle bu dünya için bir *ilk* neden düşünerek ancak kendi içinde birliğe ulaşır. Ne var ki, tam da böyle bir ilk neden

---

[15] Bu paragraf hakkında Fritz Medicus, bütünüyle doğru olarak şunu ileri sürdü: "Bu cümlelerde... *Aenesidemus* eleştirisi, Fichteci sistemin özünü oluşturan temel yapının anafikrini içerir ve onu, şişirdiği tüm ayrıntılardan soyunmuş, olanaklı en yalın biçiminde dile getirir." *Fichtes Leben*, 2. baskı, s. 65.

düşüncesi aracılığıyla teorik akıl, tekrar kendi içinde çözümsüz bir çatışmaya düşer; çünkü teorik aklın yasalarının, kendisine uygun olarak düşünebileceği her nedenin, yine bir kendi nedeni olmak zorundadır. Bu nedenle, bir ilk neden arama görevi varlığını korusa dahi, keşfedilen hiçbir neden asla ilk neden olamaz. Bundan dolayı, kendisiyle çelişmeksizin akıl asla bir ilk neden düşüncesini etkin bir biçimde gerçekleştiremez; ayrıca bu düşünceyi özel ve keşfedilmiş bir şey olarak da alamaz. Ne var ki, kendisiyle çelişkide sonlanan hiçbir kanıt geçerli olamaz.

Eleştirmen, bu kitabı ayrıntılı olarak değerlendirme sorumluğunu kendinde hissetmiştir. Kısmen, birçok iyi ve yerinde saptamalar içerdiğinden; kısmen, yazarın kendisi kanıtlanmamış iddialardan yakındığından (bunlardan dolayı bu yorumu suçlamayacağı umulmaktadır); kısmen, gerçekten de bu kitap şurada ya da burada dikkat çektiğinden ve kimi okuyucuların, ondan Eleştirel Felsefe'nin kayıp bir dava olduğu sonucunu çıkardıkları söylendiğinden; son olarak kısmen de, Kant felsefesine yönelik itirazların gereğince takdir edilmediği ve bunlara yönelik iyi temellendirilmiş bir karşılık olmadığından, bunun derhal unutulacağı düşüncesine dayanan önyargının aşılmasında belli kişilere yardımcı olmak için. Bu eleştirmen, değerlendirmesiyle Eleştirel Felsefe'nin –her ne kadar materyalleri iyi inşâ edilmiş ve sarsılmaz bir bütün içinde düzenlemek için çok emek gerekiyor olsa dahi– kendinde ve derinliklerindeki içeriğinde hep olduğu gibi sağlam durduğuna, pek çok bağımsız düşünürü ikna etmeye katkıda bulunmayı hararetle istemekten öte bir şey dilemiyor. Dilerim, bu inanç onları –her birinin kendi bulunduğu yerde ve yeteneği elverdiğince– bu yüce hedefe katkıda bulunmaları için kışkırtabilir.

çev. Özlem Barın

İNSANIN SAYGINLIĞI ÜZERİNE*
[1794]

Yazar, bir araştırma olarak değil de, sadece kendinden geçmiş bir hâlde içini döktüğü bu satırları, hakikate yönelik ortak bir çaba içinde onlarla geçirmiş olduğu tüm mutlu saatlerin anısına, hâmilerine ve arkadaşlarına adamıştır.

İnsan zihnini bütünüyle ele alıp gözden geçirerek, insandaki *köken-sel* sistemin uygun bir sunumu olacak olan bilimsel bir sistemin, üzerinde yükselebileceği bir temeli atmış olduk. [Çalışmamızı] sonlandırırken, şu ana kadar yapmış olduğumuza bir bütün olarak göz atalım.

Felsefe bize, Ben'e dahil her şeyi araştırmayı öğretti. Formu olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve uyum getiren Ben'dir. *Düzenlilik*, yalnızca insandan kaynaklanır, onu sarar ve onun görebildiği yere kadar alabildiğine uzanır. Öyle ki, gözlemlerinin alanını genişlettikçe de, düzen ve uyumun alanı daha bir genişlemiş olur. İnsan gözlemi, sonsuz çokluktaki farklı şeylerin her birini yerli yerine oturtur; böylece hiçbiri diğerini yerinden etmez. Sonsuz çeşitliliğe

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Ueber die Würde des Menschen*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Concerning Human Dignity", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

birlik getirir. İnsanî gözlem, sadece onun sayesinde organize olmuş *tek bir* bütün oluşturan gezegenleri bir arada tutar. Onun sayesinde güneşler, yörüngeleri doğrultusunda hareket ederler. Kayalarda biten yosundan meleklere kadar bu müthiş hiyerarşi, varoluşunu Ben'e borçludur. Tinsel dünyanın eksiksiz sistemi, *onun* içinde bulunur ve insan, anlaşılabilir biçimde kendisi ve bu dünya için koyduğu yasanın bu dünyada geçerli olmasını bekler. Ben, düzen ve uyumun, ondan ne düzenin ne de uyumun olduğu sonsuzluğa doğru dışa yayılacağının kesin garantisini kendinde içerir; öyle bir garanti ki, evrenin kültürel gelişimi, aynı zamanda insanın kültürel gelişimi ile birlikte meydana gelir. Henüz biçimlenmemiş ve düzenlenmemiş her şey, insanın sayesinde en güzel düzen içerisinde eriyecek ve zaten uyumlu olan ise, hâlâ tam gelişmemiş yasalara uygun olarak daha uyumlu hâle gelecektir. İnsan karışıklığa düzen, evrensel muammaya plân getirecektir. Onun sayesinde çürüme meydana gelecek ve ölüm, yeni ve görkemli bir yaşam için çağrıda bulunacaktır.

Bu yalnızca gözlem yapan bir zekâ/kavrayış olarak kabul edilen insandır. Peki, pratik ve etkin kapasitesini de göz önüne aldığımızda insan nedir?

O yalnızca şeylere *zorunlu* bir düzen *getirmez*; *gönüllü* olarak seçtiği bir düzeni onlara getirir. İnsan adımını attığında uyanan doğa, onun karşısında kendisini ondan alacağı yeni ve daha güzel bir yaradılış için hazırlar. İnsan bedeni bile, mevcut maddeden biçimlenebilir olan en tinsel şeydir. Meltem [rüzgârı], insanın olduğu atmosferde daha hafif, iklim daha bir yumuşak olur; doğa, insan tarafından canlı varlıkların bir evi ve bir koruyucusu hâline dönüştürülme beklentisi ile canlandırılır. İnsan, hammaddeleri kendi idealine uygun olarak ve gereksindiği şeyi ona sağlaması amacıyla organize etmek üzere düzenler. Onun için önceden soğuk ve ölü olan, besleyici tahıla, can katan meyveye, ferahlatan üzümlere dönüşür –İnsan bu şekilde emrettiği sürece de, kendini tekrar başka şeylere dönüştürmeye hazır olacaktır. Etrafındaki hayvan türleri gelişir; efendilerinin zeki gözlerinin kontrolünde, vahşiliklerini bir tarafa bırakırlar ve onların elinden, kendilerine yarayacak besinlerini alırlar; karşılığını ise onlara, gönülden bağlılıkla geri öderler.

Bunun yanı sıra, tinsel yaşam da insanın çevresinde gelişir. Bir kişi ne kadar insanî özelliklere sahipse, diğer insanları da o kadar derinden ve o kadar fazla etkiler. İnsanlık, kendisinin gerçek müh-

rünü taşıyanı tanımada hiçbir zaman başarısız olmaz. Her insan zihni ve yüreği, insanlığın saf olarak ortaya çıkışına kendisini açar. İnsanlığı daha yüksek olanın etrafında, diğerleri bir daire oluşturur ve onların içinde en büyük insanlığa sahip olanlar ise, merkeze en yakın olanlardır. Onların tinleri, birleşmek ve farklı bedenlerin içindeki tek bir tini oluşturmak için çabalar ve mücadele eder. Bütün hepsi, tek bir anlayış ve tek bir arzu olarak orada, insanlığın yalnızca olanaklı tek büyük projesini oluşturan yoldaş işçiler olarak yer alırlar. İnsanlığı yüksek olan kişi, çağını daha yüksek bir insanlık düzeyine çıkarmak için tüm gücüyle uğraşır; insanlığa yeni çağlar açar. Geriye baktığında insanlık, üzerinden atlamış olduğu uçurum karşısında şaşakalır. İşte böyle yüce bir insan, insan türünün yaşam serüveninden elde edebileceğini, bir devin kollarıyla çekip alır.

İnsanın içinde yaşadığı kilden kulübeyi silkeleyip yıkın! Varoluşunun doğası gereği insan, kendi dışındaki her şeyden bağımsızdır. Kilden kulübesinin içinde bile, kendinde böyle bir varoluş hissine sahiptir –zaman, mekân ve kendisine ait olmayan her şeyin ortadan kaybolduğu, tininin kendisini güçlü bir biçimde bedeninden koparıp aldığı tüm bu sevinç dolu anlarda, artık özgür bir biçimde, tinin yalnızca bir beden yoluyla başarabileceği tüm bu amaçların peşine düşmek için bir bedene geri döner. Onu meydana getiren son toprak parçasını da bölseniz, o *hâlâ* varolacaktır. Varol*acak*tır, çünkü varolmayı *isteyecek*tir. Kendi sayesinde, kendi gücüyle o, sonsuzdur.

Haydi plânlarını engelleyip hayâl kırıklığına uğratın onu! Plânlar belki ertelenebilir, peki insanlık tarihindeki binlerce yıl ne olacak? Uyanmış olduğumuz, bir zaman hatırladığımız tatlı bir rüyadan başka bir şey değil! İnsan, *edimde bulunma* konusunda ısrarlıdır ve bunu sürdürür. Size ortadan kaybolmuş göründüğünde, aslında yalnızca alanını genişletiyordur. Size ölmüş gibi görünmesi ise, daha yüksek bir yaşam için yapmış olduğu hazırlıktır. Ulaşmaya çalıştığı amaçlarının *renkleri* ve *dışsal formları* yok olabilir ama *amacı* aynı kalır: Varoluşunun her anında, kendisinin dışındaki yeni bir şeyi kendi çemberinin içine zorla taşır ve bu işi yapmayı; çember içinde her şey tüketilene, maddî olan tüm şey etkinliğinin damgasını taşıyana ve tüm tinsel olan şeyler, onunkiyle tek bir tini oluşturana kadar sürdürecektir.

İşte bu insandır. Bu, kendisine "ben bir insanım" diyebilen herkes için böyledir. Kendi kutsallığı karşısında, hayranlıkla karışık bir kor-

kuya mı kapılmalıdır? Kişi, kendi krallığının önünde titreyip sarsılmamalı mıdır? Bu da, aynı şekilde bana "ben varım" diyebilen herkes için böyledir. Her nerede yaşarsan yaşa, yalnızca bir insan yüzü taşıdığın için –bir köle sahibinin kamçısı altında şekerkamışı ekerken hâlâ bir hayvandan farksız yaşıyor olsan da; Tierra del Fuego sahilinde oturup kendi tutuşturmadığın bir alevde ısınıyorsan ve kendi sayesinde yanmış olmayan bu alev acı acı ağlayarak kendiliğinden sönüp gitse de, yahut en zavallı ve ahlâksız bir alçak olarak bana görünsen de– yine de tüm açılardan sen, ben neysem osun. Çünkü, bana "ben varım" diyebilirsin ve tam da bu nedenle sen, benim yoldaşım ve kardeşimsin.[1] Şüphesiz, ben de bir zamanlar senin şimdi üzerinde durduğun insanlık merdiveninin o basamağında bulundum. Çünkü o, insanlık merdiveninin bir basamağıdır ve bu merdiven üstünde hiçbir sıçrama olmaz. Muhtemelen, ben bu basamaktayken net bir bilince sahip değildim; belki de o noktayı, öyle çabucak geçtim ki, konumumun bilincinde olmaya zamanım yoktu –ama kesinlikle oradaydım. Milyonlarca, hattâ milyarlarca bile yıl alacak olsa (zaman nedir ki!), sen de benim *şimdi* bulunduğum basamak üzerinde bir gün kesinlikle bulunacaksın. Bir gün benim seni etkileyebileceğim, senin de beni etkileyebileceğin bir aşamada olacaksın. Bir gün sen benim çemberime dahil olacak, bir gün de ben seninkine dahil olacağım. Bir gün seni de büyük amacım üstünde çalışan emekçi bir yoldaş olarak tanıyacağım. Ben bir Ben'im ve benim için, bir Ben olan herkes aynıdır. Peki, insan imgesinde içerilen ihtişam karşısında titrememeli miyim? Her ne kadar karanlıkta gizlenebilmiş olsa da, açık bir şekilde bu insan damgasını taşıyan tapınakta mesken tutan tanrısallık önünde ürpermemeli miyim?

Yeryüzü, cennet, zaman, mekân, duyusallığın sınırları. Tüm bunlar, benden gelen bu düşüncede kayboluyor. Peki, aynı zamanda bireysellik de yok olmamalı mı? Sizi bireyselliğe geri götürecek değilim.

---

[1] Bu paragrafın, *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine*'deki ikinci dersin sonuç paragrafı ile benzerliğini (gerçekte, özdeş olmaya yakınlığını) görmek için karşılaştırınız.

Tüm bireyler, saf tinin tek büyük birliğine dahildirler.[*2] Size bırakmış olduğum anılar kadar, kendimi sizin hafızanıza bırakmama da yarayacak olan bu cümlenin, bu yazının son sözleri olmasına izin verin lütfen.

çev. Cihan Camcı

---

[*] Benim sistemime aşina olmasak bile, en azından burada izlediğim düşüncenin eksiksiz hareketini inceleyecek olursak, bu düşünceyi Spinozacı olarak kabul etmek olanaksızdır. Saf tinin birliği, benim için *erişilemez bir idealdir*; bununla birlikte hiçbir zaman gerçekleşmeyecek nihaî bir amaçtır.

[2] Çok benzer bir paragraf, *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Dersler*'in ikincisinde (SW, s. 310), Fichte'nin bir kez daha bireyler arasında arzu edilen birliğin *elde edilemezliğini* vurgulamaya devam ettiği yerde ortaya çıkmaktadır.

WISSENSCHAFTSLEHRE KAVRAMI YA DA 'FELSEFE' OLARAK ANILAN KAVRAM ÜZERİNE*

[1794]

İlk Baskıya Önsöz

Modern kuşkucuların, özellikle de Aenesidemus'un[1] ve Maimon'un[2] mükemmel yazılarını okumak, bu denemenin yazarını daha şimdiden

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Concerning the Concept of *Wissenschaftslehre*", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press. Özgün baskının başlığı "Johann Gottlieb Fichte'nin Bu Bilim Üzerine Verdiği Derslere Davetiye, Jena'da Atanmış Profesör" notunu içeriyor.

[1] *Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Elementary Philosophy Propounded in Jena by Professor Reinhold, including a Defense of Skepticism against the Pretension of the Critique of Pure Reason* (1792). G.E Schulze tarafından, 'Humecu kuşkuculuğun savunulması olarak isimsiz yayımlanan bu eser, *Allegemeine Literatur-Zeitung*'da Şubat 1794'de Fichte tarafından tekrar eleştirildi. Daha fazla bilgi için Fichte'nin *Aenesidemus'un Eleştirisi* adlı eserine bkz.

[2] Salomon Maimon [1752-1800], Kant'ın ilk eleştirmenleri ve yorumcuları arasında en özgünlerinden biriydi. Maimon, Eleştirel Felsefe'nin öz-bilinçli kuşkucu bir tarzda yeniden düzenlenmesini öneriyordu. Bu yeni düzenleme, kendinde şeyler öğretisinden, en küçük parçasında dahi tümüyle vazgeçmeyi

en olası olarak görünen şey konusunda, eş deyişle, en keskin zekâlı kişilerin son dönemdeki gayretlerine rağmen açıkça felsefenin apaçık bir bilim seviyesine yükseltilemediği konusunda ikna etti. Yazar bunun için bir sebep bulduğuna ve kuşkucuların Eleştirel Felsefe'ye yönelttikleri tüm o iyi temellendirilmiş taleplerini tamamen karşılayacak, hattâ tıpkı Eleştirel Felsefe'nin çeşitli dogmatik sistemlerin çatışan iddialarını birleştirdiği gibi, dogmatik ve eleştirel sistemlerin çatışan iddialarını birleştirmeyi sağlayacak şekilde basit bir yol keşfettiğine inanıyor.* Yazarın, henüz başaramadığı şeyler üzerine konuş-

---

öngörüyordu. Maimon'un 'empirik kuşkuculuğu', empirik tasarımları tamamen bilincin bilinçsizce kendiliğindenliği ile açıklıyordu. Fichte, Maimon'un çalışmalarını oldukça yakından biliyor ve bu çalışmalardan derinden etkileniyordu. Bu çalışmalar, Fichte'nin transendental idealizmi yeniden gözden geçirip düzeltmesi açısından önemli bir etkiye sahiptirler. Fichte, Maimon'un başarısına duyduğu hayranlığı sık sık dile getiriyordu. Örneğin, Mart-Nisan 1795'de Reinhold'a gönderdiği mektubunda şöyle yazıyordu: "Maimon'un yeteneğine duyduğum saygı, sınır tanımıyor. Kesinlikle inanıyorum ki Maimon, şu ana kadar, siz de dahil olmak üzere herkesin anladığı Kantçı felsefeyi tamamen altüst etmiştir *ve ben bunu kanıtlamak istiyorum.*" Fichte, Maimon'la birkaç yıl mektuplaştı ve *Wissenschaftslehre Kavramı Üzerine*'nin ilk baskısının bir kopyasını ona gönderdi. Maimon'un Fichte'yi en çok etkileyen yazıları: *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1790]; *Streiferein im Gebiete der Philosophie* [1793]; *Die Kategorien der Aristoteles* [1794]; *Versuch einer neuen Logik* [1794]. İngilizce'ye di Giovanni tarafından çevrilen, Maimon'un *Letters of Philaletes to Aenesidemus*' un özetine bkz. Bu özet, di Giovanni ve Harris'in *Between Kant and Hegel* kitabında, ss. 159-199'da bulunabilir. Ayrıca Samuel Atlas'ın, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Salomon Maimon* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964) kitabına bkz.

* Eleştiricilik ve dogmatizm arasındaki asıl tartışma, *bizim bilgimiz ile kendinde şey arasındaki ilişki* hakkındadır. Bu tartışmada kuşkucular, kendilerini doğru bir şekilde dogmatiklerle ve sağlıklı bir sağduyuyla (şüphesiz yargıç olarak değil, tanıklık için çağrılmış bir şahit olarak ele alınmayı kesinlikle hak eden sağduyuyla) müttefik kıldılar. Bazı gelecek *Wissenschaftslehre*'ler, şunları göstererek bu tartışmayı karara bağlayabilir: Bilgimiz, kendinde şeylerle tasarım yoluyla dolaysızca değil, dolaylı olarak duygu yoluyla ilişkilidir. Herhangi bir durumda şeyler, sadece *görünüşler olarak tasarımlanırlar*, ancak *kendinde şeyler olarak hissedilirler.* Hiçbir tasarım, hissetme olmaksızın kesinlikle mümkün olmayacaktır fakat kendinde şeyler, sadece *öznel olarak*, yani hissetmemizi etkiledikleri ölçüde fark edilirler.

ma alışkanlığı yoktur ve şu an için varolan ihtiyaçlar, yazarın şimdiye kadar boş vakitlerini nasıl geçirdiğini ve gelecekte kendini adamaya niyetlendiği çalışmanın hesabını vermeyi talep etmemiş olsaydı, ya niyetlerini gerçekleştirmiş ya da bu konuda sonsuza kadar sessiz kalmayı seçmiş olacaktı.

Aşağıdaki inceleme, varsayımsal geçerlilikten daha fazlasını iddia etmiyor. Ancak bundan, yazar iddialarını yalnızca ispatlanamayan varsayımlara dayandırıyor ve iddiaları çok derin ve tutarlı bir sistemin sonuçları değiller sonucu kesinlikle çıkmaz. Kabul edilmelidir ki, bu sistemi uygun bir biçimde halkın önüne koyabileceğimi iddia etmeden önce yıllar geçti. Yine de, insanların tüm sistemi inceleyinceye dek tartışmayı ertelemede yeterince dürüst olacaklarını ümit ediyorum.

Bu çalışmanın birincil hedefi, üniversitedeki öğrencilerin, en yüksek bilime götüren yolda kendilerini benim rehberliğime emanet etme ya da etmeme kararını vermelerine ve de bu yola, onların bunu tehlikeli hatalara düşmeden takip etmelerini sağlayacak kadar ışık tuttuğum ümidini besleyip beslememe konusunda yargıda bulunmalarına izin vermektir. İkincil hedefi ise, girişimime ilişkin hamilerimin ve arkadaşlarımın yargısını istemektir.

Aşağıdaki açıklamalar, yukarıda bahsettiğim her iki gruba da ait olmayan okurları hedef almaktadır.

Yazar, hiçbir insan anlığının, Kant'ın özellikle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde üzerinde durduğu ve sonlu bilmenin son sınırı olarak ilân ettiği –ancak bu sınırın nerede olduğunu bize asla söylemediği– sınırın daha ötesine geçemeyeceğine olan inancını koruyor. Kant tarafından –dolaylı ya da dolaysız, az ya da çok açıklıkta– şimdiye kadar gösterilmemiş olan herhangi bir şeyi asla söyleyemeyecek olduğumun farkındayım. Çoğu zaman yüksek bir otoriteden esinleniyormuşcasına, felsefî yargıyı kendi bulmuş olduğu duruş noktasından son amacına doğru götüren bu adamın dehasını anlama işini, gelecek çağlara bırakıyorum. Kant'ın dehasının tini doğrultusunda hiçbir şeyin, Reinhold'un[3] sistematik tini kadar felsefeye katkıda bulunmadığına tam bir samimiyetle inanıyorum. Felsefenin, her kimin rehberliğinde olursa olsun, mutlaka yapması gereken ilerlemeye

---

[3] K.L. Reinhold [1758-1823], Fichte'nin Jena'daki kürsüsünün daha önceki sahibi.

rağmen, Reinhold'un Temel Felsefe'sinin daima sahip olacağı onurlu yeri fark ettiğime inanıyorum. Herhangi bir hizmeti değersiz göstermek ya da kıymetini azaltmak gibi kötü bir niyetim yok. Daha yükseğine ulaşılmadan önce, bilimin elde etmiş olduğu her aşamanın ilkin geçilmesi gerektiğini düşünüyorum ve benden önceki mükemmel bilim işçilerinden sonra çalışmanın şanslı tesadüfünden kendime kişisel pay çıkarmıyorum. Ayrıca, bilimde değerin tesadüfi buluşlara değil, daha çok herkesin kendini bu hususta sadece yargılayıp ödünlendirebileceği bir şey olan, araştırmanın bütünlüğüne dayandığını biliyorum. Bu sözler, büyük insanların ve onlara gıpta edenlerin yararına değil, aksine o kadar büyük olmayan diğerlerinin yararına söylenmiştir. Bu çalışma, onu gereksiz bulan herhangi biri için amaçlanmadı.

Bu ciddi insanlara ek olarak, kendilerini bilimleri konusunda abartılı beklentilere yükselterek gülünç duruma düşürmemeleri konusunda filozofları uyaran komik insanlar da var. Bu insanların, gerçekten içlerinden gelerek doğal bir neşeyle gülüp gülmediklerini ya da içlerinden bazılarının, sofistike olmayan araştırmacıların –anlaşılır nedenlerden dolayı– tanık olmaktan hoşlanmadıkları bir teşebbüs için can atmanın bir aracı olarak, kendilerini gülmeye zorlayıp zorlamadıklarını yargılama isteğinde değilim.* Böyle yüksek beklentiler uyandırarak bu insanların mizah anlayışlarını henüz besleyemediğimden dolayı, belki onlardan gülmeye şu an için son vermelerini ve bu girişim başarısız oluncaya ya da terk edilinceye kadar ertelemelerini gücüm yettiğince rica edebilirim. Bunu sadece filozofların ya da en azından felsefenin hatırı için değil, kendileri için de yapmalarını rica ediyorum. Bizim, onların da dahil olduğu insanlığa olan inancımızla ve insanlığın büyük yetenekleri konusundaki ümitlerimizle alay edebilirler. Sonra da, ne zaman teselliye muhtaç olurlarsa, teselli edici özdeyişlerini yineleyebilirler: "İnsanlık yardımın ötesindedir. Bu her zaman nasıl olageldiyse, yine o şekilde olacaktır".

---

* *Malis ridentalienis.*4

4 "Onlar, ötekilerin talihsizliklerine gülerler". Horace, *Satires*, II: 3, 72'den serbestçe alınmıştır.

İkinci Baskıya Önsöz

Bu küçük kitabın baskısı tükenmişti ve derslerimde kullanmak için ona ihtiyacım vardı. Ayrıca bu çalışma, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*'deki bazı yazıların[5] dışında *Wissenschaftslehre*'de, felsefe yapma şeklinin kendisinin, felsefe yapmanın konusu olduğu tek çalışmadır. Dolayısıyla da bu çalışma, bu sisteme bir giriş niteliğindedir. Bu sebeplerden dolayı yeni bir düzenleme yaptım.

Özel başlığına ve içeriğine rağmen, bu denemenin amacı ve doğası sık sık yanlış anlaşılmıştır. Bu nedenle, ilkinde gereksiz olduğunu düşündüğüm noktaları ikinci baskı dolayısıyla önsözde özel olarak açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

Bir kimse, bizzat metafiziğin kendisi üzerine felsefe yapabilir (bu ise, kendinde şeyler olarak anılanın bir teorisi olmak zorunda değil, bilincimizde bulduğumuz şeyin genetik bir çıkarımı olabilir). Kişi böyle bir bilimin olanaklılığına, gerçek anlamına ve onu yöneten kurallar konusunda incelemelere girişebilir. Metafizik biliminin kendi gelişimi için bu çok yararlıdır. Bu türden bir araştırmaya dayanan sistem için uygun felsefî niteleme ise, 'eleştiri'dir. Hangi koşul altında olursa olsun bu, eleştiri olarak adlandırılması gereken her şeydir. Eleştirinin kendisi metafizik değildir, ancak metafiziğin ötesine uzanır. Eleştiri metafizikle, tam olarak metafiziğin doğal anlığın sıradan görüş noktasıyla ilişkili olduğu aynı şekilde ilişkilidir. Metafizik, sıradan bakış açısını açıklar ve metafiziğin kendisi de eleştiri tarafından açıklanır. Gerçek eleştirinin nesnesi, felsefî düşünmedir. Eğer felsefenin kendisi de 'eleştirel' olarak adlandırılıyorsa, bunun tek anlamı, doğal düşünmeyi eleştirmesidir. Saf eleştiri, hiçbir metafizik araştırma ile karıştırılmış değildir. Örneğin, kendisini *eleştiri* olarak sunan Kantçı eleştiri, hiçbir şekilde saf değildir, aksine bu eleştirinin kendisi fazlasıyla metafiziktir. Kantçı eleştiri, bazen felsefî düşünmeyi bazen de doğal düşünmeyi eleştirir –tek başına alındığında, her bir tekil araştırmanın ait olduğu tür kadar, bu iki eleştiri türü arasındaki fark da açıkça gösterilmiş olsaydı, kınama için hiçbir sebep

---

[5] *Wissenschaftslehre*'ye birinci ve ikinci girişler [1797]. SW, I: 417-518; AA I, 4: 183-269'da bulunmaktadırlar (Ayrıca İngilizce'de bkz. J.G. Fichte (1982) *The Science of Knowledge* içinde, haz. ve çev. P. Heath ve J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 3-85).

kalmamış olacaktı. Genel olarak saf metafizik, birinin onunla ilerde hesaplaşacağı varsayılan bu eleştirinin ötesinde hiçbir ek eleştiri içermez. Buna bağlı olarak, *Wissenschaftslehre*'nin kendilerini saf metafizik olarak ortaya koymuş olan daha önceki uyarlamalarının hiçbiri, saf metafizik değildirler. Ne de olmalarına imkân vardı, çünkü bu alışılmadık düşünme şeklinin, ona eşlik eden eleştirel imâlar olmaksızın kendisini savunma hakkı kazanması beklenmiyordu.

Böylelikle, aşağıdaki incelemenin doğası tam olarak gösterilebilir. O, *Wissenschaftslehre*'nin eleştirisinin bir parçasıdır, ancak hiçbir şekilde *Wissenschaftslehre*'nin kendisi ya da *Wissenschaftslehre*'nin bir parçası değildir.

Onun şu eleştirinin bir parçası olduğunu söylemiştim: Özel olarak bu inceleme, *Wissenschaftslehre*'nin sıradan bilgiyle ve sıradan bilginin duruş noktasından mümkün olan bilimlerle olan ilişkisini betimler ve o bunu, bilginin içeriğine göre betimler. Ne var ki, sistemimizin doğru bir kavramının oluşturulmasında, sistemi yanlış anlamalara karşı korumada, bu sisteme girmenin araçlarını sağlamada büyük katkıları olan başka bir yaklaşım var: Bu yaklaşım, transendental düşünmenin sıradan düşünmeyle olan ilişkisini formuna göre ele alan bir düşünüş, yani transendental filozofun tüm bilgiyi değerlendirdiği bakış açısının ve spekülasyonla meşgulken zihninin durumunun bir açıklamasıdır. Yazar, *Wissenschaftslehre*'nin yeni bir sunumuna (daha önce bahsedilen dergide, 1797) yazılan iki 'Giriş'te, özellikle de İkinci Giriş'te, kendini bu noktalarda belirli bir açıklıkla ifade etmiş olduğuna inanıyor. Bir bilim ve bu bilimin eleştirisi, birbirlerini karşılıklı olarak destekler ve açıklar. Bu bilimin kendisinin saf bir sergilenişini sağlamak mümkün oluncaya kadar, *Wissenschaftslehre*'nin yönteminin sistematik ve tam bir açıklamasını vermek kolay olmayacak. Yazarın kendisi ya da başka biri bu işi tamamlayıncaya kadar, yazar bu çalışmanın başlangıç ve eksik karakterinden dolayı kamunun affına sığınıyor.

Bu ikinci baskıda değiştirilenlerin tümü birkaç deyim ve daha önce tatmin edici kesinlikte olmayan ifadelerdir. Hâlihazırda önlenmesi mümkün polemik tartışmalarda sistemi bozan bazı dipnotlar, tıpkı üçüncü bölümün tümü ("*Wissenschaftslehre*'nin Varsayımsal Bölümlemesi") gibi ikinci baskıdan çıkarıldılar. Bu üçüncü bölüm, başlangıçta geçici bir amaca sahipti ve içeriği de, daha önce *Tüm Bilim*

Öğretisi'nin Temelleri'nde[6] çok daha açık ve geniş bir anlatımla mevcuttu.

İçinde sistemimi ilk olarak bildirdiğim incelemenin yeni baskısını çıkarıyor olduğum için, bu sistemin şu ana kadar aldığı kabulün tarihi üzerine birkaç hatırlatmada bulunmam herhâlde uygunsuz olmaz. Çok az insan, geçici olarak sessiz kalmanın makul ölçüsünü ve sonrasında bir parça düşünmeyi kabul etti. Ne var ki pek çoğu, yeni bir olayla karşılaştıklarında takındıkları aptalca hayret duygusuna ihanet ettiler ve bu sistemi, ahmakça kahkahalar ve tatsız şakalarla selamladılar. Diğerleri, tüm ciddiyetleriyle yazarın kısa zamanda kendini 'bazı hayır kurumları'na adayabileceği tahmininde bulunurken, daha iyi niyetli olanları ise, tüm bunları, kötü bir şakadan başka hiçbir şey olmadığı yönünde değerlendirerek yazarı affetmeyi denediler. Bazıları için insan tininin tarihine en eğitici katkı, çeşitli felsefî önermelerin ilk görünüşleri üzerine aldıkları kabulleri nakletmek olacaktır. Çağdaşların, bazı eski sistemler üzerine ilk şaşkın yargılarına artık sahip olmamamız büyük bir kayıp. Ancak, gelecek çağlar için görülmeye değer şeyler olarak saklamak için, Kantçı sistemin bu türden ilk eleştirilerinin –listenin en başında da, ünlü Göttingen *Gelehrten-Zeitung*'da[7] çıkanın bulunduğu– bir seçkisini bir araya getirmenin hâlâ vaktidir. Bizzat kendim, bu görevi *Wissenschaftslehre* için üstleniyorum ve ilk adım olarak bu incelemeye, onun en kayda değer iki düşmanca eleştirisini ekliyorum.[8] Doğal olarak, herhangi ek bir

---

[6] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [1794-95]. SW, I: 83-328; AA I, 2:249-451'in içinde. (Ayrıca İngilizce'de bkz. J.G. Fichte (1982) *The Science of Knowledge* içinde, ss. 89-286).

[7] Fichte'nin burada bahsettiği düşmanca eleştiri, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir eleştirisiydi. Bu eleştiri, *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*'in 19 Ocak 1782'deki sayısında yayımlandı. Fichte, bu derginin kendi yazılarına karşı da düşmanca bir tavır takındığına inanıyordu.

[8] (Bu çeviride kapsanmayan) bu iki eleştiri, J.S. Beck'in 1795 Şubatında *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geist*'da yayımlanan, Fichte'nin *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* ve *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* çalışmalarının bir eleştirisi ile aynı derginin 9 Ocak 1795 sayısında çıkan, F.W.J. von Schelling'in *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*'u üzerine isimsiz bir eleştiridir. Fichte'nin, Schelling'e ait kitabın eleştirisini *Wissenschaftslehre*'nin bir eleştirisi olarak değerlendirdiğini görmek ilginçtir.

yorum olmaksızın bunları ekliyorum. Şu an için, felsefî sistemimle daha yakından tanışık olan felsefe camiası için bu türden bir yorum gereksizdir; bu eleştirilerin yazarlarına ne yaptıklarını söylemek ise, tamamen talihsizlik olur.

Her ne kadar alımlanışı çok kötü olmasına rağmen, bu sistem kısa bir zamanda diğer pek çok sistemin payına düşenden daha iyi bir akıbete sahip oldu. Pek çok parlak genç düşünür tarafından coşkuyla kabul edildi ve uzun, zahmetli bir incelemenin ardından felsefî yazının eski kurdunun[9] onayını aldı. Çok sayıda mükemmel kafanın ortak çabasıyla, bu sistemin kısa süre sonra farklı birçok açıdan betimleneceği, geniş çapta uygulanacağı, felsefeyi yeniden biçimlendirme ve bu surette genel olarak bilimsel pratiğe tesir etme amaçlarını gerçekleştireceği beklenmelidir. Bu sistemin ilk alımlanışı ile aynı sistemin farklı ve hemen önceki sunumunun –ya da bazı uzmanların inancına göre farklı olan hemen önceki sistemin[10]– alımlanışı arasında benzerlikler vardır (Sistemimin, daha önceki sistemin sadece farklı bir uyarlaması olduğunu iddia etmek için iyi sebeplerim var; ancak şu an için bu konuda daha ileri herhangi bir tartışmaya girmekten ciddiyetle kaçınıyorum). Ne var ki benzer alımlanışlarına rağmen (yine de, Kantçılardan beklendiği gibi, *Wissenschaftslehre*'nin alımlanışı, Kant'ın yazılarının alımlanışından çok daha kaba ve terbiyesiz bir şekle dönüşmüştür), bu ikisinin –farklı iki sistem ya da aynı sistemin farklı uyarlamaları olan bu ikisinin– aynı sonucu paylaşmayacakları ümit edilmelidir: Dalkavuk, kaba taklitçiler sürüsü bir nesil. Kişi, hemen az önceki üzücü işin, Almanları böylesine bağlantılı bir dizide ikinci kez körü körüne taklit boyunduruğunu kabul etmekten caydıracağını düşünecektir. Buna ek olarak, bu düzeye dek bu teorinin sunumu için seçilmiş olan –sabit bir yazı şeklinden sakınan– form, onun iç tinini böyle düşüncesiz taklitçilere karşı korumuş görünüyor. Ayrıca, *Wissenschaftslehre* dostlarının bu türden bir saygıyı coşkuyla karşılamaları beklenmemelidir.

---

[9] "Felsefî yazının eski kurdu" ifadesiyle Fichte, K.L. Reinhold'a göndermede bulunuyor. Reinhold, Ocak 1798'de *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da yayımlanan, Fichte'nin yazılarını uzun ve övgü dolu incelemesinde, *Wissenschaftslehre*'nin duruş noktasına (geçici) döndüğünü açıkça belirtmiştir.

[10] Eş deyişle Kant'ın sistemi.

Bu sistem hâlâ tamamlanmış olmaktan tarif edilemeyecek kadar uzaktır. Şu ana kadar temelleri güçlükle atılabildi. Yapı, güç bela yükselmeye başladı; şu ana kadar yazdıklarımın hepsinin, sadece hazırlık çalışmaları olarak değerlendirilmelerini istiyorum. Önceleri sistemimi, iyi ya da kötü onu anlayabilecek gelecek kuşaklara miras bırakmak zorunda kalmaktan ve içinde ilk kez kendini bana sunduğu özel formun, hükmü kalmamış yazısında devretmek zorunda kalmaktan korkuyordum. Ne var ki şimdi, kendi çağdaşlarımdan dahi kabul ve tavsiye almanın sağlam umudunu taşıyabilirim –aynı zamanda bu, sistemimin, pek çok kişinin ortak çalışması yoluyla evrensel bir form aldığını görme umudu ile tinde ve çağımın düşünme tarzında, dirimli bir şey olarak onu miras bırakma umududur. Bu umut, sistemimi ilk bildirmiş olduğum zaman sahip olduğum plânı değiştirdi. Açıkçası, şu an için bu sistemin sistematik işlenmesinde daha ileri gitmeyip, onun yerine zaten keşfedilmiş olanı daha tam olarak işlemeye ve onu, tarafsız olan herkes için açık ve net bir hâle getirmeye çalışacağım. Bu yöndeki ilk adım, daha önce adı geçen dergide atıldı. Daha öncelikli olan akademik yükümlülüklerim izin verdiği ölçüde bu projede ilerleyeceğim. Birçok insanın bu yazıları[11] aydınlatıcı bulduklarını pek çok kaynaktan işittim. Eğer yeni bir teoriye yönelik kamunun tutumu daha genel anlamda değişmediyse, bunun nedeni, söz konusu derginin çok geniş bir tiraja sahip olmamasında görülür. Aynı amaç doğrultusunda, *Wissenschaftslehre*'nin temellerinin saf ve kesinlikli bir biçimde sistematik sunumuna yönelik yeni bir girişimi, tam olarak vakit bulur bulmaz yayınlamayı amaçlıyorum.

Jena, Michaelmas, 1798

[11] Eş deyişle daha önce bahsedilen iki 'Giriş'; bunlar, 1797'de *Philosophisches Journal*'da yayımlandı ve bunlar, Fichte'nin daha sonra değindiği, *Wissenschaftslehre'nin Yeni Bir Sunumuna Yönelik Girişim*'e girişler olarak amaçlanmışlardı. Bildirilen 'Yeni Sunum'un sadece ilk bölümü yayımlanmıştır.

Bölüm I
WISSENSCHAFTSLEHRE'NİN GENEL KAVRAMI ÜZERİNE

§1. *Wissenschaftslehre*'nin Varsayımsal [Hipotetik] Kavramı

Bölünmüş tarafları birleştirmenin en emin yolu, üzerinde anlaştıkları şeyle başlamaktır.

Felsefe *bir bilimdir*. Felsefenin tüm tanımları bu noktada birleşmekle birlikte, bu bilimin *nesnesi* konusunda ayrılırlar. Peki, ya bu ittifak eksikliğinin kaynağı, herkesin yalın bir biçimde felsefenin bu olduğunu kabul ettiği bilim kavramının kendisinin eksiksiz bir yolda geliştirilmemiş olmasıysa? Yahut, herkesin üzerinde anlaştığı bu yalın özelliğin belirlenimi, felsefe kavramının kendisini belirlemek için ya yeterliyse?

Bir bilim, sistematik forma sahiptir. Bir bilimin tüm önermeleri, içinde bir bütün oluşturmak için birleştikleri tek bir ilk ilkede bir araya getirilirler. Bu düşünce, aynı zamanda genel olarak da kabul görür; ne var ki bilim kavramını eksiksiz bir biçimde açıklamak için yeterli midir?

Herhangi birinin, bir sistemi temelsiz ve kanıtlanamayan bir önermeye dayandırdığını farz edelim. Örneğin, "havada insan arzularına, tutkularına ve kavramlarına sahip ama ether bedenli yaratıklar vardır" önermesi. Hattâ, bu kişinin –kendinde tamamen olanaklı bir şey olan– bu önermeye dayanarak, etherli tinlerin oldukça sistematik bir doğal tarihini kurduğunu varsayalım. Böyle bir sistemi, onda ne kadar kesin çıkarımlar yapılırsa yapılsın ve tekil parçaları birbirine ne kadar yakın bağlanırsa bağlansın, bilim olarak kabul edecek miyiz? Öte yandan, bir kişi bir teorem ortaya attığında –örneğin bir zanaatkâr, şöyle bir teorem iddia edebilir: Bir sütun, yatay bir düzleme dik açıyla yerleştirildiğinde, dikey durur ve her ne kadar uzatılırsa uzatılsın, herhangi bir tarafa doğru asla eğilmeyecektir (bunu birinden duymuş ve daha sonra doğruluğunu çeşitli deneyimlerle keşfetmiş olabilir)– bunu iddia eden kişi, önermesini geometrinin ilkelerine dayandırarak kanıtlayamamasına rağmen, bu kişinin, iddia ettiği şe-

yin bilimsel bilgisine sahip olduğunu herkes kabul edecektir.[12] Şimdi, kanıtlanmamış ya da kanıtlanamayan bir önermeye dayanan bu (sağlam) sistemi neden bilim olarak adlandırmayı reddediyoruz? Ve neden ikinci kişinin, onun da bunu anladığı gibi, hiçbir sistemle bağlı olmayan bilgisini 'bilimsel' olarak adlandırıyoruz?

Şüphesiz bunun nedeni, ilk sistemin metodolojik olarak doğru formuna rağmen, bilinebilir hiçbir şey içermemesi; buna karşın metodolojik olarak doğru bir formdan tamamen yoksun olan ikincisinin ise, insanın gerçekten *bildiği* ya da *bilebileceği* bir şey iddia etmesidir.

Sonuç olarak bilimin özünün, onun içeriğinin ayırt edici tarafında ve bu içeriğin bir şey 'bildiğini' söyleyen kişinin bilinciyle ilişkisinde yattığı ortaya çıkar.[13] Buna göre, sistematik formun bilim için salt bir ilinek, bir eklenti olan bir şey olduğu –onun amacı değil, yalnızca bu amaç için bir araç olduğu– görünür.

Geçici bir süre için bu konuyu şu şekilde düşünebiliriz: Bazı sebeplerden dolayı, insan zihninin çok az şeyi kesinlik içinde bildiğini ve başka her şey göz önüne alındığında sadece fikirler, tahminler, şüpheler ve keyfî varsayımlarla meşgul olabileceğini farz edelim. Aynı zamanda, hangi sebepten olursa olsun insan zihninin çok sınırlı ya da çok kesin olmayan bilgiyle yetinmeyeceğini farz edelim. Bu durumda insan zihninin bilgisini genişletmek ve onu daha kesin kılmak için tek aracı, kesin olmayan şey ile kesin olanı kıyaslamak ve sonrasında ilkinin kesinliğini ya da kesin olmayışını (eğer bu kavramları,

---

[12] Her yerde olduğu gibi burada da çeviri, ikinci baskının metnini takip ediyor. İlk baskıda bu paragraf metni, tarihsel bilgiyle ilgili ek bir örnek içeriyor ve şu şekilde devam ediyordu: "Bir zanaatkâr, dikey bir çizginin, yatay bir çizginin her iki tarafında da dik açı yapacağını iddia edebilir veya eğitimsiz bir çiftçi, Musevi tarihçisi Josephus'un, Kudüs'ün afet zamanı boyunca yaşadığını söyleyebilir. İlki, önermesini geometrinin ilk ilkelerine dayandırarak kanıtlayamamasına; diğeriyse, iddiasının tarihsel gerçekliğinin metodolojik olarak doğru bir gerekçelendirmesini sağlayamamasına rağmen, herkes bu adamların, iddia ettikleri şeylerin bilimsel bilgisine sahip olduk-larını kabul edecektir. Her ikisi de meseleyi dürüstlük ve inançla ele almışlardır." Takip eden bu tartışma boyunca ilk baskı, zanaatkârın geometrik bilgisi örneğinden bahsederken, her zaman çiftçinin tarih bilgisi örneğini de yineler.

[13] Birinci baskıda şu şekilde geçiyor: "Bunu, bilimin özünün, onun içeriğinin ayırt edici tarafında yattığı izler. Bu en azından bilimle tanışık olduğu varsayılan kişi için kesin bir şey olmalı."

onları açıklayıncaya kadar geçici olarak kullanabilirsem), onun ikincisine olan eşitliğinden ya da eşitsizliğinden çıkarmak olacaktı. Eğer kesin olmayan bir önerme *kesin* olan bir önermeye eşit olsaydı, bu durumda onun da kesin olduğu güvenli bir şekilde iddia edilebilirdi. Eğer kesin olmayan bir önermeye kesin olan tarafından karşı çıkıldıysa, bu durumda da kesin olmayan önermenin yanlış olduğunu bilirdik. Böylelikle de zihin, yanlış önerme tarafından daha fazla aldatılmaya karşı emniyete alınmış olurdu. Zihin hatadan muaf tutulmuş olur, ancak hakikati elde etmiş olmazdı.

Kendimi daha açık bir şekilde ifade edeyim. Bir bilim, birlikli ve bütün olmak zorundadır. Geometriyle herhangi bir sistematik tanışıklıktan yoksun birisi için, yatay düzleme dikilen bir sütunun düzleme dikey olacağı şüphesiz tek bir bütündür ve bu düzeye dek bilimsel bilgidir.

Ancak geometri, bu önermeye ek olarak daha pek çok önerme içermesine rağmen, aynı zamanda biz de onun, bir bütün olarak tek bir bilim olduğunu düşünüyoruz. Peki şimdi, kendi içlerinde büyük ölçüde ayrılan çok sayıda önerme, nasıl ve ne şekilde *tek bir* bilim, bir ve aynı bütün oluyorlar?

Şüphesiz bu oluyor, çünkü tekil önermeler kendi başlarına bilimsel önermeler değildiler, ancak bütün bağlamında –kendi konumlarının bütün içinde ve bütünle ilişkisi yoluyla– bilimsel oldular. Ne var ki, sadece parçaları birleştirmek suretiyle, bütünün parçalarından birinde daha şimdiden mevcut olmayan bir şeyi asla üretemeyiz. Dolayısıyla, eğer birbirine bağlanmış olan önermeler arasında kesin bir önerme olmasaydı, bu önermelerin birbirine bağlanmasıyla üretilen bütün de kesin olmayacaktı.

Sonuç olarak, en az bir önerme kesin olmak zorundadır ve bu önerme kesinliğini diğer önermelere, deyim yerindeyse aktarır. Böylece, ilk önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, ikinci önerme de kesindir; ikinci önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, o zaman üçüncü önerme de kesin olur, vs. Bu şekilde, kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler, ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylelikle sadece tek bir bilimi oluşturacaklardır, çünkü önermelerin *hepsi*, *aynı* kesinliğe sahip olacaklar.

Az önce bir önermeye (bu türden sadece bir önerme olduğunu farz ettik), saf ve yalın bir biçimde *kesin* olarak göndermede bulunduk. Şimdi bu önerme, kesinliğini sadece diğer önermelerle olan iliş-

kisinden çıkaramaz. Aksine, parçaların hiçbirinde bulunmayan bir şey bu parçaların birliğinden ortaya çıkmayacağı için, bu önerme diğerleriyle olan ilişkisinin öncesinde kesin olmalıdır. Ancak diğer önermelerin hepsi, kesinliklerini bu önermeden türetmelidir. *Bu önerme* kesin olmak ve diğerleriyle olan ilişkisinden önce belirlenmek zorundadır. Diğer önermelerin hiçbiri, önceden kesin olmak zorunda değildir; ilk kez bu ilişki *yoluyla* kesin olmaya başlarlar ve belirlenirler.

Bu şunu açık hâle getiriyor: Yapmış olduğumuz varsayım, tek doğru varsayımdır ve her bir bilim için kesin olan ve önermeler arasındaki bağlantıdan önce belirlenen sadece bir önerme olabilir. Eğer bu çeşit pek çok önerme olmuş olsaydı, o zaman ya bu önermelerin kesin olan ve ilişkiden önce belirlenen önermeyle hiçbir ilişkileri olmayacaktı ya da kesin olan bu önermeye bağlanmış olacaklardı. İlk durumda, önermeler aynı bütünün parçaları olmayacaklar, ancak bir ya da birden fazla ayrı bütünler oluşturacaklardı. Ancak, içinde önermelerin bağlanmış olmaları gereken tek yol, ortak bir kesinliği paylaşmalarıdır. Dolayısıyla da eğer bir önerme kesinse, diğer önerme de kesin olmalıdır; eğer biri kesin değilse, diğeri de kesin olmamalıdır. Ve iki önerme arasındaki bağlantıyı belirlemesi gereken tek şey, birinin kesinliğinin diğerinin kesinliğiyle ilişkisidir. Ancak, kendi kesinliğine diğer önermelerden bağımsız olarak sahip olan bir önerme, diğer önermelerle bu şekilde ilişkilendirilemezdi. Eğer onun kesinliği bağımsızsa, diğerleri kesin olmasalar dahi o kesin olarak kalır. Sonuç olarak, bu türden bir önerme diğer önermelerle hiçbir şekilde kesinlik yoluyla ilişkilendirilmeyecektir. Bu türden bir önerme, yani diğerleriyle ilişkisinde önce ve bu ilişkiden bağımsız olarak kesin olan bir önerme, *ilk ilke*[14] olarak adlandırılır. Her bilim, bir ilk ilkeye gereksinim duyar. Gerçekte, eğer bilimin en derin karakterini düşünürsek, bir bilim kendinde kesin olan sadece tek bir önerme içerebilir (her ne kadar bu durumda o, doğal olarak bir 'ilk ilke' diye adlandırılmasa da; çünkü bu durumda, başka hiçbir şey bu önermeye dayandırılmazdı). Dahası bir bilim, bir ilk ilkeden daha fazlasına sahip olamaz, çünkü birden fazla ilk ilkeye sahip olmuş olsaydı, bir değil birkaç ayrı bilim olurdu.

[14] 'ein Grundsatz'

Diğerleriyle olan ilişkisine önsel bir biçimde kesin olan bu önermenin yanı sıra, bir bilim de, sadece ilk ilkeyle olan ilişkilerinden dolayı kesin olarak kabul edilen başka önermelere sahip olabilir. Bu türden önermeler, sadece ilk ilkenin kesin olarak kabul edildiği yolda ve derecede kesin kabul edilirler. Daha önce gösterildiği gibi, önermeler arasındaki ilişki şu şekilde kurulur: Eğer A önermesi kesinse, B önermesi de kesin olmak zorundadır ve eğer B önermesi kesinse, C önermesi de kesin olmalıdır, vs. Bu tür ilişki, bütünün (eş deyişle, tekil parçalardan oluşan o bütünün) 'sistematik formu' olarak adlandırılır. Önermeleri bu şekilde ilişkilendirmenin amacı nedir? Bu ilişkilendirme, şüphesiz ilişkilendirme sanatındaki ustalığı göstermek için değil, daha çok kesinlikten yoksun olan önermelere kesinlik vermek için yapılır. Sonuç olarak, sistematik form bilimin amacı değil, ancak bu amaca ulaşma yolunda bilim birden fazla önerme içerdiği zaman ancak kullanılabilecek olan ilineksel bir araçtır. Sistematik form, bilimin özü olmaktan uzak olup sadece onun ilineksel özelliklerinden biridir. Bilim, temel hedefi tutarlılık olan bir bina olarak tasarlanabilir. Temel sağlamdır ve bir kez temel atıldığında da, bu asıl hedefe ulaşılmış olur. Ancak bir insan, kendi başına ne düşmanların kasıtlı saldırılarına ne de havanın kasıtsız saldırılarına karşı koruma sağlayamayan bu temelde yaşayamaz. Böylece, temeline yan duvarlar ve bu duvarların üzerine de bir çatı ekler. Binanın her bir parçası temele ve diğer parçalara tutturulur, bu yolla tüm bina sağlam olur. Ne var ki hiç kimse, sadece parçaları birbirine tutturma fırsatına sahip olmak için sağlam bir bina inşâ etmez; parçalar, binayı sağlam kılmak için birbirlerine tutturulurlar ve bina, parçalarının hepsi sağlam bir temel üzerine dayandığı düzeye dek sağlamdır.

Temel sağlamdır. Temelin kendisi ek bir temel üzerine değil, sert toprağa dayanır. Bu durumda, bilimsel yapımızın temelini ne üzerine kurmayı düşünüyoruz? Öncelikle sistemimizin ilk ilkeleri kesin olmalılar ve her şeyin öncesinde kesin olmak zorundalar. Kesinlikleri, sistemlerin kendi içlerinde kanıtlanamazlar; tam tersine, bu sistemler içinde mümkün olan her kanıt, bu ilk ilkelerin kesinliklerini önceden varsayar. Eğer *bu ilk ilkeler* kesinseler, o zaman elbette bu ilkelerden türetilen her şey de kesindir. *Peki, bu ilk ilkelerin kesinlikleri nereden türetilir?*

Bu soruya yanıt verdikten sonra, tamamen farklı yeni bir soruyla karşılaşmayacak mıyız? Teorik yapılarımızın inşâsında şu şekilde

çıkarım yapmayı istiyoruz: *Eğer* ilk ilke kesinse, öyleyse diğer özel önerme de kesindir. Bu 'öyleyse' için temel nedir? Bir önerme ile bir ilk ilke arasındaki bu zorunlu ilişkinin temeli nedir ve ne sayesinde bir önermenin, tamamen diğeri kadar kesin hâle geldiğini iddia ediyoruz? Bu çeşit bir ilişki için koşullar nelerdir ve bunların, bu çeşit bir ilişkinin koşulları olduklarını, *özel, ayrıcalıklı* ve *biricik* olduklarını nasıl bilebiliriz? Farklı önermeler arasında zorunlu bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin, biricik ve tam anlamıyla kuşatıcı olan bir koşullar kümesi tarafından yönetildiği iddiasına nasıl ulaşırız?

Kısacası, *ilk ilkenin kendisinin kesinliği* nasıl belirlenebilir? *Onun aracılığıyla, diğer önermelerin kesinliklerini ilk ilkenin kesinliğinden çıkarsadığımız bu özel çıkarım türü için teminat* nedir?

İlk ilkenin bir bilimdeki diğer tüm önermelere aktarılması gereken bu özelliğini, ilk ilkenin ve genel olarak bilimin *içsel içeriği* olarak adlandırıyorum. Bu içsel içeriğin, ilk ilkeden diğer önermelere aktarılma şeklini, bilimin *formu* olarak adlandırıyorum. Öyleyse, soru şudur: Bir bilimin esas olarak formu ve içeriği nasıl mümkündür, yani bilim nasıl mümkündür?

Bu soruları yanıtlandırmak için bir bilime ihtiyaç duyulacak: *Genel olarak bilimin bir bilimi.*

Araştırmadan önce bu soruya yanıt vermenin mümkün olup olmadığını söyleyemeyiz. Başka bir deyişle, bütünlüğü içindeki bilgimizin kabul edilebilir ve sağlam bir temele sahip olup olmadığını ya da tekil parçaları birbirlerine ne kadar sıkı bağlanmış olurlarsa olsunlar, (en azından *bizim için*) onun aslında hiçbir şeye dayanıp dayanmadığını önceden belirleyemeyiz. Eğer bilgimizin bizim için bir temele sahip olduğu ortaya çıkarsa, o zaman bu soru yanıtlandırılabilir olmalı ve içinde bu sorunun yanıtlandırıldığı bir bilim olmalıdır. Ve eğer böyle bir bilim varsa, o zaman da bilgimiz kabul edilebilir bir temele sahiptir. Sonuç olarak, araştırmadan önce bilgimizin iyi temellendirilmiş ya da temelsiz olup olmadığı konusunda hiçbir şey söyleyemeyiz. Gerek duyulan bilimin olanaklılığı, ancak onun edimselliğiyle kanıtlanabilir.

(Hâlâ problematik olan) böyle bir bilime ne isim verdiğimiz keyfîdir. Varsayalım ki onu gösterebildik; önceki tüm deneyimimizin sonucu olarak, bilimsel kültür için elverişli olarak kalan alan, ona uygun bilimler tarafından zaten işgâl edilmiştir ve sadece bir tek alanın işlenmemiş olarak kaldığı görünür, yani genel olarak bilimin bilimi

için ayrılmış olan alan. Ve dahası, tanıdık bir ad ('felsefe') altında birisinin, bir bilimin ideasını, eş deyişle bir bilim olmak isteyen, ancak kökünü nereden alması gerektiğine karar veremeyen bir şeyin ideasını keşfettiğini varsayalım. Bu durumda onu, keşfettiğimiz boş alana doğru yönlendirmek uygunsuz olmaz. İnsanların, 'felsefe' kelimesiyle her zaman tam anlamıyla bunu kastedip etmemiş olmaları önemli değildir. Sonradan bu bilim (eğer felsefe bir bilim olacaksa), (hiçbir şekilde abartılmamış) bir alçakgönüllülükle daha önce kabullendiği birkaç ismi reddederek doğrulanacaktır: Bu isimler 'esoterik /içrek bir eğlence', 'hobi' ve 'acemilik'tir.[15] Bu bilimi keşfeden ulus, ona kendi dilinde bir ad vermeyi hak eder.* Bu durumda o, yalın bir

---

[15] "den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism."

* Bu ulus; bu bilim içinde kullanılacak olan teknik ifadeleri de, kendi dili içinde icât etmeyi hak eder. Bu yolla, bu dil ve bu dili konuşan ulus diğer dillere ve uluslara karşı kesin bir üstünlük kazanır.

[İkinci baskıya ek not:]

Keyfî olarak seçilmiş temel terimler verildiğinde (çünkü her dil, keyfî bir şeyle başlamak zorundadır), bir felsefî terminoloji sistemi bile vardır; tüm türetilmiş bölümleriyle birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde bu zorunludur ve böyle olması gerektiği, sistemli bir tarzda ilerleyerek ve transendental kavramların metaforik ifadelerini belirleyen yasalara uygun olarak kanıtlanmalıdır. Sonuç olarak, kavramı gereği tüm akıl için geçerli bir şey olan felsefe, terminolojisi açısından tamamen ulusal bir şey olur –öyle bir şey ki, söz konusu dili konuşan ulusun en derin karakterinden seçilmiş, dolayısıyla da ulusal dili mümkün olduğunca özel hâle getirerek mükemmelleştiren bir şey olur. Ne var ki bu sistematik-ulusal terminoloji, aklın kendi sisteminin gelişimi, hem kendi alanının bütününde hem de tüm bölümlerinin toplu bir biçimde gelişiminde tamamlanmadan önce kurulamaz. Terminolojik tanımlama felsefî yargı için son hedeftir ve bu hedef eksiksiz bir biçimde ele alındığında, tek bir insan ömrü için çok fazladır.

Bu durum, yazarın yukarıda vaat etmiş olarak göründüğü şeyi neden henüz başaramadığını ve bunun yerine Almanca, Latince ya da Yunanca'dan işini görebilecek hangi (teknik) terimi bulursa kullandığını açıklıyor. Yazar için tüm terminoloji, evrensel ve kalıcı olarak geçerli olan bir tarzda kurulabileceği zamana kadar geçicidir (bu hedef, ister yazarın kendisine isterse de başka birine verilmiş olsun). Aynı nedenden dolayı, genel olarak terminolojiye çok fazla dikkat etmedim ve sabit tanımlar vermekten kaçındım. Ve yine aynı nedenden dolayı, başkalarının bu nokta üzerine yaptıkları bazı uygun değerlendirmelerin hiçbir kişisel kullanımını yapmadım (örneğin, 'dogmatizm' ile 'dogmatikçilik' arasında önerilmiş olan ayrım); çünkü bu türden

biçimde 'bilim' ya da 'Bilimsel Bilgi Teorisi' [yani *Wissenschaftslehre*] olarak adlandırılabilir. Ve buna bağlı olarak, önceden 'felsefe' olarak adlandırılan şey, 'genel olarak bilimin bilimi' olacaktır.

§2. *Wissenschaftslehre* Kavramının Gelişimi

Kişi tanımlardan bir şey çıkarmamalıdır. Bu, ya birisinin varolan bir şeye ilişkin tanımımızdan tamamen bağımsız olarak, bu şeyin belli bir özelliğe sahip olduğunu çelişkiye düşmeksizin düşünebileceğinden, bu özellik ile gerçek bir şeyde karşılaşılması gerektiği sonucunu bir ek neden olmaksızın çıkarmaması gerektiği anlamına gelir; yahut, ilk kez bizim tarafımızdan ortaya koyulduğu farz edilen bir şeyi düşünürsek, bizim onun ortaya koyulma amacına dair kavramımıza göre, tam da bu amacı kavrayabildiğimiz için onun gerçekten de elde edilebilir bir şey olduğu sonucunu çıkarmamamız anlamına gelir. Ancak bu kural [*maxim*], birisi zihinsel ya da fiziksel çalışmalarında bir amaca sahip olmamalı ya da çalışmaya başlamadan önce, bu amacı netleştirmeye gayret etmemeli, aksine çalışmalarının sonuçlarını imgeleminin ya da parmaklarının oyunlarına bırakmalıdır anlamına gelmez. Balon [Aerostatik] kürelerin mucidi,[16] bu kürelerin hacmini, bu kürelerin içindeki havanın atmosferle olan ilişkisini ve böylece de makinesinin hareket edeceği hızı kesin olarak, hattâ bunu, makinesini atmosferden yeterince hafif yapacak olan gazı keşfedip edemeyeceğini bilmeden hesaplayabilirdi. Ve Archimedes, makinesini idare edebileceği dünyanın çekim alanı dışında duran bir alan keşfedemeyeceğinden emin olduğu hâlde, onunla dünyayı yerinden oynatmayı istediği makinesini tasarlayabilirdi. O hâlde, az önce belirlediğimiz bilim, bizden bağımsız olan ve bizim yardımımıza ihtiyaç duymaksızın varolan bir şey değildir. Aksine o, belli bir yöne çevrilen, yalnızca özgür zihnimiz tarafından yaratılabilen bir şeydir –farz edelim ki, henüz bizim bilmediğimiz böyle bir zihinsel özgürlük mevcut. Önce, [içinde bir *Wissenschaftslehre* kurmak için zihnimizi çevirme-

---

değerlendirmeler, sadece bilimin şu anki durumuna uygundur. Her bir tikel durumda, amaçlarımı gerçekleştirmek için zorunlu olan açık seçikliği ve belirginliği sunumlarıma vermek için ifadede yuvarlama ve çeşitlilikten yararlanmaya devam edeceğim.

[16] Jacques Etienne Montgolfier [1745-1799], erkek kardeşiyle birlikte 1783'de sıcak-hava balonunu icât etti.

miz gereken] bu yönü belirleyelim ve hedefimizin *ne* olacağının açık bir kavramını kendimiz için elde edelim. Söz konusu bu bilimi gerçekten üretip üretemeyeceğimiz sorusu, onu gerçekten üretip üretmediğimiz sorusuyla belirli hâle gelir. Şu anki sorun, yine de bu değil, aksine gerçekte üretmek istediğimiz şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Ve bu da, bizim tanımımız tarafından belirlenir.

(1) Tanımladığımız bilim, her şeyden önce *genel olarak bilimin* bilimi olmakla yükümlüdür. Olanaklı her bilim, bu bilimin kendisinde ispatlanamayan, ancak bilimden önce kesin olması gereken *bir ilk ilkeye* sahiptir. Peki, bu *ilk ilke* nerede kanıtlanmalıdır? Yanıt şüphesiz şöyle olacaktır: Olanaklı tüm bilimlerin temelini kurmak zorunda olan o bilimde. Bu bakımdan, *Wissenschaftslehre* iki şey yapmak zorundadır. Her şeyden önce ilkin, ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemek, bir şeyin nasıl, ne düzeye dek, hangi koşullar altında ve belki de ne derecede kesin olabileceğini ve 'kesin olma' deyiminin ne ifade ettiğini göstermek zorundadır. İkinci olarak ise, olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlama gibi özel bir görevi –ki bu, bilimlerin kendilerinin yapabileceği bir şey değildir.

Soyutlanmış tek bir önermeyi değil, aksine birlikte bir bütün oluşturan birçok önermeyi içeren her bilim, *sistematik forma* sahiptir. Bu form, türetilmiş önermelerle ilk ilke arasındaki ilişkiyi yöneten bir koşuldur. Sistematik form, bu ilişkiden türetilmiş önermelerin, zorunlu olarak ilk ilke kadar kesin olduğu sonucunun çıkarılması için temellendirme sağlar. Özel bilimler, birliklerini korudukları ve kendileriyle ilişkili olmayan konularla ilgilenmedikleri müddetçe, bu sistematik form bu özel bilimler içinde onların ilk ilkelerinin doğruluklarının gösterilebildiğinden daha fazla gösterilemez. Aksine, onların formlarının olanaklılığı önceden varsayılır. Sonuç olarak evrensel bir *Wissenschaftslehre*, tüm olanaklı bilimler için sistematik formu belirleme sorumluluğunu taşır.

(2) *Wissenschaftslehre* kendisi bir *bilimdir*. Bu nedenle, aynı zamanda o da *bir ilk ilke*yle başlamak zorundadır –bu, *Wissenschaftslehre* içinde kanıtlanamayan, ancak bir bilim olarak olanaklı olması için önceden varsayılmak zorunda olan bir ilk ilkedir. Ancak bu ilk ilke, daha yüksek bir bilimde kanıtlanabilir. Çünkü böyle bir durumda, bu daha yüksek bilimin kendisi *Wissenschaftslehre* olacaktır ve ilk ilkesi öncelikle ispatlanmak zorunda olan bilim ise, *Wissenschaftslehre* olmayacaktır. Sonuç olarak, *Wissenschaftslehre*'nin ve onun

aracılığı ile tüm bilimlerin ve bilginin ilk ilkesi olan bu ilk ilke, basit bir şekilde ispatlanamaz. Başka bir deyişle, bu ilk ilke geriye, onunla ilişkisinde kesinliğinin apaçık olacağı, daha yüksek bir ilkeye götürülemez. Ancak bu ilk ilke, tüm kesinliğe temel oluşturmak zorundadır. O hâlde, kendisi de şüphesiz kesin olmak zorundadır: Kendinde, kendi aracılığıyla ve kendisi için kesin olmalıdır. Tüm diğer önermeler, bir bakıma bu ilk ilkeye eşit oldukları gösterilebileceğinden kesin olacaklardır. Ancak bu ilk ilke, sadece kendisine eşit olduğu için kesin olmak zorundadır. Diğer tüm ilkeler, ancak ilk ilkeden türetilmiş dolayımlı bir kesinliğe sahip olacaklardı; ilk ilkeyse, dolayımsız bir kesinliğe sahip olmak zorundadır. Tüm bilgi, bu ilk ilkeye dayanır ve bu ilkeye dayanmayan bir bilgi kesinlikle mümkün değildir. Ne var ki, ilk ilkenin kendisi hiçbir bilgiye dayandırılamaz, o genel olarak bilginin ilkesidir. İlk ilke mutlak olarak kesindir, başka bir deyişle o kesindir, *çünkü* kesindir.[17] İlk ilke, tüm kesinlik için temel sağlar; yani kesin olan her şey kesindir, çünkü *o* kesindir ve eğer *o* kesin değilse, hiçbir şey kesin değildir. İlk ilke, tüm bilgiye temel sağlar; yani eğer birisi herhangi bir bilgiye sahipse, bu ilkenin de neyi iddia ettiğini bilir. Birisi herhangi bir şeyin bilgisine sahip olur olmaz, ilk ilkeyi de dolayımsızca bilir. İlk ilke bütün bilgilere eşlik eder ve onlarda içerilir. Her bilgi tarafından önceden varsayılır.

Wissenschaftslehre'nin kendisi bir bilim olduğu ve sadece kendi salt ilk ilkesini değil, pek çok önermeyi içermesi gereken bir bilim olduğu (bu teorinin, diğer tüm bilimlerin ilk ilkelerini kurmak zorunda olduğu gerçeğinden, pek çok önerme içermesi gerektiği sonucu çıkar) müddetçe, *sistematik forma* sahip olması gereken bir bilimdir. Ne var ki, o bu formun ne *özel karakterini* ne de *geçerliliğini* başka bir bilimden türetemez, çünkü *Wissenschaftslehre* sadece tüm diğer bilimlerin ilk ilkelerini (ve dolayısıyla da içsel içeriklerini) değil, aynı zamanda onların formlarını (ve böylece de, bu bilimlerdeki çeşitli önermeler arasındaki ilişki olanaklılığını) kurmak zorundadır. Sonuç olarak *Wissenschaftslehre*, bu formu kendi içinde kapsamak ve onu kendisi aracılığıyla kurmak zorundadır.

---

[17] *SW*'nin editörü, bu paragrafa şu notu ekliyor ve bu notu, Fichte'nin sayfa kenarına yazdığı yorumuyla özdeşleştiriyor: "Kendisiyle çelişkiye düşmeksizin hiç kimse, bu ilk ilkenin kesinliğinin temeli hakkında soru soramaz."

Gerçekte ne dediğini anlamak için, yalnızca bunu biraz analiz etmek zorundayız. Geçici olarak, hakkında bir şey bildiğimiz şeyi, bir önermenin 'içeriği' ve bu şey hakkında bildiğimizi ise, bir önermenin 'formu' olarak adlandıralım ("Altın bir cisimdir" önermesinde, hakkında bilgimiz olan şeyler altın ve cisimdir. Bunlar hakkında bildiğimiz ise, bunların belli bakımdan eşit oldukları ve bu düzeye dek birbirlerinin yerine geçebilecekleridir. Bu olumlu bir önermedir. Bu ilişki önermenin formunu oluşturur).

Hem içerik hem de form olmaksızın hiçbir önerme mümkün değildir. Hakkında bilgimizin olduğu bir şeyin olması gerekmektedir ve aynı zamanda da, bu şey hakkında bildiğimiz bir şey olmalıdır. Buradan şu sonuca ulaşılır: Tüm *Wissenschaftslehre*'nin ilk önermesi, hem içeriğe hem de forma sahip olmalıdır. Bu önerme, dolayımsızca ve kendisi aracılığıyla kesin olmak zorunda olduğu için, bu sadece şu anlama gelebilir: İçeriği formunu, formu da içeriğini belirler. Bu tikel form, sadece bu tikel içeriğe uyabilir ve bu içerik de sadece bu forma uyabilir. Bu içerik için başka herhangi bir form ya da bu form için başka herhangi bir içerik, önermenin kendisini ve onunla birlikte tüm bilgiyi geçersiz hâle getirecektir. Dolayısıyla *Wissenschaftslehre*'nin mutlak ilk ilkesinin formu, sadece bu ilkenin kendisi tarafından sağlanmaz, bu önermenin içeriği için de mutlak geçerli olarak ileri sürülür. *Wissenschaftslehre*, bu mutlak ilk ilkeye ek olarak başka ilk ilkelere sahip olacaksa, bu diğerleri sadece kısmen mutlak olabilirler; oysa bu ilkeler ilk ve en yüksek[18] ilkeye kısmen koşulludur; çünkü aksi takdirde tek bir ilk ilke olmazdı. Sonuç olarak, bu türden bir ek ilke içindeki 'mutlak ilk' öğe, onun ya içeriği ya da formu olmak zorunda olacaktı; aynı şekilde koşullu öğe de, onun içeriği ya da formu olmak zorunda olacaktı. Koşulsuz öğenin *içerik* olması durumunda, bu içeriğin *formu* mutlak ilk ilkeyle koşullu olacaktı. Buna bağlı olarak, bu içeriğin formu, *Wissenschaftslehre*'nin kendi içinde, *Wissenschaftslehre* yoluyla ve *Wissenschaftslehre*'nin ilk ilkesi aracılığıyla belirlenecekti. Yahut tersi bir durumu varsayarsak –yani *form*un koşulsuz öğe olduğu bir durumu varsayarsak– bu durumda, bu formun *içeriği* zorunlu olarak ilk ilke tarafından belirlenmiş olacaktı

[18] "Çünkü ilk durumda hiçbir şekilde ilk ilke olmaz, bunun yerine türetilmiş ilkeler olurlardı; çünkü ikinci durumda vs." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

ve böylelikle, dolaylı olarak onun formu da, belli bir içeriğin formu olması gerektiği düzeye dek belirlenmiş olacaktı. Böylelikle, bu son durumda da form, *Wissenschaftslehre* ve gerçekte onun ilk ilkesi tarafından belirlenmiş olacaktı. Ne var ki eğer mutlak bir ilk ilke, bir *Wissenschaftslehre* ve insan bilgisinin genel bir sistemi olacaksa, o zaman ne formda ne de içerikte mutlak ilk ilke tarafından belirlenmiş herhangi bir ilk ilke olamaz. Sonuç olarak, üç ilk ilkeden daha fazla ilk ilke olamaz: Hem içeriği hem de formu bakımından mutlak ve yalın olarak kendisi tarafından belirlenmiş olan ilk ilke, formu bakımından kendi-kendine-belirlenmiş [öz-belirlenimli] ilk ilke ve içeriği bakımından kendi-kendine-belirlenmiş ilk ilke.

Eğer *Wissenschaftslehre* hâlâ başka önermeler içeriyorsa, bu önermelerin hepsi, hem formları hem de içerikleri bakımından ilk ilke tarafından belirlenmelidirler. Sonuç olarak, önermeler ayrı olarak ele alındıkları müddetçe, bir *Wissenschaftslehre* tüm önermelerinin formunu belirlemelidir. Ancak, tekil önermelerin bu çeşit bir belirlenimi, sadece bu önermeler birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri müddetçe mümkündür. Ne var ki, her bir önerme *tamamen* belirlenmek zorundadır; yani formu sadece kendi içeriğine uygun olmalıdır, başka hiçbir içeriğe değil ve bu içerik de, onda bulunan bu forma uygun olmalıdır, başka hiçbir forma değil. Aksi takdirde söz konusu önerme, kendi kesinliğinde ilk ilkeye eşit olmayacak (bu konuda yukarıda ne denildiği hatırlanacaktır) ve böylece de önerme kesin olmayacaktı. Şimdi, eğer bir *Wissenschaftslehre*'nin tüm önermeleri farklıysalar (böyle olmak zorundadırlar, çünkü aksi takdirde pek çok farklı önerme değil, bunun yerine bir ve aynı önermenin tekrarlanmış örnekleri olurlardı), o zaman hiçbir önerme, birçoğu arasından tek bir önerme olarak belirlenmesinin dışında tamamen belirlenemez. Bu şekilde önermelerin bütün dizisi tamamen belirlenir ve hiçbir önerme, dizi içinde işgâl ettiği konum dışında başka bir konumu işgâl edemez. *Wissenschaftslehre*'deki her bir önermenin konumu, başka bir özel önerme tarafından belirlenir ve bu belirlenen önermenin kendisi de, bir üçüncü önermenin konumunu belirler. Böylelikle *Wissenschaftslehre*, kendi formunu kendisi aracılığıyla ve kendi bütünlüğü içinde belirler.

Wissenschaftslehre'nin formu, onun içeriği için zorunlu olarak geçerlidir. Çünkü, eğer mutlak ilk ilke dolayımsızca kesindiyse (yani eğer formu sadece içeriğine ve içeriği sadece formuna uygunduysa)

ve eğer tüm olanaklı ek önermeler, formları ya da içerikleri bağlamında dolayımsız ya da dolayımlı olarak bu mutlak ilk ilke tarafından belirlenmişlerse (eğer böyleyse, ek önermeler mutlak ilk ilkenin içinde şimdiden kapsanırlar), o zaman ilk ilke için geçerli olan, diğerleri için de geçerli olmalıdır: Formları sadece kendi içeriklerine ve içerikleri sadece kendi formlarına uygun olmalıdır. Bu tekil önermeler için de geçerlidir. Ancak bütünün formu, bir olarak düşünülen tekil önermelerin formundan daha fazlası değildir. Her bir tekil önerme için geçerli olan, bir olarak düşünülen diğerleri için de geçerlidir.

Bu yüzden, *Wissenschaftslehre* sadece kendi formunu değil, tüm olanaklı ek bilimlerin de formlarını sağlamakla yükümlüdür ve tüm bilimler için bu formun geçerliliğini garanti etmek zorundadır. Ne var ki, bu sadece diğer bilimlerdeki her önerme *Wissenschaftslehre*'nin herhangi bir önermesinde daha şimdiden kapsanıyorsa ve böylece de, *Wissenschaftslehre* içinde daha şimdiden kendi özgün formunda bulunuyorsa akla uygundur. Bu bize, öncesine nazaran şimdi hakkında daha çok şey söyleyebildiğimiz *Wissenschaftslehre*'nin mutlak ilk ilkesinin içeriğine kolay bir yoldan dönme olanağı sağlar.

'Kesinlikli bir biçimde bilmek' denilen şeyin, tikel bir içerik ile tikel bir formun ayrılamazlığı hakkında bir içgörü sahibi olmaktan daha fazla bir şey olmadığını farz edelim (bu, varsayımlı/sanal [nominal] bir tanımdan başka bir şey ifade etmez, çünkü bilginin gerçek bir tanımı kesinlikle imkânsızdır). O zaman, tüm bilginin mutlak ilk ilkesinin yalın bir biçimde formu aracılığıyla içeriğini ve içeriği aracılığıyla formunu belirlediği yoldan, bilginin tüm içeriğinin formunun nasıl belirlenebildiğini –eğer ilk ilke tüm olası içerikleri içeriyorsa– şimdiden bir dereceye kadar anlayabiliriz. Buna bağlı olarak, eğer önceden varsaydığımız doğruysa ve eğer tüm bilginin bir mutlak ilk ilkesi varsa, o zaman bu ilk ilkenin içeriğinin, olanaklı tüm içeriği kapsamak zorunda olduğu ve kendisinin, başka hiçbir önermenin içeriğinde kapsanmaması sonucu çıkar. Bu türden bir içerik, saf ve yalın, mutlak içerik olacaktır.

Böyle bir *Wissenschaftslehre*'nin kesinlikle mümkün olduğunu önceden varsaydığımızda ve özelde, onun ilk ilkesinin olanaklılığını önceden varsaydığımızda, insan bilgisinde gerçekten bir sistem olduğunu daima önceden varsayıyor olduğumuz kolayca görülecektir. Eğer böyle bir sistem varsa, o zaman (bizim *Wissenschaftslehre*'ye

ilişkin betimlememizden bağımsız olarak) böyle mutlak bir ilk ilkenin olması gerektiği de gösterilebilir.

Eğer böyle bir sistem yoksa, yalnızca iki ihtimal düşünülebilir. Bunlardan ilki, dolayımsızca kesin olan hiçbir şeyin olmadığı ve bilgimizin bir ya da daha fazla sonsuz zincir içerdiğidir. Bu zincirde her bir önerme daha yüksek başka bir önermeye dayanır ve bu önerme de, yine daha yüksek bir önermeye dayanır. Evimizi dünyanın üzerine kuruyoruz. Dünya, bir filin üzerinde duruyor. Bu fil de bir kaplumbağa üzerinde duruyor. Kaplumbağa mı? Peki, onun ne üzerinde durduğunu kim bilebilir? Ve böyle, *ad infinitum* sürer. Eğer bu bilgimizin şu anki hâliyse, o zaman elbette bu gerçeği değiştiremeyiz. Bunu da, hiçbir sağlam bilgiye sahip olmadığımız iddiası takip ederdi. Belki de, önermeler zincirini geriye, tikel bir önermeye kadar izledik ve bu düzeye dek her şeyin sağlam olduğunu bulduk. Ne var ki biraz daha derini kazmış olsaydık, bilgimizin temelsiz ve dolayısıyla da terk edilmek zorunda olduğunu keşfetmeyeceğimizi kim garanti edebilir? Bizim kesinliğimiz, yalnızca dilenilmiş ve ödünç alınmış bir kesinlik olacaktı ve onun yarın da kesin kalacağından hiçbir zaman emin olamayacaktık.

İkinci durumda bilgimiz, her biri yalnızca kendisine dayanan bir ilk ilkede sonlanan, çeşitli sonlu diziler içerebilirdi. Ancak böyle bir durumda, birbirinden tamamen yalıtılmış ve birbiriyle ilişkisi olmayan pek çok ilk ilke olacaktı, çünkü her bir ilk ilke, kendini diğerlerinden bağımsız kurar. Örneğin, bizde her biri eşit derecede doğuştan gelen birkaç hakikat olabilirdi. Ne var ki, bu doğuştan gelen hakikatler arasındaki (yalın) bağlantı hakkında daha fazla içgörüye sahip olmayı bekleyemezdik; çünkü bağlantı, tekil hakikatlerin ötesinde yatar. Başka bir örnek ele alalım; belki bizim dışımızdaki şeyler, çeşitli yalın öğelere sahiptirler ve bu öğeler, bize şeylerin bizde bırakmış olduğu izlenimle iletilirler. Ne var ki biz, bu yalın öğeler arasındaki ilişkiye nüfuz edemeyecektik, çünkü hiçbir şey izlenimde keşfedilen en yalın öğelerden daha yalın olamaz. Eğer bilgimizin şu anki durumu buysa; eğer kendi içinde insan bilgisi (pek çok insanın varolan bilgisinin böyle olduğu gibi) özsel olarak böyle bir parça başı çalışmaysa; eğer zihinlerimiz, bu türden bağlantı noktaları bulunmayan ve böyle bağlanamayan birçok diziyi özgün bir biçimde içeriyorsa, o zaman bir kez daha kendi doğamıza karşı mücadele edemeyeceğimiz bir konumdayız demektir. Bilgimiz, uzanabildiği yere ka-

dar gerçekten kesin olacak, ancak *birlikli* bir bilgi olmayacaktı. Bunun yerine, *birçok* bilimi ortaya koyacaktı. Bu durumda, evimiz kesinlikle sağlam olacak, ancak birlikli, tutarlı bir yapı olmayacaktı. Böyle olmak yerine, birbirinden ayrı odaların oluşturduğu bir yığın olacaktı ve bu odaların birinden diğerine geçmeyi beceremeyecektik. İçinde sürekli kaybolduğumuz ve kendimizi asla evde hissetmeyeceğimiz bir yapı olacaktı. Hiç ışık olmayacak ve bütün zenginliğimize rağmen yoksul kalacaktık, çünkü servetimizi asla tahmin edemez, onu bir bütün olarak asla düşünemez ve gerçekte neye sahip olduğumuzu asla bilemezdik. Sahip olduklarımızın bir parçasını, diğerlerini geliştirmek için asla kullanamazdık; çünkü hiçbir parça, başka herhangi bir parçaya ilişkili olmayacaktı. Üstelik, bilgimiz asla tamamlanmış olmayacaktı. Her gün, doğuştan gelen yeni bir hakikatin kendini bizde ifade etmesini ya da deneyimin bize yeni bir yalın öğe sunabileceğini beklemek zorunda kalacaktık. Herhangi bir yere yeni bir kulübe kurmaya her daim hazır olmak zorunda olacaktık. Bu ikinci durumda, diğer bilimlere temel sağlamak için evrensel bir bilime gerek olmayacaktı. Her bir bilim kendi temelini kuracak ve dolayımsızca kesin ilk ilke kadar ayrı bilim olacaktı.

Ancak, bir ya da daha fazla sistem parçasının (ilk olasılık) ya da pek çok farklı sistemin (ikinci olasılık) yerine, eğer insan zihni tamamlanmış ve birlikli tek bir sistemi kapsamakla yükümlüyse, o zaman bu türden bir en yüksek ve mutlak ilk ilke olmak zorundadır. Bilgimiz, ilk ilkeden pek çok dala ayrılabilmesine ve bu dallardan da yine pek çok dala dağılabilmesine karşın, bunların tümü, kendini hiçbir şeye tutturmayan, fakat tüm bilgi sistemi boyunca, kendini kendi gücüyle destekleyen tek bir döngü içinde yine de tutarlı olmak zorundadır. Burada, kendini kendi çekim gücüyle destekleyen bir gezegenimiz var. Yapılarımızı, havada asılı olarak değil de onun yüzeyine diktiğimiz ve yatay değil de dikey inşâ ettiğimiz müddetçe, her şeyi karşı konulmaz bir şekilde merkezine çeken bir gezegen. Bu gezegenin çekim alanından tek bir toz zerresi dahi kaldırılamaz.

Araştırmadan önce, bu türden bir sistemin ya da (bu türden bir sistemin olanaklılığının koşulu olan) böyle bir ilk ilkenin olup olmadığına karar veremeyiz. Yalnızca ilk ilkenin, genel olarak kanıtlanamayan bir önerme olduğu değil, onun tüm bilginin ilk ilkesi olduğu da kanıtlanamaz. Her şey, deneye dayanır. Eğer tüm insan bilgisinin ilk ilkesi için zorunlu olan içsel koşulların tümüne sahip olan bir

önerme keşfedersek, o zaman bu önermenin dışsal koşullara da sahip olup olmadığını, yani onu bildiğimiz ya da bildiğimize inandığımız her şeye kadar geri götürüp götüremeyeceğimizi de araştırabiliriz. Eğer bunda başarılı olursak, o zaman –edimsel olarak onu kurmakla– böyle bir bilimin olanaklı olduğunu ve insan bilgisinin, söz konusu bilimin resmettiği bir sistemi olduğunu da göstermiş oluruz. Eğer bu türden bir bilimi kurmakta başarısız olursak, o zaman ya bu türden bir sistem kesinlikle yoktur ya da biz onu henüz keşfedememişizdir ve onun keşfini bizden daha şanslı olan izleyicilerimize bırakmamız gerekir. *Bizim* onu keşfetmede başarısız olmamız nedeniyle, böyle bir sistemin varolmadığını kolayca iddia etmek, çürütülüşü ciddi olarak ele almayı hak etmeyen bir haddini bilmezliktir.

Bölüm II
WISSENSCHAFTSLEHRE KAVRAMININ AÇIKLANMASI

§3.

Bir kavramı bilimsel olarak açıklamak (burada sadece bu türden en yüksek açıklama hakkında konuşuyor olduğumuz açıktır), insan bilimlerinin bütün sistemi içinde ona bir yer tayin etmek; yani hangi kavramın onun yerini belirlediğini ve başka hangi kavramın yerinin onun tarafından belirlendiğini göstermektir. Ancak genel olarak *Wissenschaftslehre* kavramının kendisi, tüm bilimsel kavramların yeridir ve bu kavramların hepsinin yerlerini kendi içinde ve kendi aracılığıyla tayin eder. Açıkçası, burada sadece varsayımsal [hipotetik] açıklamadan bahsediyoruz. Başka bir deyişle soru şudur: Bilimlerin zaten varolduklarını ve bu bilimlerin (bir kimsenin hiçbir şekilde genel *Wissenschaftslehre*'den önce bilemeyeceği) bazı hakikatler içerdiğini farz edersek, o zaman kurulmak zorunda olan *Wissenschaftslehre* ile diğer bilimler arasındaki ilişki ne olur?

Bu sorunun yanıtı da, *Wissenschaftslehre*'nin salt kavramında içerilir. Bu bilimler, oluşturulmuş bir şeyin, üzerine oluşturulduğu temelle ilişkisiyle aynı şekilde *Wissenschaftslehre*'yle ilişkilendirilirler. Çeşitli bilimler, *Wissenschaftslehre*'ye yer tayin etmezler; *Wis-*

senschaftslehre, onları kendi içinde[19] ve kendi aracılığıyla yerlerine yerleştirir. Dolayısıyla burada yapmamız gereken tüm şey, bu yanıtı daha da geliştirmektir.

(1) *Wissenschaftslehre*, tüm bilimlerin bilimi olmakla yükümlüdür. Böylelikle ilk olarak, *Wissenschaftslehre*'nin, yalnızca şu ana kadar kurulmuş ve bizim için şimdiden tanıdık olan tüm bilimler için değil, ayrıca olanaklı olan tüm bilimler için de, temeli sağlamayı nasıl garanti edebileceği sorusu açığa çıkar. *Wissenschaftslehre*, bilgi alanını tümüyle açıklamayı nasıl garanti edebilir?[20]

(2) Bu noktada *Wissenschaftslehre*, ilk ilkeleriyle tüm bilimleri sağlamakla yükümlüdür. Buradan şu sonuca ulaşılır: Çeşitli bilimlerin ilk ilkeleri olarak hizmet veren tüm önermeler, aynı zamanda *Wissenschaftslehre*'ye özgü önermelerdir. Dolayısıyla bir ve aynı önerme, iki bakış açısından ele alınmak zorundadır: *Wissenschaftslehre* tarafından kapsanan bir önerme olarak ve ayrıca, tikel bir bilimin doruk noktasında duran ilk ilke olarak. *Wissenschaftslehre*'deki çıkarımlar, ilkinde içerilen bir önerme olduğu müddetçe bu önermeden yapılırlar. Tikel bilimde de çıkarımlar yine aynı önermeden yapılır; ancak bu kez önerme, söz konusu bilimin ilk ilkesi olarak değerlendirilir. Bu durumda, ya aynı çıkarım hem *Wissenschaftslehre*'deki hem de tikel bilimdeki bu önermeden yapılır ya da her birinde başka çıkarımlar yapılır. İlk durumda, *Wissenschaftslehre* sadece ilk ilkeleri değil, ayrıca tikel bilimlerin tüm türetilmiş önermelerini de içerecekti. Böyle bir durumda, bu bilimler hiçbir şekilde tikel bilimler olmayıp, sadece bir ve aynı *Wissenschaftslehre*'nin parçaları olacaklardı. İkinci durum da aynı şekilde imkânsızdır çünkü *Wissenschaftslehre* tüm bilimleri formlarıyla birlikte sağlamakla yükümlüdür. Tek seçenek, (başka hiçbir yerden değil, sadece *Wissenschaftslehre*'den türetilebileceği kabul edilen) başka bir şeyin, *Wissenschaftslehre*'nin yalın bir önermesine, bu önerme tikel bir bilimin ilk ilkesi olduğunda, eklenmesi gerektiğidir. Bunun sonucunda şöyle bir soru ortaya çıkar: Eklenen bu 'başka şey' nedir? Yahut, bu 'başka şey' söz konusu farkı

---

[19] "Gerçekten *Wissenschaftslehre* içinde değil, *Wissenschaftslehre*'nin resmetmekle yükümlü olduğu bilgi sistemi içinde." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

[20] "Bu, Aenesidemus'a karşı" (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

oluşturduğu için, *Wissenschaftslehre* ile her bir tikel bilim arasındaki sınır nerededir?

(3) Ayrıca *Wissenschaftslehre*, aynı bakımdan tüm bilimlerin formunu belirlemekle de yükümlüdür. Bunun nasıl yapılabileceğini daha önce görmüştük. Bununla birlikte, aynı iddiada bulunan, 'mantık' olarak adlandırılan başka bir bilimle karşılaşırız. *Wissenschaftslehre*, mantıktan ayırt edilmek zorundadır; bunlar arasındaki ilişkiyi incelemeliyiz.

(4) *Wissenschaftslehre*'nin kendisi bir bilimdir ve onun bilim olarak neyi başarmak zorunda olduğunu daha önce belirledik. Ne var ki basit bir bilim, (formel anlamda) bir bilgi türü olduğu müddetçe o, *bir şeyin* bilimidir. Bir konusu vardır ve şu ana kadar söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, bu konu genel olarak insan bilgisinin sisteminden başka bir şey olamaz.[21] O zaman şu soru sorulur: Bilim olarak bu bilim ile genel olarak onun konusu arasındaki ilişki nedir?

§4. *Wissenschaftslehre* Hangi Düzeye Dek Genel Olarak İnsan Bilgisini Eksiksiz Bir Biçimde Açıklayacağından Emin Olabilir?

Bütünlüğü içinde insan bilgisi, gerçekten şu ana kadar bilinen ya da bilindiği tasarlanan şeyle aynı değildir. Bir filozofun, kendinden sonrakini gerçekten yönlendirmiş olduğunu, sisteminin şu ana kadar bilinen her şeyi kapsadığını tam bir indüksiyonla ispatlayabildiğini varsayalım. Buna rağmen filozof, genel olarak felsefenin görevini başarmış olmaktan hâlâ çok uzak olacaktı. Çünkü, daha önceki deneyimlere dayanan bir indüksiyonla, gelecekte sistemine uymayacak bir şeyin keşfedilemeyeceğini nasıl ispatlayacaktı? Örneğin, bu filozofun, insan varoluşunun şimdiki alanında olanaklı olan bu bilgiyi yalnızca eksiksizce açıklamayı amaçladığını söyleyerek kendisini mazur göstermesi, onun için pek iyi olmayacaktı. Çünkü, felsefesi sadece bu alan için geçerli olsaydı, o zaman olanaklı başka hiçbir alanla tanışık olmayacaktı. Bunun sonucunda da, felsefesinin eksiksizce açıklamakla yükümlü olduğu bu alanın sınırları ile tanışıklık kuramazdı. Bu filozof, her zaman gelecekteki deneyimle, üstelik

---

[21] "Çünkü bu bilim, (1) bilim nasıl mümkündür? sorusunu sorar ve (2) tek bir ilkeye dayandırılmak zorunda olan insan bilgisini eksiksiz bir biçimde açıkladığını iddia eder." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

insan varoluşunun aynı anlam alanı içindeki deneyimle çelişebilecek geçmiş deneyime başvurmanın dışında, geçerliliğini güçlükle kanıtlayabileceği bir sınırı, keyfî bir şekilde çizmiştir. Bütünlüğü içindeki insan bilgisini, eksiksizce açıklayacak bir tarzda ele almak için kişi, yalnızca insanın mevcut varoluş düzeyinde neyi bilme yeteneğinde olduğunu değil, ayrıca varoluşunun herhangi olanaklı ve kavranabilir bir düzeyinde de neyi bilme yeteneğinde olduğunu, koşulsuzca ve mutlak olarak belirlemek zorundadır.*

İnsan bilgisinin böyle ayrıntılı bir belirlenimi, ilkin önerilen ilk ilkenin eksiksiz açıklanabildiği ve ikinci olarak da, önerilen önermenin dışında başka hiçbir ilk ilkenin olanaklı olmadığı gösterilirse ancak olanaklıdır.

---

* Olası bir itiraza karşı yanıt:22 İnsan zihninin gerçek görevleri, hem sayıları hem de alanları bakımından kesinlikle sonsuzdur. Bu görevler, sadece sonsuza tamamlanmış bir yaklaşımla başarılabilirler –bu ise, kendinde mümkün olmayan bir şeydir. Ancak bunlar, sadece dolayımsız bir biçimde sonsuz görevler *olarak* verilmiş oldukları için sonsuzdurlar. Merkezi verili olan sonsuz bir dairede, sonsuz sayıda yarıçap vardır; ancak merkez verildiğinde, sonsuz sayıdaki yarıçaplarıyla bütün sonsuz daire de verilir. Elbette, her bir yarıçapın bir ucu sonsuzda yatar; ancak diğer ucu, her bir yarıçapın ortak merkezi olan bu merkezde yatar. Merkez verilidir ve yarıçapların yönü de verilidir (çünkü yarıçaplar doğru çizgi olmak zorundadırlar). Sonuç olarak, tüm yarıçaplar verilidirler (Bu sonsuz sayıdaki yarıçaplar arasında gerçekten çizilmiş olanlar, bizim temel sınırlandırmamızın kademeli olarak gelişimi tarafından *belirlenmiş* olanlardır.23 Ancak bu yarıçaplar, dairenin merkeziyle birlikte verili değillerdir). İnsan bilgisi *etkinlik alanı/olanaklılığı* açısından sonsuzdur, ne var ki *doğası*, kendi yasaları aracılığıyla tamamen belirlenmiştir ve eksiksiz bir biçimde tanımlanabilir24.

22 İlk baskıda bu notun başlığı şöyledir: "Sadece Popüler Bir Filozof Tarafından Yapılacak Olmasına Rağmen, Olası Bir İtiraza Karşı Yanıt." 18. yüzyılın geç döneminde, Almanya'daki anti-spekülatif 'Popüler Felsefe' hareketinin kısa bir açıklaması için bkz. Beck *Early German Philosophy*, ss. 319-329. Burada bu yanıtın metni, ilkinden küçük noktalarda ayrılan ikinci baskıdan çevrildi.

23 "Ben-olmayanın etkisiyle *belirlenmiş* bir şeydir (ilk baskı)."

24 "Bu görevler bize karşı durmaktadır ve etraflıca sayılacaklaradır. Ancak tamamlanmamışlardır ve tamamlanamazlar." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

Bu ilk ilkenin üzerine tam bir sistem kurulduğunda, yani söz konusu ilk ilke iddia edilmiş olan önermelerin *hepsine* zorunlu olarak yol açtığında ve bu önermelerin *hepsi* bizi zorunlu olarak ilk ilkeye geri götürdüklerinde, ilk ilke eksiksiz açıklanmış olur. Sistemimizin hiçbir gereksiz önerme içermediğinin olumsuz ispatı, sistemde hiçbir yerde, ilk ilke yanlış olsa doğru olacak –ya da ilk ilke doğru olsa yanlış olacak– hiçbir önermenin olmadığıdır. Bu olumsuz ispattır, çünkü sisteme ait olmayan bir önerme, sistemin ilk ilkesi yanlış bile olsa doğru olabilir ya da ilk ilke doğru olsa bile yanlış olabilir. Eğer ilk ilke veriliyse, diğer önermelerin *hepsi* de verili olmak zorundadır; her bir tekil[25] önerme, ilk ilkede ve ilk ilke aracılığıyla verilidir. *Wissenschaftslehre*'nin tekil önermelerinin karşılıklı bağlantılarına ilişkin söylenenlerden açıkça görülür ki, bu bilim söz konusu olumsuz ispatı dolayımsızca içerecek, hattâ gerçekten bunu kendisi oluşturacaktır. Bu, genel olarak bilimin *sistematik* olduğunu ve parçalarının hepsinin tek bir ilk ilkede birleştiklerini gösterecektir. Ayrıca, ilk ilkeden başka hiçbir ek önerme türetilmediğinde, bu bilim bir *sistemdir* (ya da tamdır). Bu da, sistemin içermesi gerekenden daha az[26] önerme içermediğinin olumlu ispatını verir. Tek soru şudur: Ek bir önerme, ne zaman ve hangi şartlar altında türetilebilir? Çünkü, açıkçası ilk ilkeden daha öte bir şeyin nasıl türetilebileceğini anlayamamamın salt göreli ve olumsuz ölçütüyle hiçbir şey ispatlanamaz. Benden sonra, benim hiçbir şey göremediğim yerde bir şey görmeyi becerebilecek biri gelebilir. Daha fazla hiçbir şeyin türetilemeyeceğini mutlak ve koşulsuz olarak gösterebilmek için olumlu bir ölçüte ihtiyacımız var. Bu ölçüt sadece şu olabilir: Kendisinden başladığımız ilke, aynı zamanda bizim nihaî sonucumuzdur. Bunun sonucunda şu açıktır: Geçmiş olduğumuz patikayı yeniden takip etmeden, daha fazla ilerleyemeyiz. *Wissenschaftslehre*'nin gelecek açınımında bu teorinin döngüyü tamamladığı, araştırmacıyı tam olarak başladığı noktada bıraktığı ve bunun sonucunda da *Wissenschaftslehre*'nin kendinde ve kendi aracılığıyla ikinci, olumlu ispatı da içerdiği gösterilecektir.*

---

[25] 'Tikel' (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

[26] "Daha fazlasını içermiyor." (İlk baskı).

* Sonuç olarak *Wissenschaftslehre*, mutlak bütünlüğe sahiptir. Onda her tekil bir şey her şeye, her şey de her tekil şeye neden olur. Yalnızca *Wissen-*

Ancak önerilen ilk ilke eksiksizce açıklanmış ve tam bir sistem bunun üzerine inşâ edilmiş bile olsa, yine de hiçbir şekilde bundan bu ilkenin eksiksiz açıklanışının genel olarak insan bilgisinin eksiksiz açıklanışını içerdiği sonucu çıkmaz. *Bu* tamamlanmış sisteme bir şey eklenemeyeceği ya da bu sistemden bir şey çıkarılamayacağı doğrudur. Ancak, insan bilincine, ilk ilkeye dayanmayan ve dolayısıyla da bir ya da daha fazla ek ilk ilkeyi önceden varsayan yeni önermeler (bu türden yeni önermelerin hiçbir izi şu anda gözlemlenemese de) eklemekten gelecekteki daha ileri deneyimleri alıkoyacak olan şey nedir? Kısacası, neden insan zihninde bu tamamlanmış sisteme ek olarak bir ya da daha fazla sistem varolmasın? Bu sistemlerin birbirleriyle en ufak bir ilişkisi olmadığı ya da birbirleriyle veya o ilk sistemle en ufak bir ortak nokta taşımadıkları kabul edilebilir; ancak eğer birden çok sistem oluşturacaklarsa, bu zaten gerekli değildir. Dolayısıyla, bu türden yeni keşiflerin imkânsız olduğunun tatmin edici bir şekilde kanıtlanabilmesi için, insan bilgisinde sadece tek bir sistem olabileceğinin gösterilmesi gerekir. Ancak, "tüm insan bilgisi, içsel olarak tutarlı tek bir bilgi [sistemi] oluşturur" önermesinin kendisi, insan bilgisinin bir parçası olması gerektiğinden, o sadece, tüm insan bilgisinin ilk ilkesi olarak önerilen önermeye dayanabilir ve sadece bu ilk ilke temelinde kanıtlanabilir. Şimdilik en azından şunu kabul etmiş olduk: Eğer herhangi bir gelecek zamanda, başka bir ilk ilkenin bilincine varacak olsaydık, bu yeni ilk ilke, basitçe önerilmiş olandan *ayrı*, bir *başka* ilke olmayacak; daha önceki ilk ilkeyle formel bir çelişkiye düşmek zorunda kalacaktır.[27] Bunun gerekçesi şu şekilde ortaya konulur: Önerilen ilk ilkenin, "insan bilgisinde tek bir sistem vardır" önermesini içerdiği yukarıda varsayılmıştı. Dolayısıyla, bizim bu birlikli sistemde içerilmediğini varsaydığımız her önerme, bu sistemden yalnızca farklı olmayacak,[28] aynı zamanda onun varlığı

---

schaftslehre tamamlanabilecek tek bilimdir. Dolayısıyla da tamlık, onun ayırt edici özelliğidir. Diğer tüm bilimler, bu daireyi tamamlayıp kendi ilk ilkelerine geri dönemedikleri için sonsuzdurlar ve asla tamamlanamazlar. *Wissenschaftslehre* durumun bu olduğunu ve niye böyle olduğunu göstermek zorundadır.

[27] "[Önceki ilk ilkenin] tam olarak *karşıtı* olmalıdır." (İlk baskı).

[28] İlk baskı, bu noktadan paragrafın sonuna kadar şu şekilde devam ediyor: "Ne var ki sisteme karşı olacaktır, çünkü bu sistemin tek bir sistem olması gerekiyor. Ayrıca bu birlikli sistemin dışındaki önermeler, "insan bilgisi tek

da sistemle çelişecekti, çünkü bu sistemin, sadece mümkün olan tek sistem olması gerekiyor. Varsayılan ek ilk ilke, sistemin birliğini iddia eden [önceden önerilmiş olan ilk ilkeden türetilen] önermeyle çelişecekti. Ve bu sistemdeki önermelerin *hepsi* birbirleriyle ayrılmaz şekilde bağlı oldukları için (yani içlerinden herhangi biri doğruysa, hepsi zorunlu olarak doğrudur ve eğer içlerinden birisi yanlışsa, hepsi zorunlu olarak yanlıştır), yeni ilk ilke bu sistemin her bir önermesiyle çelişecekti –özel olarak bu sistemin ilk ilkesiyle çelişecekti. Ek olarak, sistemimize yabancı bu önermenin kendisinin, bilinçte yukarıda tanımlandığı tarzda sistematik bir temeli olması gerektiğini varsayarsak, o zaman o, salt formel bir çelişkiyi izleyecektir. [Çünkü] bu yabancı önermenin ait olduğu söylenen sistem, önceki eksiksiz sistemle maddî olarak çelişecek ve böylelikle de ilk sistemin ilkesine dolaysızca karşıt bir ilkeye dayandırılmak zorunda kalacaktır. Böylece, örneğin ilk sistemin ilk ilkesi "Ben, benim" önermesi olsaydı, ikinci sistemin ilk ilkesi ise, "Ben, Ben değilim" olmak zorunda olacaktı.

Bu çelişkiye dayanarak, doğrudan bu türden bir ek ilke imkânsızdır sonucunu ne çıkarabiliriz ne de çıkarmalıyız. Eğer önceki ilk ilke, kendinde "insan bilgisinin tek bir sistemi vardır" önermesini içeriyorsa, elbette o, kendi içinde "hiçbir şey bu sistemle çelişki içinde olmamalıdır" önermesini de içerir. Ancak bu önermelerin her ikisi de, sadece bu ilk ilkenin kendisinden türetilirler. Öyleyse, ilk ilkeyi takip eden her şeyin mutlak olarak geçerli olduklarını varsaydığımızda, söz konusu bu ilkenin mutlak olduğunu, tek ilk ilke olduğunu ve de bu ilkenin insan bilgisini eksiksiz bir biçimde yönettiğini şimdiden varsayıyoruz. Böylece, burada insan zihninin kaçamayacağı bir döngü vardır. Bu döngünün varlığını açıkça kabul etmek, sonradan onun beklenmedik keşfi tarafından şaşırtılmaktan kaçınmak için iyidir. Döngü şudur: Eğer X önermesi insan bilgisinin ilk, en yüksek ve mutlak ilk ilkesiyse, insan bilgisi bir tek sistem oluşturur, çünkü bu sonuç X'den çıkar. Ancak, insan bilgisi tek bir sistem oluşturmak zorunda olduğu için, bundan, (önerilen bilime göre) edimsel olarak

---

bir sistem *değildir*" önermesini içeren bir ilkeye dayanmak zorunda olacaktır. Eğer akıl yürütmemizi daha geriye götürecek olursak, önceden önerilen ilk ilkeye tamamen zıt yeni bir ilk ilkeyle karşılaşırız. Örneğin, ilki "Ben, benimdir" önermesiyse, ikincisi "Ben, ben değilim" önermesi olacaktır.

bir sistemin temeli olan X önermesinin, genel olarak insan bilgisinin ilk ilkesi olduğu ve X üzerine kurulan sistemin insan bilgisinin bu tek sistemi olduğu sonucu çıkar.

O hâlde, bu döngünün varlığının kişiyi sıkıntıya düşürmesi için herhangi bir sebep yoktur. Bu döngüyü ortadan kaldırmayı istemek, insan bilgisinin tamamen temelsiz olmasını istemektir. Bu hiçbir şeyin mutlak anlamda kesin olmamasını, bunun yerine tüm insan bilgisinin sadece koşullu olmasını, hiçbir önermenin kendinde geçerli olmamasını, daha çok her bir önermenin kendisinden çıktığı önerme geçerli olduğu koşulda geçerli olmasını istemektir. Tek bir kelimeyle, bu iddia, hiçbir dolayımsız gerçekliğin olmadığını, fakat sadece *–onu dolayımlayacak bir şey olmaksızın*[29]– dolayımlı gerçekliğin olduğunu iddia etmektir. İsteyen herkes, eğer kendi Ben'i bir Ben olmasaydı, yani o varolmasaydı ve eğer Ben-olmayan bir şeyi kendi Ben'inden ayıramasaydı, ne bileceğini kendisine her zaman sorabilir.

§5. Evrensel *Wissenschaftslehre*'yi Ona Dayandırılan Tikel Bilimlerden Ayıran Sınır Nedir?

Bir ve aynı önermenin, aynı bakımdan hem genel *Wissenschaftslehre*'nin bir önermesi hem de tikel bir bilimin ilk ilkesi olamayacağını (§3'de) daha önce bulmuştuk. İkinci durumda, ek başka bir şey gereklidir. Bu 'başka bir şey', sadece genel *Wissenschaftslehre*'den türetilebilir, çünkü *Wissenschaftslehre* tüm olanaklı insan bilgisini kapsar. Ancak bu ek şey, onun eklenmesiyle herhangi bir tikel bilimin ilk ilkesi konumuna yükseltilecek olan aynı önermede içerilmemelidir. Eğer böyle olmuş olsaydı, *Wissenschaftslehre*'nin bu önermesi şimdiden olması gereken ilk ilke olurdu ve tikel bilimi genel *Wissenschaftslehre*'nin parçalarından ayıran hiçbir sınır olmazdı. Sonuç olarak *Wissenschaftslehre*'nin, [bir tikel bilimin] ilk ilkesi olması gereken önermeyle birleştirilmiş, tekil bir önermesi olmalıdır. Burada ilgilendiğimiz itiraz, doğrudan *Wissenschaftslehre* kavramının kendisinden kaynaklanan değil, onun yerine *Wissenschaftslehre*' ye ek ve ondan ayrı gerçekten başka bilimlerin olduğu varsayımından kaynaklanan itirazdır. Benzer şekilde, bundan bu itirazın ancak bir varsayımla yanıtlanabileceği sonucu çıkar. Eğer sınır çizmenin olanaklı

[29] Bu cümle ikinci baskıda eklenmiştir.

bir yolunu gösterebilirsek, bu itiraz şu an için yeterli olacaktır. Çizilen sınırın –gerçekten doğru olabilecek olmasına rağmen– doğru sınır olduğunu, burada ne kanıtlayabiliriz ne de kanıtlamak zorundayız.

Buna göre şunları varsayalım: *Wissenschaftslehre*, insan zihninin zorunlu olarak –koşullu ya da koşulsuz– yerine getirmeye mecbur bırakıldığı tüm özel edimleri içerir; aynı zamanda *Wissenschaftslehre*, zihnin tamamen özgür ve baskı altında olmayan kendini belirleme ve eyleme yeteneğini, bu zorunlu edimler için nihaî açıklayıcı temel olarak önerir; ve sonuç olarak *Wissenschaftslehre*, zorunlu ve zorunlu-olmayan ya da özgür bir eyleme tarzını sağlar. Böylece *Wissenschaftslehre*, insan zihni özgürce eylediği sürece değil, zorunluluktan eylediği sürece onun eylemlerinin neler olduğunu belirleyebilir. Eğer zihnin özgür edimlerinin, bir şekilde de olsa belirlenebileceği gibi daha ileri bir varsayımda bulunulacak olsaydı, bu *Wissenschaftslehre*'nin kendinde olmazdı. Ancak burada *belirlenimle* ilgilendiğimiz için, belirlenim *bilim* içinde olmalı ve böylece de tikel bilimler içinde yer almalıdır. Şimdi, bu edimlerin nesnesi, sadece *Wissenschaftslehre* tarafından zorunlu bir şey olarak sağlanan bir şey olabilir (çünkü *Wissenschaftslehre*'nin verdiği dışında hiçbir şey mevcut değildir ve *Wissenschaftslehre* zorunlu olan dışında bir şeyi kesinlikle vermez). O hâlde, şöyle bir zorunluluk ortaya çıkar: *Wissenschaftslehre* içinde özgür kalmasına izin verilmiş olan bir edim, tikel bir bilimin ilk ilkesinde belirlenmiş olur. Böylelikle tikel bilim bu özgürlüğü özel belirlenimle sağlarken, *Wissenschaftslehre* ilk ilkeyi kendi zorunluluğuyla ve özgürlüğüyle sağlayacaktır. Ve böylece, aradığımız kesin sınırı keşfettik: Kendinde özgür olan edime özel bir yön verilir verilmez, genel *Wissenschaftslehre*'nin alanından bazı tikel bilimlerin alanına geçmiş oluruz. Kendimi daha anlaşılır kılabilmek için iki örnek vermeme izin verin.

Wissenschaftslehre bize, zorunlu bir şey olarak mekânı ve mutlak sınır olarak noktayı sağlar. Ancak, bu noktayı nereye isterse oraya koyması için imgeleme tam bir özgürlük verir. İmgelem bu özgürlüğü özel bir şekilde kullanır kullanmaz, örneğin noktayı sınırsız mekânın sınırına doğru götürerek ve böylece bir çizgi oluşturarak*

---

* [Yalnızca ilk baskıya not]. Matematikçi için bir soru: Doğrusallık kavramı, zaten çizgi kavramı içinde kapsanmıyor mu? Doğrusal olan dışında başka

artık kendimizi *Wissenschaftslehre*'nin değil, onun yerine 'geometri' olarak adlandırılan özel bir bilimin alanında buluruz. Geometrinin ilk ilkesinin tüm görevi, bir kural uyarınca mekânın sınırlandırılması ya da uzaya dair kurulumu sağlamaktır. Bu yolla geometri, *Wissenschaftslehre*'den kesin olarak ayrılır.

Wissenschaftslehre, bize zorunlu bir şey olarak doğayı[30] –hem kendi varlığında hem de özel belirlenimlerinde bizden bağımsız olarak görülmek zorunda olan bir şey olarak doğayı– verir. Ayrıca *Wissenschaftslehre* bize, (yine zorunlu bir şey olarak) doğayı onlara göre gözleyebileceğimiz ve gözlememiz gereken yasaları da verir.**

---

herhangi bir çizgi var mı? Bu sözde eğri çizgi, birbirlerine sonsuz yakınlıkta olan sonsuz sayıda noktanın bir aradalığının bulunduğu seriden başka bir şey mi? Bu sonuç, bana eğri çizginin kökensel olarak sonsuz mekânın sınır çizgisi olduğu gerçeği tarafından doğrulanacakmış gibi geliyor (Sonsuz sayıdaki sonsuz yarıçaplar, merkezleri olan Ben tarafından çizilirler. Ancak sınırlı imgelemimiz, bu yarıçapların her birine bir son nokta tayin etmek zorundadır. Bir olarak ele alındıklarında bu son noktalar, özgün eğri çizgiyi oluştururlar). Bu, bir dairenin çevresini doğru bir çizgiyle hesaplama görevinin sonsuza atılmış bir görev *olduğunu* ve *neden* böyle olduğunu açık hâle getirir; öyle bir görev ki, sonsuza yaklaşma tamamlanabilseydi ancak, bu başarılabilecek bir iş olacaktı. Aynı zamanda bu, doğru çizginin neden belirlenemediğini de açık kılar.

[30] "*Wissenschaftslehre* bize, salt tasarımların yasalarından mutlak olarak bağımsız olan bir Ben-olmayan verir." (İlk baskı).

** [Yalnızca ilk baskıya not]. Bu birçok doğa bilimciye garip görünse de, bu çalışmanın devamında şu kesinlikle kanıtlanacaktır: Bilim adamları, doğayı gözlemleyerek öğrendiklerine inandıkları tüm o yasaları doğaya dayatırlar ve bu yasaların hepsi de –en özelinden en geneline kadar, en küçük çimen parçasının yapısını yöneten yasalardan, gökcisimlerinin hareketlerini yöneten yasalara kadar– tüm gözlemden önce, tüm insan bilgisinin ilk ilkesinden türetilebilir olmalıdır. Eğer yasaların uygulanabileceği bazı nesneler sağlanmazsa, herhangi bir doğa yasasının ya da herhangi bir şeyin yasasının *bilincine* varamayacağımız doğrudur. Bütün nesnelerin, yasaya zorunlu olarak uymak zorunda olmadıkları ve yine aynı düzeye dek nesnelerin yasaya bütünüyle uymak zorunda olmadıkları da doğrudur. Hiçbir tekil nesnenin, yasaya bütünüyle ve tamamen uymadığı ya da uymayabileceği doğrudur. Tamamen bu nedenlerden dolayı, doğanın bu yasalarını gözlem yoluyla öğrenmediğimiz, aksine bu yasaların gözleme temel sağladıkları bir gerçektir. Bunlar, bizden bağımsız bir doğayı yöneten yasalar değildir sadece; aynı

Ancak yargı gücü, bu yasaları uygulamada ya da onları hiçbir şekilde uygulamamada kendi eksiksiz özgürlüğünü elinde tutar. Ayrıca yargı gücü, nesneler çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir nesneye, yasalar çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir yasayı uygulama özgürlüğünü elinde bulundurur. Örneğin, insan bedenini hammadde olarak, düzenlenmiş bir madde olarak ya da canlı bir madde olarak ele almakta özgürdür. Ancak yargı gücüne, nesnenin yasaya uyup uymadığını ya da hangi düzeye dek yasaya uyup uymadığını belirlemek için, tikel bir nesneyi tikel bir yasaya[31] göre gözlemleme görevi verilir verilmez, artık özgür değil, bir kurala tâbidir. Bundan dolayı, artık *Wissenschaftslehre*'nin içinde değil, bunun yerine 'doğa bilimi' olarak adlandırılan başka bir bilimin alanındayız. Doğa biliminin ilk ilkesinin tüm görevi, deneyimin tüm nesnelerini, doğanın zihnimizdeki tüm yasalarıyla karşılaştırmaktır. Doğa bilimi tümüyle deneylerden oluşur (ve doğanın bizim üzerimizdeki düzensiz etkileriyle edilgin bir ilişkiden oluşmaz). Biz bu deneyleri gönüllü olarak üstleniriz ve doğa bunlara, belki uyar belki uymaz. Bu şekilde doğa bilimi, genel olarak *Wissenschaftslehre*'den kâfi derecede ayrılır.

Böylece, (bunu sadece geçerken belirtsek de) neden sadece *Wissenschaftslehre*'nin mutlak bütünlüğe sahip olacağını ve tüm tikel bilimlerin sonsuz olacaklarını şimdiden görebiliriz. *Wissenschaftslehre*, zorunlu olandan başka hiçbir şey içermez. Eğer zorunlu olan şey her durumda böyleyse, onun niceliği de zorunlu bir şeydir. Başka bir deyişle, bu nicelik zorunlu olarak sınırlıdır. Diğer tüm bilimler özgürlükle –zihnimizin özgürlüğü ile bizden mutlak olarak bağımsız olan doğanın[32] özgürlüğüyle– başlar. Eğer bu, mutlak olarak herhangi bir yasa tarafından yönetilmeyen gerçek özgürlük olacaksa, o zaman bu özgürlük için hiçbir edim alanı belirlenemez, çünkü bu türden bir belirleme sadece bir yasaya göre yapılabilir. Sonuç olarak, tikel bilimlerin edim alanları sonsuzdur. Böylece kapsamlı bir *Wis-*

---

zamanda, doğayı gözlemlemek zorunda olduğumuz tarzı yöneten yasalardır da.

[31] "Örneğin, sadece inorganik olan temelinde canlı hayatın açıklanıp açıklanamayacağının; kristalleşmenin belki de kimyasal bağdan organize yapıya geçiş olup olmadığının ya da manyetik güçler ile elektrik güçlerinin, özsel olarak aynı veya farklı olup olmadıklarının vs. belirlenmesi." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

[32] 'Ben-olmayan'ın' (İlk baskı).

senschaftslehre, insan zihninin mükemmele doğru olan sonsuz ilerlemesine bir tehdit sunmaz. *Wissenschaftslehre* bu sonsuz ilerlemeyi yadsımaz, aksine bu ilerlemeye tamamen güvenli ve tüm şüphelerin ötesinde bir temel sağlar. İnsan zihnine tüm ebedîyette tamamlayamayacağı bir görev verir.

§6. Genel *Wissenschaftslehre* Özelde Mantıkla Nasıl İlişkilendirilir?

Wissenschaftslehre, tüm olası bilimlere form oluşturmakla yükümlüdür. Belli ölçüde gerçeklik içeren genel bir kanıya göre, mantık da aynı şeyi yapmaktadır. Bu iki bilim, özel olarak her ikisinin de iddia ettiği girişim bakımından, birbirleriyle nasıl ilişkilendirilirler?

Oldukça önemli bu incelemeye girmenin kolay bir yolu, mantığın salt formdan başka hiçbir şeyi sağlamaması gerekirken, buna karşılık *Wissenschaftslehre*'nin, formu olduğu kadar içeriği de sağlaması gerektiğini anımsar anımsamaz, ortaya çıkar. *Wissenschaftslehre*'de form, içerikten asla ayrılmaz; aynı şekilde, içerik de formdan ayrılmaz. Form ve içerik, *Wissenschaftslehre*'nin her bir önermesinde en sıkı şekilde birleştirilmiştir. Ancak, eğer mantığın önermeleri, olası bilimlerin içerikleri olmaksızın sadece formunu veriyorsa, bu durumda mantığın önermeleri aynı zamanda *Wissenschaftslehre*'nin önermeleri değildirler, bu önermelerden ayrıdırlar. Dolayısıyla da tüm mantık bilimi, ne *Wissenschaftslehre*'nin kendisidir ne de bu teorinin bir parçasıdır. Bu kulağa ne kadar tuhaf gelse de, felsefenin verili olan şu anki durumunda mantık, felsefî bir bilim değildir. Bunun yerine mantık, kendi yetki alanında ayrı bir bilimdir (ancak bu durumun, onun değerinden en ufak bir şey eksiltmemesi gerekir).

Eğer mantık buysa, özgürlüğün özel belirlenimini göstermek mümkün olmalı. Özgürlüğün bu özel belirlenimi aracılığıyla bilimsel etkinlik, *Wissenschaftslehre*'nin alanından mantığın alanına geçer, iki bilim arasındaki sınırı kuran da bu geçiştir. Özgürlüğün bu özel belirlenimine işaret etmek kolaydır. *Wissenschaftslehre*'de form ve içerik zorunlu olarak birleşiktir. Mantığın, içerikten ayrı salt formu kurması gerekir. Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, bu ayırma edimi, sadece özgürlük yoluyla gerçekleşebilir. Sonuç olarak mantık, salt formun içerikten bu özgür ayrılışı yoluyla açığa

çıkar. Bu türden bir ayırma ediminin adı 'soyutlama'dır ve böylece mantığın özü, *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriğinden soyutlanmayı içerir.

Bundan, mantık önermelerinin formdan başka bir şeye sahip olmadıkları sonucu çıkacaktır. Ancak bu mümkün değildir; genel bir önerme kavramına göre, bir önermenin formuyla birlikte içeriği de olmalıdır (§1'e bkz.). Böylece mantığın içeriği, *Wissenschaftslehre*'de sadece form olan bir şey olmak zorundadır. Bu içerik, her ne kadar bu form burada mantıksal bir önermenin formu olarak belirlenirse de, yine de *Wissenschaftslehre*'nin evrensel formunu alır. Onun aracılığıyla formun[33] kendi içeriği olduğu ve kendi üzerine geri döndüğü bu ikinci özgür edim, 'refleksiyon' olarak adlandırılır.[34] Refleksiyon olmaksızın hiçbir soyutlama ve soyutlama olmaksızın hiçbir refleksiyon mümkün değildir. Ötekinden bağımsız olarak, kendi başına ele alınan her biri, bir özgürlük edimidir. Böyle ayrılmış bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirilirlerse, o zaman her biri, ötekinin zorunlu koşulu hâline gelir. Ne var ki, sentetik düşünme için bunlar, iki yandan bakıldığında, sadece bir ve aynı edimi oluştururlar.[35]

Mantık ve *Wissenschaftslehre* arasındaki özel ilişki, yukarıda anlatılanlardan çıkar. Mantık, *Wissenschaftslehre* için *temel sağlamaz*; tersine, mantık için temel sağlayan şey *Wissenschaftslehre*'dir. *Wissenschaftslehre* mantıktan basitçe türetilemez. *Wissenschaftslehre*'den önce herhangi biri –çelişki yasası da dahil olmak üzere– tek bir mantık önermesinin geçerliliğini bile önceden varsayamaz. Aksine, her mantıksal önerme ve kendi bütünlüğü içindeki mantık, *Wissenschaftslehre*'den türetilmelidir. Mantıkta oluşturulan formların, gerçekte *Wissenschaftslehre*'deki tikel bir içeriğin formları olduklarını göstermek zorundayız. Bundan dolayı mantık, geçerliliğini *Wissenschaftslehre*'den türetir, ancak *Wissenschaftslehre*'nin geçerliliği mantıktan türetilmez.

Ne de *Wissenschaftslehre*, mantık tarafından *koşullanmış* ve *belirlenmiştir*. Örneğin *Wissenschaftslehre*, formunu mantıktan almaz.

---

[33] "Genel olarak" (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

[34] "Onun aracılığıyla formun, kendi içeriği olarak, formun kendisinin formu olduğu bu ikinci özgür edim 'refleksiyon' olarak adlandırılır." (İlk baskı).

[35] "[...] soyutlama olmaksızın mümkün. Kendilerinde ele alındıklarında, her ikisi de özgürlük edimleridirler. Ancak birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkilendirildiklerinde ise, her biri ötekinin zorunlu koşuludur." (İlk baskı).

Kendi formuna kendi içinde sahiptir ve bu formu, sadece olası özgür bir soyutlama edimi için oluşturur. *Wissenschaftslehre*, mantıksal önermelerin geçerliliğinin ve uygulanabilirliğinin koşuludur. Düşünmenin olağan sürecinde ve tikel bilimlerde mantık tarafından oluşturulan formlar, *Wissenschaftslehre*'deki kendi özel alanlarında zaten içerdikleri içerikten başka herhangi bir içeriğe uygulanamazlar. Bu formlar, *Wissenschaftslehre*'de içerdikleri tüm içeriğe uygulanmak zorunda değildirler; çünkü böyle bir durumda, hiçbir tikel bilim ortaya çıkmayacak, bunun yerine sadece *Wissenschaftslehre*'nin parçalarının tekrarlarına sahip olacaktık. Bununla birlikte mantıksal formlar, *Wissenschaftslehre*'nin içeriğinin bir parçasına, ikincinin içeriğinde kapsanan bir içeriğe zorunlu olarak uygulanmalılar. Eğer bu koşul sağlanmazsa, bu şekilde üretilmiş bir bilim, havadaki bir şatodan başka bir şey olmaz –bu bilimin içinde mantıksal olarak doğru ne kadar çok çıkarım yapılabileceği fark etmez.[36]

Son olarak *Wissenschaftslehre*, (açıkça düşünülüp sonuca bağlanmış ve sistematik olarak kurulmuş bir bilim olarak değil, daha çok doğal bir yatkınlık olarak zorunlu olan) bir şeydir. Öte yandan mantık, insan zihninin özgürlüğünün yapay bir ürünüdür. *Wissenschaftslehre* olmaksızın, hiçbir bilgi ya da bilim kesinlikle mümkün olamazdı; oysa mantık olmasaydı, diğer tüm bilimler hâlihazırda var-olacaklar, sadece ortaya çıkışları daha geç olacaktı. İlki tüm bilimler için biricik koşul; ikincisiyse, bilimsel ilerlemeyi garanti altına almak ve kolaylaştırmak için oldukça faydalı bir araçtır.

Az önce bilimsel olarak türetilmiş olan şeyi göstermek için örnekler verelim.

"A=A" önermesi, şüphesiz mantıksal olarak doğru bir önermedir ve "A=A" olduğu müddetçe, "*eğer* A koyulursa, o zaman A koyulur" anlamına gelir. Bu durumda iki soru ortaya çıkar: A koyulur mu? *Eğer* koyulursa, neden ve ne düzeye dek koyulur? Başka bir deyişle, bu *eğer* ve *o zaman* arasındaki bağlantı gerçekte nedir?

Önceki önermedeki A'nın Ben olduğunu, dolayısıyla da kendi özel içeriğine sahip olduğunu varsayalım. Bu durumda önerme "Ben, Benim" veya "*eğer* Ben koyulursa, Ben koyulur" anlamına gelir. Ne var ki, bu önermenin öznesi mutlak özne, saf ve yalın özne olduğu

---

[36] "Bu, yanlış bir 'şey' kavramını ortaya süren Kant öncesi dogmatik sistemlerin tarzıydı." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

için, (bu özel durumda) önermenin içsel içeriği, onun formuyla birlikte koyulur: "Ben koyulur, *çünkü* Ben kendisini koymuştur. Benim, *çünkü* Benim". Sonuç olarak, mantık "*Eğer* A ise, A'dır" der. Buna karşın *Wissenschaftslehre*, "A (bu özel A=Ben) olduğu *için* A'dır" der. Böylelikle de ilk soru, "A (bu özel A) koyulur mu?" sorusu şu şekilde yanıtlanacaktır: A koyulur, *çünkü* koyulur. Koşulsuzca ve mutlak olarak koyulur.

Temel önermemizdeki A'nın 'Ben' değil, onun yerine başka bir şey –herhangi başka bir şey– olduğunu varsayalım. O zaman az önce söylemiş olduğumuz şey, A koyulur diyebileceğimiz koşulu ve de "A koyulursa, o zaman A koyulur" çıkarımının temellendirmesini anlamamıza izin verir. Gerekçe şudur: "A=A" önermesi, kökensel olarak *sadece bu Ben için* geçerlidir. Bu önerme, *Wissenschaftslehre*'nin bir önermesi olan "Ben, Ben'im" önermesinden türetilmiş bir önermedir. Dolayısıyla da, "A=A" önermesinin uygulanabilir olması gereken içeriğinin tümü Ben'de kapsanmalıdır. O hâlde A, *Ben'de koyulan* şeyden başka hiçbir şey olamaz ve buna uygun olarak, söz konusu önerme şu şekilde okunur: "Ben'de koyulan şey, koyulur". Eğer A, Ben'de koyulursa, A da (olanaklı, edimsel ya da zorunlu bir şey olarak koyulduğu düzeye dek) koyulur. Ve eğer Ben, Ben olmak zorundaysa, bu önerme tartışmasız doğrudur. Bunun yanı sıra, eğer Ben koyulduğu için Ben koyulur ise, o zaman Ben'de koyulan her şey, aynı zamanda koyulduğu için koyulur; ve A, Ben'de koyulan bir şey olduğu sürece, o zaman A, eğer koyulursa, koyulur. Böylece ikinci sorumuz da yanıtlanmış olur.

§7. Bilim Olarak *Wissenschaftslehre* Nesnesiyle Nasıl İlişkilendirilir?

Wissenschaftslehre'nin her bir önermesi, forma ve içeriğe sahiptir. Bir şeyi biliriz ve hakkında bilgi sahibi olduğumuz bir şey *vardır*. Ancak elbette, *Wissenschaftslehre*'nin kendisi bir şeyin bilimidir, bu 'bir şey'in kendisi değildir. Sonuçta genel olarak *Wissenschaftslehre*, tüm önermeleriyle birlikte, bu teorinin öncesinde mevcut olan belli

bir içeriğin formu olacaktır. *Wissenschaftslehre* bu içerikle nasıl ilişkilendirilir ve bu ilişkinin sonuçları nelerdir?[37]

Wissenschaftslehre'nin nesnesi, her şeyden önce insan bilgisinin sistemidir. Bu bilgi, sistematik bir formda sadece bu bilim yoluyla kurulmasına rağmen, bu bilimden bağımsız olarak vardır. Bu yeni form nedir ve bu bilimden önce mevcut olması gereken formdan onu ayıran nedir? Ve genel olarak bu bilim nesnesinden nasıl ayrılır?

İnsan zihninde, söz konusu bilimden bağımsız varolan şeyi 'zihnin edimleri' olarak adlandırabiliriz. Bu edimler, önceden mevcut olanın *ne*'liğini oluştururlar. Onlar, bir edimi diğerinden ayırmaya yarayan ve zihinde mevcut olanın *nasıl*'lığını oluşturan belli özel formlarda olurlar. Buna göre, hem içerik hem de form, bilgimizden önce kökensel olarak insan zihninde mevcuttur ve birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlıdırlar. Her edim, özel bir yolda bir yasaya göre olur. Bu yasa bu edimi belirler. Eğer zihnin tüm edimleri, kendi aralarında bağlantılıysa ve genel, tikel ya da tekil yasalara tâbiyseler, o zaman bunlar herhangi bir gözlemciye bir sistem sunarlar.

Ne var ki, içinde bu edimlerin olduğu zihnimizdeki geçici düzenin, onların birbirlerinden türetildikleri bu sistematik düzene edimsel olarak karşılık gelmeleri hiçbir şekilde zorunlu değildir. İlk olarak, diğer tüm edimleri kapsayan ve en yüksek yasayı veren edimin, sonrasında ise, daha az edimi ve diğerlerini kapsayan edimin bilincinde olmamız zorunlu değildir. Ayrıca bundan, bu edimlerle, onların saf ve başka hiçbir şeyle karışmamış hallerinde karşılaşırız sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Olası bir gözlemcinin, birbirlerinden iyi bir şekilde ayırt edebileceği birkaç edim, bize sadece bir edim olarak görünebilir. Örneğin, anlığın en yüksek edimi[38] kendini-koyma edimidir; ancak bunun, açıkça bilincinde olduğumuz zihnin (zamansal) olarak ilk edimi olması hiçbir şekilde zorunlu değildir. Ayrıca, bu kendini-koyma ediminin hep bilincinde olmamız ya da anlığın, aynı zamanda

---

[37] "Şu ana kadar bu sorudan soyutlanmış olduğumuzu ve şimdiye dek söylenmiş olan her şeyin, bu soruya verilecek yanıt ışığında değişmesi gerektiğini fark edelim." (Fichte'nin sayfa kenarındaki notu).

[38] "İnsan zihninin en yüksek edimi" (ilk baskı). İlk baskıda "der menschliche Geist" yazan paragrafların hemen hemen hepsi, §7'nin ikinci baskısında "die Intelligenz" ile yer değiştirmiştir. Çeviri ikinci baskıyı takip ediyor ve ilk baskıdaki 'insan zihni' nin yerini alan 'anlık', bu yer değiştirmeye daha fazla vurgu yapmaksızın kullanılıyor.

kendisi olmayan bir şeyi düşünmeksizin, sadece "Ben'im"i düşünme yeteneğinde olması zorunlu değildir.

İnsan zihninin edimleri, olası bir *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriklerini içerir; ancak bu edimler, bu bilimin kendisini içermez. Bu türden bir bilimi yaratmak için insan zihninin ek bir edimi gereklidir. Bu ek edim, o edimler arasında içerilmeyen bir edimdir, yani zihnin genel olarak kendi eyleme tarzının bilincinde olma edimidir. Bu yeni edim, zihnin hepsi zorunlu olan –varolan tüm zorunlu edimleri içeren– edimleri arasında yer almak zorunda olmadığı için özgür bir edim olmalıdır. Sonuç olarak *Wissenschaftslehre*, sistematik bir bilim olmak zorunda olduğu sürece, tam da tüm sistematik bilimlerin açığa çıktığı aynı yolda, eş deyişle, özgürlüğün özel bir belirlenimi yoluyla –ki bu durumda o, içinde anlığın edimde bulunduğu tarzı bilince yükselten özel bir özgür edimdir– açığa çıkar. *Wissenschaftslehre*'yi diğer bilimlerden ayıran şey tümüyle şundan ibarettir: Bu diğer bilimlerin nesnesinin kendisi özgür bir edimdir; oysa *Wissenschaftslehre*'nin nesnesi, bir zorunlu edimler kümesidir.

Bu özgür edim aracılığıyla, kendinde hâlihazırda form (anlığın zorunlu edimi) olan bir şey, içerik olarak yeni bir formun (bilginin ya da bilincin formu) içine katılır. Böylelikle söz konusu edim, bir refleksiyon edimidir. Bu zorunlu edimler, içinde kendilerinin olabileceği diziden ayrılırlar ve saf ve karışmamış bir formda ortaya konulurlar. Sonuç olarak, bu aynı edim de bir soyutlama edimidir. Soyutlama yapmaksızın refleksiyon mümkün değildir.

İçinde anlığın zorunlu eyleme tarzının kapsandığı bu bilinç formunun kendisi, şüphesiz anlığın zorunlu eyleme tarzları arasında içerilir ve anlığın eyleme tarzı, şüphesiz bilinç formunda herhangi bir şeyin bu formda kapsanmasıyla tamamen aynı şekilde kapsanacaktır. Dolayısıyla da, olası bir *Wissenschaftslehre*'nin amacı için bu form nereden gelmelidir sorusu, aslında yanıtlanması zor olmayan bir sorudur. Ancak, eğer birisi form sorusundan kaçacak olursa, tüm zorluk, içerik sorusunda düğümlenip kalacaktır. Anlığın zorunlu eyleme tarzını bilinç formuna dahil etmek için, şimdiden bu eyleme tarzı –sonuçta şimdiden bu bilinç formuna dahil edilmesi gereken eyleme tarzı– iyice bilinmelidir. Böylelikle, bir döngüye kapılmış oluruz.

Şu ana kadar söylenenler doğrultusunda bu eyleme şekli, genel olarak onun *olmadığı* her şeyden ayrılmak zorundadır ve bu ayrılmanın reflektif [yansımalı/kendi üstüne eğilip bükülen düşüncenin] bir

soyutlama edimi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Bu soyutlama özgürce olur. Felsefî yargı,[39] bu türden bir soyutlamayla uğraşmaya körü körüne bir zorlamayla itilmez. Tüm zorluk şu soruda kapsanır: Bu ayırma ediminde özgürlüğe rehberlik eden kurallar nelerdir? Filozof, anlığın zorunlu eylem tarzının parçası olarak *neyi* kabul etmesi gerektiğini ve tamamen ilineksel bir şey olarak neyi atması gerektiğini nasıl bilir?[40]

Bilince yükseltmesi gereken şeyin daha şimdiden bilincinde olmadığı sürece (bu kendi kendisiyle çelişiktir), bu onun basitçe bilemeyeceği bir şeydir. Bu edim, herhangi bir kural tarafından kesinlikle yönetilmez ve bu türden bir kural olamaz. İnsan zihni çeşitli deneyler yapar. Körü körüne bir araştırmayla şafağa ulaşmayı başarır ve ancak bundan sonra gün ışığına çıkabilir. O önce (*Wissenschaftslehre*'nin kökenini ve gerçekliğini açığa çıkarması gereken) belirsiz hisler* tarafından yönlendirilir. Daha sonrasında ise, açıkça kavrayamayacağımız şeyler için belirsiz hislerle başlamamış olsaydık, bugün hâlâ açık hiçbir kavramımız olmazdı ve hâlâ topraktan ayrılmış bir çamur

---

[39] "İnsan zihni" (İlk baskı).

[40] "İnsan zihni neyin kapsanıp, neyin atılacağını nasıl bilir?" (İlk baskı).

* Bu, filozofların da doğru ve dahice olan için en az şairler ya da sanatçılar kadar belirsiz hislere ihtiyaç duyduklarını açık hâle getiriyor. Fark tiptedir: Sanatçılar *güzellik* hissine, filozoflarsa *hakikat* hissine ihtiyaç duyarlar. Kesinlikle böyle bir his vardır.

[İkinci baskıya ek not]:

Nasıl ve neden olduğundan tam olarak emin değilim ama aksi takdirde saygıdeğer felsefî yazar,41 birazdan vereceğim notta içerilen masum iddiası hakkında biraz sarsılacaktır. Yazar, şu şekilde ifade ediyor: "Birisi, boş 'dahi' kelimesini ip cambazlarına, Fransız aşçılara, 'güzel ruhlar'a, sanatçılara ve diğerlerine bırakmayı tercih edecektir. Geçerli bilimler için bir keşif teorisi geliştirmek daha iyi olacaktır." Kişi, bilimin böyle bir teoriyi keşfetmenin olanaklı olduğu noktaya ulaştığı anda kesinlikle gerçekleşecek olan bu teoriyi gerçekten geliştirmesi gerekir. Ancak, bu türden bir proje ile yukarıda iddia edilen arasındaki çelişki neredediir? Bu türden bir keşfin teorisini nasıl keşfedeceğiz? Belki de, keşif teorisinin keşfinin teorisi aracılığıyla? Ya bu?

41. Yani Salomon Maimon. Fichte'nin (alışık olunduğu gibi, hatalı bir biçimde) alıntı yaptığı bu paragraf, Maimon'un *Philosophisches Journal 2* [1795]'de yayımlanmış olan "Ueber den Gebrauch der Philosophie zur Erweiterung der Erkenntnis" adlı makalesindendir.

parçası olarak kalırdık. Felsefe tarihi tarafından da bu teyit edilir ve şimdi biz, birçok amaçsız dolaşmadan sonra, aslında her insanın zihninde açıkça yatan ve herhangi birine gösterildiğinde kolayca kavrayabileceği bir şeyin, neden sadece birkaç kişinin bilincinde olduğunu açıklayan gerçek nedeni sağlamış olduk. Tüm filozoflar aynı hedefi paylaştılar: Hepsi de anlığa zorunlu olan eyleme şeklini, herhangi ilineksel bir şeyin eşlik ettiği durumdan ayırmak için refleksiyonu kullanmak istediler. Ve gerçekten de tüm filozoflar, bu ayırmayı –az ya da çok saf ya da eksiksiz bir şekilde– başardılar.

Ancak bu refleksiyon edimi, anlığın zorunlu eyleme tarzının bir parçasıdır. Bu edim, refleksiyon meydana geldiği ya da gelmediği müddetçe değil (bu bağlamda refleksiyon özgürdür); refleksiyon *yasalar uyarınca* meydana geldiği ve bu türden bir refleksiyonun içinde meydana geldiği özel şekil belirlenmiş bir şey olduğu müddetçe (tümüyle meydana geldiği koşulda) anlığın zorunlu eyleme tarzının bir parçasıdır. Bundan şu sonuç çıkar: Anlığın eyleme tarzının tüm sistemi, kendi içinde refleksiyonu yöneten bu yasayı barındırmalıdır. Bu bilim bir kez tamamlandığında, elbette biri refleksiyonu yöneten yasayı içinde barındırmayı başarıp başaramadığını kontrol edebilir. Sonuç olarak kişi, bilimsel sistemimizin doğruluğunun apaçık bir biçimde kanıtlanmasının en azından mümkün olacağına bu durumdan sonra inanabilecektir.

Ancak tüm bu refleksiyon yasalarının kendileri, kendi önceki görevlerinin sonuçları değildirler. Yasalar, *Wissenschaftslehre*'nin gidişatı boyunca bulduğumuz, bunlar aracılığıyla *Wissenschaftslehre*'nin varlığa gelebildiği (girişimimizin başında varsayımsal olarak önceden kabul ettiğimiz tüm bu kurallarla uzlaşıyor olmalarına rağmen) tek mümkün yasalardır. Burada yeni bir döngü kendini belli eder: Refleksiyonun bazı yasalarını önceden varsaydık ve şimdi, bilimimizin seyri boyunca, bunların mümkün olan tek yasalar olduklarını buluyoruz. Buradan, varsayımımızın doğru olduğunu, bilimimizin de formel açıdan doğru olduğunu çıkarıyoruz. Eğer başka varsayımlarla başlamış olsaydık, şüphesiz bilimimiz içinde diğer yasaların doğru olduğunu bulacaktık. Buradaki tek soru, bu yasaların önceden varsaydığımız yasalarla uyuşup uyuşmadıkları olacaktır. Eğer uyuşmasaydılar, o zaman ya önceden varsaydığımız yasaların ya da keşfetmiş olduklarımızın (ya da daha çok her ikisinin de) yanlış olduklarından emin olabilirdik. Dolayısıyla, bahsedilen hatalı döngüsel çıka-

rım türüyle, olgunun arkasından hiçbir şey kanıtlayamayız. Bunun yerine sistemimizin doğruluğunu, önceden varsaydıklarımız ile keşfettiklerimiz arasındaki *uzlaşmadan* çıkarırız. Ne var ki bu, salt olasılığı kuran yalnızca olumsuz bir kanıttır. Eğer meydana çıkardığımız refleksiyonlar, önceden varsaymış olduklarımızla *uzlaşmıyorlarsa*, o zaman sistem kesinlikle yanlıştır. Eğer uzlaşıyorlarsa, o zaman sistem doğru olabilir, fakat kesin olarak doğru olmak *zorunda* değildir. Çünkü insan bilgisinde tek bir sistem varsa, içinde bu türden bir uzlaşmanın *doğru olarak türetilebileceği tek* bir yol olduğu hâlde; böyle bir uzlaşmayı üretmek için işbirliği yapan iki ya da daha fazla *yanlış çıkarım* yoluyla, bu türden bir uzlaşmayı tesadüfen üretme ihtimali her zaman kalır. Buradaki durum, çarpma yoluyla bölmenin sağlamasının yapılması durumudur. Eğer istenilen sonucu başaramıyorsam ve bunun yerine başka bir sayıyı elde ediyorsam, bu durumda kesinlikle hesaplamalarımda bir noktada hata yapmışımdır. Eğer istenilen sonuca ulaşırsam, doğru hesaplama yapmış olmam olasıdır, ancak bu hâlâ olasılıktan öte bir şey değildir. Çünkü, bölerken yaptığım hatanın aynısını çarparken de yapmış olabilirim. Örneğin, her iki durumda da 5x9=36 diyebilirim. Dolayısıyla da uzlaşma, hiçbir şeyi kanıtlamaz. Bu yüzden, durum *Wissenschaftslehre*'ye uygundur: O sadece bir kural değil, aynı zamanda [bu kurala göre] yapılan hesaplamadır. Sonucumuzun doğruluğundan şüphe duyan bir kişinin, diğer çarpanda aynı birimin içerildiği kadar çok ilk çarpanı ileri sürmesi gerektiğini buyuran yasanın ebedî geçerliliğinden şüphe duymaz. Belki de yasadan bizim kadar emindir; şüphe duyduğu tek şey, bizim söz konusu kuralı doğru bir şekilde takip edip edemediğimizdir.

Böylece, eğer sistemimizin doğruluğu için olumsuz bir koşul olan bu en yüksek sistematik birliği kurarsak, yine fazladan bir şeye gerek duyulur. Bu 'fazladan bir şey', asla tam olarak kanıtlanamayacak, muhtemel olduğu varsayılan bir şeydir; bu yüzden bu birliğin kendisi, yanlış çıkarım aracılığıyla tesadüfen üretilmiş bir şey değildir. Bu olasılığı artırmak için birçok strateji kullanılabilir: Eğer önermeler dizisi artık kişinin hafızasında mevcut değilse, kişi defalarca bunları düşünebilir, aksi yönde ilerleyip sonuçlardan ilk ilkeyi çıkarabilir, kendi refleksiyonları üzerine refleksiyon yapabilir, vs. Bu yolla olasılık artar; ancak sadece olası olan bir şey, asla kesin bir şeye dönüş-

mez. Eğer kişi araştırmasını dürüstlükle* ve keşfetmeyi istediği sonuçları önceden varsaymaksızın sürdürdüyse; kendini gerçekten de bu olasılıkla tatmin edebilir. Eğer biri, sistemimizin kabul edilebilirliğinden kuşku duyacak olursa, *ondan akıl yürütmemizdeki hatayı bize* göstermesini talep ederiz. Ancak kişi, yanılmamazlığı hiçbir zaman iddia edemez. *Wissenschaftslehre* tarafından resmedilmek zorunda olan insan zihninin bu sistemi, mutlak olarak kesin ve yanılmazdır. Bu sisteme dayandırılan her şey, mutlak olarak doğrudur. O asla hata yapmaz, bir insan ruhunda mevcut olan ya da zorunlu olarak mevcut olacak olan herhangi bir şey doğrudur. Eğer insanlar *hata* yapmışlarsa; bu hata zorunlu bir şeyde yatmaz, onun yerine bu hata, özgür reflektif yargı tarafından, bir yasayı diğerinin yerine koymaya çalıştığında yapılmıştır. Ancak soru, kesin olarak resmedişimizin tam olup olmadığı ya da hangi düzeye dek tam olduğudur** ve

---

* Filozof sadece hakikat hissine değil, hakikat sevgisine de ihtiyaç duyar. Bununla, kendisinin sofistike olabileceğini fark ettiği, fakat bunu çağdaşlarından saklaması gerektiğine inandığı akıl yürütme aracılığıyla önceden varsayılmış sonuçlar kurma çabasından çekinmesi gerektiğini kastetmiyorum. Böyle bir durumda, filozofun kendisi hakikati sevmediğini bilir. Ancak bu konuda herkes kendinin yargıcıdır. Kimsenin, eğer kanıt göz kamaştırıcı şekilde açık değilse, diğerini bu türden bir dürüst olmama ile suçlama hakkı yoktur. Ancak filozof, aynı zamanda insan zihninin araştırmacısından başka hiçbir araştırmacının daha eğilimli olmadığı, sofistike akıl yürütmenin mecburi örneklerine karşı korunmalıdır. Filozof, her ne olursa olsun sadece hakikati araştırmalıdır. Bu ödeve ilişkin belirsiz bir hisse sahip olması yeterli değildir. Bu ödevin açıkça bilincinde olmalı ve bunu en yüksek maksimi yapmalıdır. Yalnızca doğru olması koşuluyla, hiçbir hakikatin olmadığı hakikatini bile memnuniyetle kabul etmelidir. Ne kadar kuru ya da incelikten uzak olursa olsun, hiçbir önermeye karşı kayıtsız kalmamalıdır. Her önerme, onun gözünde eşit derecede kutsal olmalıdır; çünkü hepsi aynı hakikat sisteminin parçalarıdırlar ve her biri, bir diğerini destekler. "Bunun ne gibi sonuçları olacaktır?" sorusunu asla sormamalı ve sonuçların ne olacağına aldırmaksızın yolunda ilerlemeye devam etmelidir. Hiçbir çabadan kaçınmamalı, ancak birisi ona bunların temelsiz olduğunu gösterdiğinde ya da bunu kendisi keşfettiğinde, en zahmetli ve en derin çabalarını bırakmaya her zaman hazır olmalıdır. Bir hata yaptığını farz edelim, bu, şu ana kadarki tüm düşünürlerin ortak kaderinden daha fazla ne olabilir ki?

** [İkinci baskıya not]. Bu notun alçakgönüllülüğü, yazarın sonradan gösterdiği tevazusuzluğuyla karşılaştırıldı. İlgilenmek zorunda olacağım

hiçbir zaman kesin kanıtlarla değil, ancak olası kanıtlarla gösterebileceğimiz bir şeydir. Resmedişimiz, sadece tam olması koşulunda ve tam olduğu müddetçe hakikat içerir. Bizler, kuşkusuz gazeteci değil, daha çok pragmatik tarihin yazarlarıyız.[42]

Buna uygun olarak bir sistemin, onun tekil parçaları, tam bir kendinde-apaçıklıktan yoksun dahi olsalar, genellikle gerçekte doğru olabileceği de bir olgudur. Şurada ya da burada yanlış bir çıkarım ya da hatalı bir tasım içerebilir; kanıtlanabilir önermeler, ispat olmaksızın geliştirilebilir ya da yanlış bir biçimde kanıtlanabilir; bununla

---

itirazları ve bunların alacakları biçimi tahmin etmek benim için imkânsız olacaktı. Şüphesiz o zaman, şu andaki tanışıklığım gibi, felsefî yazarların çoğuyla çok fazla tanışık değildim. Aksi takdirde, hâlihazırda yapılmış olan itirazlara önceden tepki vermede başarısız olmayacaktım. Aynı zamanda yukarıdaki notta, o zamandan bu yana tutumumla çelişen hiçbir şey yoktur. Yukarıdaki not, sadece benim *çıkarımlarıma* yapılan itiraz hakkındadır. Ancak benim karşıtlarım, henüz o noktaya erişemediler. Onlar hâlâ ilk ilke üzerine, yani benim felsefî görüşümün tümü üzerine tartışıyorlar. Şu an olduğu gibi, o zaman da benim en içten inancım, bir kişi konunun ne olduğunu bildiği müddetçe, ne olursa olsun bu konu hakkında hiçbir tartışma olamayacağıdır. Aslında bu türden bir tartışmayı asla düşünmedim. En azından iyi temellendirilmiş gibi görünen ve hiç olmazsa bir şeyi *kanıtlama* ya da *kurma* iddiasında olan itirazlar üzerine konuşuyorum. Benim sözde tevazusuzluğum yüzünden güya çarpılmış olan insanlar, bu türden itirazlar önermediler. Zorunlu olduğunu iddia edemeyeceğim bir açıklama şudur: Bu türden saçmalıklar –gerekli ön bilgiye sahip olmayan ya da gerekli ön araştırmaları yapmamış ve konunun ne olduğunu dahi bilmeyen insanlar tarafından konuşulan türde saçmalıklar, feryat ve üzüntü dolu bir tonda çıkan saçmalıklar, bilimin ilerlemesine duyulan istekten değil de, küçük kıskançlıklar, kincilik, şöhrete susamışlık, para arzusu ve buna benzer değersiz güdüler tarafından ortaya atılmış saçmalıklar– en küçük bir tahammülü dahi hak etmezler ve biri bunlara yanıt verirken, kesinlikle bilimsel yasalar tarafından yönetilmez.

Bu yorumcular, uygun *tek* sonuca, eş deyişle onları bu kadar fazla hoşnutsuz kılan sesin kökenini yalnızca kendi seslerine borçlu oldukları sonucuna ulaşmayı neden başaramıyorlar?

[42] "Bir tarih, ihtiyatlılığı öğrettiğinde, eş deyişle dünyaya, onun çıkarı için geçmiştekinden daha iyisini ya da en azından onun kadarını nasıl sağlayabileceğini öğrettiğinde, pragmatik olarak yazılmış, düzenlenmiş olur." Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. L.W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), s. 34n.

birlikte, en önemli sonuçlar hâlâ doğru olacaktır. Bu imkânsız olarak görünecektir. Doğru çizgiden en ufak bir sapma, sonsuz büyüklükte bir sapmaya yol açar görünecektir. Ve eğer insan, berrak düşünme sayesinde bildiğine tam anlamıyla ulaşmak zorunda kalsaydı ve eğer bu insanın, *formel* ve mantıksal olarak doğru argümanın düz yolundan yeni sapmalar yoluyla, onu geriye *maddî anlamda* doğru tek sonuca –yanlış aracı önermelerinden doğru çıkarımlar yapmakla hiçbir zaman ulaşamayacağı bir sonuca– götüren aklın temel eğilimiyle bilinçsiz bir biçimde daha sıklıkla yönetilmemiş olmasaydı, olacak olan kesinlikle budur.[43] Eğer his, argümanın doğru yolundan yeni sapmalar –kişiyi, doğru çıkarımla asla yeniden kazanamayacağı bir noktaya geri getiren sapmalar– üreterek, önceki sapmayı sıklıkla telafi etmeseydi, sapma gittikçe büyüyecekti.

Böylece, evrensel olarak geçerli olan bir *Wissenschaftslehre* kurulsaydı bile, felsefî yargının hâlâ bu alanda yapacak bir işi olacaktı. *Wissenschaftslehre* sürekli gelişmeye ihtiyaç duyacaktır. Doldurulacak boşluklar, geliştirilmeye gereksinim duyan kanıtlar ve daha kesin anlamda belirlenmiş olmak zorunda olan kavramlar her zaman olacaktır.

Öncekilere iki not daha eklemek zorundayım.

Wissenschaftslehre, refleksiyon ve soyutlama kurallarının tanıdık ve geçerli olduklarını önceden varsayar. Bu önvarsayımı yapmak zorundadır. Bunda utanılacak bir şey yoktur ve bunu gizemli hâle getirmek ya da bu gerçeği saklamak için hiçbir neden yoktur. Tıpkı diğer herhangi bir bilim gibi, *Wissenschaftslehre* de kendini ifade edebilir ve doğrudan sonuçlar çıkarabilir. Mantığın tüm kurallarını önceden varsayabilir ve hangi kavrama ihtiyaç duyarsa onu kullanabilir. Ancak bütün bunları, sadece kendisini anlaşılır kılabilmek için önceden varsayar. Böylelikle de, bütün bunları onlardan en az sonucu çıkarmaksızın önceden varsayar. Her şey kanıtlanmak zorundadır. Her önerme, en yüksek ilk ilkeden türetilmiş olmak zorundadır. Dolayısıyla, örnek verecek olursak, ne mantıksal karşıtlık ilkesi (eş deyişle, tüm analizin temeli olan çelişki ilkesi) ne de yeter neden ilkesi (eş deyişle, tüm sentezin temeli olan "hiçbir iki şeyin, bunlar bir üçüncü şeyde eşit değillerse birbirlerine karşıt olmamaları ve hiçbir iki şeyin bunlar

[43] "Eğer insan yalnızca düşünen bir varlık olup, aynı zamanda hisseden bir varlık olmamış olsaydı, şüphesiz olacağı buydu." (İlk baskı).

bir üçüncü şeyde karşıt değillerse eşit olmamaları" ilkesi) mutlak ilk ilkeden türetilmemelerine rağmen, mutlak ilk ilkeye dayanan iki ilk ilkeden türetilirler. Bu iki ilk ilke de, gerçekte ilk ilkelerdir, ancak mutlak ilkeler değillerdir. Bunlar sadece mutlak bir öğe kapsarlar. Buna göre bu önermeler [eş deyişle mutlak bir öğe kapsayan iki ilke], onlara dayanan mantıksal ilkelerle beraber, kanıtlanamasalar da gerçekte türetilebilmelidirler. Kendimi daha açık kılmama izin verin: *Wissenschaftslehre*, düşünülmüş ve kelimelerle ifade edilmiş bir önerme kurar. Bu önerme, insan zihninin bir edimine karşılık gelir, ki bu edim, bizzat kendinde, hiç de *üstüne düşünülmüş* olmak zorunda değildir. Bu edim için –onsuz, bir edim olarak olanaklı olmasını sağlayan şeyin dışında– hiçbir şey önceden varsayılmak zorunda değildir. Bu, örtük olarak önceden varsayılan bir şey değildir; aksine *Wissenschaftslehre*'nin görevi, bu önvarsayımı açıkça ve kesin olarak ve de onu, onsuz edimin mümkün olmayacağı şey *olarak* kurmaktır. Örneğin, eğer D eylemi bir dizideki dördüncü eylemse, bu eylem bir başka eylem olan C tarafından öncelenmeli ve C de, eyleminin olanaklılığının biricik koşulu olarak gösterilmelidir. Yine C eylemi de, B eylemi tarafından öncelenmelidir. Buna rağmen A eylemi, doğal olarak olanaklı ve bütünüyle koşulsuz bir şey olarak kalır; dolayısıyla da, herhangi bir şeyi hiçbir şekilde ne önceden varsayabilir ne de önceden varsaymalıdır. Ne var ki A eylemi üzerine *düşünme edimi*, A'nın kendisinden bütünüyle farklı bir eylemdir ve daha fazlasını önceden varsayar. Eğer A düşüncesinin kendisinin, kurmak zorunda olduğumuz eylemler dizisindeki D eylemi olduğunu farz edersek, o zaman onun A, B ve C'yi kendi olanaklılığı için önceden varsaydığı açık olur. Üstelik *Wissenschaftslehre*'nin ilk görevi, zihnin bu ilk edimini düşünmek olduğu için A, B ve C'nin örtük olarak önceden varsayılmaları gerektiği de açıktır. Ancak D önermesine ulaştığımızda bu önvarsayımlar kanıtlanmış olur; ne var ki o zamana kadar, birçok şeyi daha önceden varsaymış oluruz. Bu yüzden bilimin formu, sürekli olarak içeriğinin ötesine ilerler. Genel olarak bilimin, olasılıktan daha fazlasına sahip olamayacağına dair önceki bildirimimizin nedeni budur. Resmedilen şey ve bunun resmedilmesi, iki farklı dizinin elemanlarıdır. İlk dizide ispatlanamayan hiçbir şey önceden varsayılmaz; ikinci dizi ise, daha sonradan kanıtlanamayan bir şeyler başlangıçta önceden varsayılmıyorlarsa, mümkün değildir.

(Bir bilim olduğu sürece) tüm *Wissenschaftslehre*'yi yöneten refleksiyon türü, bir *tasarımlama* edimidir. Buradan, *üzerine düşünülen* her şeyin, aynı zamanda bir tasarımlama ediminden başka bir şey olmadığı sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. *Wissenschaftslehre*'de Ben *tasarımlanır*. Ancak bundan, Ben'in sadece tasarımlayan *olarak* tasarımlandığı sonucu çıkmaz.[44] Bu Ben'de, pekâlâ başka özellikler de bulunabilir. Felsefe yapan *özne* olarak Ben, tartışma götürmez bir şekilde sadece tasarımlayan bir Ben'dir; ancak, felsefe yapmanın *nesnesi* olarak pekâlâ bundan daha fazlası da olabilir. Tasarımlama, genelde filozofun en yüksek ve mutlak ilk edimidir. Ne var ki, insan zihninin mutlak ilk edimi, pekâlâ başka bir şey de olabilirdi. Tüm deneyimden önce bunun böyle olduğu daha şimdiden olasıdır; çünkü tasarım, etraflıca tanımlanabilen ve tam anlamıyla zorunlu bir tarzda iş gören bir şeydir. Sonuç olarak, tasarımın zorunluluğu için nihaî bir temel, daha öte bir şey üzerine dayandırılmayan bir temel olmalıdır. Bunun doğru olduğu farz edildiğinde, tasarım kavramına dayanan bir bilimin bizim bilimimize gerçekten faydalı bir propaedeutik [ön hazırlık] olabileceği, ancak kendisinin *Wissenschaftslehre* olamayacağı sonucuna ulaşılır.[45] Burada söylediklerimizden kesin olan bir şey çıkar: (*Wissenschaftslehre* içinde eksiksiz bir biçimde tanımlanmak zorunda olan) anlığın tüm etkinlik kiplerinin, sadece tasarım formunda, yani tasarımlandıkları müddetçe ve tasarımlandıkları tarzda bilincinde olabiliriz.

---

[44] "Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein *Vorstellen*; daraus aber folgt gar nichte, dass alles, *worüber* reflectirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre *wird* das Ich *vorgestellt*; es folgt aber nicht, dass es bloss *als* vorstellend vorgestellt werde."

[45] Tasarım kavramını, en yüksek kavramı ve başlangıç noktası olarak alan Reinhold'un *Temel Felsefe* eserine bir anıştırma. Fichte'nin bu konu hakkındaki tartışması için, *Aenesidemus* incelemesinin I. Bölümü'ne bkz.

Bölüm III
WISSENSCHAFTSLEHRE'NİN VARSAYIMSAL [HİPOTETİK] BÖLÜMLENMESİ

§8

Mutlak ilk ilke, *Wissenschaftslehre*'nin tüm bölümleri tarafından paylaşılmalıdır;[46] çünkü *Wissenschaftslehre*, insan bilgisinin yalnızca bir parçasına değil, bütünlüğü içinde bilgiye temel sağlamakla yükümlüdür. Bölümleme, terimlerinin her ikisinin, bir üçüncü terime eşit olması gereken bir karşıtlığı varsayar.

En yüksek kavramın Ben olduğunu ve Ben-olmayan'ın bu Ben'e karşıt olduğunu farz edelim. Ben-olmayan'ın koyulmazsa ve gerçekte düşünebileceğimiz en yüksek şeyde, yani Ben'de koyulmazsa, Ben'e karşıt olarak yerleştirilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla da Ben'in, iki farklı yönde ele alınması zorunlu olacaktır: Birincisi, *içinde* Ben-olmayan'ın koyulduğu bir şey olarak; ikincisi ise, Ben-olmayan'a karşıtlık içinde *koyulan* olarak ve sonuçta, kendisi mutlak Ben'de koyulan bir şey olarak. Her ikisinin de mutlak Ben'de ortaya koyulması anlamında bu sonuncu Ben, Ben-olmayan'a eşit olmak zorundadır; aynı zamanda ve aynı bakımdan Ben-olmayan'a da karşıt olmak zorundadır. Ne var ki sadece bu durum, Ben'in bizzat kendisinde, yine onun aracılığıyla Ben-olan'ın ve Ben-olmayan'ın eşit olacakları bir üçüncü öğe varsa anlaşılabilir. Bu üçüncü öğe, nicelik kavramıdır. Hem Ben hem de Ben-olmayan, birbirlerine karşıtlıklarıyla belirlenen bir nicelik kavramına sahiptirler.* İlk olasılık, Ben'in Ben-olmayan tarafından (Ben-olmayan'ın niceliği bakımından) belirlenmesidir. Bu düzeye dek Ben, bağımlı bir şeydir ve gerçek, özgün ismi 'anlık'tır. Bu bağımlı Ben'e, *Wissenschaftslehre*'nin Teorik Bölümü'nde değinilir. Bu Teorik Bölüm, ilk ilkeden çıkarsanan (ve dolayısıyla da onun tarafından kanıtlanan) bir kavrama, tasarım kavramına dayanır.

Bununla birlikte bu Ben, mutlak olmak, saf ve yalın bir şekilde kendisi tarafından belirlenmiş olmak zorundadır. Eğer Ben-olmayan

---

[46] Tüm bu "Hypothetische Eintheilung der Wissenschaftslehre", ikinci baskıdan ve (ikinci baskının metnini takip eden) *SW*den çıkarılmıştır.

* Mutlak olan yegâne a priori kavramlar, Ben kavramı, Ben-olmayan kavramı ve nicelik (sınırlama) kavramıdır. Diğer tüm kavramlar, karşıtlık ve eşitlik aracılığıyla bu üçünden çıkarsanırlar.

tarafından belirlenmişse, o zaman kendi-kendine-belirlenmiş olmaz; bu ise, en yüksek ve mutlak ilk ilkeyle çelişir. Bu çelişkiden kaçınmak için, anlığı belirlemek zorunda olan Ben-olmayan'ın kendisinin Ben tarafından belirlendiğini farz etmeliyiz; ne var ki bu durumda Ben, tasarımlayan Ben olarak değil, daha çok mutlak nedenselliğe sahip bir Ben olarak ele alınacaktır. Ancak bu türden bir nedensellik, karşıt Ben-olmayan'ı ve onunla birlikte ona bağlı tasarımları da tamamen iptal edecekti. O hâlde bu türden bir nedensellik varsayımı, ikinci ve üçüncü ilk ilkelerle çelişecekti. Bundan şu sonuç çıkar: Bu mutlak nedenselliği tasarımla çelişen bir şey *olarak, tasarımlanamayan* bir şey olarak ve nedensellik olmayan bir nedensellik olarak tasarımlamak zorundayız. Nedensellik olmayan bir nedensellik kavramı, *çabalama* kavramıdır. Bu türden bir nedensellik –kendisi kavranamaz bir şey olan– sonsuza yaklaşması tamamlanmış olma koşulu altında ancak anlaşılabilir. (Zorunluluğu kanıtlanması gereken) bu çabalama kavramı, *Wissenschaftslehre*'nin Pratik Bölümü olarak adlandırılan, ikinci bölümü için temel sağlar.

Kendi içinde ele alındığında bu ikinci bölüm, her bakımdan en önemli bölümdür. İlk bölümün de önemli olduğunu itiraf etmek gerekir; ancak bu ilk bölüm, yalnızca ikinci bölümün temeli olarak ve o olmadan ikinci bölüm tamamen anlaşılmaz olacağı için önemlidir. Teorik Bölüm'in kesin bir biçimde sınırları, sadece bu ikinci bölümde oluşturulur ve ona bu bölümde sağlam bir temel verilir. Bu böyledir; çünkü onun ışık tuttuğu zorunlu çabalama, onun şu sorulara yanıt vermesini mümkün kılar: Bir etkilenimin varlığı saptandığında, herhangi bir şekilde neden tasarımlara sahip olmak zorundayız? Tasarımın nedeni olan bizim dışımızdaki bir şeyi, tasarımla karşılamada ne gibi bir haklı gerekçeye sahibiz? (Tasarım yetisine özgü olarak değil, daha çok çabalayan Ben'in yasaları olarak kendileri tasarımlanan –uygulanabilirliği, karşıt bir biçimde çabalayan Ben-olmayan hissi üzerindeki bir etkiyle koşullu olan) yasalara tamamen uygun olarak iş gören bir tasarım yetisinin varolduğunu varsaymak için bile ne gibi bir haklı gerekçeye sahibiz? Bu ikinci bölümde hoş, güzel, yüce, doğanın kendi yasalarına özgür boyun eğişi, tanrı, hakikatin sözde sağduyusu ya da doğal hissi üzerine teoriler ve son olarak da, ilkeleri formel olduğu kadar maddi de olan yeni doğal hukuk ve ahlâk teorileri için, yeni ve baştan sona dikkatle işlenmiş temeller atılır. Bunların tümü, üç mutlağın kurulmasının sonucu olarak or-

taya çıkar: Kendi verdiği yasalarla yönetilen ve sadece Ben-olmayan'dan gelen bir etkilenimin koşulu altında tasarımlanabilen mutlak bir Ben; bizim tüm yasalarımızdan bağımsız olan ve bu yasaları – ister olumlu isterse olumsuz olsun, her zaman sonlu bir düzeye dek– ifade ediyor olarak ancak tasarımlanabilen mutlak bir Ben-olmayan; ve kendimizdeki Ben-olmayan'ın ve Ben'in her ikisinin de etkilerine göre mutlak olarak kendimizi belirlemedeki mutlak kapasite, eş deyişle Ben-olmayan'ın bir etkisini, Ben'in bir etkisinden ya da bir yasadan ayırt ettiği sürece ancak tasarımlanabilecek mutlak bir kapasite.[47] Hiçbir felsefe bu üç mutlağın ötesine geçemez.

çev. Meryem Uçar

[47] "Alles durch Aufstellung dreier Absoluten. Eines absoluten Ich, unter selbstgegebnen, unter Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich vorstellbaren Gesetzen; eines absoluten von allen unsern Gesetzen unabhaengigen und freien, unter der Bedingung, dass es dieselben positiv oder negativ, aber immer in einem endlichen Grade ausdrücke, vorstellbaren Nicht-Ich; und eines absoluten, unter der Bedingung, dass es eine Einwirkung des Nicht-Ich von einer Wirkung des Ich, oder einem Gesetze unterscheide, vorstellbaren Vermögens in uns, uns nach Maassgabe der Einwirkung beider, schlechthin zu bestimmen."

BİLİM İNSANININ BELİRLENİMİ ÜZERİNE BAZI DERSLER*

[1794]

*

Önsöz

Bu dersler, geçtiğimiz yaz döneminde çok sayıda öğrencimizin önünde verildi. Dersler, yazarın tamamlamak ve zamanı geldiğinde kamuya sunmak istediği bütünlüklü yapıtına giriş niteliğindedirler. Bu sayfaların doğru değerlendirilmesine ya da anlaşılmasına hiçbir katkı sağlayamayacak olan dış koşullar, beni ilk beş dersi ayrı ayrı yayınlamaya ve dahası onları tam olarak ilk anlatıldıkları biçimde, tek bir sözcüğü bile değiştirmeden yayınlamaya teşvik etti. Bu durum birkaç dikkatsiz ifadeyi mazur gösterebilir. Diğer işim yüzünden bu ifadeleri en başından beri dilediğim kadar düzeltemedim. Sözlü anlatıma destek olmak için retorik kullanılabilirdi, ancak yayın için

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Some Lectures concerning the Scholar's Vocation", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

ifadeleri gözden geçirmek, onları yayımlama konusundaki ikincil amacımla çelişirdi.[1]

Bu derslerdeki bazı sözler her okuru hoşnut etmeyecek. Ne var ki, bunun için yazarı suçlamamak gerekir. Araştırmalarımı sürdürürken, herhangi bir sözün onaylanıp onaylanmayacağını değil, doğru olup olmadığını sorguladım. Bilgim doğrultusunda, doğru olduğunu düşündüğüm neyse onu elimden geldiğince iyi bir şekilde ifade ettim.

Ayrıca, burada söylenenlerden hoşnut olmamak için kendi nedenleri olan okurlara ilâveten, ulaşılamaz olduğu ve gerçek hayatta herhangi bir şeye karşılık gelmediği için, burada söylenen şeyleri gereksiz gören başka okurlar da olabilir. Korkarım dürüst, saygın ve makul insanların çoğu dersleri bu şekilde değerlendirecek. Kendilerini düşüncelerin seviyesine çıkartma becerisine sahip insanlar, her çağda her zaman azınlıkta oldukları hâlde, bu insanların sayısı (belirtmeden geçeceğim bazı nedenlerden dolayı) hiçbir zaman şimdikinden daha az olmadı. Gündelik yaşamın bize tahsis ettiği sahada, insanların hiçbir zaman kendileri hakkında şimdi olduğundan daha geniş çapta düşünmedikleri ya da daha isabetli değerlendirmeler yapmadıkları doğru olabilir. Ancak, insanların çoğu bu tanıdık sahanın biraz ötesine geçmeleri gerekir gerekmez, bütünüyle yiter ve körleşirler. Bu tür insanlardaki yüksek dehâ bir kez söndüğünde onu yeniden ateşlemek olası değilse, onların gündelik yaşam çemberi içinde huzurla kalmalarına izin vermeliyiz. Çemberin içinde yararlı ve vazgeçilmez oldukları sürece, onların bu alandaki ve bu alan için azımsanmayacak değerlerini kabul etmeliyiz. Öte yandan, uzanamadıkları her şeyi kendi seviyelerine indirmeye çalışırlarsa; örneğin, yayımlanan her şeyin yemek kitabı, aritmetik kitabı ya da yönetmelik kadar kolay kullanılması gerektiğini talep ederler ve bu şekilde kullanılamayan her şeyi yererlerse, büyük bir adaletsizliğin suçlusu olurlar.

İdeallerin gerçek hayatta tarif edilemez olduğunu biz de bu insanlar kadar iyi biliyoruz –belki onlardan daha iyi. Tek savunduğumuz, gerçeğin ideallere göre değerlendirilmesi ve kendilerini bunu yapabilecek güçte hisseden kişilerce değiştirilmesi gerektiğidir. Farz edelim ki böyle kişiler bu düşüncenin doğru olduğu konusunda ikna

---

[1] Fichte, metinleri her ne kadar değiştirdiyse de, derslerin içerdiği rivâyet edilen sözde 'devrimci' yorumları çıkarmış olmakla itham edilebileceğinden endişe etti.

edilemediler; oldukları yere çakılı kaldıkları için, ikna olmamakla çok az şey yitirirler, insanlıksa hiçbir şey yitirmez. Yalnızca bundan bile anlaşılıyor ki, bu kişilere insanlığı geliştirme projesine herhangi bir katkıda bulunma konusunda güvenilemez. İnsanlık kuşkusuz yoluna devam edecek. Müşfik doğa böyle insanlar üzerinde hüküm sürsün, zamanı geldiğinde onlara yağmur ve gün ışığı, sağlıklı yiyecek ve sorunsuz bir kan dolaşımı, bunlara ek olarak –zekice düşünceler bahşetsin!

Jena, Michaelmas 1794

Birinci Ders
Genel Olarak İnsanın Belirlenimine Dair

Bugün başladığım seminerler dizisinin amacı hakkında önceden biraz bilgilendirildiniz. Şu soruları yanıtlamak –daha doğrusu, sizi şu soruları yanıtlamaya teşvik etmek istiyorum: Bilim insanının belirlenimi nedir?* Onun bütünüyle insanlıkla ve her bir insan sınıfıyla olan ilişkisi nedir? Bu yüce belirlenimi gerçekleştirmek için kullandığı şaşmaz araçları nelerdir?

---

* *Gelehrter* ve *Bestimmung* terimlerinin çevirisi üzerine: Almanca başlığı *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ("Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler") olan metni İngilizceye çeviren Daniel Breazeale, *Gelehrter* ve *Bestimmung* için sırasıyla 'scholar' ve 'determination' kelimelerini kullanmış. *Gelehrter*, 'eğitimli kişi' anlamına gelmektedir. Ancak Fichte'nin metninde bu kelime, yaşamını bilgi edinmeye adayan kişiye karşılık olarak kullanıldığından, bunu dar anlamıyla 'araştırmacı'yla da özdeşleştirmek yeterli değildir. *Gelehrter*, gerçek anlamda akademik bir topluluk üyesidir; buna göre bir 'akademisyen'dir, 'bilim insanı'dır. Bilgisini insanlığın ilerlemesine katkıda bulunacak bir yolda değerlendiren kişidir. İnsanlığın mükemmelliğe doğru yönelimini gözetmek ve yönetmek onun özgül, özsel yükümlülüğüdür. *Gelehrter*, 'bilim insanı', çağının etik olarak en ilerisinde olan, en iyi insanıdır. Almanca *Bestimmung* da çevirmenleri oldukça uğraştıran bir başka terimdir. Köken olarak *bestimmen* kelimesinden gelmektedir ve 'belirtmek, tayin etmek, bildirmek' ya da 'belirlemek' anlamlarını taşımaktadır. Bir şeyin belirlenimi [*Bestimmung*] anlamında alındığında 'özgül doğa', 'karakteristik' ya da 'belirleyici özellik' anlamlarına gelmektedir. Çevirirken, *Bilim İnsanının Belirlenimi* demeyi uygun bulduk – (haz. n.)

Bilim insanı, bilim insanı olmayan diğer kişilerden ayrıldığı sürece bilim insanıdır. Bilim insanı kavramı, toplumla karşılaştırma ve ilgiler kurma sonucu çıkar (burada 'toplum' sözünden anlaşılması gereken şey yalnızca devlet değil, birlikte yaşayan, dolayısıyla birbirleriyle karşılıklı ilişkiye giren rasyonel insanların toplamıdır).

Demek oluyor ki, bilim insanının belirlenimi yalnızca toplum içinde kavranabilir. Dolayısıyla, "bilim insanının belirlenimi nedir?" sorusunun yanıtı, başka bir soruya verilecek yanıtı gerektirir: Toplum içindeki insanın belirlenimi nedir?

Ardından, bu ikinci sorunun yanıtı da bir diğerine, daha yüce bir soruya verilecek yanıtı gerektirir: Genel olarak insanın belirlenimi nedir? Yani, yalnızca 'insan olarak insan' kavramına göre –'insan' tasarımında zorunlu olarak bulunması gerekmeyen tüm çağrışımlardan soyutlanan ve izole edilen insan– sadece insan olarak ele alınan insanın belirlenimi nedir?*

---

* [Danimarka dilindeki baskıya not].3 Bu önermeyi çok ileri götürmemeye dikkat etmeli. *Genel olarak* insan kavramı, *edimsel varoluş*unun empirik koşulları umursanmadığında, diğer insanlarla ilişkiye girme niteliğini içermez. Genel olarak insanın belirleniminden söz ederken, bu empirik koşulları kesinlikle önemsememeliyiz. Ne var ki *gerçek* bir insan, tüm özel nitelikleriyle ele alınan insan, yalnızca bir birey olarak tasavvur edilebilir, yani kendisinin yalnızca bir birey olarak bilincinde olabilir. Ancak birey kavramı çift taraflı bir kavramdır: 4 "Ben şu ve şuyum" demek, "başka bir şey *değilim*" demektir ve ilki ikincisinden daha fazla bir anlama gelmez. Dahası, gerçek insanlar ancak kendileri gibi olan diğer insanlarla ilişkiye girdiklerinde olanaklıdırlar. Hiçbir insan tecrit edilmiş bir hâlde varolamaz. Bir birey kavramı, bireyin ait olduğu türün kavramını koyutlar. *Doğal Hukukun Temelleri* adlı kitabımda [Jena, 1796] bu sonuca transendental ilkelerden vardım.5

3 Bu derslerin Danimarka dilindeki çevirisi 1796 yılında yayımlandı ve çevirmenin Fichte'den ısrarla istediği birçok yeni 'yorumu' içeriyordu. Çeviri, 'yorumlar'ın Hans Schulz tarafından yapılan Almanca çevirisine dayanıyordu.

4 'Wechselbegriff.' *Grundlage des Naturrechts*'de Fichte, 'çift taraflı kavram'ı, "yalnızca başka bir düşünceyle bağlantılı olarak ele alınabilecek bir kavram; dolayısıyla şekil itibarıyla başka bir düşünce tarafından, aslında *tıpatıp aynı* olan bir düşünce tarafından belirlenen bir kavramdır" diye açıklar. (SW, III: 47; AA I, 3: 354).

5 *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.*

Kuşkusuz birçoğunuza önceden ispatlanmış olan ve aranızdan bazılarının daha güçsüz değil ama örtük olarak sezdiği bir şeyi kanıt göstermeksizin iddia edebilirim: Tüm felsefe, insanlığın tüm düşünce ve öğretisi, sizin tüm çalışmalarınız ve özellikle benim size sunabileceğim her şey, az önce ortaya atılan sorulara yanıt bulmaktan başka bir amaç gütmüyor. Özellikle de sonuncu ve en yüce soruya: İnsanın insan olarak belirlenimi nedir ve bunu yerine getirmek için kullandığı şaşmaz araçları nelerdir?

Bu belirlenimin içyüzünü açık, belirgin ve etraflı bir şekilde kavramak için (bir duygusunu elde etmek için değilse de), bütünlüklü bir felsefe –dahası, iyi temellenmiş ve ayrıntılı bir felsefe– gerekir. Buna rağmen, bugünkü dersimin konusu insanın insan olarak belirlenimi. Bu saat içinde, felsefeyi kendi bütünlüğü içinde ele almayı hedeflemezsem, konu üzerine söylemem gereken şeyi tümüyle ve temelinden ortaya çıkaramayacağımı görebilirsiniz. Yapabileceğim tek şey duygularınızı geliştirmektir. Aynı zamanda, tüm felsefî soruşturmaların nihaî görevinin, benim kamuya açık seminerlerde yanıtlamayı dilediğim o soruya yanıt aramak olduğunu görebilirsiniz: Bilim insanının belirlenimi nedir? Yahut (aynı anlama geldiği daha sonra anlaşılacağı gibi), en yüce ve doğru insanın belirlenimi nedir? Tüm felsefî soruşturmaların ilk görevinin, "Genel olarak insanın belirlenimi nedir?" sorusunu yanıtlamak olduğunu da görebilirsiniz. Özel derslerimde, bu son soruya yanıt vermek niyetindeyim.[6] Bugün yapmayı istediğim tek şey, kısaca bu sorunun yanıtını belirtmek.

İnsandaki hakiki tinsel unsurun, sadece kendisi içinde ele alınan, kendisi dışındaki şeylerle girdiği her türlü ilişkiyle bağlarını koparmış mutlak Ben'in nasıl olabileceği sorusu yanıtlanamaz bir sorudur. Bu soruyu tam olarak ele almak, kendi içinde çelişkilidir. Mutlak Ben'in, Ben-olmayan'ın ürünü olduğu görüşü, elbette doğru değildir ('Ben-olmayan', Ben'in dışında varolduğu düşünülen, Ben'den ayrılan ve onun karşısında olan her şeye verdiğim addır). Mutlak Ben'in, Ben-olmayan'ın ürünü olduğu iddiası, akla tamamen aykırı transendental bir materyalizmi ifade eder. Öte yandan şu kesinlikle doğru ki, (ve uygun bir yerde tam olarak kanıtlanacaktır) Ben hiçbir zaman kendinin bilincinde değildir ve olamaz –empirik olarak saptanıyorsa iş değişir, ki bu da zorunlu olarak Ben'in dışında bir şeyi gerektirir. Bir

[6] Bu dersler, sonradan *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri* adıyla yayımlandı.

insanın, "benim" dediği bedeni bile Ben'den ayrı bir şeydir. Buna rağmen kişinin bedeniyle böyle bir bağlantısı olmasaydı, 'insan' değil, büsbütün tasavvur edilemeyen bir şey olurdu (eğer 'bir şey' olarak bile tasarlanamayan şeyden hâlâ söz edilebilirse). Dolayısıyla, ne burada ne başka bir yerde 'kendinde ve yalıtılmış insan' ifadesi, 'mutlak Ben olarak insan' ve 'kendi mutlak Ben'iyle olan ilişkisi dışında her türlü ilişkiyle bağlarını koparmış insan' demek değildir. Daha ziyade, 'kendisi gibi rasyonel varlıklarla girdiği tüm ilişkilerden arınmış insan' anlamına gelir sadece.

Bu şekilde düşünüldüğünde insanın belirlenimi nedir? Aşina olduğumuz varlıklar arasında insan olmayanlara değil, kişiye yakışan 'insan' kavramının anlamı nedir? İnsanı, aşina olduğumuz ama 'insan' olarak adlandırmadığımız diğer tüm varlıklardan ayıran ne?

Olumlu bir şeyle başlamalıyım. Burada mutlak olumlu bir önermeyle –yani "Ben varım" önermesiyle– başlayamayacağım için, varsayımsal bir önerme ileri sürmek zorunda kalacağım; insan duygusuna silinmez bir şekilde kazınan, aynı zamanda tüm felsefenin sonucu olan, kesinlikle ispatlanabilir ve özel derslerimde ispatlanacak bir önerme. Söz konusu önerme şu: İnsan rasyonel olduğu sürece kesinlikle kendi kendisinin ereğidir; yani, başka bir şey varolması gerektiği için varolmaz. Aksine, varolma*sı* gerektiği için varolur. Yalnızca varoluşu mevcudiyetinin en büyük amacıdır veya (aynı anlamda) insanın varoluşunun amacını sorgulamak çelişkilidir: Vardır, *çünkü* vardır. Mutlak varoluşun, kendi uğruna varolmanın bu niteliği –insan, sadece ve sadece rasyonel bir varlık sayıldığı sürece– onun ayırt edici özelliği, belirlenimi veya yazgısıdır.

Ancak, insana ilişkin şeylerin tümü mutlak varoluşla, saf ve yalın bir şekilde varoluşla sınırlı değildir. Bu mutlak varoluşun çok sayıda özel belirlenimi de onunla ilgilidir. Yalnızca *"o vardır"* değil; *aynı zamanda o bir şeydir.* Yalnızca "Ben varım" demez; "Ben şuyum ya da buyum" diye ekler. Varolduğu sürece rasyonel bir varlıktır. Ancak, şu ya da bu olduğu sürece nedir? Şimdi yanıtlamak zorunda olduğumuz soru bu.

İlk olarak, *kişi* varolduğu için *neyse* o değildir; daha ziyade, neyse odur çünkü *kendine eklenmiş başka bir şey vardır.* Yeri geldiğinde kanıtlayacağımız ve yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, empirik özbilinç, yani bizdeki herhangi bir özel belirlenimin ya da yazgının bilinci, Ben-olmayan'ın varsayımı yoksa imkânsızdır. Bu Ben-olmayan,

insanın 'duyusallık'[7] dediğimiz edilgin yetisini etkilemelidir. Dolayısıyla, insan [belirli] bir şey olduğu sürece duyusal bir varlıktır.[8] Ancak önceden söylediğimiz şeye göre, insan aynı zamanda rasyonel bir varlıktır. Aklı duyusallığı tarafından bozulmamalıdır. Akıl ve duyusallığın bir arada varolması gerekir. Bu bağlamda, "İnsan neyse odur, çünkü neyse odur" önermesi şuna dönüştürülebilir: *İnsan neyse o olmalıdır, çünkü neyse odur.* Başka bir deyişle, insanın olması gereken her şey onun saf Ben'iyle, sadece Ben olarak varoluşuyla bağlantılıdır. Ben olduğu için olduğu her şeyi olmalı ve Ben olduğu için olamadığı şeyleri de kesinlikle olmamalı. Birazdan, anlaşılması güç görünen bu formül birdenbire netleşecek.

Saf Ben yalnızca olumsuz bir şekilde tasarlanabilir; Ben-olmayan'ın karşıtı olarak. İkincisinin ayırt edici özelliği çokluktur. Dolayısıyla birincisinin özelliği tam ve mutlak birliktir. Mutlak Ben her zaman bir ve aynıdır, hiçbir zaman başka bir şey değildir. Böylece yukarıdaki formülü şöyle ifade edebiliriz: İnsan her zaman kendisiyle bir olmalı, hiçbir zaman kendisiyle çelişmemelidir. Mutlak Ben kendisiyle çelişemez, çünkü hiçbir farklılık içermez, her zaman bir ve aynıdır. Öte yandan, dışsal şeyler tarafından belirlenen ve belirlenebilir olan empirik Ben kendiyle çelişebilir; ve eğer empirik Ben kendisiyle çelişirse, bu onun mutlak Ben'in formuna göre belirlenmediğinin kesin bir işaretidir. Yani, kendi kendisi tarafından değil, dışsal şeyler tarafından belirlenmiştir. Ne var ki, insan kendi kendinin ereği olduğu için böyle olmaması gerekir. Bir insan kendisini belirlemeli ve kendisinin yabancı bir şey tarafından belirlenmesine izin vermemelidir. Neyse o olmalıdır, çünkü olmak istediği ve olmak istemesi gereken şey budur. Empirik Ben, sonsuza dek belirlenebileceği şekilde belirlenmelidir. Bu yüzden, formüldeki ahlâksal ilkeyi dile getirebilirim (ki buna örnek vermek amacıyla şöyle bir değiniyorum): "Öyle eyle ki, istencinin maksimlerinin senin için ebedî yasalar olduğunu düşünebilsin."

Buna göre tüm rasyonel varlıkların nihaî ayırt edici özelliği mutlak birlik, değişmez bir şekilde kendisiyle özdeşlik ve bütünüyle kendisiyle uyumdur. Bu mutlak özdeşlik, saf Ben'in formudur ve onun tek gerçek formudur. Daha doğrusu, özdeşliğin kavranabilirliğinde,

---

[7] 'Sinnlichkeit.'

[8] 'Sinnliches Wesen.'

Ben'in saf formunun ifadesini ayırt ederiz. Sonsuza kadar süreceği düşünülebilen her belirlenim, Ben'in saf formuyla uyum içindedir. Bu düşünce yarım yamalak ve tek taraflı bir şekilde anlaşılmamalıdır. İstenç her zaman kendisiyle bir olmalı demek değildir bu yalnızca (etik kuramın tek ilgilendiği bu olsa da); daha ziyade, kendilerinde tek bir yeti oluşturan ve birbirlerinden sadece farklı nesnelere uygulanmalarıyla ayırt edilen tüm insan yetilerinin, tam bir özdeşlikte bir araya gelmesi ve birbirlerine uyum sağlaması gerektiği anlamına gelir.

Öte yandan, en azından çoğunlukla Ben'imizin empirik belirlenimleri bize değil, dışımızda olan bir şeye bağlıdır. İstenç kendi alanında, yani ilişkiye girebileceği nesnelerin alanında özgürdür elbette. Yeri geldiğinde bunun üstünde duracağız. Ancak duygu ve (duyguyu varsayan) tasarım özgür değildir, Ben'in dışındaki şeylere –ayırt edici özelliği özdeşlik değil çokluk olan şeylere– bağımlıdır. Yine de, Ben'in her zaman bu konuda da kendisiyle bir olması gerekiyorsa, insan tasarımının ve duygusunun bağımlı olduğu şeylere karşı harekete geçmeye çalışmalıdır; bu şeyleri değiştirmeyi denemelidir. Onları, Ben'in saf formuyla uyumlu hâle getirmeye girişmelidir ki, bu şeylerin tasarımı –şeylerin özelliklerine bağımlı olduğu sürece– saf Ben'in formuyla uyumlu olabilsin. Ne var ki yalnızca istenç yoluyla şeyleri, onların nasıl olmaları gerektiğine dair zorunlu kavramlarımıza göre değiştirmemiz mümkün değildir. Özel bir beceriye de ihtiyaç vardır; pratikle edinilmiş ve keskinleştirilmiş bir beceri.

Ayrıca ve hattâ daha önemlisi, şeylerin empirik olarak saptanabilen Ben üzerinde engellenmemiş etkisi, yani aklımız henüz harekete geçmediği için doğallıkla kendimizi emanet ettiğimiz etki, empirik olarak belirlenebilir Ben'imize özel bir yatkınlık sağlar. Ve bu yatkınlık bizim dışımızdaki şeylerden elde edildiği için, saf Ben'imizin formuyla uyum içinde olamaz. Yalnız başına istenç, bu bozuklukları yok etmeye ve Ben'imizin kökensel saf formunu yeniden kurmaya yeterli değildir; bir de, pratikle edindiğimiz ve keskinleştirdiğimiz o beceriye ihtiyacımız vardır.

Söz konusu beceri, kısmen, aklımızın ve kendiliğindenlik duyumuzun harekete geçmesinden önce bizden kaynaklanan hatalı eğilimleri bastırma ve yok etme becerisidir. Kısmen de, dışsal şeyleri kendi kavramlarımıza göre değiştirme ve dönüştürme becerisidir. Bu

beceriyi edinmeye 'kültür' denir;[9] aynı zamanda elde edilen bu becerinin belirli bir derecesi de 'kültür' düzeyidir. Kültür sadece derece açısından farklılaşır ama çok sayıda değişime müsaittir. İnsan rasyonel ve duyusal bir yaratık sayıldığı sürece, kültür onun son amacına, 'kendisiyle tam bir uyum sağlaması'na giden yolda kesin ve en önemli aracıdır. İnsan sadece duyusal bir yaratık olarak ele alınırsa, o zaman kültürün kendisi onun en önemli amacı olur. Duyusallık geliştirilmelidir: İnsanın onunla yapmayı tasarlayabileceği en yüce ve önemli şey budur.

Tüm bunlardan açıkça şu sonuç çıkar: İnsanın nihaî ve en yüksek amacı, kendiyle tam bir uyum ve –böylece kendisiyle uyum içinde olabilir– tüm dışsal şeylerle kendisinin bunlara dair zorunlu ve pratik kavramları arasındaki uyumdur (başka bir deyişle, şeylerin nasıl olması gerektiğini belirleyen kavramlar). Eleştirel Felsefe'nin terimlerini kullanırsak, Kant'ın 'en yüksek iyi' dediği şey bu uzlaşmadır.*[10]

---

[9] 'Kultur.' Fichte'nin kullanımında bu terim, eğitim alma sürecini ya da kültürlü olmayı ifade eder. Birçok bağlamda, tam anlamıyla 'uygarlık' olarak yorumlanabilir.

* [Danimarka dilindeki baskıya not]. Daha açık bir şekilde ifade edersek, bundan, herhangi bir şeyin yalnızca bizi mutlu ediyor diye bizim için iyi bir şey olduğu sonucu çıkmaz. Tam tersi, bir şey bizi mutlu eder, çünkü bizden ve bizim mutluluk hissimizden önce iyi bir şeydir. Eudaimonik [mutlulukçu] sistemin başlıca hatası ve eudaimonizmin savunucularına karşıt görüşü kabul ettirememenin en önemli nedeni, arzu yetileriyle bilgi yetileri arasındaki ilişkiyi bütünüyle tersine çevirmeleridir. Eudaimonikler, genellikle, Ben'de ortaya çıkan her şeyin Ben dışındaki şeyler tarafından belirlendiğini düşünen transendent dogmatikler olduklarından, rasyonel varlıkların bütün etkisini açıklamaya [dışsal] bir şeyin üzerimizde bıraktığı etkiyle ve bizim bunun farkında oluşumuzla başlamak zorundalar. Açıkça böyle söyleseler de ya da bu düşünce, tartışmalarının kökeninde gizli kalsa da, onlara göre bilgi yetisi bize her şeyden önce bir nesne verir ve bu nesne kavramının bir parçası da o nesnenin bir çeşit haz vereceği düşüncesidir (Böyle bir bilginin [yani, belirli bir nesnenin belirli bir haz vereceği bilgisinin] nasıl mümkün olacağını kendilerine sorsalardı, yanılgılarından hemen kurtulurlardı). Nesneye karşı duyulan dürtünün yalnızca bu teorik anlığın bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia ediyorlar. Bir şeyin bizi mutlu edeceğine inandığımız için iyi olduğu sonucunu çıkarıyorlar.

Ne var ki işin aslı bu değil, tam tersi. İnsandaki ilk ve en önemli şey dürtü ya da güdüdür.11 Ve dürtü, nesnesini nesnenin varlığından ve her türlü

Önceki söylediklerimizden yola çıkarsak, bu 'en yüksek iyi' asla iki kısımdan oluşmaz, tam olarak bölünmezdir: En yüksek iyi, *rasyonel bir varlığın kendisiyle tam bir uyum içinde olmasıdır*. Rasyonel varlı-

---

bilgiden önce talep eder. İstediği şey varolmasa bile açıkça bir şey ister. Bizi neyin mutlu edebildiği ve edeceği, öncelikle dürtülerimiz tarafından belirlenir. Bir şeyi elde ettiğimiz için mutlu oluruz, çünkü biz onu elde etmeden önce o bizim için iyi bir şeydir. Fiziksel ve ahlâkî tüm insanî dürtüler böyle işler. Yiyecek ve içeceklerden, birkaç vesileyle tatlarının iyi olduğunu fark ettiğim için hoşlanmıyorum –neden tatları bana iyi gelsin ki? Daha ziyade, kendimi bir şekilde beslemeyi arzuluyorum, yiyecek ve içecekleri hesaba katmadan. Bu yüzden tatları iyi geliyor bana. Benzer şekilde, eğer hakikati söylemişsem tatmin olabilirim, ama bana zevk verdiği için hakikati söylemiyorum. Tam tersi: Hakikat, bu tür bir tatmin sağlayan tek şey; çünkü ahlâkî dürtü herhangi bir deneyimden önce hakikati talep eder.

[10] 'Saf Pratik Aklın Diyalektiği'nin ikinci bölümüne giriş niteliğinde olan yorumlarında Kant, 'en yüksek iyi'yi erdem ve mutluluğun birliği olarak tanımlar: "Erdemin (mutlu olmaya lâyık olmanın) bize istenir görünebilen herşeyin, dolayısıyla mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabamızın en üst koşulu, dolayısıyla en üstün iyi olduğu, Analitikte kanıtlanmıştı. Ama bundan, erdemin, akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak, tam ve en yetkin iyi olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bunun için mutluluk da gereklidir, hem de yalnızca kendi kendini amaç gören kişinin yan tutan gözünde değil, mutluluğu genel olarak dünyada kendi başına bir amaç olarak gören, yan tutmayan bir aklın yargısında bile gereklidir. Çünkü, mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona lâyık olmak, ama buna karşın ondan payını almamak, herşeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın –böyle bir varlığı yalnızca düşünmeyi denesek bile– yetkin istemesiyle bir arada olamaz. Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâyık olması anlamında) ahlâklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar." *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956) [I. Kant (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 120-21].

11 "Trieb ist das erste und höchste im Menschen."

ğın kendi dışındaki şeylere bağımlı olması durumunda, 'en yüksek iyi' iki parçalı düşünülebilir: İstençle, sonsuza dek geçerli istenç arasındaki uyum olarak (başka bir deyişle, *etik iyilik*) ya da istencimizle (burada bizim rasyonel istencimizden söz edildiğini söylemeye gerek yok) *dışsal şeyler* arasındaki uyum olarak (yani, *mutluluk*). Dolayısıyla, sırası gelmişken şunu da kaydedebiliriz ki, mutluluk arzusu kişiyi ahlâksal iyiliğe yazgılamaz. Daha doğrusu, mutluluk kavramının kendisi ve mutluluk arzusu öncelikle insanın ahlâksal doğasından doğar. *Bizi mutlu eden iyidir* diyemeyiz, *yalnızca iyi olan bizi mutlu eder* diyebiliriz. Hiçbir mutluluk ahlâktan ayrı mümkün değildir. Haz duyguları, elbette, ahlâk olmadan hattâ ona karşıt olarak mümkündür. Zamanı geldiğinde neden böyle olduğunu göreceğiz. Ama zevk veren duygular mutluluk değildir; aslında çoğu kez mutlulukla bile çelişirler.

İnsanın nihaî amacı, irrasyonel olan bütün şeyleri kendisine bağımlı duruma getirmek, onları özgürce ve kendi yasalarına göre denetim altına almaktır. Bu, bütünüyle ulaşılmaz olan ve her zaman öyle kalması gereken nihaî bir amaçtır –insan kaldığı ve tanrı olması söz konusu olmadığı sürece. İnsan kavramının bir bölümü de, insanın en büyük amacının erişilmez olması ve oraya giden yolun sonsuz anlamda uzun olmasıdır. Dolayısıyla insanın belirlenimi/yazgısı, bu amaca erişmek değildir; ne var ki, daha yakınına gelebilir ve gelmelidir. Onun insan olarak gerçek belirlenimi, rasyonel ama sonlu, duyusal ama özgür bir varlık olduğu sürece, *bu amaca sonsuz kere yaklaşmaktır*. Eğer bütün bu kendi kendiyle uyuma, sözcüğün en yüksek anlamında 'mükemmellik' dersek, o zaman *mükemmelliğin* insanın en önemli ve ulaşılmaz amacı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak insanın belirlenimi, *kendisini amaçsızca mükemmelleştirmektir*. Etik anlamda giderek daha iyi olmak için, kendisini kuşatan her şeyi *duyusal* ve –onu toplumla ilişki içinde düşündüğümüz sürece– *etik* yönden daha iyi bir duruma getirmek için, dolayısıyla kendisini giderek daha mutlu yapmak için varolur.

İnsanı tecrit edilmiş, yani kendisi gibi rasyonel insanlarla girebileceği ilişkilerin dışında ele aldığımız sürece insanın belirlenimi budur. Ne var ki biz, soyutlanmış bir şekilde varolmuyoruz; bugün rasyonel varlıklar arasındaki genel ilişki düşüncesini ele almayacaksam da, yine de sizinle girişeceğim o özel işbirliğine değinmeliyim. Birçok hevesli kişinin kavramasına yardımcı olmak istediğim şey, bugün size

kısaca söz ettiğim o yüce yazgıdır. Hayatınızın en plânlanmış amacı ve değişmez kılavuzu yapmanızı istediğim işte bu belirlenim –öğretmenlik, eylem veya her ikisi yoluyla, daha dar ya da daha geniş çevrelerde insanlığı en güçlü şekilde etkilemeye yazgılı ve alınyazısı bu eğitimden geçmek ve insanlığı her alanda medeniyetin yüksek bir seviyesine çıkarmak olan siz genç adamlar! Size bir şeyler öğrettiğimde, büyük olasılıkla doğmamış milyonlara da öğretiyorum. Aranızdan bazıları, benim kendi özel belirlenimimin yüceliğini sezdiğimi, refleksiyonlarımın ve öğrettiklerimin en önemli amacının kültürün gelişmesine katkıda bulunmak, sizin ve ilişkiye girdiğiniz herkesin içindeki hümaniteyi cesaretlendirmek olduğunu ve bu amaca yönelmeyen tüm felsefe ve bilimi değersiz saydığımı düşünmeye eğilimli olabilir. Eğer beni böyle değerlendiriyorsanız, o hâlde söylememe izin verin, niyetlerim hakkında yanılmıyorsunuz. Bu arzuya ulaşacak güce sahip olup olmamak benim elimde değil. Kısmen, kontrolümüz dışındaki koşullara, kısmen de size bağlı –bu vesileyle talep ettiğim dikkatinize, içten bir şekilde tam bir güvenle bel bağladığım çabalarınıza; ve kendi kendime öğütlediğim ve eylemlerimle size de öğütlemeye çalışacağım bana olan güveninize.

İkinci Ders
İnsanın Toplum İçindeki Belirlenimine (Yazgısına) Dair

Felsefe, bir bilim ve bir *Wissenschaftslehre* olmadan önce, kafalarını her şeye yormuş olan dogmatiklerin sormayı unuttuğu ve kuşkucuların yalnızca irrasyonel ya da günahkâr olmakla suçlanma riski altındayken sormaya cesaret edebildikleri birçok soruyu yanıtlamalıdır.

Yapay olmak ve hakkında daha sağlam bir bilgi birikimine sahip olduğuma inandığım bir konuyu üstünkörü işlemek niyetinde değilim. Ne de açıkça gördüğüm zorlukları örtbas etmek ve es geçmek istiyorum. Yine de, kamuya açık bu derslerde hâlâ neredeyse hiç dokunulmamış soruların birçoğuna –kapsamlı bir şekilde işleyemeden– değinmek benim kaderim oluyor. Yanlış anlaşılma ya da yorumlanma riski altında, daha ileri refleksiyonlar için *ipuçları* ve kapsamlı bir şekilde işlenmiş olmalarını tercih ettiğim konulara dair daha çok bilgiyi olanaklı kılan *talimatlar* dışında hiçbir şey sunamayacağım size. Aranızda, her zorluğu kolaylıkla, çaba göstermeden ve reflek-

siyon olmaksızın, yalnızca, kendilerinin deyişiyle 'sağlıklı sağduyu'larının yardımıyla gideren bir yığın 'popüler filozof' olduğundan şüphelenseydim –düşüncem bu olsaydı, ümitsizliğe kapılmadan önünüzde durmam mümkün olmazdı.

Felsefenin, başka şeylerle birlikte, iyi temellendirilmiş bir doğal haklar teorisinin olanaklılığından önce yanıtlamak zorunda olduğu sorular arasında, öncelikle yanıtlanması gereken şu iki soruya rastlarız; bu arada, sağlam temelli bir doğal haklar teorisi olanaklıdır. Öncelikle, bir insan fiziksel dünyanın belirli bir parçasına hangi hakla "*benim* bedenim" der? Kendi Ben'ine bütünüyle karşıt olmasına rağmen, bunun kendi bedeni, kendi Ben'ine ait bir şey olduğunu nasıl düşünür? Ve ikinci soru: Bir insan kendisi dışında, kendisi gibi rasyonel varlıklar bulunduğu kanısına nasıl varır? Kendi öz-bilincinde doğrudan hazır bulunmadıklarına göre onları nasıl ayırt eder?*

Bugün, toplum içindeki insanın belirleniminin ne olduğunu saptamalıyım. Bu görev yerine getirilmeden önce, baştaki soruların yanıtlanması gerekir. 'Toplum' demekle, rasyonel insanların birbirleriyle yan yana oldukları ilişkiyi kastediyorum. Toplum kavramı, gerçekte, kişinin kendinden başka rasyonel insanların da varolduğunu varsayar. Aynı zamanda, bu varlıkları, rasyonel olmayan ve dolayısıyla toplumun bir üyesi olmayan varlıklardan ayırmamızı sağlayan bazı ayırt edici özelliklerin varoluşunu varsayar. Bu varsayıma nasıl varıyoruz ve rasyonel insanların ayırt edici özellikleri neler? Yanıtlamak zorunda olduğum ilk soru bu.

Hâlâ sıkı bir felsefî soruşturmaya alışkın olmayan insanlar, sorumu pekâlâ şöyle yanıtlayabilirler: "Bizim dışımızda, bizim gibi rasyonel insanların olduğu bilgisi de, rasyonel varlıkları irrasyonel varlıklardan ayıran göstergelerin bilgisi de deneyimden kaynaklanır." Ne var ki, böyle bir yanıt yüzeysel ve yetersizdir; kesinlikle *bizim* sorumuzun yanıtı değildir, ancak büsbütün farklı bir sorunla ilgili olabilir. Egoistler [Benciler] de bu deneyime sahipler ve bu nedenle hâlâ tam olarak çürütülemediler. Deneyimin bize öğrettiği tek şey, bilincimizin bizim dışımızdaki rasyonel insanların *tasarımını* içerdiğidir. Kimse bunu tartışmaz ve hiçbir egoist bunu reddetmemiştir. Sorun, *bu tasarımın ötesinde* ona karşılık gelen bir şeyin olup olmadığı, ya-

---

* [Danimarka dilindeki baskıya not]. Yazar, bu iki soruyu da doğal hak üzerine kaleme aldığı önceki kitabında yanıtlamıştır.

ni, rasyonel varlıkların onlara dair tasarımlarımızdan bağımsız varolup olmadıkları ve böyle tasarımlarımız olmasaydı bile varolup olmayacaklarıdır. Ve deneyim deneyim olduğu, yani tasarımlarımızın sistemi olduğu sürece deneyimden bu soruna dair hiçbir şey öğrenemeyiz.

Deneyim, bize en fazla rasyonel nedenlerin etkilerine benzeyen etkiler olduğunu öğretir. Öte yandan, söz konusu nedenlerin gerçekte, kendilerinde rasyonel varlıklar olarak varolduğunu öğretemez. Çünkü kendinde varlık bir deneyim nesnesi değildir.

Böyle varlıkları öncelikle biz deneyime sokarız. Belirli deneyimleri, kendi dışımızdaki rasyonel insanların mevcudiyetine başvurarak *biz* açıklarız. Ancak *hangi hakla* bu açıklamayı ileri süreriz? Bu açıklamayı kullanmadan önce temellendirmenin daha iyi kanıtlanmış olması gerekir. Çünkü açıklamanın geçerliliği böyle bir temellendirmeye bağlıdır ve yalnızca bu tür açıklamalardan yararlandığımız gerçeğine dayandırılamaz. Öyle olsaydı, soruşturmamız bir adım bile ilerleyemezdi. Az önce ortaya attığımız şu soruda kalmıştık. Bizim dışımızda rasyonel varlıklar bulunduğu kanısına nasıl varırız ve onları nasıl ayırt ederiz?

Eleştirel filozofların titiz soruşturmaları, şüphesiz felsefenin teorik alanını kuruttu. Arda kalan tüm sorular pratik ilkeler temel alınarak yanıtlanmalıdır (bu konuya yalnızca tarihsel ilgisi nedeniyle parmak basıyorum). Şimdi, sorunun gerçekten pratik ilkelerle yanıtlanıp yanıtlanamayacağını görmeliyiz.

Son dersimize göre, insanın en önemli güdüsü özdeşliğe yönelik güdüdür. Kendiyle tam bir uyum sağlamaya ve –kendiyle sürekli uyum hâlinde kalmak için bir araç olarak– tüm dışsal şeylerle onlara ilişkin zorunlu kavramlarıyla arasındaki uyuma yönelik güdüdür. Kavramların çelişmemesi yeterli değildir (bu durumda onun kavramlarına *karşılık gelen* nesnelerin varlığı ya da yokluğu konusunda kayıtsız olabilirdi); daha doğrusu [istenen uyumu elde etmek için] gerçekten, bu kavramlara karşılık gelen bir şeyler olmalıdır. Ben'de bulunan tüm kavramların Ben-olmayan'da bir ifadesi veya karşılığı bulunmalıdır. Bu durum, insan güdüsünün özgül niteliğidir.

İnsan aynı zamanda akıl, rasyonel eylem ve düşünce kavramlarına da sahiptir. Yalnızca içindeki bu kavramları gerçekleştirmek için değil, onların kendisi dışında gerçekleşmiş görmek için de ister istemez

bir arzu duyar. İnsanın gerekli gördüğü şeylerden biri, kendisi gibi rasyonel insanların, kendisi dışında varolmasıdır.

İnsan böyle varlıkların varolmalarını sağlayamaz, ancak bu varlıkların kavramı, onun Ben-olmayan ile ilgili gözleminin temelini oluşturur ve bu kavrama karşılık gelen bir şeylere rastlamayı bekler. Yalnızca olumsuz olsa bile, rasyonelliğin ayırt edici özelliği ya da en azından kendini belli eden ilk özelliği, kavramlar tarafından yönetilen etkinliktir, yani, amaçlı bir etkinliktir. Amaçlılığın ayırt edici özelliklerini taşıyan bir şeyin rasyonel bir yaratıcısı olabilir. Oysa, amaçlılık kavramının bütünüyle uygulanamadığı bir şeyin kesinlikle rasyonel bir yaratıcısı yoktur. Yine de bu özellik belirsizdir. Amaçlılığın ayırt edici niteliği, çokluğun birlik içindeki uyumudur. Ancak, bu uyumun pek çok türü yalnızca doğal yasalarla açıklanabilir –mekanik değil, organik yasalarla elbette. Dolayısıyla, belirli bir deneyimden, ikna edici bir şekilde bu deneyimin rasyonel nedenini çıkarabilmek için, [amaçlılığa] ek olarak birkaç niteliğe ihtiyaç duyarız. Amaçlı bir şekilde işlediği durumlarda bile doğa *zorunlu yasalar* uyarınca işler. Akıl her zaman *özgürce* çalışır. Böylece, çokluğun birlik içinde özgürce elde edilmiş uyumu, görünüşlerdeki rasyonelliğin kesin ve güvenilir bir ayırt edici özelliği olur. Tek soru, birinin yaşadığı, zorunlu olarak ortaya çıkan etki ile özgürce ortaya çıkan etki arasındaki farkın nasıl gösterileceğidir.

Ben, kesinlikle, kendim dışında özgür bir varlığın doğrudan bilincinde olamam. Hattâ bendeki özgürlüğün bile, yani, kendi özgürlüğümün bile bilincine varamam. Çünkü özgürlük, kendi içinde tüm bilinç için en önemli açıklayıcı temeldir. Dolayısıyla özgürlüğün kendisi bilinç alanına ait olamaz. Bununla birlikte, bilincinde olabildiğim şey, empirik Ben'imin kesin bir istemli belirlenimi için kendi istencim dışında hiçbir nedenin bilincinde olmadığımdır. Kişi önceden kendisine uygun bir şekilde izah ettiği sürece, herhangi bir nedenin bilincinde olamamanın başlı başına bir özgürlük bilinci olduğunu söyleyebilir –ve biz de bunu demek istiyoruz. *Bu anlamda*, kişi kendi özgür ediminin bilincinde olabilir.

Şimdi, bize görünüş aracılığıyla sunulan tözün davranış şeklinin değiştiğini farz edelim, *bizim* (az önce belirttiğimiz anlamda bilincinde olduğumuz) özgür edimimizle değiştiğini... Dolayısıyla töz, bundan böyle, önceden etki ettiği şeyle uyum hâlinde olan *o* yasayla açıklanamaz, ancak *bizim kendi özgür* edimimizi dayandırdığımız –

eski yasaya bütünüyle karşı olan yasayla açıklanabilir. Bu durumda, değişimi açıklayabileceğimiz tek yol, söz konusu etkinin nedeninin de rasyonel ve özgür olduğunu varsaymaktır. Böylece, Kantçı terminolojiyi kullanırsak, *kavramlarla yönetilen bir etkileşim,* amaçlı bir topluluk ortaya çıkar. Benim 'toplum'dan kastettiğim de budur – şimdi bütünüyle belirlenmiş olanın kavramı.

İnsanın ana dürtülerinden biri, kendisi gibi rasyonel varlıkların kendisi dışında varolduğunu farz etmektir. Bunu, yalnızca bu varlıklarla birlikte topluma girmesi koşuluyla farz edebilir (az önce belirtilen anlamda). Sonuç olarak, toplumsal dürtü insanın ana dürtülerinden biridir. Toplumda yaşamak insanın *kaderidir;* toplum içinde yaşaması *gerekir.* Tecrit edilmiş kişi tam bir insan değildir. Kendi kendisiyle çelişir.

Toplumu, 'devlet' dediğimiz tikel, empirik olarak koşullanmış topluluk türüyle karıştırmamanın ne kadar önemli olduğunu anlayabilirsiniz. Önemli bir adamın sözlerine rağmen, devletin içinde yaşamak insanın mutlak amaçlarından biri değildir.[12] Devlet, daha ziyade, *kusursuz bir toplum kurmak için bir araçtır.* Sadece özel koşullarda varolan bir araçtır. Yalnızca araç olan diğer tüm beşerî kurumlar gibi, devlet de kendini feshetmeyi amaçlar. *Her yönetimin amacı yönetimi gereksiz kılmaktır.* Zamanı henüz kesinlikle gelmemiş olsa da ve ne kadar sayısız yıl süreceğini bilmesem de (yaşam içinde uygulanabilirliği ile değil, spekülatif bir öneriyi savunmakla ilgileniyoruz burada), tüm yurttaşlık bağları gereksiz hâle geldiğinde, insan soyunun *a priori* belirlenmiş kariyerine kesinlikle bir nokta ko-

---

[12] Belki de bu, Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi" [1784] adlı yazısındaki tartışmaya bir göndermedir: "Doğanın en yüce amacı olan 'insanlık tarafından erişilebilecek tüm yeteneklerin geliştirilmesi'ne sadece toplum içinde ulaşılır, özellikle de özgürlüğe en çok sahip olan toplum içinde. Böyle bir toplumun üyeleri arasında, özgürlüğün en doğru tanımıyla birlikte, karşıtlık vardır ve bu özgürlüğün sınırları, diğerlerinin özgürlüğüyle uyumlu olabilecek şekilde saptanmıştır. Doğa, insanoğlunun, alnına yazılı diğer tüm amaçlar gibi bu amaca da kendi kendine ulaşmasını ister. Dolayısıyla, dış yasalara tâbi olan özgürlüğün karşı konulamaz güce, yani, kusursuzca adil olan bir yurttaşlık anayasasına aşırı bağlı olduğu bir toplum, Doğanın insan neslinin başına sardığı en büyük belâdır." *On History*'de, haz. ve çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), s. 16.

nacak. O noktada, güç ya da kurnazlık yerine akıl, en yüksek mahkeme olarak evrensel bir şekilde kabul edilecek. "Kabul edilecek" diyorum, çünkü o zaman bile insanlar hâlâ hata yapacaklar ve dolayısıyla yandaşlarına zarar verecekler. O zaman isteyecekleri tek şey, yanılmış olduklarına inanmak için* ve, buna inandıklarında, hatalarından caymak ve zararları telafi etmek için iyi niyet olacaktır. Bütünüyle genel konuşursak, bu noktaya ulaşmış olana kadar gerçek insanlar bile değiliz.

Söylemiş olduğumuz gibi, toplumun olumlu ayırt edici özelliği *özgür etkileşimdir*. Bu etkileşim kendi kendisinin amacıdır. *Ancak ve ancak* işlemek amacıyla işler. Ne var ki, toplumun kendi kendisinin amacı olduğunu ileri sürdüğümüzde, toplumun işleyiş tarzının, onun işleyişi için daha özel bir amaç saptayan fazladan ve daha özgül bir yasa tarafından yönetilme olasılığını hiçbir şekilde reddetmiyoruz.

Ana dürtü, kendimiz gibi rasyonel varlıkları, yani *insanları* keşfetme dürtüsüydü. İnsan kavramı idealist bir kavramdır, çünkü insanın insan olarak amacı gerçekleştirilemez bir şeydir. Her bireyin böyle ideal insan örneği vardır. Tüm bu yetkin örnekler aynı içeriğe sahip oldukları hâlde, derece açısından farklıdırlar. İnsan olarak

---

* [Danimarka dilindeki baskıya not]. Ancak, her bir tarafın ikna olması imkânsızsa –ki bu, her birinin samimi niyetlerine rağmen kolayca olabilecek bir şeydir– o zaman neyin doğru olduğu tartışmalı bir hâl alır ve taraflardan biri, bir yanlışın ceremesini çeker. Ne var ki, neyin doğru olduğu asla tartışmalı olmamalıdır, çünkü yanlış diye bir şey olmamalıdır. Bunun [karşılıklı tartışma yoluyla akla başvurmanın] ötesinde, kişinin kendini adamaya yükümlü olduğu şaşmaz ve yüce bir yargıç da olmalıdır. Ve pozitif yasalar olmalıdır, çünkü yargı yalnızca yasalara göre işler. Ve bir anayasa olmalıdır, çünkü bu yüce yargıç yalnızca bir yasa gereğince görevlendirilir. Dolayısıyla devlet, insanın yanılabilirliğiyle ilişkili olduğu sürece ve son aşamada insanların haklarla ilgili çekişmesine bir son verdiği sürece kesinlikle gereklidir ve her zaman varolacaktır.

Ancak devlet, kötü niyetle ilişkili olduğu ve zorlayıcı bir güç olduğu sürece, o zaman nihaî amacı şüphesiz kendisini gereksiz kılmak, yani tüm zorlamayı gereksiz kılmaktır. Bu, iyi niyet ve ona olan güven evrenselleşmese bile ulaşılabilecek bir amaçtır. Çünkü, eğer herkes deneyime bağlı olarak her adaletsiz eylemin kesinlikle felâket getireceğini ve her suçun kesinlikle fark edilip cezalandırılacağını biliyorsa, o zaman kişi yalnızca öngörü temelinde, insanların kendilerini boşuna harcamayacağını, kendilerine bilerek ve isteyerek zarar vermeyeceklerini tahmin eder.

kabul ettiği kişiyi değerlendirirken, herkes kendi örneğini kullanır. Temel insanî dürtüden dolayı, her birey herkesin bu örneğe benzediğini saptamak ister. Diğer insanı her yönden dener ve gözleriz; onun bizim 'ideal insan'ımızın *altında* konumlandığını keşfedince, onu bu ideale yükseltmeye çalışırız. Bu tinsel mücadelenin galibi, her zaman daha üstün ve daha iyi olan insandır. Dolayısıyla, *türün gelişiminin* kökeni toplumdadır. Böylece tüm toplumun belirlenimini keşfetmiş olduk. Daha üstün ve daha iyi insanın daha alçak ve eğitimsiz insan üzerinde hiç etkisi yokmuş gibi görünüyorsa, bu kısmen kendi hükmümüz bizi kandırdığı içindir. Çünkü, çoğunlukla tohum filizlenemeden ve gelişemeden önce hemen meyve bekleriz. Belki de kısmen, daha iyi insan, eğitimsiz insandan çok daha yüksek bir seviyede olduğu içindir ki, bu ikisinin yeterli ortak temas noktası yoktur ve birbirlerinin üzerinde yeterli etkiyi bırakamazlar –bu da kültürün gelişimini kesen ve yeri geldiğinde belirtilecek şeyin çözümünü inanılmaz derecede geciktiren bir durumdur. Ne var ki, genellikle daha iyi insan zafer kazanacaktır ve bu, aydınlık ile karanlık arasındaki açık savaşa tanık olduğunda, insanlığın ve doğruluğun dostu için güven ve teselli kaynağıdır. Sonunda aydınlık kesinlikle kazanacaktır. Hiç kuşkusuz bunun ne kadar zaman alacağını bilemeyiz. Ancak karanlık, kamusal mücadelede çarpışmaya mecbur edildiğinde, bu zaten eli kulağında olan zaferin garantisidir. Çünkü karanlık bilinmezliği sever. Kendisini ifşa etmeye zorlandığında çoktan kaybetmiştir.

Buraya kadarki tüm tartışmalarımızın sonucu şudur: İnsan topluma mahkûmdur. *Sosyallik*, insanın, önceki derste geliştirilen, insan olarak yazgısı gereğince kendi içinde mükemmelleştirmesi gerektiği becerilerden biridir.

İnsanın toplum içindeki belirlenimi, doğasının en içteki ve en saf parçasından kaynaklanabilir. Bu yine de sadece bir dürtüdür ve bu sıfatla öz-uyumun en üstün yasasına, yani ahlâksal yasaya tâbidir. Dolayısıyla, toplumsal dürtü ahlâksal yasa tarafından belirlenmeli ve sabit bir kurala bağlanmalıdır. Bu kuralın ne olduğunu ortaya çıkarırsak –şu anki araştırmamızın ve şimdiye kadarki tüm düşüncelerimizin amacı olan– insanın toplum içindeki belirlenimini de keşfetmiş oluruz.

İlk olarak, mutlak öz-uyumun yasası toplumsal dürtüyü *olumsuz* olarak belirler: Bu dürtü kendisiyle çelişmemelidir. Toplumsal dürtü *etkileşimi*, *karşılıklı* etkiyi, *iki taraflı* alış-verişi, *karşılıklı* etkinlik ve

edilginliği amaçlar. Sırf nedenselliği, diğer insanın sadece edilgin bir şekilde bağlanmak zorunda olduğu etkinlik türünü hedeflemez. Bizim dışımızda *özgür, rasyonel* varlıklar keşfetmeye ve toplum içine onlarla birlikte girmeye çalışır. Fiziksel dünyanın ayırt edici yanı olan boyun eğdirmek için değil, eşgüdüm için çabalar. Eğer biri, onun dışarıda aradığı rasyonel varlıkların özgür olmalarına izin vermezse, o zaman onların sadece *teorik yeteneklerini* dikkate alır, özgür pratik rasyonelliklerini değil. Böyle bir insan, topluma diğer özgür varlıklarla birlikte girmek istemez, aksine yetenekli hayvanlara hükmeder gibi onlara hâkim olmak ister. Böylece, toplumsal dürtüsünün kendi kendisiyle çelişmesine neden olur. Daha doğrusu, böyle bir insanın toplumsal dürtüsünün kendi kendisiyle çeliştiğini söylemektense, onun bu kadar yüksek bir dürtüye sahip olmadığını, insanlığın henüz o kadar gelişmediğini ve onun hâlâ yarım insanın düşük seviyesinde, kölelik seviyesinde bulunduğunu söylemek daha doğru olur. Henüz özgürlük ve kendiliğindenlik duyusunu geliştirmek için yeterince olgun değildir. Çünkü öyle olsaydı, mecburen kendisi gibi diğer özgür varlıklarla çevrelenmeyi isterdi. Böyle bir insan köledir ve kölelere sahip olmak ister. Rousseau, kendisini diğerlerinin efendisi olarak gören kişinin, gerçekte onlardan daha köle olduğunu söylemişti.[13] Daha doğru bir ifadeyle, kendisini diğerlerinin efendisi olarak gören kişinin kendisinin bir köle olduğunu söyleyebilirdi. Böyle bir insan gerçekte köle değilse bile, kesinlikle köle gibi bir ruha sahiptir ve ona boyun eğdiren ilk güçlü insanın önünde dizlerinin üstünde sürünecektir. Özgür olan tek insan, çevresindeki herkesi özgür kılmak isteyen ve –amacı her zaman belirtilmemiş kesin bir etki sayesinde– bunu gerçekten yapan kişidir. Böyle bir insanın gözleri üzerimizdeyken daha özgür nefes alırız. Hiçbir şeyin bizi kısıtlamadığını, alıkoymadığını ve sınırlamadığını hissederiz ve kendi öz-saygımız tarafından yasaklanmayan her şeyi olmak ve yapmak için alışılmadık bir istek duyarız.

İnsan, amaçlarına giden yolda araç olarak saçma sapan şeyler kullanabilir, ama rasyonel varlıklar kullanmaz. Hattâ bir kişi, rasyonel varlıkları kendi amaçları için araç olarak da kullanamaz. Ölü cisim ya da hayvanlar üzerinde çalışır gibi onlar üzerinde çalışamaz, yani özgürlüklerini dikkate almadan amacına ulaşmak için onları

---

[13] *Of the Social Contract* [*Toplumsal Sözleşme*], Kitap I, Bölüm 1.

araç olarak göremez. Kimse bir rasyonel varlığı kendi isteği dışında erdemli, akıllı ya da mutlu yapamaz. Zaten bunu yapmaya kalkışmak boşuna olurdu, kimse kendi çabası ve emeği olmadan erdemli, akıllı veya mutlu olamaz –kişi bunu yapmayı dilememelidir, mümkün olsa ya da biri mümkün olduğunu düşünse bile; çünkü bu yanlıştır ve kişiyi kendi kendisiyle ters düşürür.

Tamamlanmış, formel öz-uyumun yasası da toplumsal dürtüyü *olumlu* biçimde belirler. Buradan da, insanın toplum içindeki gerçek belirlenimini elde ederiz. İnsan soyuna ait olan tüm bireyler, kendi içlerinde farklılık gösterir. Tam olarak anlaştıkları yalnızca tek bir şey vardır: Nihaî amaçları –yani, mükemmellik. Mükemmellik sadece bir bakımdan belirlenir: Kendisiyle bütünüyle özdeştir. Eğer tüm insanlar mükemmel olabilselerdi, hepsi en yüce ve son amaçlarına erişebilselerdi, o zaman bütünüyle birbirlerine eşit olurlardı. Yalnızca bir tek özne oluştururlardı. Ancak toplumda herkes, diğerlerini geliştirmeye (en azından kendi kavramına göre) ve onları kendi oluşturduğu ideal insan modeline yükseltmeye çalışır. Bu yüzden, toplumun en yüce ve nihaî amacı, üyelerinin tam birliği ve beraberliğidir. Ne var ki bu amacın elde edilmesi, insanın insan olarak belirleniminin elde edilmesini, yani mutlak mükemmelliğe ulaşmayı gerektirir. O nedenle, ilki de sonuncusu kadar gerçekleştirilemezdir ve insan insan olmaya son verip tanrıya dönüşmediği sürece gerçekleştirilemez olarak kalır. Böylece, insanın toplum içindeki *son amacı* tüm bireylerin tam birliğidir. Ancak bu, insanın toplum içindeki *belirlenimi* değildir.

İnsan, bu hedefe, bitmek tükenmek bilmez bir çabayla yaklaşabilir ve yaklaşmalıdır. Eksiksiz birlik ve beraberliğe bu şekilde yaklaşmaya 'birleşme'[14] denebilir. Bu nedenle, toplumdaki insanın gerçek belirlenimi, sürekli içsel bir güç kazanan ve çevresini genişleten 'birleşme' dir. Ancak, insanların anlaştıkları ya da anlaşabilecekleri tek şey nihaî belirlenimleri olduğu için, bu birleşme yalnızca mükemmellik arayışı sayesinde mümkün olur. Dolayısıyla şunu da söyleyebiliriz ki, toplumsal belirlenimimiz toplumsal mükemmelleşme sürecini içerir. Yani, başkalarının üzerimizde bıraktığı etkiden özgürce yararlanarak kendimizi ve karşılığında da, özgür varlıklara davrandığımız gibi davranarak başkalarını mükemmelleştiririz.

---

[14] 'Vereinigung.'

Bu belirlenimi yerine getirmek ve bunu olabildiğince lâyıkıyla yapmak için, yalnızca kültür aracılığıyla elde edilmiş ve geliştirilmiş bir beceriye gerek duyarız. Bu beceri iki yönlüdür: *Verme* ya da özgür varlıklar olarak diğerlerini etkileme becerisi; ve *alma* ya da diğerlerinin üzerimizde bıraktığı etkinin çoğundan yararlanma kapasitesi. Her iki beceriyi de, yeri geldiğinde ayrıca tartışacağız. Kişi, ilk beceriyi yüksek derecede elde etmesinin yanı sıra, ikinci beceriyi edinmek için de özel bir çaba harcamalı. Çünkü, aksi hâlde kişi değişmez kalır ve geriler. Çok az insan, bazı konularda herhangi biri tarafından – belki ona önemsiz görünen veya görmezden geldiği konular hakkında daha fazla eğitilemeyecek kadar mükemmeldir.

İnsanlığın, kendi üstüne çalışma fikrinden daha soylu çok az fikir tanıyorum –bu durmak bilmeyen yaşama ve çabalama, insanın katılabileceği en soylu şey olan bu canlı verme ve alma edimi, ortak itici güçleri özgürlük olan sayısız çarkın bu evrensel kenetlenişi ve bundan çıkan güzel uyum. Herkes şunu diyebilir: "Kim olursan ol, bir insan yüzü taşıdığın için bu büyük topluluğun hâlâ bir üyesisin. Ne kadar çok aracı iletişime katılmış olursa olsun, yine de senin üzerinde bir etkim var, senin de benim üzerimde. Yüzünde aklın izini taşıyan hiç kimse, ne kadar ilkel olursa olsun, benim için boşuna varolmuyordur. Ne var ki seni tanımıyorum, senin beni tanımadığın gibi! Yine de, ortak bir görevi –iyi olmak ve daha da iyi hâle gelmek– paylaştığımız ne kadar kesinse; seni etki alanıma çekeceğim, sana yararımın dokunacağı ve senden yarar sağlayacağım, yüreğimin en güzel bağlarla senin yüreğinle bağlanacağı –karşılıklı ve özgür alışveriş bağlarıyla– bir zamanın geleceği de o kadar kesin (milyonlarca ya da trilyonlarca yıl alabilir bu –zaman nedir ki!).[15]

Üçüncü Ders
Toplumdaki Sınıflar Arasındaki Farka Dair

Böylece, genel olarak insanın belirleniminin yanı sıra toplum içindeki belirlenimini de göstermiş olduk. Bilim insanı, yalnızca toplumsal bağlam içinde bilim insanı olarak varolur. Bu nedenle, şimdi bilim insanının toplum içindeki özel belirlenimini araştırmaya dönebiliriz.

---

[15] Bu dersten çıkan sonucu, Fichte'nin birkaç ay önce Zürih'te verdiği dersten çıkan çok benzer sonuçla krş. "İnsanın Saygınlığı Üzerine."

Ancak, bilim insanı yalnızca toplumun bir üyesi değildir; aynı zamanda toplumdaki belirli bir sınıfın da üyesidir. En azından birileri 'akademik sınıf'tan söz ediyor.[16] Böyle bir sözün doğrulanıp doğrulanmayacağını yeri gelince göreceğiz.

Böylece, bilim insanının belirlenimine dair başlıca soruşturmamız yalnızca henüz tamamladığımız iki soruşturmayı değil, aynı zamanda bir üçüncüsünü, şu önemli sorunun incelenmesini gerektiriyor: Çeşitli insanî sınıflar arasındaki fark ilk olarak nasıl belirir? Yahut, insanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir? Herhangi bir ön araştırma olmadan bile, *sınıf* sözcüğünden, kazara ve bizim müdahalemiz olmadan meydana gelen bir şeyi değil, daha ziyade, özgür seçimle ve bir amaç için belirlenmiş ve düzenlenmiş bir şeyi anlıyoruz. Doğa, tesadüfen ve bizim yardımımız olmadan ortaya çıkmış *fiziksel eşitsizliğin* sorumlusu olabilir. Ne var ki, *sınıfların eşitsizliği* ahlâksal bir eşitsizlik gibi gözüküyor. Doğal olarak, bu ahlâksal eşitsizliğe ilişkin şöyle bir soru beliriyor: Farklı sınıfların varlığının gerekçesi nedir?

Bu soruyu yanıtlamak için önceden pek çok girişimde bulunuldu. Bazı kişiler, deneyimden türetilen ilk ilkelerden ilerleyerek, sınıflar arasındaki fark ve bizim bu farktan sağladığımız çıkarlar tarafından sunulan çeşitli amaçları değerlendirdi ve heyecanla sayıp döktü. Oysa bu şekilde, az önce sorduğumuz soru dışında başka bir soruyu hemen yanıtlardık. Herhangi birinin belirli bir düzenlemeden sağladığı *çıkar*, bu düzenlemeyi *haklı göstermez*. Ortaya atılan soru, asla bu düzenlemeye öncülük etmiş amaçlara ilişkin tarihsel bir soru değildi; daha ziyade, hangi amaca yönelik olursa olsun, böyle bir düzenleme yapmanın izin verilebilirliğine dair ahlâksal bir soruydu. Bu soru, mutlak aklın ilkeleri temelinde, daha doğrusu mutlak pratik aklın ilkeleri temelinde yanıtlanmalıydı. Bildiğim kadarıyla hiç kimse böyle bir yanıt vermeye kalkışmadı bile. Kendi çalışmama, *Wissenschaftslehre*'den birkaç genel ilkeyle giriş yapmalıyım.

Aklın bütün yasalarının temelleri zihnimizin doğasındadır. Ne var ki, önce uygulanabilir oldukları bir deneyim aracılığıyla, empirik ola-

---

[16] "von einem Gelehrtenstande." *Stand* [*zümre*] sözüyle Fichte, toplumsal ya da ekonomik bir sınıf tanımlamak niyetinde değildir. Terimi Fransızca *état* ya da İngilizce *estate* [*mevki, tabaka*] anlamında kullanır. Bu derste biraz ileride açıklayacağı gibi: "Benim sınıfım, kendimi özgürce adadığım özel becerinin gelişimi tarafından belirlenir."

rak bu yasaların bilincine varırız. Onları uygulamaya ne kadar çok fırsat bulursak, onlar da daha samimi bir şekilde bilincimizle kaynaşmış hâle gelirler. Bu, aklın *tüm* yasalarında böyledir; özellikle pratik aklın yasalarında –ki bunlar, teorik aklınkinden farklı olarak yalnızca bir *yargıyı* değil, dışsal bir etkiyi hedefleyen yasalardır. Bu pratik yasalar, bilinçte *dürtüler* biçiminde bulunur. Tüm dürtülerin temeli doğamızdadır –ama yalnızca temelleri. Her dürtü, biz onun bilincine varmadan önce, deneyim tarafından *uyandırılmalıdır*. Dahası, dürtünün bir *isteğe* ve tatmininin bir *gereksinime* dönüşmesi için, söz konusu dürtü, sık sık tekrarlanan aynı türden deneyimler sayesinde *geliştirilmelidir*. Öte yandan, deneyim bize bağlı değildir; dolayısıyla, kendi dürtülerimizin uyandırılması ve geliştirilmesi de bize bağlı değildir.

Deneyimin temeli olarak düşünülen bağımsız Ben-olmayan, yani *doğa,* türlü türlüdür. Hiçbir parçası diğerinin bütünüyle özdeş değildir (Bu önerme, Kantçı felsefe tarafından da doğrulanır ve tam olarak ispat edilebilir). Buradan da anlaşılacağı gibi, doğa insan zihnini çok farklı yollardan etkiler; zihnin verimini ve yeteneğini asla iki kez aynı yolda geliştirmez. Bizim 'bireyler' dediğimiz kişiler ve aynı zamanda onların kişisel empirik doğaları, doğanın onlar üzerinde eylediği farklı yollarla belirlenir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, hiç kimse uyandırılmış gelişmiş yetenekleri bakımından başka biriyle bütünüyle aynı değildir. Bundan, hiçbir katkımızın olmadığı ve özgürlüğümüzü kullanarak gideremeyeceğimiz fiziksel bir eşitsizlik doğar; çünkü doğanın üstümüzdeki etkisine özgürce karşı koyabilmemiz için, özgürlüğümüzün bilincine varmalı ve onu kullanabilmeliyiz. Ancak bu konuma, dürtülerimizin uyanışı ve gelişimi dışında hiçbir yoldan ulaşılamaz –ki bu da bize bağlı değildir.

İnsanlığın ve bütün rasyonel varlıkların en yüce yasası bütünlüklü öz-uyum veya mutlak özdeşlik yasasıdır. Ancak bu yasa, olumlu bir şeye dönüştüğü ve doğaya uygulanarak bir anlam kazandığı sürece, bireyin tüm yeteneklerinin eşit olarak geliştirilmesini ve tüm becerilerinin, mükemmelliğin mümkün olan en yüksek aşamasına çıkartılmasını talep eder. Bu istek yalnızca yasayla karşılanamaz. Çünkü az önce söylendiği gibi, talebin karşılanması ne yalnızca bu yasaya ne de *istencimize* bağlıdır (bununla belirlenebilir elbette), aksine *doğanın özgür işleyişine* bağlıdır.

Eğer birbirinden farklı rasyonel varlıklar olduğunu farz eder ve bu öz-uyum yasasını toplumla ilişkilendirirsek, *her insanın* tüm becerilerini eşit bir şekilde işlemesi gerektiği talebi, aynı zamanda, *her türlü rasyonel varlığın eşitçe işlenmesi ve eğitilmesi gerektiği* talebini de içerir.[17] Tüm yeteneklerin temeli bütünüyle saf akılda olduğu için, hepsi kendilerinde eşittir; dolayısıyla hepsi aynı derecede işlenmelidir –ki bu talep tarafından istenilen şey de budur. Eşit sonuçlar her zaman eşit becerilerin eşit bir şekilde işlenmesinden sonra gelmelidir. Böylece, son dersimizde ulaştığımız sonuca başka bir yoldan varıyoruz: Her toplumun nihaî amacı, *tüm üyelerinin tam eşitliğidir.*

Önceki dersimizde, tek başına yasanın bu talebi [toplumun tüm üyelerinin tam eşitliği] karşılayamayacağını farklı bir yoldan gördük. Bu derste üstünde durduğumuz talebi [yani, birinin tüm yeteneklerinin ve toplumun tüm üyelerinin eşit işlenmesi talebini] de tek başına karşılayamaz. Yine de, *özgür istenç* bu amaca giderek daha da yaklaşmak için uğraşmalıdır ve uğraşabilir.

Toplumsal dürtünün etkisi burada başlar. Çünkü toplumsal dürtü de aynı amacı hedefler ve istenen sonsuz yaklaşım için araç sağlayabilecektir. Toplumsal dürtü ya da diğer özgür, rasyonel varlıklarla etkileşime girme ve onlarla özgür, rasyonel varlıklar olarak etkileşime girme dürtüsü şu iki dürtüyü içerir: *İletişim kurma dürtüsü*, yani, diğer insanlarda *bizim* en güçlü olduğumuz kişilik özelliğini geliştirme ve herkesi kendimizle mümkün olduğunca eşit kılma dürtüsü.

---

[17] "gleichförmig gebildet werden sollen." Bu derslerin en önemli konularından biri, eğitim ya da kültürün doğası ve önemidir. Fichte, bu konuyu işlerken üç farklı ve birbirine sıkı sıkıya bağlı terim kullanır: *Bilden, ausbilden* ve *kultivieren.* Bu terimlerin başka bağlamlarda ince anlam ayrımları olsa da, bu dersin çevirisinde bu ayrımları göstermek uygulamada mümkün olmamıştır. *Bilden* sözcüğünün köken anlamı 'şekillendirmek' ya da 'biçimlendirmek'tir ve *Bildung* sözcüğü kimi zaman 'yapı', 'biçimlenme' veya 'biçimlendirici etkinlik' anlamına gelir. Ne var ki *Bildung*, daha çok 'gelişim' ya da 'eğitim' ve *bilden* de, bu derslerde genellikle sahip olduğu anlamda 'eğitmek', 'geliştirmek', 'işlemek', hattâ 'iyileştirmek' demektir. Burada da 'gelişim' veya 'eğitim' olarak sunulan *Ausbilden*, aynı şekilde 'işlemek', 'geliştirmek' veya 'eğitmek' anlamındaki bir fiilden [*ausbilden*] gelir. Zaten bu derste Fichte, terimleri birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanıyor gibi görünüyor. Hattâ bazen de, benzer anlama sahip başka bir terim kullanıyor: *Kultivieren*, yani, 'işlemek.'

İkincisi de *alma dürtüsü*, yani, diğerlerine onların en güçlü olduğu ve bizim en zayıf olduğumuz yönü bize işleme izni verme dürtüsü. Böylece, doğanın hataları sağduyu ve özgürlük yoluyla düzeltilir. Ayrıca doğanın her bireye sunduğu tek taraflı gelişim, tüm türün ortak malı hâline gelir. Karşılığında da tüm tür bireyi geliştirir. Belirli birtakım doğal koşullar altında mümkün olan tüm bireylerin, gerçekten varolduğunu farz edersek, bu durumda tür, bireye o şartlar altında mümkün olan tüm eğitimi sağlayacaktır. Doğa herkesi tek taraflı bir şekilde geliştirir, ne var ki bunu, herhangi bir rasyonel varlıkla ilişkiye girdiği her noktada yapar. Aklın yaptığı, bu noktaları birleştirmek, böylece doğaya sağlam ve geniş bir cephe sunmaktır. Bu yolla akıl doğayı, doğa bunu bireye yapmak istemediğinden, en azından türdeki her bir yeteneği işlemeye zorlar. Bu dürtüler [iletişim kurma ve alma] aracılığıyla *akıl*, arzu edilen eğitimin toplumun üyeleri arasında adil dağılımıyla bizzat ilgilenir; ve *akıl*, bununla ilgilenmeyi sürdürecektir, çünkü doğanın hâkimiyet alanı o kadar genişlemez.

Akıl, her bireyin doğadan doğrudan elde edemediği eksiksiz eğitimi, *dolaylı olarak toplumun ellerinden* elde etmesiyle ilgilenecektir. Böylece toplum, her bireyin sahip olduğu üstünlüklerden, üstünlükleri kişi sayısıyla çoğaltarak herkesin özgür kullanımına açık ortak bir depo oluşturacaktır. Akıl, bireylerin eksikliklerini ortak bir yüke dönüştürecek ve böylece onları epeyce azaltacaktır. Farklı ve bazı uygulamalar için daha elverişli olacak şekilde ifade edersek: Yeteneğin işlenmesinin amacı, doğanın aklın emrinde olması (belirtilen anlamda) ve deneyimin (bu deneyim bizim tasarım yetimizin yasalarından bağımsız olduğu düzeye dek) bizim zorunlu pratik deneyim kavramlarımızla uyum içinde olmasıdır. Bu yüzden akıl, doğayla sürekli bir çatışma içindedir –tanrılara dönüşmeyeceğimiz süreçe– hiçbir zaman bitmeyecek bir savaştır bu. Yine de, doğanın tesiri gittikçe daha da zayıflamalıdır ve zayıflayabilir, oysa aklın hâkimiyeti daha da güçlenmelidir ve güçlenebilir. Akıl, doğaya karşı birbiri ardınca zaferler kazanmalıdır. Belki bir kişi, diğer her yönden doğa tarafından yönetilse de, onunla ilişkiye girdiği o belirli noktada doğaya karşı başarıyla savaş verebilir. Ne var ki şimdi toplum bir araya gelmiştir ve ortak bir sorumluluk üstlenir: Bireyin tek başına üstesinden gelemediğini hepsinin birleşmiş gücü başarabilir. Elbette her birey tek başına mücadele eder, ancak hepimiz ortak mücadele yoluyla doğanın gücünü azaltmaya ve doğaya karşı her bireyin kendi

sahasında gerçekleştirdiği bu zafere ortak oluruz. Bunun sonucu olarak fiziksel eşitsizlik, tüm insanları tek bedende birleştiren bağı güçlendirmeye bile hizmet eder. Gereksinimlerimizin baskısı ve bu gereksinimleri tatmin etmek için duyulan daha hoş baskı, insanları birbirine daha da yaklaştırır. Doğa aklın gücünü zayıflatmaya çalışırken onu güçlendirmeyi başarır yalnızca.

Buraya kadar her şey doğal bir şekilde ilerledi. Çeşitli türlerde ve düzeylerdeki gelişime uygun olarak, çok sayıda farklı *özel karakterler* olduğunu belirttik. Ne var ki henüz belirgin *sınıfların* olup olmadığını göstermedik. Şimdiye kadar herhangi bir *özgür belirlenimi*, yani, özel bir eğitim biçiminin istemli seçimini işaret etmeye gücümüz yetmediğinden henüz bunu ortaya çıkarmadık. Herhangi bir özgür belirlenimi şimdiye kadar gösteremediğimiz iddiası, eksik ya da yanlış anlaşılmamalı. Genel olarak toplumsal dürtü kesinlikle özgürlüğü içerir: Sadece teşvik eder, zorlamaz. Kişi bu dürtüye direnebilir ve onu bastırabilir. İnsanları sevmeyen bir bencilikten [egoizmden] kişi kendini bütünüyle tecrit edebilir ve topluma geri vermek zorunda kalmamak için ondan bir şey kabul etmeyi reddedebilir. Kişi, ilkel bir vahşilikle toplumun özgürlüğünü görmezden gelebilir ve onu kendi kaprisinin emrinde düşünebilir. Çünkü, kendisini de doğanın kaprisinin emrinde düşünüyordur. Ancak, şimdi bu bizi ilgilendirmez. Eğer toplumsal dürtüye bütünüyle duyarlıysak, bu dürtü, bizden elimizdeki menfaati ona ihtiyacı olanlarla paylaşmamızı ve yoksun olduğumuzu da ona sahip olanlardan almamızı ister. Bunun için, toplumsal dürtünün özel yeni bir belirlenimi ya da değişkisi talep edilmez –ki demek istediğim de tam olarak budur.

[İnsanlar arasındaki ayrım ile sınıflar arasındaki ayrım, yani doğal ve toplumsal eşitsizlik] arasındaki tipik fark şudur: *Şimdiye dek ileri sürülen koşullar altında,* ben birey olarak sahip olabildiğim herhangi bir özel yeteneğin gelişimi için kendimi doğaya bırakırım. *Yapmak zorunda olduğum için* yaparım bunu. Bu konuda başka bir seçim şansım yoktur. Ne var ki, gönülsüz olarak doğanın kılavuzluğunu izlerim. Doğanın sağladıklarını kabul ederim ama temin etmek istemediklerini alamam. Kişiliğimin mümkün olduğunca çok yönünü geliştirmek için hiçbir fırsatı kaçırmıyorsam da, böyle fırsatları yaratmam, çünkü bunu yapamam. Ancak *diğer taraftan*, dilbilimsel kullanımın gösterdiği gibi, sınıf özgürce seçilmesi gereken bir şeyse, o zaman bir sınıf *seçmeden* önce –eğer yapacaksam– *önceden* kendimi doğaya

bırakmış olmalıydım. Çünkü, böyle bir seçim yapmak için içimde birçok dürtünün uyanmış olması ve benim birçok becerinin bilincine varmış olmam gerekir. Bununla birlikte, *seçim sırasında* kararım odur ki, şu andan itibaren doğanın sağlayabileceği kesin olanaklara aldırmayacağım ve bunu, şu andan sonra tüm gücümü ve tüm doğal yeteneklerimi *yalnızca bir ya da daha fazla özel beceriyi geliştirmeye* adayabilmek için yapacağım. Benim sınıfım, gelişimine kendimi özgürce adadığım özel beceri tarafından belirlenir.

Şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Belirli bir sınıf seçmek zorunda mıyım? Yahut, ahlâksal olarak buna mecbur değilsem, kendimi sadece belirli bir sınıfa, yani sadece tek bir yönümü geliştirmeye adayabilir miyim? Eğer, koşulsuz bir görev olarak özel bir sınıf seçmek zorundaysam, aklın yüce yasasından, nesnesi sınıf seçimi olan bir dürtü çıkarmak mümkün olmalıdır –aynı şekilde, bu yasadan nesnesi toplum olan bir dürtü çıkarmak mümkündür. Bir sınıf seçmeme sadece izin veriliyorsa, o zaman böyle bir dürtü aklın yasasından türetilemez ve türetilen tek şey bir seçim yapma iznidir. Bu son durumda, yasanın izin verdiği edimsel seçimi yapma istencini belirleyen empirik veri göstermek mümkün olmalıdır. Böyle bir empirik veri yalnızca ihtiyatlı bir kuralı ortaya koyar, bir yasayı değil. Bunun nasıl işlediğini, soruşturmamızın bundan sonraki kısmında göreceğiz.

Yasa şunu emreder: "Tüm yeteneklerini, yapabildiğin kadar tam ve eşit bir şekilde geliştir." Ne var ki şunu açıkça belirtmez: Bu yetenekleri, doğrudan doğa üzerinde mi uygulamalıyım ya da dolaylı olarak, toplum aracılığıyla diğerleriyle birlikte mi kullanmalıyım? Böylece bu seçim, bütünüyle benim kendi takdirime bırakılmıştır. Yasa şunu emreder: "Doğayı amaçlarının emrine ver." Ne var ki yasa, doğanın önceden diğerleri tarafından benim amaçlarım için yeterince şekillendirilmiş olduğunu görürsem, o zaman onu tüm olası insanî amaçlar için daha da şekillendirmem gerektiğini söylemez. Dolayısıyla yasa, belirli bir sınıf seçmemi yasaklamaz, ne de sadece yasak değil diye böyle bir seçim yapmaya beni zorlamaz. Kendimi özgür seçim alanında bulurum. Bir sınıf seçebilirim ve bunu yapıp yapmamam gerektiğine karar vermek için (hangi sınıfı seçeceğime karar vermek için olmasa da –ki bunu başka bir zaman tartışacağım), kararımı, bu yasadan hemen çıkarılabilecek temellerden çok farklı temellere dayandırmalıyım.

Şu durumda insan toplumun içine doğar. Artık el değmemiş bir doğayla karşılaşmaz; bunun yerine, onu kendi olası amaçları için çeşitli şekillerde önceden hazırlanmış bulur. Doğayı, rasyonel varlıkların kullanımı için etkin bir şekilde çeşitli alanlarda her yönden geliştiren insan kalabalığını görür. Kendisi için yapmak zorunda kalacağı pek çok şeyin çoktan üstesinden gelindiğini fark eder. Kendi gücünü doğrudan doğaya uygulamadan çok rahat bir yaşam sürebilir ve belki toplumun önceden elde ettiğini sadece zevkle kullanarak, özellikle toplumun onun yetişmesine yaptığı katkının zevkini sürerek belli bir tür mükemmelliğe ulaşabilir. Ne var ki bu hoş görülemez. Topluma olan borcunu en azından ödemeye çalışmalıdır. Yerini almalıdır. Onun için çok şey yapan toplumu geliştirmeye en azından gayret etmelidir.

Bunu yapmayı denemesi için iki yol vardır: Bir taraftan, doğanın her yönünü kendi kendine geliştirmeye çalışabilir. Ancak, ondan önce gelenlerce nelerin üstesinden gelindiğini ve geriye yapılacak ne kaldığını öğrenmek onun tüm hayatına –ve eğer olsaydı, birkaç hayatına– mâl olabilir. Böyle bir çaba gereksiz olurdu. Dolayısıyla, insan türünün bakış açısından, kötü istencinin hatası yüzünden değil, sağduyu eksikliği yüzünden tüm hayatı yiterdi. Yahut, diğer taraftan belli bir tikel uzmanlığı –şimdilik, belki de en çok ilgilendiği ve işlemek için toplum ve doğa tarafından en iyi şekilde donatıldığı tikel uzmanlığı– değerlendirebilir ve kendini özellikle ona adayabilir. Diğer yeteneklerinin gelişimini topluma bırakırken, aynı zamanda, kendi uzmanlığı dahilinde toplumun geliştirilmesine katkıda bulunmaya niyetlenir ve çabalar. Bu kararı alırken bir sınıf seçmiştir ve bu seçim, kendi içinde düşünüldüğünde tamamen yasaldır. Ancak, ahlâkî yasa davranışımızı düzene soktuğu sürece, bütün diğer özgür edimler gibi bu seçim de ahlâksal yasaya tâbidir. Yani bu edim, şöylece ifade ettiğim koşulsuz buyruğa tâbidir: "Hiçbir zaman birbiriyle çelişen şeyler istemeyin." Böyle ifade edildiğinde, ne istediğimiz kesinlikle doğaya değil, sadece bize bağlı olduğu sürece, herkesin tatmin edici şekilde uyabileceği bir yasadır bu.

Sınıf seçimi özgür bir seçimdir. Dolayısıyla, ne hiç kimseyi herhangi özel bir sınıfa katılmaya zorlayabiliriz ne de herhangi bir sınıfa katılmasına karşı çıkabiliriz. Böyle bir zorlamayı hedefleyen her edim ve her genel uygulama yasa dışıdır. Bir insanı belirli bir sınıfa katılmaya zorlamak veya diğerinden menetmek aptalca olmaktan da öte

bir şeydir, çünkü hiç kimse başkasının özel yeteneklerini tümüyle tanıyamaz. Bu şekilde toplumun yanlış sınıfa atanan bir üyesi, toplum için çoğu kez bütünüyle bir kayıptır. Ayrıca böyle bir baskı kendi içinde de yanlıştır, çünkü kendi edimimizi, bu edime dair pratik kavramımızla çelişkiye düşürür. Toplumun *bir üyesini* arzu ederken, toplumun bir *aracını* üretiriz. Büyük projemiz için *özgür bir yoldaş işçi* arzu ederken, *baskı altında, edilgin bir araç* üretiriz. Böylece, gücümüz yettiğince, bu şekilde davrandığımız kişinin içindeki insanı öldürmüş, onu ve toplumu yanıltmış oluruz.

Daha fazla gelişme için belirli bir sınıf ve özel bir yetenek seçtik, *çünkü bizim için tüm yaptıklarından dolayı topluma borcumuzu ödeyebilmek istedik.* Sonuçta, herkes eğitimini esas olarak toplum yararına kullanmak zorundadır. Kimsenin yalnızca kendi özel zevki için çalışmaya, kendini ortaklarından tecrit etmeye ve eğitimini onlar için işe yaramaz kılmaya hakkı yok. Çünkü, onu kendisi için bu eğitimi alabilecek konuma getiren kesinlikle toplumun emeğidir. Eğitimin kendisi, tam anlamıyla toplumun ürünü ve malıdır. Dolayısıyla, topluma yarar sağlamak istemeyen kişi onun malı olmaktan çalar. Her bireyin görevi, yalnızca genel olarak topluma faydalı olmayı istemek değil, aynı zamanda, bilgisinin izin verdiği ölçüde, tüm çabalarını toplumun nihaî amacına doğru yönlendirmektir: İnsanlığın sürekli gelişimi –onu doğal baskıdan daha da kurtarmak ve giderek daha bağımsız ve özerk kılmak. Böylece, bu yeni eşitsizlikten [sınıfların eşitsizliğinden] yeni bir eşitlik çıkar: Kültürün her bireyde adil olarak gelişimi.

Her şeyin az önce anlattığım gibi olduğunu iddia etmiyorum. Ne var ki, topluma ve farklı toplumsal sınıflara dair pratik kavramlarımıza göre olması gereken budur ve böyle olması için çalışabiliriz ve çalışmalıyız. Zamanı gelince, özellikle bilim insanları sınıfının bu hedefe ulaşmak amacıyla nasıl gayretle çalışabildiğini ve bu amaç için elinde ne kadar araç bulunduğunu göreceğiz.

Eğer sadece az önce ileri sürülen görüşü düşünürsek, hattâ bizimle olan tüm ilişkisinin dışında, bizim ötemizde, herkes için çalışmadan kendisi için çalışamayan ve kendisi için çalışmadan diğerleri için çalışamayan kişilerden oluşan bir ortaklığın en azından belirtisini yakalayabiliriz. Çünkü herhangi bir üyenin başarılı gelişmesi, tüm üyelerin başarılı gelişmesi demektir ve bir kişinin talihsizliği, herkes için talihsizliktir. Bu görüntü, en farklı şeylerde bile açığa çıkardığı

uyum aracılığıyla bizi içtenlikle memnun eder ve tinimizi güçlü bir biçimde yükseltir.

Bu görüntüye olan ilgimiz, kendimizi hesaba kattığımızda ve bu büyük ve samimi toplumun üyesi olarak gördüğümüzde yalnızca artar. İtibar ve güç duyumuz, her birimizin kendimize diyebileceğimiz şeyi dediğimizde artar: "Varoluşum boşuna ve amaçsız değil. İlk kez, insanın kendi varlığının bütünüyle bilincine vardığı ve sonsuzluğa yayıldığı anda oluşmaya başlayan bu büyük zincirin zorunlu bir halkasıyım. Bütün bu insanlar benim için çalıştı. Hepsi daima büyük, akıllı ya da soyluydular –bunlar, adlarını dünya tarihine kaydedilmiş bulduğum ve hizmetleri adlarını yaşatan, insan soyunun hayırseverleridir: Onların ekinini biçtim. Onların yaşamış olduğu dünyada, kendilerini izleyenlerin üzerinden lütuflarını esirgemeyenlerin adımlarıyla yürüdüm. Onların kendileri için belirlemiş oldukları o soylu görevi, ortaklığımızı daha ustalıklı ve mutlu kılma görevini, dilediğim zaman üstüme alabilirim. Onların durması gerektiği yerde, ben yapıyı sürdürebilirim. Onların yarıda bırakmak zorunda kaldıkları o yüce tapınağı, tamamlanmaya yakın bir duruma getirebilirim."

Biri, "Ancak, tıpkı onlar gibi ben de durmak zorunda kalacağım" diyebilir. Evet! Bu en yüce düşüncedir: Bu büyük görevi üstüme alınca, onu hiçbir zaman tamamlamayacağım. Böylece, bu görevi üstlenmek kesinlikle benim belirlenimim [yazgım] olduğuna göre, *hareket etmeyi* de, dolayısıyla *olmayı* da asla kesemem. 'Ölüm' denilen şey, benim işime sekte vuramaz; çünkü benim işim tamamlanmalı ve herhangi bir zaman sürecinde tamamlanamaz. Sonuç olarak, varoluşumun hiçbir zamansal sınırı yoktur: Ben ebedîyim. Bu büyük görevi üstlendiğimde, aynı zamanda ebedîliği de ele geçirdim. Başımı tehditkâr taşlık zirvelere, gürleyen şelâlelere ve ateş kırmızısı denizlerde çarpışan bulutlara doğru cesurca kaldırırım. "Ben sonsuzum!" Bağırırım onlara, "Gücünüze meydan okuyorum! Her şeyi üzerime yağdırın! Sen toprak ve sen gökyüzü, tüm parçalarınızı çılgın bir hengâmede karıştırın. Köpürün ve gürleyin. Yırtıcı bir mücadeleyle, benim olduğunu söylediğim o bedenin son zerresini un ufak edin. Kendi inatçı projesiyle beraber istencim, cesurca ve kayıtsızca evrenin enkazı üzerinde uçacak. Çünkü ben belirlenimimi ele geçirdim ve o sizden daha kalıcı. O, sonsuz; dolayısıyla ben de!"

Dördüncü Ders
Bilim İnsanının Belirlenimine Dair

Bugün size bilim insanının belirleniminden söz etmem gerekiyor.

Bu konuda ayrıcalıklı bir konumda olduğumu görüyorum. Çünkü hepiniz, en azından çoğunuz, bilimleri hayatınızın işi olarak seçtiniz, ben de öyle. Muhtemelen, tüm gücünüzü bilim insanları sınıfının saygıdeğer üyeleri olma hedefine adıyorsunuz. Ben de öyle yaptım ve yapıyorum. Dolayısıyla, geleceğin bilim insanlarının önünde, bilim insanının yazgısı konusunda bir bilim insanı olarak konuşmalıyım. Bu konuyu adamakıllı ve mümkünse etraflıca incelemeliyim –doğru olan hiçbir şeyi savsaklamayarak. Farz edin ki, bu sınıfın yazgısının çok saygın ve soylu olduğunu, diğer sınıfların yazgısından çok daha seçkin olduğunu ortaya çıkarmalıyım: Kendini beğenmiş olmadan nasıl söyleyebilirim bunu? Diğer sınıfları küçük düşürmeden ve kibirden körleşmiş gibi görünmeden? Ne var ki filozof olarak konuşuyorum ve bu sıfatla her kavramın anlamını açıkça belirtmek zorundayım. O hâlde, eğer sıradaki ilk kavram bilim insanı kavramıysa ne yapabilirim? Doğru olduğunu fark ettiğim herhangi bir şeyi örtbas etmek benim için mümkün değil: Ne olursa olsun o gerçek olarak kalır. Alçakgönüllülük bile gerçekliğin emrindedir ve gerçekliğin yoluna çıkan her türlü alçakgönüllülük yanlıştır. Şimdilik konumuzu yansız bir şekilde inceleyelim, bizimle bir ilgisi yokmuş ve bize tamamen yabancı bir dünyadan ödünç alınan bir kavrammış gibi. Kanıtlarımızda daha fazla kesinlik isteyelim. Daha az ikna edici olmamakla birlikte, yeri geldiğinde ileri sürmeyi hedeflediğim şeyi unutmayalım: Her sınıf gereklidir ve saygımızı hak eder. İnsanın değeri, ait olduğu sınıf tarafından belirlenmez, daha ziyade o sınıfın bir üyesi olarak oynadığı rol aracılığıyla belirlenir. Çünkü her insan, görevini tam olarak yerine getirmeye yaklaştığı sürece onurlandırılmayı hak eder. Bu nedenle, bilim insanının en mütevazı insan olmak konusunda gerekçesi vardır: Onun için belirlenmiş hedef her zaman çok uzakta kalmalıdır ve çok soylu bir ideali gerçekleştirmesi gerekmektedir –ki genelde bu idealden çok uzaktadır.

İnsanların çeşitli dürtülere ve yeteneklere sahip olduğunu ve her bireyin yazgısının, tüm yeteneklerini en iyi şekilde geliştirmek olduğunu gördük. İnsan dürtülerinden biri de toplumsal dürtüdür. Bu dürtü, kişiye yeni, özel bir tür eğitim sunar. Yani, toplum için eğitim

ve aynı zamanda genel olarak eğitim için sıra dışı bir fırsat önerir. Tüm yeteneklerini, doğrudan doğa içinde mi yahut dolaylı olarak toplum aracılığıyla mı geliştireceğine karar vermek kişiye kalmıştır. İlk süreç zordur ve toplumu geliştirmeye faydası dokunmaz. Dolayısıyla toplumda her insan, tıpkı *kendisinin* eğitiminin yararlarını *onlarla* paylaşması gibi, *onların* da kazançlarını *kendisiyle* paylaşacakları beklentisiyle, diğer dalları toplumun birer üyesi olan ortaklarına bırakarak, bütünüyle meşru bir şekilde kendi genel eğitiminin özel alanını seçer. Bu, toplum içinde çeşitli sınıflar arasındaki farkların kökeni ve gerekçesidir.

Bunlar önceki derslerimden çıkan sonuçlardı. Çeşitli sınıfların aklın saf kavramlarına göre sınıflandırılması (ki bu bütünüyle mümkündür), insanın tüm doğal yeteneklerinin ve gereksinimlerinin etraflı bir dökümüne dayanmalıydı –açıkça yapay olan gereksinimleri saymadan. Belirli bir sınıf, her bir özel yeteneğin işlenmesine ya da – aynı anlama gelen– insanın doğal gereksinimlerinden (yani, kökeni temel bir insan dürtüsünde olan gereksinimlerden) her birinin tatminine tahsis edilebilir. Bu saati bize daha yakın duran bir başlığa ayırmak için, bu incelemeyi gelecek bir zamana erteleyeceğiz.

Eğer biri, yukarıdaki ilk ilkelere göre örgütlenmiş bir toplumun göreli mükemmelliği hakkında soru sorsaydı (ayrıca, toplumun kökeni konusundaki araştırmamızın netleştirdiği gibi, her toplum, insanın doğal dürtüleri uyarınca, kendi kendine ve herhangi bir yol gösterici olmadan örgütlenir), o zaman bu soruyu yanıtlamak için öncelikle şu soruyu yanıtlamak zorunda kalırdık: Söz konusu toplumda *tüm* gereksinimlere ilgi gösterilir mi? Hepsi geliştirilmiş ve tatmin edilmiş midir ve hepsi *eşit olarak* mı geliştirilmiş ve tatmin edilmiştir? Eğer öyleyse, söz konusu toplum, 'toplum' olarak mükemmeldir. Bu onun hedefine eriştiği anlamına gelmez (ki bu önceki düşüncelerimize göre imkânsızdır); ister istemez, amacına gittikçe daha da *yaklaşmak* zorunda kalacak kadar örgütlenmiş olduğu anlamına gelir. Tüm gereksinimlere bu şekilde eşit olarak ilgi gösterilmiyorsa, o zaman, söz konusu toplum için kültürel ilerleme sağlamak, talihle gelen bir rastlantı sayesinde mümkün olur elbette. Ne var ki, buna kesin bir şekilde bel bağlamamak gerekir; toplum talihsiz bir rastlantıyla gerileyebilir de.

İnsan yeteneklerinin tümünün eşit gelişimiyle ilgilenmek için ilk koşul, onun tüm yeteneklerini tanımaktır: Tüm dürtüleri ve gereksi-

nimleri hakkında bilimsel bir bilgiye sahip olmak, tüm yaradılışıyla ilgili eksiksiz bir inceleme yapmaktır. Oysa, bütünlüğü içinde insana ilişkin böyle eksiksiz bir bilginin kendisi yetenek ister ve önce bu yetenek geliştirilmelidir. İnsan kesinlikle bir *bilme* dürtüsüne, özellikle kendi gereksinimlerini bilme dürtüsüne sahiptir. Öte yandan, bu dürtünün gelişmesi kişinin tüm zamanını ve enerjisini alır. Özel bir sınıfın kendisini acilen onun tatminine adamasını talep eden yaygın bir gereksinim varsa, bu odur.

Ne var ki insanın yeteneklerini ve gereksinimlerini *tanımak*, onların nasıl *geliştirileceğine* ve *tatmin edileceğine* dair bilimsel bilgiye sahip olunmadığında son derece üzücü ve moral bozucu olurdu. Aynı zamanda boş ve oldukça gereksiz bir şey olurdu. Birinin bana eksikliklerimin üstesinden gelebileceğim araçları göstermeden eksikliklerimi göstermesi ya da beni gereksinimlerimi tatmin edeceğim bir konuma sokmadan, içimde gereksinimlerime dair bir sezgiye yol açması onun insafsızlığıdır. Beni hayvansal bir bilgisizlik içinde bırakması onun için çok daha iyi olurdu. Kısaca böyle bir bilgi, toplumun arzu ettiği ve uğruna böyle bir bilgiye sahip özel bir sınıfı gerekli gördüğü türden bir bilgi olamaz. Çünkü bu bilginin amacı, gerekli görülen amaç, yani türün gelişmesi ve dolayısıyla birleşmesi değildir. Bu nedenle, insanların gereksinimlerine ilişkin bu bilgi, *gereksinimleri tatmin etme araçları*na dair bilgiyle birleştirilmelidir. Her iki tür bilgi de aynı sınıfın işidir, çünkü hiçbir bilgi türü diğeri olmadan daha etkili ve güçlü olamaz. İlk tür bilgi, saf aklın ilkelerine dayanır; bu *felsefî* bilgidir. İkinci tür bilgi, kısmen deneyime dayanır; bu *felsefî-tarihsel* bilgidir (yalnızca tarihsel bilgi değildir, çünkü deneyimde verili nesneleri amaca giden yolda araç olarak değerlendirebilmem için, önce bu nesnelerin imâ ettiği amacı tanımalıyım; ve bu amaç, sadece felsefî açıdan tanınabilir). Söz konusu bilgi toplum için yararlı olmalıdır. Dolayısıyla, sadece insanların sahip olduğu yetenekleri ve onları geliştirmek için gereken araçları bilmek yeterli değildir. Böyle bir bilgi her zaman bütünüyle faydasız olurdu. Arzu edilen faydayı sağlamak için bir adım daha gerekir: Kişinin içinde bulunduğu toplumun belirli bir zamandaki kendine özgü kültürel seviyesi ile daha sonra ulaşmak zorunda olduğu seviye ve bunu yapabilmesi için kullanması gereken araçlar bilinmelidir. Yalnızca sağduyuyla ve genel olarak deneyimin varoluşunu varsayarak, kişi herhangi bir deneyimin öncesinde insanlığın kapılacağı akışı kesinlikle saptayabi-

lir. Gelişimin belirli bir aşamasına erişmek için tırmanmak zorunda olduğu çeşitli basamakları yaklaşık olarak belirleyebilir. Öte yandan, belirli bir toplumun belirli bir zamandaki düzeyini sadece akıl temelinde saptayamaz. Bunun için deneyimi de incelemesi gerekir. Felsefe tarafından saflaştırılmış bir gözle de olsa, önceki çağların olaylarını araştırmalıdır. Etrafına bakınmalı ve çağdaşlarını gözlemlemelidir. Bu nedenle, toplumun istediği bilginin son öğesi, saf bir biçimde *tarihseldir.*

Birlikte düşünüldüğünde (eğer birlikte düşünülmezlerse, daha az yararlı olurlar), az önce belirtilen üç tür bilgi, 'bilim' diye adlandırılan –ya da en azından adlandırılması gereken– şeyi oluştururlar; hayatını böyle bir bilgiyi edinmeye adamış kişiye 'bilim insanı' denir.

Her bilim insanı, insan bilgisinin tüm alanına üç yönden de hâkim olmak zorunda değildir. Böyle toptan bir egemenlik çoğunlukla imkânsızdır. Tam da bu nedenden dolayı, onu elde etmeye kalkışmak faydasız olurdu ve insanın tüm hayatının, toplum için bir yarar sağlamadan, boşa harcanmasına yol açardı –aksi hâlde bu hayatın topluma yararı olabilirdi. Bireyler, bilgi alanının özel bölümlerini kendilerine ayırabilirler, ama kendi alanında her insan şu üçünü geliştirmelidir: felsefî, felsefî-tarihsel ve saf tarihsel bilgi. Bunu söyleyerek, daha sonra enine boyuna tartışacağım bir şeyi yalnızca geçici olarak belirtmek arzusundayım. İyi, sağlam temellendirilmiş felsefî bir çalışmanın empirik bilgiyi gereksiz kılmayacağını (hiç olmazsa kendi tanıklığımla) öne sürmek istiyorum burada –en azından eğer bu bilgi eksiksizse gereksiz kılmaz. Aksine böyle bir felsefe, empirik bilginin kaçınılmazlığını ikna edici bir şekilde gösterir. Her insan bilgisinin amacının, insanların tüm yeteneklerinin eşit, sürekli ve kademe kademe artan bir gelişim göstermesini sağlamak olduğunu önceden belirttik. Bundan da anlaşıldığı gibi, bilim insanları sınıfının gerçek belirlenimi, genel olarak *insan soyunun gerçek gelişiminin en yüksek derecede denetimi ve bu gelişimin kesintisiz artışıdır.* Burada duygularımın şimdi önümüzde duran soylu düşünce tarafından ayartılmasını güçlükle engelleyebiliyorum. Ne var ki sıkıcı inceleme işi henüz sonlanmadı. Yine de sırası gelmişken, bilimin gelişmesini aksatmaya kalkışanlar olsaydı gerçekte ne yaparlardı, bunu belirtmeliyim ('olsaydı' dedim, gerçekten böyle insanların olup olmadığını nasıl bilebilirim ki?). İnsan soyunun tüm gelişimi, doğrudan bilimin gelişmesine bağlıdır. Sonuncunun hızını kesen, ilkini de yavaşlatır. İnsan-

lığın gelişimini önleyen kişi, kendi nesline ve gelecek nesillere nasıl bir genel görüntü sunar? Binlerce sözcükten daha etkili bir şekilde, sonraki nesillerin ve kendi neslinin sağırlaştırılmış kulaklarına bağırır: "En azından ben yaşadığım sürece, ortaklarım daha bilgili ve daha iyi olmayacaklar. Çünkü, eğer insanlık ilerleseydi, o zaman tüm direncime rağmen ben de bazı bakımlardan ilerlemeye zorlanırdım ki, bundan nefret ederim. Daha aydın ve daha asil olmak istemiyorum. Benim ana unsurum, karanlık ve kötülük. Gücümün son zerresini de, bu unsurun yerinden oynamasını engellemek için harcayacağım." İnsanlık, gerçek itibarını kaybetme riski olmadan her şeyden vazgeçebilir, yoksun bırakılabilir –gelişme ihtimali hariç. İnsanları sevmeyen bu kişiler, İncil'in betimlediği insanlık düşmanı gibi, soğukkanlılıkla ve kurnazca düşünürler ve ölçüp biçerler; gelişimini baştan engellemek için insanlığa hangi noktadan saldırmak gerektiğini saptamak amacıyla en kutsal derinlikleri incelerler ve yerini saptarlar. İnsanlık, böyle kişiler tarafından sunulan görüntüden kızgınlıkla yüz çevirir. Şimdi araştırmamıza dönebiliriz.

Bilimin kendisi, insan gelişiminin yalnızca bir koludur –insanın tüm yetenekleri daha da işlenecekse, bütün kolları geliştirilmelidir. Bundan dolayı her bilim insanı, belirli bir sınıfı seçmiş her insan gibi, bilimi –özellikle kendi seçmiş olduğu bilim alanını– geliştirmek için çabalar. Herkesin kendi özel alanında yapmak zorunda olduğu şeyi yapmalıdır, hattâ bundan daha fazlasını. Öteki sınıfların gelişimini denetlemeli ve buna önayak olmalıdır; ancak, kendisinin bir ilerleme kaydetmesi gerekli *değil* midir? Gelişimin diğer tüm özel alanlarının ilerleyişi, bilim insanlarının ilerleyişine bağlıdır. O her zaman yolu aydınlatmak ve incelemek için diğer alanların önünde ilerlemeli ve onlara kılavuzluk etmelidir. Ne var ki, kendisinin geride mi kalması gerekir? O andan itibaren, olması gerektiği neyse ondan vazgeçerdi ve böylece –bundan başka bir şey olmadığı için– hiçbir şey olamazdı. Her bilim insanının *gerçekte* kendi alanını *geliştirmesi gerektiğini* söylemiyorum; belki bunu yapamaz. Ancak, her bilim insanının bunu yapmaya *çalışması* gerektiğini ve kendi bilim alanını geliştirene kadar görevini yerine getirdiği konusunda kendine güvenmeyebileceğini ya da inanmayabileceğini söylüyorum. Yaşadığı sürece onu daha da geliştirmeyi sürdürebilir. Eğer amacına ulaşamadan ölüm onu yakalarsa, elbette bu görünüşler dünyasındaki görevinden azledilir ve bu samimi girişimi, onun başarısı sayılır. Eğer şu kural bütün insanlara

uygulanırsa, özellikle bilim insanına uygun düşer: Kişi başarılarına ulaşır ulaşmaz onları unutmalıdır ve yalnızca, hâlâ başarması gereken şeyleri düşünmelidir. Attığı her adımda sahası genişlemeyen kişi henüz o kadar çok gelişmemiştir.

Bilim adamı özellikle topluma yazgılıdır. Onun sınıfı, bilim insanı olduğu sürece, öteki sınıflardan daha çok yalnızca toplum sayesinde ve toplum için varolur. Bu yüzden belli başlı görevi, sahip olduğu *kavrayış gücü* ve *iletişim becerisi* gibi toplumsal yeteneklerini en yüksek düzeye çıkarmaktır. Eğer uygun bir biçimde, uygun empirik bilgiyi edindiyse, o zaman kavrayış gücü zaten çok gelişmiştir. Bilimsel seleflerini iyi tanımalıdır, ne var ki bu tanışıklık, yalnızca rasyonel düşünce tarafından üretilmiş olamaz. Yazılı ya da sözlü eğitim aracılığıyla öğrenilmiş olmalıdır. Sürekli yeni şeyler öğrenerek kavrayış gücünü korumalı ve yabancı görüşlere açıklık konusundaki eksikliğe ve sıklıkla görülen, hattâ bazen seçkin ve bağımsız düşünürler arasında bile rastlanılan düşünme biçimlerine karşı önlem almaya çalışmalıdır. Çünkü hiç kimse, yeni ve bazen çok gerekli şeyler öğrenemeyecek kadar iyi eğitim almamıştır. Ayrıca çok az insan, en bilgili adama bile yeni bir şeyler söyleyemeyecek kadar bilgisizdir. Bilim insanının her zaman iletişim becerisine ihtiyacı vardır, çünkü bilgisini kendisi için değil, toplum için elinde tutar. Bu ustalığı edinmek amacıyla çocukluğundan itibaren çalışmak ve onu tüm faaliyetlerinde korumak zorundadır. Yeri gelince bunu yapmak için *kullandığı araçları* inceleyeceğiz.

Şimdi bilim insanı, toplum için edinmiş olduğu bilgiyi gerçekten toplum yararına kullanmalıdır. İnsanlarda hakiki gereksinimlerine dair bir his uyandırmalı ve bu gereksinimleri tatmin etmek için gereken araçlar konusunda onları bilgilendirmelidir. Bu, bilim insanının kesin ve güvenilir bir şeyler bulmak için girişmek zorunda olduğu o derin araştırmalar konusunda tüm insanları bilgilendirmesi gerektiği anlamına gelmez. Çünkü o zaman, tüm insanları kendisiyle aynı ölçüde bilim insanları yapması gerekirdi ki, bu ne olanaklı ne de anlamlıdır. Başka şeylerin de yapılması gerekir; bu nedenle başka sınıftan insanlar var. Diğerleri de tüm zamanlarını akademik araştırmalara adasalardı, o zaman, bilim insanları bilim insanları olmaya son vermek zorunda kalırlardı. O hâlde, bilim insanı bilgisini nasıl yayabilir ve yaymalıdır? Toplum diğerlerinin yeteneğine ve dürüstlüğüne güvenmeden varolmayı sürdüremez. Onun için bu güven kalbimizin

derinliklerinde yer etmiştir. Dahası, tam da diğerlerinin yeteneğine ve dürüstlüğüne en çok muhtaç olduğumuz alanlarda güvenimiz azami ölçüde olduğu için özellikle doğa tarafından desteklenir. Bilim insanı, yapması gerektiği gibi bu güveni elde eder etmez, kendisinin dürüstlüğüne ve yeteneğine olan güvene bel bağlayabilir. Ayrıca, tüm insanların neyin hakiki olduğu konusunda sezgileri vardır. Elbette kendi başına bu sezgi yeterli değildir. Geliştirilmesi, dikkatle incelenmesi ve saflaştırılması gerekir ve bu kesinlikle bilim insanının görevidir.[18] Hakikate dair böyle bir duyu ya da duygu, eğitimsiz insanı ihtiyaç duyduğu tüm hakikatlere yönlendirmek için yeterli değildir; ama bu sezgi yapmacık bir biçimde saptırılmadığı sürece (kendilerini bilim insanı sanan kişilerce sık sık yapıldığı gibi), başka biri onu buna yönlendirdikten sonra eğitimsiz kişinin hakiki olanı onaylamasına izin vermek her zaman yeterlidir –bunun neden hakikat olduğuna dair derinde yatan nedenleri anlamasa bile. Aynı şekilde, bilim insanı da bu hakikat duygusuna güvenebilir. Şimdiye kadar bilim insanı kavramını açımladığımıza göre, bilim insanının belirlenimi insanlığın *öğretmeni* olmaktır, diyebiliriz.

Ancak bilim insanı, insanlara gereksinimlerini ve bunları tatmin etmek için gereken araçları tanıtmak zorunda değildir yalnızca. Dikkatlerini, belirli bir zaman ve mekâna özgü olan özel koşullar altında karşılaştıkları gereksinimlere ve her amaca ortaya çıkar çıkmaz ulaşmak için gerekli özel araçlara çekmek zorundadır. Sadece bugünle ilgilenmez; geleceğe de bakar. Sadece bugünün bakış açısından görmez; aynı zamanda eğer nihaî amacına giden yolda ilerlemeye devam eder ve bu yoldan sapmaz ya da gerilemezse, insanlığın şimdi izlemesi gereken yolu da görür. İnsanlığın hemen gözünün önünde ışıldayan noktaya doğru ilerlemesini talep edemez. Bu yol süresince hiçbir adım atlanamaz. Bilim insanı, bizim bir yerde çakılıp kalmadığımızdan veya geriye dönmediğimizden emin olmalıdır. Bu açıdan bilim insanı, insanlığın *eğitmenidir*. Bu noktada şunu açıkça belirtmek istiyorum ki, bilim insanı bu işe giriştiğinde, tüm uğraşlarında olduğu gibi, kişinin kendi kendisiyle uyumunu emreden ahlâksal yasa-

---

[18] Bu 'duygu' ya da 'hakikat duygusu' [*Wahrheitsgefühl*], bu seride daha sonra gerçekleşen (yayımlanmamış) derslerin birkaçında (bkz. "Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine" ve "Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine") daha ayrıntılı işlenir.

ya tâbidir. Bilim insanı topluma etki eder. Toplum özgürlük fikrine dayanır; o ve onun tüm üyeleri özgürdür. Dolayısıyla bilim insanı, toplumu etkilemek için sadece ahlâksal araçlar kullanabilir. İnsanlara görüşlerini kabul ettirmek için *zorlayıcı araç* veya fiziksel güç kullanmaya özendirilmez. Çağımızda böyle bir çılgınlık için daha fazla sözcük harcamak zorunda kalınmamalı. Ne var ki, bilim insanı da *hile* yapmamalıdır. Böyle yaparak kendini kandıracağı ve bir insan olarak görevinin, bilim insanı olarak görevinden her hâlükârda daha önemli olacağı gerçeğini bir yana bırakırsak, aynı zamanda toplumun da hakkını yerdi. Çünkü toplumdaki her insan, özgür seçim ve *kendisinin uygun bulduğu* inanış temelinde hareket etmelidir. Her ediminde kendisini bir amaç olarak düşünebilmeli ve toplumun diğer üyeleri tarafından böyle muamele görmelidir. Kandırılan insan, amaca giden yolda yalnızca araç olarak muamele görür.

Her insanın, ayrıca tümüyle toplumun ve dolayısıyla bilim insanının toplum için tüm çalışmalarının nihaî amacı, sağlam insanın ahlâksal gelişimidir. Bu nihaî amacı, toplumda yaptığı her şeyde daima hesaba katmak ve göz önünde bulundurmak bilim insanının görevidir. Ne var ki kendisi iyi bir insan olmayan hiç kimse, ahlâksal gelişim için başarıyla çalışamaz. Yalnızca sözcüklerle eğitmiyoruz; aynı zamanda –çok daha güçlü bir şekilde– örneklerle eğitiyoruz. Toplumda yaşayan herkes, iyi bir örnek teşkil etmeyi topluma borçludur, çünkü örneğin gücü yalnızca toplumdaki hayatımız sayesinde ortaya çıkar. Bilim insanının –kültürün her cephesinde diğer sınıfları aşması gereken bilim insanının– iyi bir örnek teşkil etme zorunluluğu ne kadar da büyüktür! Eğer o, her davranışında herkesin gözü önünde kendi öğrettikleriyle çelişirse, diğerlerinin onun öğrettiklerine uyacağını nasıl düşünebilir? (Hıristiyanlığın kurucusunun müritlerine söylediği şu sözler, bilim insanlarına da çok uygun düşer: "Siz dünyanın lezzetisiniz, ancak eğer lezzet çeşnisini yitirirse dünya ne ile tatlanacak?"[19] İnsanlar arasındaki seçkinler yozlaştığında, kişi ahlâksal iyiliği bulmak için nereye bakacak?) Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında bilim insanı, zamanının *ahlâksal açıdan en iyi* insanı olmak zorundadır. Şimdiye kadar mümkün olan en yüksek ahlâksal gelişim düzeyini temsil etmelidir.

[19] Matt. 5:13.

Bu ortak belirlenimimizdir, paylaştığımız alınyazısıdır. Kişinin, bir insan olarak başlıca görevi uğruna yapmak zorunda olduğu şeyi yapması için ondan talep edilen belirli bir göreve sahip olmak sevindirici bir kaderdir. Kişinin, zamanını ve enerjisini sadece, aksi hâlde onun için ihtiyatlı bir idareyle zaman ve enerji tasarrufu yapmak zorunda kalacağı bir şeye kullanması için gerekli biri olmak sevindirici bir kaderdir. Birinin çalışması, işi, günlük ödevleri için, başka insanlara göre gevşemenin güzel bir yolu olan bir şeye sahip olmak sevindirici bir kaderdir. İşte canlandırıcı bir düşünce. Ruhu cesaretlendiren ve belirlenimine lâyık olan her birinizin elde edebileceği bir düşünce: "Benim özel alanımda, çağımın ve gelecek çağların kültürü bana emanet edildi. Emeklerim, gelecek kuşakların seyrinin ve ulusların tarihinin belirlenmesine yardım edecek. Hakikate tanıklık etmek için çağrıldım. Hayatım ve kaderim hiç önemli değil, ama pek çoğu yaşamımdan çıkan sonuçlara bağlı. Ben hakikatin rahibiyim. Onun emrindeyim ve dolayısıyla kendimi onun uğruna her şeyi yapmaya, tehlikeye atmaya ve her şeye katlanmaya adadım. Hakikat uğruna sürülmem ve nefret edilmem veya onun hizmetinde ölmem gerekseydi, yapmam gerekenden başka ne yapabilirdim?"

Şimdi ne kadar çok konuştuğumu ve aynı zamanda, cesaretini yitiren hadım edilmiş bir çağın bu duyguyu sürdüremediğini ve ifade edilmesine katlanamadığını fark ettim. Ve şunu anladım ki, böyle bir çağ, gizli utancını açığa vuran ürkek bir sesle, ulaşamadığı her şeye 'sersem coşku'[20] diyecek. Bakışını, içinde sadece kendi moral bozukluğunu ve utancını gördüğü bir resimden endişeli bir şekilde başka tarafa çevirecek. Yüce ve güçlü bir şeyin böyle bir çağ üzerindeki etkisi, bir dokunuşun her organı felçli birinin üzerindeki etkisinden daha fazla olmayacak. Tüm bunları biliyorum, ama nerede konuş-tuğumu da biliyorum. Genç yaşları onları böyle su katılmamış bir moral bozukluğundan koruyan genç dinleyicilerin huzurunda konuşuyorum. Size sağlam bir ahlâksal teori sunmak istiyorum. Aynı zamanda, bunun aracılığıyla ruhlarınızda sizi gelecekte böyle bir moral bozukluğundan koruyacak sezgiler oluşturmak niyetindeyim. Şunu dürüstçe kabul ediyorum ki, daha sağlam bir düşünce tarzını, daha

---

[20] 'Schwärmerei.' Oldukça yaygın olan bu terim, çevirmenlerin felâketidir. O kadar anakronik olmasaydı, burada pekâlâ 'romantik safsata' diye çevrilebilirdi.

güçlü bir yükselme ve haysiyet duygusunu ve her türlü tehlikeye rağmen belirlenimi yerine getirmek için daha yoğun bir isteği yaymak amacıyla kaderin beni görevlendirdiği bu konumu kullanmak istiyorum. Bunu Alman dilinin ulaştığı her yöne, hattâ yapabilirsem daha da uzağa yaymak istiyorum. Siz burayı terk ettikten ve tüm yönlere dağıldıktan sonra, tüm bu yerlerde tek dostu hakikat olan insanların yaşadığını bilebilirim: Yaşamda ve ölümde hakikate sadık kalacak insanlar; tüm dünya hakikati dışladığında onun için barınak sağlayacak insanlar; hakikate çamur atıldığında ve iftira edildiğinde onu açıkça koruyacak insanlar; kibirli insanların büyük ve sıkıcı gülümsemelerindeki akıllıca gizlenmiş nefrete ve bağnazların acıyarak omuz silkmelerine memnuniyetle katlanacak insanlar –bütünüyle hakikat aşkına. Tüm sözlerimin nedeni buydu ve size daima söyleyeceğim tüm şeyleri söylerken de en büyük amacım her zaman bu olacak.

Beşinci Ders
Rousseau'nun Sanat ve Bilimin İnsan Refahı Üzerindeki Etkisine Dair İddialarının İncelenmesi

Hakikate karşı olan yanlışlarla mücadele etmenin, *hakikatin keşfi için* özel bir değeri yoktur. Eğer hakikate, uygun ilk ilkeden gelen doğru çıkarımlarla ulaşılıyorsa, o zaman onunla çelişen her şey ister istemez yanlıştır ve hiçbir açık çürütmeye gerek yoktur. Dolayısıyla, kişi belirli bir bilgi düzeyine erişmek için izlemek zorunda kaldığı yolun tümünü incelediğinde, bu yoldan ayrılan ve kişiyi türlü yanlışlara sürükleyen yan kollara kolayca göz atabilir. O zaman, kendisinin yaptığı gibi yanlış yola sapan herkesin yoldan çıktığı noktayı gösterebilecek bir konumda olacaktır. Buradan şuna varılır ki, her hakikat sadece tek bir ilk ilkeden ortaya çıkar. Eksiksiz bir *Wissenschaftslehre,* her özel sorun için bu ilk ilkenin *ne olduğunu* göstermek zorundadır. Genel mantık, bu ilk ilkeden nasıl ek çıkarımlar yapılacağını önerir. Eğer bu yapılırsa doğru ve yanlış yolları keşfetmek kolay olur.

Yine de, muhalif düşüncelere başvurmak, önceden keşfedilmiş bir hakikatin *açık ve şeffaf bir şekilde sunumu* için çok önemlidir. Doğru ile yanlışı karşılaştırması sağlanarak kişi, her birinin ayırt edici özelliklerini daha yakından incelemeye ve onları daha kesin, açık bir şekilde kavramaya mecbur edilir. Şimdiye kadar bu derslerde anlattı-

ğım şeyleri kısa ve net bir biçimde gözden geçirmek için ben de bugün bu yöntemi kullanacağım.

İnsanın belirleniminin, kültürün sürekli yükselişini ve insanın tüm yeteneklerinin ve gereksinimlerinin eşit ve sürekli gelişimini içerdiğini söyledim. Bu gelişimin devamını ve istikrarını gözeten sınıfa toplumda çok saygın bir yer verdim.

Hiç kimse bu gerçeği Rousseau'dan daha belirgin biçimde, daha bariz nedenle ve daha güzel bir belâgatla yalanlamamıştı. Rousseau'ya göre kültürel gelişme, tüm insanî yozlaşmaların tek nedenidir.[21] İnsanın tek kurtuluşu doğa durumundadır; dahası (çok doğru bir şekilde ilk ilkelerinin sonucu olarak), kültürün gelişmesi için en çok şeyi yapmış insanlar sınıfı, yani bilim insanları sınıfı, insan sefâletinin ve yozlaşmasının kaynağı ve aynı zamanda odağıdır.

Bu teori, entelektüel yeteneklerini çok yüksek düzeylerde işlemiş bir adam tarafından geliştirildi. Kusursuz eğitiminin ona sağladığı tüm üstün güçlerini, nerede olursa olsun insanlığı iddiasının doğruluğuna inandırmak ve onları methettiği doğa durumuna dönmeye ikna etmek için kullandı. Ona göre geri dönüş ilerlemeydi; ve ıssız doğa, şu anda yozlaşmış ve yanlış eğitilmiş insanlar tarafından ulaşılması gereken nihaî amaçtı. Bu yüzden, Rousseau tam da bizim yapmakta olduğumuz şeyi yaptı: Kendi tarzıyla insanlığı geliştirmeye ve insanın nihaî amaca doğru ilerlemesine önayak olmaya çalıştı. Bir başka deyişle, çok kesin bir dille eleştirdiği şeyi yaptı; edimleri ilk ilkeleriyle çelişti.

Aynı çelişki Rousseau'nun ilk ilkelerinde de hüküm sürer. Onu kalbindeki kimi dürtüler dışında davranmaya güdüleyen neydi? Bu güdüyü incelemiş ve onu kendisini yanlışa sürükleyen güdünün yanına yerleştirmiş olsaydı, o zaman hem davranış şeklinde hem de çıkarımlarında birlik ve uyuşma olurdu. Eğer ilk çelişkiyi çözebilirsek [yani, Rousseau'nun davranışlarıyla ilkeleri arasındaki çelişki] ikincisini de çözmüş olacağız [yani, kendi ilk ilkelerinin içerdiği çelişki]. İlk kilidi açan anahtar, aynı zamanda ikincisini de açacaktır. Biz bu anahtarı bulmayı ve çelişkiyi çözmeyi diliyoruz. Böylece Rousseau'

[21] Tüm ders boyunca, Rousseau'dan belli alıntılara ya da herhangi bir metne herhangi bir göndermeye rastlanmasa da, Fichte'nin aklındaki çalışmanın "İlk Söylem" olduğu anlaşılıyor.

yu, onun kendini anladığından daha iyi anlamaya başlayacağız ve sonra onu kendisiyle ve bizimle tamamen uzlaşma içinde bulacağız.

Rousseau bu dikkat çekici önermeye –kendinden öncekiler tarafından kısmen ileri sürüldüyse de, evrensel olarak kullanıldığında alışılagelmiş görüşle bütünüyle ters düşen önermeye nasıl varabildi? Akıl yürütme yoluyla, daha yüksek bir ilk ilkeden yaptığı çıkarımla mı vardı bu önermeye? Kesinlikle hayır. Rousseau hiçbir zaman herhangi bir yolla tüm insan bilgisinin temeline nüfuz etmedi. Hattâ böyle bir 'temel' sorusunu hiç ortaya atmamış gibi görünüyor. Rousseau için doğrudan duygularına bağlı olan neyse gerçek odur. Dolayısıyla bilgisi, saf ve gelişmemiş duygulara dayanan tüm bilgilerin sahip olacağı kusurlara sahiptir: Yani, *kesin değil*dir (çünkü kişinin duygularının hesabı tam olarak verilemez) ve *doğru olan, doğru olmayanla* karışmıştır (çünkü gelişmemiş duygulara dayanan bir yargı, her zaman eşit olmayan şeylerin eşitliğini iddia eder). Demek oluyor ki, *duygu* hiçbir zaman yanılmaz, ama *yargı gücü*, duyguları yanlış yorumladığı ve saf bir duyguya ulaşmak amacıyla karma bir duyguyu ele aldığı sürece yanılır. Rousseau, düşüncelerini dayandırdığı gelişmemiş duygulardan her zaman doğru anlamlar çıkarır. Tasım yönteminin alanına girdiğinde kendisiyle uzlaşma içinde olur ve böylece onunla birlikte düşünebilen okur, aynı zamanda karşı koyulmaz bir biçimde savrulup gider. Eğer sahip olduğu duygunun, çıkarımlarının akışına etki etmesine izin verseydi, yine duygusu yüzünden ilk kez çıktığı doğru yola dönerdi. Daha az hata yapmak için, olduğundan ya daha çok ya da daha az keskin bir düşünür olmak zorunda kalırdı. Benzer şekilde, Rousseau tarafından yanlış yönlendirilmemek için, kişi ya çok yüksek ya da düşük düzeyde kavrama yeteneğine sahip olmalıdır. Ya çok mükemmel bir düşünür olmalı ya da hiçbir şekilde düşünür olmamalıdır.

Daha geniş bir dünyadan tecrit edilmiş, kendi saf duygusu ve canlı hayâl gücü tarafından yönetilen Rousseau, kendine dünyanın bir imgesi ile, özelde ise, eğer [onu yönlendiren] aynı duyguyla yönetilselerdi ister istemez zorunlu olmaları gerekeceği [gerçekte oldukları gibi değil ama] gibi, eserlerinde açıkça konu etmiş olduğu bilim insanı sınıfının bir imgesini kurdu. Sonra daha geniş olan dünyaya girdi ve kendisini neyin kuşattığına baktı. Dünyayı ve bilim insanlarını gerçekte oldukları gibi gördüğünde kendini nasıl hissetmiştir acaba! Korkutucu bir yükseklikte, etrafına onun gözleriyle bakan

biri ne görebiliyorsa onu gördü: Toz toprak içinde hayvanlar gibi sürünen, içlerinde yüksek itibar ya da tanrısal kıvılcımın herhangi bir kavramı olmaksızın toprağa zincirlenmiş insanlar. Gördü ki, bu insanların neşeleri, acıları ve bütün kaderleri, gereksinimleri tatmin edildikçe yine de acıyla artan temel duygusallıklarının memnuniyetine bağlıdır. Bu temel duygusallıklarını hoşnut ederken doğru ya da yanlışa, kutsal ya da kötücüle hiç dikkat etmediklerini gördü. Bu insanların, tüm insanlığı ilk geçici hevese feda etmeye her zaman hazır olduklarını ve en sonunda yanlış ya da doğru anlayışlarını yitirdiklerini, bilgeliği menfaat sağlamak konusunda bir yetenek ve görevi de, kişinin kendi isteklerinin tatmini olarak düşündüklerini gördü. Son olarak, bu kepazelik için kendileriyle nasıl gurur duyduklarını, bu alçalmadan nasıl memnun olduklarını ve kendileri *kadar* bilge ya da erdemli olmayanlara nasıl aşağılayarak baktıklarını gördü. Şimdi Almanya'da da görebileceğimiz bir manzaraya tanık oldu; yani, ulusun öğretmenleri ve eğiticileri olması gerekenlerin, kendi çürümelerinin müşfik köleleri olduklarını, çağlarında bilgelik ve ciddiyet havası estirmeleri gerekenlerin, hüküm süren ahlâksızlık ve çılgınlık havasına kapıldıklarını gördü. İncelemelerinin gidişatına ilişkin, "Bu iyi mi, yüceliğe ve iyiliğe önayak oluyor mu?" diye sormaktan ziyade, "İnsanlar bunu dinlemek istiyorlar mı?" diye sorduklarını duydu: "İnsanlık bundan ne yarar sağlayacak?" sorusu değil, "*Ben* bundan ne yarar sağlayacağım? Ne kadar para kazanacağım? Bu çalışma hangi hükümdardan onay alacak? Hangi güzel kadın gülümseyecek?" sorusu gündemdeydi. Aynı zamanda, insanların bu düşünce tarzına sahip oldukları için nasıl gurur duyduklarını ve çağın tinini anlamada kendilerinden daha az başarılı olan budalalara nasıl omuz silktiklerini gördü. Yetenek, sanat ve bilgiyi, daha saflaştırılmış olan bir zevki her zevkten yorgun düşen sinirlerden zorla koparmak ya da ahlâksızlığı iğrenç bir şekilde bağışlamak ve haklı göstermek, yozluğu erdem seviyesine çıkarmak ve henüz yolunda giden her şeyi tahrip etmek için birleşmiş gördü. Son olarak, tatsız bir deneyime tanık olarak, dibe batan bu utanç verici insanların, herhangi bir hakikatin varlığına dair kuşkularının son zerresini ve hakikate duydukları tüm saygılarını yitirdiklerini gördü. Böyle insanların fikirlerle baş etmekte bütünüyle yetersiz kaldıklarını ve yine de biri bunu talep ettiğinde, "Yeter! Bu doğru değil ve doğru olmasını istemiyoruz, çünkü onda bizim için bir şey yok" diye yanıt verdiklerini gördü. Tüm bunları

gördü ve çok şey isteyen, dolayısıyla hayâl kırıklığına uğramış duyguları ayaklandı. Şiddetli bir öfkeyle çağını yerden yere vurdu.

Bu duyarlılığı için onu suçlamayalım; bu asil bir ruhun göstergesidir. Tanrısallığı içinde hisseden herkes, tanrıya yakınmak isteyecektir: "İşte bunlar benim kardeşlerim! Dünyasal yaşam yolu boyunca bana eşlik etsinler diye gönderdiğin yoldaşlar bunlar! Evet, yüzleri bana dönük, ne var ki kalplerimiz ve düşüncelerimiz bağlantılı değil. Sözcüklerim onlara yabancı dilden sözcükler gibi duyuluyor, onlarınkiler de bana. Seslerinin tınısını duyabiliyorum, ama kalbimde bu tınılara anlam verecek hiçbir şey yok. Oh tanrım, neden böyle insanlar arasında doğmama neden oldun? Yahut, eğer onların arasında doğmam gerektiyse, o zaman neden bana bu daha iyi ve daha yüksek düzeydeki duyarlılığı ve canlı önseziyi verdin? Neden beni de onlar gibi yapmadın? Neden beni de onlar kadar aşağılık yapmadın? O zaman onlar arasında mutlu bir şekilde yaşayabilirdim." Acısı yüzünden onu azarlamak ve memnuniyetsizliğini eleştirmek sizin için kolaydır, siz her şeyden tatmin olursunuz. Ona, her türlü şeye katlanmanıza imkân veren gönül tokluğunu ve insanları oldukları gibi kabul etmenizi sağlayan alçakgönüllülüğü salık vermeniz sizin için kolaydır. Soyluluğa en az sizin kadar susamış olsaydı, o da sizin kadar alçakgönüllü olurdu. Daha iyi bir gidişat hayâl edemediğiniz için sizin için her şey gerçekten yeterince iyi.

Rousseau maruz kaldığı acı duygular kargaşasında, bu duyguları uyandıran nesne dışında hiçbir şeyi göremez oldu. Duyusallık hüküm sürüyordu; felâketin kaynağı buydu. Ne pahasına olursa olsun, ortadan kaldırmak istediği tek şey duygusallığın üstünlüğüydü. Tam karşıt uca geçmesinde şaşılacak bir şey var mı? Duyusallığın sözü geçmemeli; ama eğer öldürülürse, hiçbir şekilde varolmazsa ya da geliştirilmez ve güçlenmezse kesinlikle sözü geçemez: Buradan Rousseau'nun 'doğa durumu' vurgusu ortaya çıktı.

Rousseau'nun doğa durumunda, insanın belirgin yetenekleri sadece işlenmemekle kalmayacak, onların hiçbir belirtisi olmayacak. İnsanın, hayvansal doğasının gereksinimleri dışında hiçbir gereksinimi olmayacak. Çayırda etrafını saran hayvanlar gibi yaşayacak. Bu koşullarda, Rousseau'nun duyusallığını rencide eden ahlâksızlıkların hiçbirinin kök salamayacağı doğrudur: Kişi acıkınca yiyecek ve susadığında içecek –ve karşılaştığı ilk şeyle tatmin olacak. Doyduğunda, kendisinin hiç gereksinim duymadığı besin için diğerlerini soymaya

yeltenmeyecek. Doyduğunda, herkes onun önünde ne isterse ve istediği kadar yiyebilecek. Çünkü, şimdi *onun* ihtiyaç duyduğu tek şey dinlenmek, diğerlerini rahatsız etmeye hiç zamanı yok. İnsanın gerçek ayırt edici özelliği onun geleceğe bakış açısında yatar, ki bu da, aynı zamanda bütün ahlâksızlıkların kaynağıdır. Kaynağı yok edince, artık ahlâksızlık olmayacaktır. Rousseau, kendi doğa durumunda bu kaynağı gerçekten yok etti.

Ancak şu da bir gerçek ki, insan elbette bir hayvan olmadığı için bu durumda kalması da onun kaderi değildir. Hiç kuşkusuz, böyle bir doğa durumunda ahlâksızlık yok olurdu –ama beraberinde erdem ve sağduyu da ortadan kalkardı. İnsan irrasyonel bir hayvana dönüşürdü.Yeni bir hayvan türü olurdu, ama bundan böyle insan olmazdı.

Rousseau insanlara karşı şüphesiz dürüst davrandı: Kendisi, diğerlerine samimi bir şekilde salık verdiği bu doğa durumunda yaşamak için can attı. Bu arzu onun tüm iddialarında açıkça görülebilir. "Rousseau bu doğa durumunda gerçekte ne bulmaya çalışıyordu?" diye sorabiliriz. Kendisini, onu sık sık dürüstlük ve erdem yolundan çeviren türlü gereksinimlerle yüklü ve sınırlanmış hissetti (bu sıradan bir insan için elbette çok küçük bir dert, ne var ki Rousseau gibi adamların üstünde daha ağır bir yük oluyor). Eğer doğa durumunda yaşarsa tüm bu gereksinimlere sahip olmayacağını ve bu gereksinimleri tatminsiz bırakmaktan kaynaklanan birçok acıdan, aynı zamanda onları haysiyetsizce tatmin etmekten kaynaklanan daha yoğun acılardan kaçınacağını ve o zaman *kendi kendisiyle* barışık kalacağını düşündü. Her konumda kendini diğer insanlar tarafından sıkıştırılmış bir hâlde buldu. Çünkü onların gereksinimlerinin tatminini sağlayacak yolda duruyordu. Rousseau, insanoğlunun herhangi bir nedenle veya kasıtla kötü olduğuna inanmadı. Bu konuda onunla aynı fikirdeyiz. Rousseau'ya zarar veren insanlardan hiçbiri, belli gereksinimler duymasalardı bunu yapmazlardı. Dolayısıyla, çevresindeki tüm insanlar doğa durumunda yaşasalardı, o zaman Rousseau da *diğerleriyle* barışık olurdu. O hâlde Rousseau'nun istediği sakin bir içsel ve dışsal huzur muydu? Aslında evet, ne var ki bu sakin huzurdan nasıl yararlanmayı tasarladığını biraz daha araştıralım. Şüphesiz bu huzurdan, gerçekte ona bahşedilen huzur miktarından nasıl yararlandıysa aynı şekilde yararlanmak istedi, yani yazgısı ve görevleri üzerine düşünerek kendini ve ortaklarını geliştirmek için yararlanmak istedi. Ancak, varsaydığı hayvanlara has durumda bunu

nasıl yapabilirdi? Sadece uygar bir dünyada elde edebileceği öncü eğitim olmadan bunu nasıl yapabilirdi? Nitekim, farkına varmadan kendini ve toplumu, *doğal durumdan çıkması dışında elde edilmesi mümkün olmayan tüm o eğitim ve kültürle beraber*, bütünüyle doğa durumuna nakletti. Bunu dikkate almadan, insanlığın zaten doğa durumundan doğduğunu ve gelişim yolunu tümüyle kat ettiğini –ve aynı zamanda, doğa durumundan doğmadığını ve hiçbir eğitim al-madığını varsaydı. Böylece, Rousseau'nun gözden kaçmış hatalı çıkarımına varıyoruz. Şimdi de bu çelişkiyi bütünüyle ve kolayca çözebiliriz.

Rousseau bireyi ruhsal gelişim bakımından değil, sadece duyusal gereksinimlerden bağımsızlık bakımından doğa durumuna geri göndermek istedi. İnsanın dış yaşamının idaresi, çok daha az enerji ve ilgi gerektirmeli. Toprak daha bereketli bir hâle gelecek ve iklim daha ılıman olacak. Sayısız yeni buluş ve icatlar, çeşitli ve kolay araçlarla yaşamın sürmesini sağlayacak. Dahası akıl, hâkimiyet alanını genişlettikçe, insan daha az gereksinim duyacak –ilkel doğa durumundaki gibi bu kolaylıklara yabancı olduğundan değil, onlarsız da yapabildiği için. En iyinin verdiği hazzın tadını çıkarmaya her zaman hazırlıklı olacak –bunu ne zaman yapacağı, kişinin göreviyle ters düşmez. Aynı zamanda, onurlu bir şekilde elde edemediği her şeyden vazgeçmeye de her zaman hazırlıklı olacak. İdealist bir şekilde düşünüldüğünde (ki bu bakımdan, idealist olan her şey gibi bu da gerçekleştirilemezdir), doğa durumu, antik şairlerin betimlediği, fiziksel emek olmaksızın elde edilen duyusal hazzın altın çağıdır. Dolayısıyla, Rousseau'nun ve antik şairlerin 'doğa durumu' ve 'altın çağ' adıyla *ardımıza* koydukları şey, *önümüzde* durur aslında (Yeri gelmişken şunu belirtmeliyiz ki, ne *olmamız* gerektiğini önceden *olduğumuz* şey olarak tanımlamak, her yerde, özellikle de antik çağlarda sık rastlanan bir olgudur. Elde etmemiz gereken şey, yitirdiğimiz bir şey olarak sunulur. Bu olgu için iyi bir gerekçe insan doğasında bulunabilir; bunu yeri gelince açıklayacağım).

Rousseau'nun unuttuğu şey, insanoğlunun bu duruma sadece ilgi, çaba ve emek yoluyla varabileceği ve varması gerektiğidir. İnsan eli değmeden doğa, ilkel ve vahşidir. İnsanın edilgin doğal durumundan çıkmaya ve doğayı işlemeye mecbur bırakılması –kendini doğanın bir ürününden özgür, rasyonel bir insana dönüştürmesi için gereken de budur. İnsan şüphesiz doğa durumunu terk eder. Bilgi

elmasını soymak için her şeyi tehlikeye atacaktır, çünkü tanrıyla eşit olma dürtüsü köklü bir şekilde onda yer etmiştir. Doğa durumunun ötesindeki ilk basamak, insanı sefâlete ve sıkıntıya sürükler. Gereksinimleri artar, ısrarla tatmin edilmek ister. Ancak insan, yapıldığı madde gibi tembel ve üşengeçtir. Bunun sonucunda, gereksinimle tembellik arasında zorlu bir mücadele başlar. İlki galiptir, ama ikincisi, için için yakınır. İnsan, alnının teriyle kendi alanını geliştirir ve kökünü kazımak zorunda olduğu dikenlerle baş etmek zorunda kaldığında da öfkelenir. Ahlâksızlığın anası, gereksinim değildir; gereksinim, erdem ve eyleme yönelten güdüdür. Ahlâksızlığın kaynağı tembelliktir. *Olabildiğince çok zevk almak ve olabildiğince az iş yapmak:* Yozlaşmış bir doğanın ilgi alanı budur. Bunu gerçekleştirmeye yönelen çeşitli girişimler, doğadaki ahlâksızlıkların kaynağıdır. Doğuştan gelen tembelliğini başarıyla alt etmedikçe, hayatın tüm neşesini ve zevkini eylemde bulmadıkça insan için kurtuluş yoktur. Bu, gereksinim duygusuna eşlik eden bütün o acının gayesidir ve bizi eyleme teşvik etmelidir.

Acının hedefi budur; özellikle eksikliği, yozlaşmayı ve ortaklarımızın sefâletini gördüğümüzde yaşadığımız acının hedefidir. Bu acıya ve yakıcı öfkeye duyarsız olan kişi alçaktır. Acıyı hisseden kişi, etki alanının içindeki ve çevresindeki şeyleri elinden geldiğince iyileştirmeye çalışarak acıdan kurtulmayı denemelidir. Emekleri bir sonuç doğurmasa bile ve emeklerinin ortaya koymuş olduğu faydaları göremez durumda olsa bile, en azından bir şeyler yapıyor olma duygusuyla kederinden uzaklaşacaktır. Aynı zamanda, evrensel yozlaşmaya karşı mücadelede gösterdiği dirençle avunacaktır. Rousseau' nun yanıldığı nokta tam da burasıdır. Rousseau hareket etmek yerine, daha çok acı çekmek için enerjiye sahipti. İnsanoğlunun sefâletini şiddetle hissetti, ama buna çare bulmak için sahip olduğu gücü çok daha az şiddetle hissetti. Diğerlerini, *kendisi* nasıl hissediyorsa o şekilde değerlendirdi. Tüm insanların ortak dertleriyle olan ilişkisinin, kendisinin özel derdiyle olan ilişkisiyle aynı olduğunu düşündü. Acıyı hesaba kattı, ama insanların kendilerine yardımcı olmak için sahip oldukları gücü dikkate almadı.

Külleri huzur bulsun ve anısı kutsansın! O bir fark yarattı! Onun başladığı şeyi sürdüren pek çok kişinin ruhunda bir ateş yaktı. Görevini yaptı, ama kendiliğindenliğinin neredeyse hiç bilincinde değildi. Etkiliydi ama diğerlerinin aynı şekilde etkili olmalarını istemedi.

Edimlerinin, bütün ortak kötülük ve yozlaşmalarımız karşısındaki etkisini de ölçüp tartmadı. Tüm düşünce sistemi, bu eksik kendiliğindenlik çabası tarafından yönetildi. Edilgin duyusallığın insanıydı. Aynı zamanda, bu duyarlılığın tesirine kendi kendine etkin bir şekilde direnecek yeteneğe de sahip değildi. Rousseau tarafından betimlenen âşıklar, erdemli bir hâle gelirler, ama sadece erdemli *oluverirler* ve biz bunun tam olarak *nasıl* meydana geldiğini göremeyiz. Rousseau en ilginç ve eğitici şeyi bizden saklar: Akıl ve tutku arasındaki mücadeleyi. Aynı zamanda, aklın çaba ve emek sayesinde kademeli ve yavaş yavaş eriştiği zaferi de saklar bizden. Rousseau'nun betimlediği öğrenci, kendi kendine gelişir. Öğretmeni, onun eğitimine engel olan şeyleri ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmaz; öbür türlü, müşfik doğanın hâkim gelmesine izin verilir. Bundan böyle, doğa öğrenciyi her zaman koruma altına almalıdır, çünkü öğretmeni onu, doğaya karşı mücadele vermesini ve onu zaptetmesini sağlayacak atılganlık, hırs ve sağlam bir azimle donatmamıştır. İyi insanlar arasında böyle bir öğrencinin keyfi yerindedir, ne var ki kötüler arasında çok acı çeker –ve nerede o kötü olmayan insanlar? Dolayısıyla Rousseau, aklı sürekli olarak *barış içinde* betimler, hiç *savaş içinde* betimlemez. Aklı kuvvetlendirmek yerine *duyusallığı zayıflatır*.

Bu araştırmaya, ilk ilkemizle doğrudan çatışan paradoksu çözmek için giriştim. Ancak tek amacım bu değildi. Aynı zamanda size nasıl olmamanız gerektiğini, çağımızın en büyük insanlarından birini örnek vererek göstermek istedim. Size hayatınız boyunca geçerliğini koruyacak bir ders vermek istedim. Henüz insanlarla samimi, yakın ve sağlam ilişkilere girmemiş olmanıza rağmen, felsefî araştırmalar aracılığıyla insanların nasıl olması gerektiğini öğrenme sürecindesiniz. Böyle ilişkilere gireceksiniz ve insanların sizin ahlâksal teorinizin öngördüğünden çok farklı olduğunu göreceksiniz. Siz daha asil ve daha iyi davrandıkça, yaşamınızın sonraki dönemi sizin için daha eziyetli olacak. Acıya kendinizi kaptırmayın; bunun yerine, cesaretli davranışlarınızla onun hakkından gelin. Bu acının bir hedefi vardır. O, insan soyunu geliştirme tasarısının bir parçasıdır. Orada durmak ve azaltmak için parmağını bile oynatmadan insan yozlaşmasından şikâyet etmek, korkakça bir davranıştır. Nasıl gelişebileceklerini onlara anlatmadan insanları kınamak ve onlarla alay etmek kabalıktır. Eylem! Eylem! İşte bunun için buradayız. Biz ötekilerden daha yetkin olduğumuz sürece, onların bizim kadar yetkin olmadıklarından şikâ-

yet etmeye hakkımız var mı? Bizim en önemli yetkinliğimiz, tam da ötekilerin gelişimi için üstlendiğimiz görev değil mi? İşlememiz için bizi bekleyen uçsuz bucaksız alanın manzarasına bakıp neşelenelim. Mutlu olalım, çünkü kendi gücümüzün farkındayız ve görevimiz sonsuza kadar sürecek!

çev. Jale Özata Dirlikyapan

FELSEFEDE TİN VE YAZI ARASINDAKİ AYRIM ÜZERİNE*
[1794]

İlk Ders
Tin ve Cismin Neliği Üzerine

Bir bilim insanı, diğer çeşit bilgiler yanında, felsefe hakkında da belli bir bilgiye sahip olmalıdır. Bu, şimdi (bu dersler dizisinde) ulaştığımız ve üzerinde bir süre durmak istediğimiz noktadır. Sizi kapsamlı bir felsefe çalışmasına düşman edebilecek baskın önyargılara son vermek ve bu bilim hakkında bütünlüklü bir bilgiye ulaşma araçlarını sizin için genel bir şekilde sağlamak istedim. Son derste,[1] felsefenin kesinlikle işe yaramaz bir şey olduğu ve özellikle modern felsefenin uğraştığı ve uğraşmak zorunda olduğu derin ve kılı kırk yaran araştırmalar olmaksızın pekâlâ yapılabileceği yolunda felsefeye

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Concerning the Difference between the Spirit and the Letter within Philosophy", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

[1] Fichte'nin bahsettiği bu 'son ders'in hiçbir kopyası bugüne ulaşmamıştır.

karşı yaygın önyargıyı geçersiz kılmaya çalıştım. Böyle araştırmalarla uğraşmaksızın, dünyevi yaşamın sıradan işlerinin gerçekten başarılabileceğini ve yine de mükemmel bir iş makinesi olunabileceğini gösterdim. Üst sınıfa ait insanlar arasında, bugünlerde yaygın görüldüğü gibi, böyle araştırmalarla uğraşmaksızın rasyonel, özgür ve duyuüstü bir varlık sayılabilmenin zor olacağını da gösterdim. Felsefe karşıtı çok sayıda başka önyargılara değinerek onları düzeltmeye yöneldim; fakat onlarla tamamıyla başa çıkmak ve onları yok etmenin, ancak onların ortak köklerine saldırıp parçalamakla başarılabileceğini buldum. Sizinle *Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine* düşünerek, eğer bu ayrımı sizin için açık seçik kılmada başarılı olabilirsem, felsefe çalışmasının tüm kurallarını en iyi şekilde kuşatabileceğime inanıyorum. Bu görev bana, çağımızın belirgin özelliği olan tinden[2] kararlı bir uzaklaşma eğilimi karşısında ve özellikle felsefede tinsiz banal yazarların, yetenekli oldukları tekdüze bir zekâyı (yani kelime oyunu ve üstü kapalı söz) kullanarak, utanmadan ve yüzsüzce tinle alay etmeye ve felsefede tinin hiçbir şekilde yeri olmadığı hakkında gizli fikirlerini yüksek sesle açıkça ilân etmeye başlamalarından dolayı, hepsinden daha zorunlu görünmektedir.

Bugün tin ve yazı (ya da cisim) arasındaki genel ayrım hakkında konuşacağım. Rasyonel duyusal bir varlığın belirgin bir özelliği olarak düşünülen *tin* demekle neyi kastettiğimi anlamanızı sağlamayı deneyeceğim. Bununla, tin ve tinsizliğin neliğini neyin oluşturduğunu size göstermeye çalışacağım.

Tinin neliği, diğer biçimiyle *üretici imgelem* diye adlandırılan şeydir. *Yeniden-üretici imgelem*, empirik bilinçte şimdiden hazır bulunan bir şeyi, bilinçte ilk ortaya çıktığı tıpatıp *aynı* bağlam içinde olmasa da, tekrarlar. Yeniden-üretici imgelem, farklı çeşitten olanları birleştirerek yeni bir bütünlük oluşturma yeteneğine sahiptir; fakat açıkçası, o hâlâ yeniden üretici olarak kalır. Üretici imgelem hiçbir şeyi tekrarlamaz; o en azından empirik bilinç açısından bakıldığında, tamamen yaratıcıdır –ve o, hiçten bir şey yaratır (Tüm zamanların en keskin zekâlı düşünürünün, yani Kant'ın,[3] konuyla ilgili üstü kapalı

---

[2] 'Hang zur Geistlosigkeit.'

[3] "einige Winke des geistvollsten unter den Denkern, Kants." Kant'ta 'yeniden-üretici' ve 'yaratıcı' imgelem arasındaki farkı görmek için, *Saf Aklın*

sözlerini doğru olarak kimse anlamadıysa, son zamanlardaki modern felsefenin belirgin özelliği olan düşünceden burada ayrıldığımı farkediyorum. Her yine de –zamanı geldikçe kanıtlayacaklarım dışında– kanıtlayamayacağım hiçbir şey söylemiyorum. Ancak, elbette bunun tersi bir durumda elimden gelecek tek şey, bu işi, bu iddiayı yersiz bulan tin yoksunlarına bırakarak böyle bir iddiada bulunmak olacak). Söylediğim gibi, üretici imgelem tasarımlama için malzeme üretir: Empirik bilinçte bulunan her şeyi biçimlendiren ve bu bilincin kendisini üreten sadece odur. Kendi üretici gücü açısından değerlendirilse bile imgelem, yine de kendinde şey değildir; bunun yerine o, sadece dolayımsız olarak verili olan kendinde şeyin –ki bu Ben'dir– gücü ya da yetisidir. Buna göre, Ben'in yaratıcı gücü bile Ben'in içinde daha üstün bir temele sahip olmalıdır, yahut ayrı bir şekilde ifade edildiği gibi ve araştırmamıza daha uygun bir şekilde: Üretici imgelem bilinç için bir yaratıcı olsa da, Ben'in neliği için sadece bir biçimlendirici[4] olabilir ve onun biçimlendirdiği her şey Ben içinde bulunmalıdır.

Gerçekte durum budur. İmgelemin biçimlendirdiği ve bilince sunduğu şey duyguda bulunur.[5] Bu noktada, ne açıklayabileceğimi ne de buna gerek olduğunu düşündüğüm, duygu, tasarımlanan her şeyin malzemesidir. Bu şekilde tinin neliği ya da üretici imgelem, *duyguları bilince yükselten bir yeti* olarak tanımlanabilir.

Herhangi bir tasarımlamaya sahip biri (eş deyişle, bir şeyin bilincinde olan biri), hiçbir tasarım henüz açıklanan süreç dışında başka bir tarzda ortaya çıkamayacağı için, terimin bu en genel anlamında tin taşır. Böylece tüm insanlar tin taşırlar ve bütünüyle tinsiz olmak, bilinçsiz ya da ölü olmak anlamına gelir. Tin ve yaşam, bir ve aynıdırlar ve sadece cansız olanlar tamamıyla tinsizdirler.

Bir kimseye her şeyden önce tin yüklemekle ve diğer kimseye 'tinsiz' demekle ne anlatılır? Başlangıç olarak bu şekilde yapılan ayrım gerçek ve kesinlikle doğrulanmış bir ayrım değil, bütünüyle göreceli

---

Eleştirisi içinde "Anlığın Saf Kavramlarının Transendental Dedüksiyonu" bölümüne bakınız.

[4] 'Bildnerin.' Bu terim ile 'imgelem' [*Einbildungskraft*] arasındaki bağlantıya dikkat ediniz. *Bild*'in kök anlamı 'imge', 'resim' ya da 'motif'dir. *Bildnerin*'in düz anlamı ise 'heykeltraş'tır.

[5] 'im Gefühl.'

bir ayrımdır –bir kimseyle diğeri arasındaki derece ayrımı olarak görünmektedir. Gerçekten de o, bundan başka bir şey değildir. Bir kişinin imgelemi, duyguları tasarımlara ne kadar hızlı ve etkin dönüştürürse, tasarımlar onun zihnine[6] o denli güçlü bir şekilde dolarak bir araya gelir ve kişi o denli daha fazla tine sahip olur. Kişi, şeyleri ne kadar ağır anlayıp kavrıyorsa ve bilinç bağları ne kadar ağır çözülüyorsa, o kadar az tine sahip olacaktır.

Bununla beraber, daha önemli bir ayrım yine de tespit edilebilir: Bu ayrım, kabul edildiği gibi çok keskin bir sınır değilse de, hiç olmazsa (kusursuz keskinlikte olmasa da) tinlerine ya da tinden yoksunluklarına göre ayrılan iki tür insan arasında bir sınır içeren ayrımdır. Ayrım şudur: Tüm insanlar duyguya sahiptir ve tüm insanlarda bulunan bu duyguların bir kısmı, üretici imgelem tarafından bir form verilerek bilince yükseltilirler. Ancak bu duyguların kendi aralarında büyük bir fark bulunur. Duyguların bir kısmı tamamıyla insanın hayvansal doğasıyla ilgilidir. Bu tür duygular çok derinde yer almaz ve çok kolay şekilde, tam bir kesinlikle ve zorunlu olarak – tabii ki, duygular biçiminde değil, tasarımlar biçiminde– bilince yükseltilirler. Diğer duygular, tamamıyla doğa yasaları tarafından yönetilen görünüşlerin duyusal dünyasıyla ilgili duygular temelinde yatarlar. Bu diğer çeşit duygular, tamamıyla insanın hayvansal yaşamıyla ilgili değil, daha çok onun akılsal ve tinsel yaşamıyla ilgilidirler. Bu diğer çeşit duygular, yalnızca görünüşlerin doğa yasalarına göre düzenlemesiyle ilgili olmaktan çok, görünüşlerin ve tüm rasyonel-tinsel varlıkların, tinsel uyum ve her şeyin bir hakikat ve erdem dünyasında birleşme yasalarını yöneten etik düzen yasalarının emrine sokulmalarıyla ilgilidirler. Daha iyi bir ifadeyle, bu duygular tinimizin derinliklerinde, onun en gizli mabedinde yer alırlar. Kişi bu yüksek tinsel yaşama ulaşmak için, görünüşler dünyasını kat edip geride bırakmalı ve kişinin duyusallığı susturulmalıdır. İlk türden duygular, kavramlar dünyasını düzenleyip oluşturuyorsa, o hâlde bu ikinci tür duygular da idealar ve idealler alanını kurmaktadırlar. Bu ikinci dünyaya ulaşmış kimsenin 'bir tin olduğu' ve terimin daha üst anlamında 'tine sahip olduğu' söylenebilir. Bu anlamda tin, düşünceleri bilince yükselten bir yeti, idealleri tasarımlayan bir yeti olarak betimlenebilir. Buna karşın tin yoksunluğu, idealleri tasarımlama yeteneksizliği –her

[6] 'in seinem Geist.'

ne kadar daha önceki zamanlarda asla görülmedik derecede ve genişlikte, bu yoz çağda ve kölelik, gösteriş ve övgüyle göklere çıkardıkları kendi bilgilerinden memnun bir inançla yozlaştırılmış ulusumuz içinde görülebilse de, ne yazık ki her zaman insanlar arasında karşılaştığımız yeteneksizlik– olarak betimlenebilir.

İnsanın zihin dünyasını bilimsel olarak inceleyen biri, gerçekten insan tininin en içte yer alan en gizli derinliklerine inen biri, önceden olduğu gibi, içi boş ve ölü yazılara asılı kalmaktan kurtulacaktır: Böyle bir kimse tin sahibidir ve zamanı geldiğinde göreceğimiz gibi, o tinini yükseltir. Ancak bu, tinin edinileceği tek yol değildir. Bir kimse, tinden büyük bir pay almasına rağmen onu bilimsel olarak betimleyemiyor ya da tin diye adlandırdığımız şeyin insandaki kaynağını açıklayamıyor olabilir. Her nerede olacağı belli olmayan bir yerden –sizin ve tüm fâni gözlerin göremediği bir yerden– size bir kıvılcım çakar. Sizi çaresiz bırakarak, oraya nasıl vardığınızı bilmeksizin, kendi en gizli derinliklerinize sizi götürür. Kendilerinden son derste söz ettiğim antik çağın büyük insanlarının durumu böyleydi: Ne kendilerinin ne de çağdaşlarının açıklayabildikleri bir tarzda, bize devrettikleri, kavrayabildiğimizde bizi hayretler içinde bırakacak bu eşsiz düşüncelere ulaştılar.

Tinin kendini açtığı tasarım içindeki tüm bu ideaların en evrensel formları şunlardır: Tin, kendisini uzamsal cisimlerin zorunlu formları ötesine yükseltir ve kendi özgürlüğü içinde, kendisine maddi dünyada hiçbir şeyin eşdeğer olmadığı, 'ilksel güzellik' ideasını şekillendirir. Kendisini duyuların yitimli akışı ötesine yükseltir ve kendi içinde, duyuların değişime uğramadan birbirleriyle bir araya geldikleri 'hoş' ideasını şekillendirir. Kendisini duyuların uzamsal ve yitimli sınırlılığı ötesine yükseltir; hayretle gözlerini ayırmaksızın 'ilksel yüce'yi izlemek için zaman ve uzamın ötesine sürüklenir. Tüm kanaatler ötesinde, tin kendisini 'ebedî hakikat' duygusuna yükseltir ve duyusallığa ait her türden etkinin ötesinde, en eşsiz ideaya –tam anlamıyla ortaya konulan etik mükemmellik ideasına, 'tanrısallık' ideasına yükselir.

Bizim için meydana gelen her şey, fiziksel dünya içinde gerçekleşir ve bu, duyusal bir varlığın tinsel idealarını kapsar. Özgür tin, bir cisme bürünür.

Bu derslerde şimdiden daha ayrıntılı olarak betimlediğim gibi, insan, kendisinin dışında ama kendisine benzer varlıklar olduğunu dü-

şünmek istediği, karşı konulmaz bir itkiye sahiptir.[7] Tine sahip bir kişi, yanında kendi zevkini paylaşacağı biri olmadığında, en güzel zevkinden yoksun kalır. Ancak böyle bir kişinin tine sahip diğer varlıklarla iletişim için tek aracı, fiziksel dünya tarafından sağlanır. Tinler birbirlerini doğrudan etkileyemezler. Onlar özgürdürler ve belirlenemezler; bunun yerine, onlar *kendilerini* maddi dünyadaki birkaç görünüş örneğine göre belirlemek zorundadırlar. Diğer kişilerle karşılıklı bir ilişkiye girebilmek için, tine sahip kişi, kendi dışında, (cismin tinin bir ifadesi olabileceği ana kadar) kendi tinsel ideasını ifade eden bir görünüş üretmelidir. Bu ise, örneğin onun tinin bir cisimleşmesi olduğu söylendiğinde, ne yaptığıdır.

Onun ortaya koyduğu şey, yalnızca tine sahip olan kişilerin kendileri için tinin bir sergilenişidir. Cansız olan için, her şey yaşamdan yoksundur; tinden yoksun olanlar için ise, her şey tinden yoksundur. Üstte sözü edilen kimse, diğer kişilerin tinini ne etkilemek ister ne de bunu izin verilmiş olsa bile yapabilir. Onun tüm yapmak istediği, diğer kimseyle karşılıklı etkileşime girmektir. Kendi cisimsel varlığıyla o, sadece, kendi içinde yaşayan tüm bu tinsel ideaları, kendi etkinliği yoluyla geliştirmesi için diğer kişiye bir fırsat vermeyi arzular. Elbette bu, tin tarafından gerçekleştirilen bir başarıdır, yoksa tinin kendisi değildir. Bu sergilenişin faili, tini geriye çeker ve geriye kalan şey sadece ölü cisimdir. Yaşam soluğuyla bu cismi diriltmek, kişiye kalmıştır.

Örneklendirecek olursak, bu tam da, şu an ve her zaman, kendimi sizinle içinde bulduğum durumdur. Sizin önünüze, içine birkaç İdea üflediğim bir ürün koydum. Size ne ideaların kendilerini verdim ne de bunu yapabilirim. Size yalın cismi verdim. Bu cismi, işittiğiniz bu sözcükler oluşturur. Kendi başına ele alındıklarında sözlerim, boş bir sesten, etrafımızı saran bir hareketten başka bir şey değildirler (Sizin için rasyonel bir anlam oluşturduklarını varsayarak) onlara *sizin için* taşıdıkları anlamı vermiyorum. Siz bu sözcüklere, benim *kendim için* onlara verdiğim anlam gibi, *kendiniz için* bir anlam veriyorsunuz. Siz onlara, benim vermek istediğime ne kadar yakın bir anlam verirseniz, o kadar iyi beni anlarsınız; verdiğiniz anlam benimkinden ne kadar uzaksa, beni o kadar az anlarsınız. Şu anki ko-

[7] *Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Birkaç Ders*'in ikinci dersine bkz.– haz.n.

nu hakkında, bu etkinlik süresince kendinizde geliştirdiğiniz düşünceler benim kendimde geliştirdiğim bu düşüncelere ne kadar benziyorsa, zihin çerçeveniz benimkiyle o kadar uyumlu olacaktır.

İnsan türü içinde tin, bir tinin diğeriyle mücadelesi aracılığıyla sürekli gelişir. Böylece tüm tür, tin bakımından daha bir zenginleşir. (Tinsel iletişim için) ilk kaba girişimde, gelecek çağların tini kendini şimdiden hazırlamaktadır. Bu yardımla o, ilk girişimi yapmış olanlardan daha ileriye gelişebilecek ve onları izleyenler tarafından daha da ilerletilmek, bir adım sonrasında daha da mükemmel bir aşamaya geçmek için daha yetkin bir sergilenişe ulaşacaktır.

Bilinen ilk çağlarda insanlık, tinsel gelişim sürecinde epey yol almıştı. Çevrenize bakarak bu sürecin geldiği seviyeyi görebilir, kendi öz-gelişiminiz sürdükçe de bunu daha mükemmel olarak izleyebilirsiniz. İşini bilen her tarihçi, kendi amaçladığı yolda neyin insanlığı alıkoyduğunu size söyleyebilir. İyi, güzel ya da soylu olan her şeyin, tanrının ve insanlığın bilinen düşmanı despotizmdir. Despotizm, ağır darbesiyle tinin annesi olan özgürlüğü yıktı. Bununla birlikte, kendi yolumuzda ilerlediğimiz şu anda, despotizmi bir an için ayaklar altına alınmış insanlığın enkazları üstünde bırakalım.

Tinsel İdeaların gösteriminin gerçekleşmesi ve açıkça kabul edilmesi, tine sahip herkes için şaşırtıcı ve neşe verici oldu. Böyle bir gösterimin sahibi ya da oluşturucusu olmak, kişiye tinden yoksun kimseler için geçerli dürtüler olan ün ve fayda getirdi. Elbette, kalabalık arasında bu durumun önemli ve takdire değer yönünü tam anlamıyla kavrayamayan, ancak ün ve fayda düşkünü kimseler vardı. Onlar kesinlikle tini değil, cismi gördüler. Kendi kendilerine, "böyle bir şeyi üretmek kolaydır" diye düşündüler. Parçaların (tinin tamamlanmış gerçekleşimi içinde) bütünle olan ilişkisini bu şekilde göstererek çalışmaya koyuldular. Odun ya da taş her yerde bulunabilirdi. Gayretle çalışarak tasarılarını tamamladılar ve belki de taklit ettikleri kişinin gerçekleştirdiğiyle aynı şeyi yaptıklarını düşündüler; dahası, her zaman tinden yoksun sürüyle insan bulunmasından dolayı, diğerleri onların bu çalışma fikrine katıldılar. Pygmalion yaşam, soluk, sıcaklık, kalp atışı ve eklem kontrolüyle donattığı, kendi başyapıtı olan heykeli insanlara gösterdi.[8] Bu öyküyü tamamlamaktan ve bu

[8] Pygmalion'un öyküsü için, Ovidius'un *Dönüşümler*'inde, X. Bölüm 243-522'ye bkz.

heykele, tinin yaşamından hiçbir pay almayan bir kimsenin gözünde duran ölümün sihirli gücünü yüklemekten bizi alıkoyan şey nedir? Bununla beraber, bir keskiyi nasıl kullanacağını bilen dürüst bir zanaatkâr da işe karışır. Hoşnut kalmış konu uzmanlarının takdirlerini dinleyerek, duruma bakıp ne düşünür? Diğerleri gibi bir heykel. Kendi kendine, "ünlü olmak için bu yetiyorsa bir an önce ünlü olmak istiyorum" diye düşünerek pergel, cetvel ve ölçü aletlerine sarılarak ölçüleri çıkarır. Bu şekilde ilerleyerek çalışmaya koyulur, işi bitirir ve Pygmalion'un başarısını yeniden ürettiğini düşünür. Bu kişi, Pygmalion'un başarısının *kendisi için* ne anlama geldiğini gerçekten yeniden ürettiği için haklıdır.

Tin kendi kurallarını kendi içinden edinir. Onun hiçbir yasaya ihtiyacı yoktur; o kendine bir yasadır. Tinden yoksun kimse, kendi kurallarını dışarıdan edinir; o taklit etmekten başka bir şey yapamaz. Ona biri nasıl yapılacağını söylemediği sürece hiçbir şey yapamaz. Tinden yoksun bir kimse ve tinsel yönden zengin bir kimse aynı kuralı izler, ne var ki bunu gerçekleştirme tarzlarında çok büyük bir ayrım vardır. Sonraki, kurala göre ve sanki böyle bir kural yokmuş gibi davranır. O gerçekten onun için bir kural değildir, doğadır. Tinden yoksun kimse, bu kurala göre fakat her zaman kendisinin bu kuralı endişeyle gözetmesi gibi, bu kuralın da görülmesini sağlayan bir tarz içinde davranır. O kaleminin her vuruşunda taklit ettiği modele dönüp bakan bir öğrencidir. O her vuruşu modelde göründüğü gibi yapsa da, onun vuruşlarındaki birlik ve hüner eksikliğinden, ürekliklerinden ve ifade edilemeyecek birtakım şeylerden, onun hâlâ bir öğrenciden fazla bir şey olmadığı ve elyazısının bile onun için hâlâ sıradan bir şey olmadığı görülür.[9]

Hemen hemen her insan etkinliği tin ile gerçekleştirilir. Hemen hemen tümünde de bir tin yoksunluğu kendini ele verir.

Kişi yalnızca tine sahip olduğu sürece ve ancak bu aşamaya geldiğinde insan olur. Kişi sadece tine sahip olduğu sürece, insanlığın gelişimi yararına çalışır. Eğer insanlık geliştirilecek, kendi hedefine doğru yönlendirilecek ve böylece bu yolda büyük bir gayretle ilerle-

[9] Bu noktada (Berger derlemesinde yer almayan) AA, Fichte'nin olduğu düşünülen kenar notunu gösterir: "Bu gerçekleştirmenin kendi açısından büyük yarar ve değer taşıdığı olgusunu göz ardı etmediği görülür."

yecekse, bu ancak insanlığın liderleri ve eğitimcileri tin taşıdıkları zaman gerçekleşecektir.

Bilim insanlarını değerlendirdiğim bakış açısını biliyorsunuz. Siz dinleyicilerimi değerlendirdiğim bakış açısı, ilk kez bu derslerde öğrenmek zorunda olduğunuz bir şey değildir. Burada, sizin içinizde gelecek nesillerin umudunu sezdiğimi ve içinizde gelecek çağların küçültülmüş resmini gördüğümü öğrenmek zorunda değilsiniz. Böylece size, kendisiyle bugünün dersini sonuçlandıracağım dileğin samimiyet ve canlılığı için söz verme ihtiyacı duymuyorum: Belki de içinizde, tarafımdan fark edilmeyen, büyük ölçüde bir tin bulunmakta; işte bu dilek, zaman zaman ruhunuza onları uyandıracak ve harekete geçirecek ateş kıvılcımları serpmede başarılı olabilmektir.

İkinci Ders
Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine

Sizinle kapsamlı bir felsefe çalışması arasında duran sayısız önyargıları –yapabileceğim en iyi şekilde– kovmak ve aynı zamanda böyle bir çalışma programının nasıl düzenleneceğiyle ilgili kendi düşüncelerimi sizinle paylaşmak için, birkaç derste size felsefede tin ve yazı arasındaki ayrımdan söz etmek istedim. Son dersimde, genel bir tarzda 'tin' demekle ne kastettiğimi ve onu 'yazı'dan nasıl ayırt ettiğimi açıklamaya çalıştım. Esas olarak tin, üretici imgelemin duyguları tasarımlara dönüştürme becerisidir. Kelimenin bu anlamıyla tin, tasarım yeteneğine sahip tüm varlıklara yüklenebilir. *Tin*, birçok insanı tin yoksunu saymakta kendimizi kesinlikle haklı çıkarıyor göründüğümüz *özel* anlamı içinde, fiziksel dünyayla ilgili diğer duyguların altında yatan daha derin duyguları bilince yükseltme becerisidir. Bu daha derin duygular, duyularüstü bir dünya düzeniyle ilgilidirler ve onları bilince yükseltme becerisi, idealleri ve ideaları tasarımlara çevirme becerisi diye adlandırılabilir. Bununla birlikte, saf tinsel bir özelliğe ait bu tasarımların, tinsel varlıklar arasındaki iletişim amacıyla, nasıl cisimlere büründüklerini ve orada –böyle bir ifadenin olanaklı olacağı noktaya dek– nasıl ifade edilir hâle geldiklerini gösterdim. Tine sahip olmayan kişilerin, bu ölü cisimden ötesini asla görmediklerini ve onu, kendilerini bu cismin ifade ettiği idealin bir sezgisine ulaştıracak şekilde kullanım yeteneğine sahip olma-

dıklarını gösterdim. Bu kişiler, taklit ederken, diğer cisimleri tümüyle tinden yoksun olarak kurarlar.

Bu genel soruşturmaya girişirken tek amacımın, bu soruşturmanın ilk ilkelerini felsefeye uygulamak olduğunu biliyorsunuz.

Bu tür bir uygulama gerçekten gerekli ve uğraşmaya değerdir. Çünkü, geçen sefer söylediklerimi şimdiden kabul edecek kuşkusuz çok fazla insan vardır ve bu kişiler, söylemekte olduğum şeylerin doğruluğunu gerçekten anlayacak ve hissedeceklerdir; ancak tüm bunlara karşın, onlar için şu itiraz kaçınılmaz olacaktır: "Tin, kuşkusuz güzel sanatlarda, edebiyatta, resimde, müzikte, vs. gereksinilebilirken, peki onun felsefede işi nedir?" Diğerleri, felsefede imgelemin çalışma olanağını teslim etmek istiyor olabilirler, ancak izlenecek böyle bir yolun zararlı, yersiz ve tamamen yıkıcı olduğunu öne süreceklerdir. Onlar "felsefe, kendi araştırmalarını sakin ve ağırbaşlı bir ciddiyetle gerçekleştirmeli ve ölçülü adımlarla ilerlemelidir. İmgelem titizlikle felsefe dünyası dışında tutulmalıdır. Bu alanda o, dengeden, güçten ya da gerçeklikten yoksun boş imgeler ve abuk sabuk, hummalı rüyalardan başka bir şey üretmez" diyeceklerdir. Onların hakkında konuştukları şey, dingin akıl tarafından denetime alınmamış, düzenlenmemiş imgelem ise, o zaman onlar, elbette tamamen haklıdırlar. Eğer onların hakkında konuştukları şey buysa, o zaman kendilerini çok sığ bir biçimde ifade etmekteler: Kendimizi dizginlenmemiş imgeleme bırakmak, sadece felsefede değil, insan tininin her alanında zararlı ve yıkıcıdır. Felsefede olduğu gibi güzel sanatların her alanında da bu vahşi, biçimsiz yaratıklar üretir. Ancak bu eğitilmemiş ve azgın imgelem, hiçbir şekilde tin değildir; tam tersine o, olanaklı en budala tin yoksunluğudur. Saf tinsel doğamızın bir ürünü olmaktan çok, doğanın vahşi gücünün azman bir ürünüdür. Bu tür bir imgelem, temeli içimizde olan ideaları ve idealleri bilince yükseltmez; bunun yerine, dışsal çokluktan türemiş malzemeden çıkan garip şekilleri gelişigüzel bir araya getirir. O doğaya daha yüksek bir düzen koyacağına, bulduğu düzeni de bozar. İnsan yüreğine dönmektense, dışsal şeylerin yüzeyinde ateşli bir öfkeyle etrafa saldırır. Böyle bir imgelemde üretici hiçbir şey yoktur. Bunun yerine o, düzenlenmemiş yeniden-üretici imgelemdir. Tinin çalışma şeklini anlar anlamaz, felsefede tinin yaratımlarını bu azgın heves ve bağnazlığın felsefede yaptığı yıkımlardan, zararlardan ayırt edeceğiz.

Tüm felsefenin malzemesi kendi işleri, etkinlikleri ve eylem kiplerinin tümü içinde düşünüldüğünde insan zihni ya da tinidir.[10] Felsefe, ancak bu eylem kiplerinin tümünün tüketici bir keşfinden sonra *Wissenschaftslehre* olacaktır. Filozof, insan zihninin çalışma şeklini inceler. O, bu süreci zihindeki değişebilir ve geçici olanı sınamak üzere, sabit tutarak dondurur. O, zihnin davranış formunu kavramaya başlar. Bu *kavrayış* ve *sabitleme* etkinliğine girişmek için kişi, sözcüğün daha önce işaret edildiği anlamıyla 'tin'e ihtiyaç duyar. Felsefe yapmanın bütün doğasını, özellikle de Eleştirel yönteme göre felsefe yapmanın doğasını aydınlattığı için bugün bu nokta üzerinde durmak istiyorum.

İnsan zihni ya da tini, etkinliktir ve etkinlikten başka hiçbir şey değildir. *Onunla* tanışık olmak, onun edimleriyle tanışık olmak anlamına gelir; çünkü o, birinin tanışık olabileceği başka hiçbir şeyi içermez. Dinleyicilerimden hiçbirinin, ruhun etkin bir güç dışında herhangi başka bir şey olabileceği gibi kaba bir düşünce –örneğin, sinirlerimizi (belki de parmakların piyano tuşları üzerine basması gibi) uyaran, uzamda bir yerde bulunan bir şey olarak ruh anlayışı (Bu şey nasıl bir şekle sahiptir? Yuvarlak mı, yoksa kare mi? Nerededir? Kafamızın içinde mi? Kalbimizde mi?)– üzerine kafa yoracaklarını ummuyorum. İnsan tininin *nasıl eylediğini* bilmek istiyoruz. Tin hakkında bundan fazlasını öğrenemeyiz ve onda öğrenilebilecek olanlardan başka bir şey de yoktur.

Biz sadece dolaylı olarak eylemimizin bilincindeyizdir. Sadece eylemimizin nesnesi aracılığıyla, eş deyişle üzerinde etkin olduğumuz nesne yoluyla onun bilincindeyizdir. Eylemin neliği hakkında asla bilinçli değiliz ve insan zihnini yöneten yasalar açısından bunun bilincine asla varamayacağız. Kendi zihnimizin eyleminin bilincine, ancak kendisi hakkında bilinçli olmak istediğimiz *bu eylem* üzerinde *sonradan* etkin olunursa, yani bu eylem, 'refleksiyon' diye adlandırılan bir eylemin nesnesi olduğunda varılabilir. Fiziksel dünyanın bir tasarımı üzerine kafa yorduğum zaman, bilincinde olduğum tek şey bu fiziksel dünyadır. Tasarımlayan olarak *kendi etkinliğimin* bilincine varmanın tek yolu, fiziksel dünyayı *tasarımlama etkinliğimin* bir tasarımını düşünmektir. Bunu yaparak daha üst bir düzeye yükselir, tasarımımda bulunan kendi etkinliğim üzerine düşünürüm. Böyle bir

[10] 'der menschliche Geist.'

refleksiyon içine girmek olanaklıdır. Aranızda buna ihtiyacı olan kimseler uğruna, sadece geçerken değinmek üzere, bunun transendental felsefenin tam bir özü olduğu, yani onun doğrudan tasarımlamayla uğraşmaktansa, *tasarım sürecinin* kendisini tasarımlamakla ilgilenmekte olduğu olgusuna dikkatinizi çekmek istiyorum. Sıradan insan anlığı, doğrudan tasarımlanan şey üzerine düşünür; ancak transendental felsefede üzerine düşünülen şey, tasarımlanan şey üzerine sadece dolaylı olarak düşünülürken, tasarımlama üzerine refleksiyon aracılığıyla gerçekleştirilen, tasarımlama etkinliğidir (tasarımlayan özne).[11] Bir kere bu felsefî patika keşfedilip yol alınırsa, ancak o zaman, sağlam bir temele dayanan bilgiye götüren yolun bu olduğu açık hâle gelir. Felsefî yargının, ta en başından beri bu yola girmemiş olma olasılığı şaşırtıcıdır (Bu en basit şeylerin, insanlar için keşfedilecek en zor şeyler olduklarının yeni bir kanıtını sağlasa da). Bununla araştırmama geri dönüyorum. Bunu daha somut kılmak için, çeşitli refleksiyon *seviyelerini* düşünün: Kendi tasarımlama edimim üzerinde düşünebilirim, bu tasarımlama edimini tasarımlama edimim üzerine sonradan düşünebilirim ve –bu refleksiyon süreciyle sadece bir faydası olduğu sürece, yani saf, genel bir mantık üretene kadar ilgilenmeye devam etmek haklı görülse de– bu şekilde belirsizce düşünmeye devam edebilirim. Ne var ki aynı anda iki açık tasarımın bilincinde olamadığım için, *soyutlama yapmak*sızın düşünemem. Bir tasarım açık hâle gelir gelmez, diğeri muğlak duygular dünyasına gömülür, bu böyle de olmalıdır: 'Soyutlama'nın anlamı tam olarak budur. Bilinçli olduğumuz sürece –çağrışımın kör yasaları uyarınca ve tarafımızdan bir destek olmaksızın– bir tasarım diğerinin ardından karanlığa gömülür. Eski izlenimler yenilerine yol verirler. Filozofun yapması gereken şey, hazır bir tasarımı *isteyerek* ve *bilinçli* olarak kendi anlıksal *kendiliğindenliği* yoluyla yerinden etmesidir: Onun soyutlamaya girişmesi gerekir. Uzaklaştırılan tasarımın kapladığı yeri başka bir özel tasarımla doldurması: Refleksiyon içinde

---

[11] "Hierin nun...besteht das Wesen der transscendentalen Philosophie, dass nicht geradezu vorgestellt, sondern dass das Vorstellen vorgestellt werde, das nicht, nach Art des gemeinen Menschenverstandes, unmittelbar über das vorgestellte, sondern über das vorstellende: und erst vermittelst dieses über das vorgestellte reflektirt werde."

olması gerekir. Tüm bu süreç 'dikkatlilik'[12] olarak adlandırılır ve *dikkat göstermeyi* başaramayan bir kimsenin *felsefe yapmayı* başaramayacağını söylemek gereksiz olacaktır.

İlk örneğimize dönersek, tıpkı fiziksel bir dünya tasarımının bilincimde bulunması gibi, bu fiziksel dünyanın bir imgesi de yine böyle imgelemimde bulunur. Önceki dersimden biliyorsunuz ki, (söz konusu iddia, *tam olarak doğru anlaşılmış* Kantçılığın iddiasından öteye gitmese de, zamanı geldiğinde kesinlikli bir biçimde kanıtlayacağım) kendimizi ilk tanıdığımız zamandan beri imgelemimiz tarafından büyük bir kolaylık ve hiçbir çaba göstermeden şekillendirilen fiziksel dünyanın bu imgesinin, mutlak yaratıcı imgelemin bir ürününden başka bir şey olmadığını öne sürüyorum. Pekâlâ –gerçekte, epey olasıdır– imgelemin bu imgeleri tasarımlaması, maddî dünyadaki varlığımızın ilk günleri, haftaları ve ayları boyunca büyük bir çaba gerektirdi. Bu tür imgelerin üretimi öncesinde –gerçekte, çabasız üretim öncesinde– hiçbir bilinç olanaklı olmadığı için, doğal olarak bu ürünlerin ilk olarak hangi zahmetli çabalarla edinildiği hakkında bilinç sahibi değildik (burada kesin felsefî bir tarzda konuşmuyorum). Ebeveynlerimiz, yaşamımızın birinci, ikinci ve üçüncü yılları boyunca varolduğumuzu söylediklerinde, bu yıllar boyunca bilinçli olduğumuz hakkında hiçbir anı sahibi olmasak, böyle bir anının hiçbir anısına sahip olmasak bile onlara inanıyoruz. (Sıradan bir tarzda konuşacak olursak) bilinç için gerekli her şeyle donatılmış ve akıl için doğal bir yatkınlık sahibiyken, bir kere maddî dünyada tümüyle bilinçten yoksun olarak varolduğumuza inandığımızda, soru şudur: Bu bilinç yoksunluğunu nasıl açıklayabiliriz? Sorunu adamakıllı incelediğimizde tek verilebilecek yanıt, o zamanlarda üretici imgelemimiz henüz duyguları maddî dünyadan imgeler olarak açıklama kolaylığını (ki ancak pratikle elde edilebilir) kazanamamıştı; başka bir deyişle, o zamanlarda, sözcüğün en genel anlamında zihin ya da tinin kendisinden yoksunduk.

Varsayımsal olarak görülebileceğini fark etsem de, kesin bir şekilde kanıtlayabileceğim; ve herhangi bir kanıt dahi olmaksızın, esas hâliyle onu anlamayanlara sadece varsayımsal olarak gelebilecek bir şey hakkında konuşacak olursam; doğumla birlikte bu maddî dünyayla teşrif olduğumuz gibi, işte yine böyle felsefe bizi –bütünüyle

[12] 'Aufmerksamkeit.'

yeniden bir doğum yoluyla– yeni ve daha yüksek bir dünyaya adım attırır (Burada transendental felsefeden söz ediyorum, yoksa –kesinlikle felsefe olmayan– 'popüler felsefe'nin sıradan bir türünden değil). İlk doğumumuz bizi, *tasarımlanan* şeye özgü özellikler tarafından kurulmuş diziler içine soktu; bu ikinci doğum ise, *tasarımlayana* özgü özellikler tarafından kurulan diziler içine bizi yükseltmeye çalışır. İlk dünyaya girmekten bizi alıkoyan aynı güçlük, aynı zamanda bizim bu ikincisine girmemizi de engeller.

Kuralımız bize soyutlamayı nereden yapacağımızı söyler (yani, fiziksel dünyayla ilgili dolayımsız tasarımlarımız) ve bu, hiçbir yardımımız olmaksızın bizde edimsel olarak bulunan şeydir. Ancak üzerine düşünmemiz gereken şey, ne yardımımız olmaksızın bulunan bir şeydir ne de kuralla sağlanabilir. Kuralın tüm söylediği şey şudur: "Soyutlama gerçekleştirildikten sonra size her ne kalıyorsa, onun üzerine düşünün." Eğer hiçbir şey kalmıyorsa, ne hakkında felsefe yapacağız? Elbette, hiçbir şey hakkında. Geriye kalan sadece hiçbir şeyse, o zaman soyutlamaya girişmemişiz demektir. Çünkü şu an bulunan şey, sadece onun yerini alacak başka bir şey tarafından yerinden edilebilir. Eğer onun yerini başka bir şey almıyorsa, o yerinde duracaktır. Şimdi filozof olduğumuzu varsayalım ya da kendimizi filozof olarak düşünelim: Tüm bundan elimizde kalan ne oldu? Elbette şu kuraldan fazlası değil: "Şundan bundan soyutlan ve bunu yaptıktan sonra geriye kalan şey üzerine düşün." Belki bu kuralı daha eksiksiz bir şekilde ortaya koyabilir ve bunun ifade ettiği şey üzerine, gerçekte asla böyle bir yol izlememiş olsak da, bilgece bir yorum yapabiliriz. Bu durumda, tin yerine ölü bir cismi –vaat edilmiş ülkenin kendisi yerine, onun bir haritasını– korumuş oluruz.

[Felsefe yoluyla] tanışıklık kurmamız gereken yeni dizi, insan zihninin kendi eylemleri tarafından kurulan dizidir ve o artık bu eylemlerin nesneleri tarafından kurulan dizi değildir. Bu eylemlerin tasarımlanmaları gerekir. İmgesiz bir tasarım olanaklı olmadığı için, bu eylemlerin imgeleri de bulunuyor olmalıdır. Ancak tüm imgeler, imgelemin mutlak kendiliğindenliği tarafından üretilirler ve bu, bu imgeler için de böyledir. Bu imgelerin bir kısmını –insan zihninin en üstün eylemleri aracılığıyla olmasa da– 'şema' adıyla Kant'ın yazılarından biliyoruz, imgelemin bu imgelerle çalışma tarzına da Kant

'şematizm' demiştir.[13] Kendi bütünlüğü içinde transendental felsefe, kendi bütünlüğü içinde insan zihninin eksiksiz bir şeması olmalıdır ve o bundan başka bir şey olamaz.

Bunun imgeleme, onun dünyasal yaşamın başlangıcında imgeler tasarımlama görevine göre sadece biraz daha kolay gelecek, bütünüyle yeni ve önceden tahmin edilemez bir görev yüklediğini göremeyen kimse var mı? Bu imgelerin temellendirildikleri duyguların, insan zihninin daha derinlerinde yattığını ve bu tür imgeler oluşturma becerisinin, tam olarak, daha önceden 'tin' diye tanımladığımız şey olduğunu göremeyen kimse var mı? Böylece, felsefe malzemesinin, tini tam da kendi olanağı için varsaydığını ve tinden yoksun tüm felsefe yapma çabalarının tamamıyla boş olduğunu ve kesinlikle bir şey hakkında olmadığını göremeyen biri var mı?

Bunun bir örneğini vermeme izin verin. Kuşkusuz aranızda, *Wissenschaftslehre* adı altında, son derece doğru/mantıksal bilimsel bir transendental felsefe üzerinde çalıştığımı ve bu felsefenin olanaklı her şeyden soyutlandıktan sonra geriye kalan şey –yani saf Ben– üstüne kurulduğunu bilmeyen biri yoktur. Bu tür bir bilimin şundan başka bir kuralı yoktur: Kişi olanaklı her şeyden, kendisinden başka bir şey soyutlamanın kesinlikle olanaklı olmadığı şeye varana dek soyutlama yapmayı sürdürmeli. Geriye kalan şey, kişi kuşkusuz kendisinden soyutlama yapamayacağı için, aynı zamanda düşünme yetisi[14] için tamamen düzenleyici olarak belirlenen saf Ben'dir. Soyutlayan özne o olduğu için ya da (kesinlikle bununla aynı anlama gelen) kendisini mutlak olarak ortaya koyan o olduğu için, saf Ben kendisinden soyutlama yapılamayacak olandır. Şu an için bu ilkenin, düşünme yetisi için yalnızca *düzenleyici* olduğu düşünülebilir, eş deyişle, araştırma boyunca bu ilkeyle çelişkiye düşülmemelidir. Bu her ne kadar önemsiz de olsa, Ben'in sadece edilgin bir biçimde kendisiyle ilişkilendirildiği herhangi bir şeyi varsayan tüm sistemlerdeki eksikliğe işaret etmeyi epey kolaylaştırır. Çünkü Ben'in bir Ben olmasının kesinliği kadar, onun kendine yüklemediği ve sonuç olarak, aynı zamanda etkin bir şekilde ilişki kurmadığı hiçbir şey de ona ait olamaz.

---

[13] Kant'ın "Anlığın Saf Kavramlarının Şematizmi"ne ilişkin açıklaması –*Saf Aklın Eleştirisi* içinde, A137/B176-A147/B187'de sunulur.

[14] 'Denkvermögen' ya da 'düşünce yetisi.'

Ne var ki, kişi bu ilkeyi gerçekten bu en doğru şekliyle kullansa bile, onun bu ilkenin tinini kavramaksızın sadece yazısını öğrenmiş olması hâlâ tümüyle mümkündür. Kişi belki güven ya da inanç duyarak onu kabul ettiği için, belki de felsefenin açıklaması gereken şeylerin hepsi için belli açıklamalar sağlamakta ne kadar faydalı olduğunu fark ettiği için bu ilkeyi ifade eden formüle başvuracaktır. Her yine de, kişi bu formülde neyin ifade edildiği hakkında bir sezgiye sahip olmadığı sürece, bir formülden daha fazla bir şeye sahip olmayacaktır. Böyle bir kişi, başka biri için tin ve yaşama sahip bir felsefe ortaya koyabilseydi, o zaman o *bizim için* (yani, onu ortaya koyan kişi için) hâlâ bunların hiçbirine sahip olmayacaktı; bizim için o, 'formüllerle yapılan felsefe'den[15] daha fazlası olmayacaktı.

Kişi bu formülün yerini aldığı şeyin sezgisinden yoksunsa, o zaman, eğer imgelemim beni aldatmıyorsa, o hâlâ kendisini, saf Ben'in bir sezgisi (elbette, içsel bir sezgisi) hakkında bir bilince yükseltebilir. Kişi bunu, kendisini disiplinli, sıkı bir soyutlamaya alıştırmakla ve refleksiyonun gittikçe yükselen seviyelerine dalmakla yapabilir. Kant bu düşünceyi paylaşıyor görünür ve bir yerde Ben'den, anlıksal bir sezginin nesnesi olarak söz eder.[16] Bu konu üzerinde şimdilik daha fazla durmayacağım, çünkü, özellikle daha alt seviyeler üzerinde yeterince zaman harcamadan, spekülasyonun daha üst seviyelerine geçmeyi koşulsuz bir biçimde size tavsiye edemem.

Kişinin herhangi bu tür bir sezginin bilincine açıkça sahip olmamasından, böyle bir sezginin bir şekilde bulunamayacağı sonucu çıkmaz. Bir kişinin zihninde bu tür bir sezginin olup olmadığı, kişinin varoluşunun zorunlu olarak gerektirdiği sonuçlarda kendisi için görebileceği bir şeydir.

Böyle bir sezgi, kişinin teorik düşünmesi için sonuçlara sahiptir. Felsefe yapmayı içsel sezgiyle değil, sadece formüllerle sürdüren bir

---

[15] 'blosse Formular Philosophie.'

[16] Gerçekte Kant, sık sık duyusal olmayan (yani anlıksal) her türlü sezgi olanağını reddetti. Fichte'nin burada yer belirtmeden düşündüğü paragraf şu olabilir: "Bir duyu yoluyla tasarımlanan her şey, her zaman o düzeye dek bir görünüştür ve buna göre, ya bir iç duyunun varlığının bütünüyle yadsınması gerekecek ya da bu duyunun nesnesi olan özne, onun tarafından ancak bir görünüş olarak tasarımlanabilecektir, yoksa sezgisi salt kendiliğinden bir etkinlik, eş deyişle anlıksal bir sezgi olsaydı bile, kendini yargılayacak o özne olarak değil." (*Saf Aklın Eleştirisi*, B 68).

kişi endişeyle taklit ettiği modele dönüp bakan bir öğrenciye benzer. Onun felsefî iddialarındaki bağdaşmaz özellikler, sonradan tekrar tekrar yeniden ele alıp bağlamak zorunda olduğu mantıksal örgüdeki sürekli kopukluklar, yaklaşımındaki birlik yoksunluğu, sağlamlık ve cesaret yoksunluğu: Tüm bunlar, onun endişe içinde sürekli olarak formülleri düşündüğünü gösterir. Bununla beraber o, er geç formüllerini unutacak ve onun için ikinci doğa hâline gelmiş alışkanlık tarafından ele geçirilecektir. Transendental olması gereken sistemlerde transendent iddiaların varlığı, böyle bir alışkanlığın henüz doğal bir şey olmayan bu kural karşısındaki zaferinin bir belirtisidir. Kendi içinde kendisinden asla soyutlama yapılamayacak bir şeyin bulunuşunu hisseden bir kişi, bir an bile olsun, bundan soyutlama yapmış olduğu inancına varıncaya kadar, kendisini unutmayı fiziksel olarak olanaksız bulacaktır. Onun için, bir an bile olsun, kendi bilincinde bulunmayan ve bilinç kurallarıyla uyumlu olmayan bir şeyin varolabileceğini tasarlamak olanaksızdır. O, göz açıp kapayıncaya kadar, başkalarının bu konudaki her türlü aldanmasını tespit eder. Onu bu konuda aldatmak olanaksızdır; çünkü, zamandaki ve uzaydaki şeylerin kendinde şeyler oldukları düşüncesinde içerilen aldanmanın kaçınılmaz bir aldanma olduğu hiçbir şekilde doğru değildir ve bunu yüksek sesle ve kararlı bir şekilde dile getirmenin uygun olduğuna inanıyorum. Elbette bu şeyleri, eylemimizin kendisi tasarımla dolayımlandığı için, sanki onlar kendinde şeylermiş gibi düşünerek *eylemek* zorunludur. Kişi, kendi ediminin imgesini göz önünde bulundurmaksızın eyleyemez. Bu eylem ve üstüne eylemde bulunulan şey, aynı düşünsel noktadan değerlendirilmelidirler; bu şekilde teknik, pratik yanılgı kaçınılmaz olacaktır. Hiçbir deney, hiçbir insan becerisi ürünü, nesneye duyusallık formları vermeksizin olanaklı değildir; çünkü, kişi onları edimde bulunurken kendisine yüklemek zorundadır (ve zamanı geldiğinde bunun neden zorunlu olduğunu açıklayacağım). Nesnelere bu şekilde *davranmak* zorunludur, ancak –kişi onları sırf düşünmüş olmak için düşünüyorsa– onları bu şekilde *düşünmek* hiçbir şekilde zorunlu değildir. Bu aldanma, refleksiyonun en alt seviyesinde kalma alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu alışkanlık, kendimize yönelmiş kesintisiz refleksiyon ve sürekli dikkatlilik yoluyla edinilebilecek yeni bir alışkanlık tarafından alt edilir. Eylem bizi sürekli olarak aşağıya doğru, alt seviyelere çeker; ne var ki, kendi kendini bir anlık –fazla değil– düşünmeyle [refleksiyon],

aynı zamanda görünüşler dünyasında yaşadığımız hakkında açıkça bilinç sahibi oluruz. Bir anlık bir kendi kendini düşünme [refleksiyon] yoluyla kişi –en azından tinsel olarak– kendisini bir kez daha saf akıl ve saf hakikat dünyasına yükseltebilir ve bu daha üst dünyada yaşayıp gezinebilir. Kişi bu beceriyi edinene kadar, felsefenin tinini kendisinin yapamaz. Kişi felsefenin bilgisine sahip olsa da, henüz filozof değildir; olsa olsa kişi, bir filozof olmaya giden yol üzerindedir. Belki bir gün felsefeden zevk alabilir, ancak bu düzeye dek felsefe, ölü ve boş bir bilgi parçasından fazla bir şey olmayacaktır.

Tartıştığımız türde bir sezgi, kişinin pratik tutumu için en geniş kapsamlı sonuçlara sahiptir ve o bu sonuçlara, kesinlikle kişinin teorik düşünmesi için ona ait sonuçlar nedeniyle sahiptir. "Çevremde benim için varolan her şey, onları istediğim sürece sadece görünüştür. Onlar benim için, onları kendimin kılmamın dışında hiçbir şeydir ve benim üstümde, onlara yüklediğim etki dışında bir etkiye sahip değildirler." Bunu defalarca, tekrar tekrar yaşamının her anında kendisine söyleyen ve –kendinde buna inanacak gücü bulan– bir kişiyi ne engelleyebilir? Onun keyfini ne kaçırabilir ya da onu kararlı amaçlarından ne döndürebilir? Dünyevî zevkler mi? Aldanış dünyasında yaşadığının farkındadır o; yaşamak zorunda olduğu yerden başka bir yerde yaşamak istemez. Hiç kimse, doğaya karşı irrasyonel biçimde amaçsızca mücadele deliliğinde ondan daha özgür değildir. O bu çekici aldanış içine gömülür ve onun kendiyle oynamasına –o aldattığı sürece değil, sadece kendi istediği sürece– izin verir. Bu aldanışa daha fazla gömülmek istemediğinde, kendi temelini kendi içinde kurup kendini tekrar yalnız ve kararlı bırakarak bu büyüyü bozar, böylece aldanış son bulur. O, dünyevî dertlerle harekete geçirilebilir mi? Onun için dert ne olacaktır? Kendisini yaşamaya değer düşündüğü ve yaşamına önemli birtakım katkılar yapabildiği sürece, o her zaman dertten ziyade neşe duyacaktır. Ötekilerin hepsinden daha üstün olan en büyük neşeyi duyacaktır. Onun içinde, neşe ne kadar güçlenir ve ona ne kadar çok zevk verirse, dışsal keder tarafından da o kadar çok kendi içine sürülür. Onun başına gelebilecek en kötü talihsizlik nedir peki? Bu basitçe 'ölüm' denen şeydir. Peki, adına ölüm denen, dünyada başımıza gelebilecek bu en korkunç ve kendisinden en çok korkulan şey nedir? Ölüm, herhangi bir diğer görünüş gibi bir görünüştür. Ne var ki hiçbir görünüş Ben'i etkileyemez. Sadece Ben'i etkileyebileceği düşünüldüğünde, ölüm korku-

tucu bir özelliğe sahip olur. Oysa kendi bağımsızlığını hisseden biri, ölümün Ben'i etkileyebileceğini fiziksel olarak olanaksız bulacaktır. Böyle bir kimse için ölüm, belirli bir görünüşler dizisinin sona ermesinden fazla bir şey değildir. O, bu dizi sona erdikten sonra neyin geleceğini bilmez ve bu onun sıkıntılarının en önemsizidir. Onun bildiği şey, *onun* varolacağıdır. Ben, kendinden soyutlama yapılamayacak bir şey olduğu için, kendisinin varolmayacağını düşünmesi olanaksızdır. Kendisini varolmayan olarak düşünmeye çalışması tamamen anlamsızdır.

Felsefe sadece bu tutumu içerir ve sadece bu felsefedir. Felsefe belleğimizde yüzen bir şey ya da kitaplara okunması için basılan bir şey değildir; bunun yerine, felsefe, tinimizi harekete geçiren ve dönüştüren; onu, şeylerin daha yüksek, tinsel bir düzenine geçiren bir şeydir. Felsefe içimizde varolmak zorunda olan bir şeydir. O, tüm varlığımız olmalıdır; tin ve yüreğimizin bütün eğitimi olmalıdır.

Tüm spekülasyonumuzun amacı ve amaçlaması gereken felsefe budur. Şundan emin olun ki, benim ya da başka herhangi bir hocanın size öğrettiği hiçbir şey felsefe değildir. Eğer kendimiz felsefeye ulaşabilirsek talihli oluruz, ancak onu başkasına aktaramayız. Tüm felsefî ifadelerimiz, 'cisimler'den[17] daha fazlası değildir. Biz bu cisimleri size, felsefeyi kendi içinizden ve kendiniz yoluyla geliştirmenize yardımcı olmak için devrediyoruz –yoksa bunu, bu 'cisimler'in yardımı olmaksızın yapamazsınız diye değil. Kişi, spekülasyonun çetin yolunda felsefenin içine girme çabasına girişmezse, felsefenin söz verebileceği yardımları ummanın beyhude olacağını, yanlış yorumlanma tehlikesine rağmen açıklamalıyım ve bunu yapmayı istiyorum. Felsefenin sağlayabileceği şeyler, tin zindeliği ve ruhun sarsılmaz yükselişi, maddî dünyayı önemsememe ve kendine yeterli içsel bir yaşamdır. Bu malzemeyi edinmek ve kavramak için gerekli donanım ve –sığ ruhların yoksun olduğu– gücü sağlayan şey (her durumda, ilk başta yorucu olan ve çok geçmeden eğlencesine kapıldığınız) spekülasyondur. (Felsefenin) sonuçlarına sadece yüzeysel olarak bakmak isteyen kimse, kendileri yoluyla bu sonuçlara ulaşılan kanıtları göz ardı ederek bu sonuçlara ulaşamayacak, bunun yerine sadece bu sonuçların ifade edildikleri salt formüller edinecektir. Işık olmaksızın o, sıcaklık istemektedir; oysa bu sıcaklık, bir temelden

[17] 'Körper', yani tinsel ideaların fiziksel cisimleşmeleri.

yoksun olduğu için fazla dayanmayacak ve tartışmanın ya da kuşkunun ilk esintisinde etkisi yitecektir. Önceki tüm (hiçbir şekilde daha fazla kullanılamayacak olan) araçları ve etkisiz reçeteleri bir tarafa bırakmamızı olanaklı kılan felsefe budur. Bu, insanı dönüştürdüğünü ve onu yeni bir yaşama yükselttiğini iddia ettiğim felsefedir. Ve bu felsefenin keşfiyle, insan soyunun tarihinde bütünüyle yeni bir dönemin başladığını –ya da tercih edilirse, bütünüyle yeni ve farklı bir insan soyunun, yine de bir değeri olacaksa, tüm önceki insan doğası ve etkinlik formlarının onun için hazırlıktan başka bir şey olmadığı, yeni ve farklı bir insan soyunun doğduğunu iddia ediyorum. Çağımızın bizim hepimizi çağırdığı ve bunu yapma arzusu duyduğumuz anda gelişimine katkıda bulunabileceğimiz felsefe budur.

Üçüncü Ders
Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine

Bu derslerde, felsefede tin ve yazı arasındaki ayrımla ilgileniyoruz. Felsefenin malzemesinin kendisi tinsel bir üründür; tin olmaksızın felsefe yapan kişi, hiçbir şey hakkında felsefe yapmaz. Hiçbir şey hakkında felsefe yapılamayacağı için bu kişi, hiçbir şekilde felsefe yapıyor da değildir. Son dersimizin içeriği buydu.

Bu sonuca *şu şekilde* ulaştık: Felsefe, insan tininin evrensel eylem kiplerinin sistematik tarihidir.[18] Bu eylem kiplerinin sistematik bir tarihi olanaklı olacaksa, bu eylem kiplerine ait olmayan her şeyi bilincimizden uzaklaştırmak zorundayız; örneğin, sadece insan zihninin eyleminin bir nesnesi olan her şeyi uzaklaştırmak zorundayız. Felsefenin amacı için *soyutlama*yla uğraşıyoruz. Tarafımızdan hiçbir bilinçli çaba gösterilmeksizin varolan her tasarım bir kenara itilir ve bu tasarımlar tarafından kaplanan yerin, sonradan düşünülmek üzere diğer tasarımlar tarafından alınması gerekir. Felsefenin üstüne düşünmesi gereken tasarımlar, yalın soyutlama yoluyla üretilmezler. Bu tasarımlar, en azından kısmen, (bir sezgi içerdikleri sürece) ilk olarak imgelem tarafından üretilmiş olmalılar. Ancak, imgelemin bunu gerçekleştirme becerisi, özellikle günlük deneyimde karşılaşılmayan daha yüksek imgeleri bilince yükseltirken 'tin' olarak adlandırılır. Buna göre, felsefenin malzemesi bile tin olmaksızın olanaklı değildir.

---

[18] "des menschlichen Geistes in seinen allgemeinen Handlungsweisen."

Tüm bu araştırma boyunca kendisinden soyutlama yapacağımız ve üstüne düşüneceğimiz şeyle ilgili kuralların bize verili olduğunu, tıpkı içinde olanaklı bir felsefenin malzemesinin üretilmesi gerektiği formla tanışıklığı varsaydığımız gibi, varsaymaktayız. Böylece daha önemli bir sorunun hâlâ bütünüyle yanıtsız kaldığı açıkça ortaya çıkar: Genel olarak felsefî refleksiyonu yöneten kuralları nereden ediniriz? Ve bu kuralların doğru olduklarından nasıl emin olabiliriz?

Bu soruşturmada gerçekte neyin söz konusu olduğunu açıklamama izin verin. Felsefî bir sistemin olanaklı olduğunu varsayan biri, bununla birlikte, eğer kendisini tam olarak anlarsa, insan zihninin[19] sabit, sürekli ve zorunlu yasalara göre davrandığını da varsayar. Ya bu varsayımlardan hiçbiri belirli bir anlama sahip olmayacak ya da aynı anlama sahip olacaklardır. Eğer insan zihninin edimleri sabit yasalar tarafından yönetilmeselerdi, bu konu hakkında evrensel geçerliliğe sahip belirli bir şey kurmaya çalışmak ve "bunun insan zihninin ne olduğunu, ne olmuş olduğunu ve ne olacak olduğunu gösterdiğini" varsaymak herhangi bir kişi için nasıl olanaklı olabilirdi? Felsefî bir sistemin olanaklı olduğunu varsayan biri, aynı zamanda zihnin yasalarında belirli bir düzen ve sıralanış olduğunu, bunların birbirleriyle sabit bir ilişki içinde olduklarını varsayar. O, belki de en yüksek, evrensel bir yasanın (örneğin, Ben'den soyutlanamayacak olan bir yasanın) varolduğunu ve yine, en yüksek yasanın alanında bulunan fakat onun tarafından belirlenmeyen, her şeyi belirleyen daha özel yasaların olduğunu ve bu ikinci yasalar alanında bulunan fakat onlar tarafından belirlenmeyen, her şeyi belirleyen daha özel yasaların olduğunu varsayar. Böylece, tüm güneşler ve onlarla birlikte, tüm olanaklı göksel cisimler, genel bir hareketle (elbette, sadece düşüncede varolan bir şey olarak) dünyanın ekseni çevresinde döner; uydularıyla birlikte tüm gezegenler, kendi özel hareketleriyle, her biri kendi güneşinin çevresinde dönerler; ve aylar, kendi özel hareketleriyle, gezegenlerinin çevresinde dönerler.

Ne var ki bu yasalar sistemi, bize zorla yüklenecek ya da kendi etkinliğimiz dışında tanınabilecek bir şey değildir. Zihnimizde olup biten her şey, *bir* ve aynı olup bitme içerisinde buluşan ve her ne kadar yasalar çokluğu olarak görünseler de, tek bir yasa olarak ortaya çıkan zihnin tüm yasaları –en evrensel, göreli evrensel, tikel ve tekil

[19] 'der menschliche Geist.'

yasalar– ile uygunluk içinde olup biter. Bu tek olup bitme içinde çeşitli yasalar, yalnızca tek bir yıldızı gözleyen gökbilimcinin, ona yıldızın yalın hareketi olarak görünende bu hareketi yöneten değişik yasaları ya da bu yasaların bizim ayırt etmemize müsaade ettiği değişik hareketleri ayırt edebileceğinden daha fazla ayırt edilemezler. O, söz konusu yıldızın *bütün evrenle* ortak taşıdığı bu hareketi, onun sadece diğer *birtakım* yıldızla paylaştığı hareketten ya da *yalnız* ona ait hareketten ayırt edemez.

İnsan tininin bir ve aynı ediminde varolan *evrensel*, *genel* ve *özel* yasaları birbirlerinden tam olarak ayırt edebilmek için, onların *bir kısmını* soyutlamak ve *diğerleri* üzerine düşünmek zorundayız. Böylece felsefî refleksiyon, özel yasalardan daha genel paylaşılan yasalara ve bunlardan da evrensel yasalara yükselmelidir.

Sonucun doğruluğu, açıkça refleksiyonun benimsediği gidişatın doğruluğuna dayanır; başka bir deyişle o, refleksiyonun gerçekten tekil olaylardan soyutlamayla başlayıp başlamadığına ve daha sonra, refleksiyonun yine tikel yasalardan ve daha yüksek düzeydeki yasalardan, vs. soyutlama yapıp yapmadığına bağlıdır: Aynı zamanda o, bu dizinin hiçbir üyesinin göz ardı edilip edilmediğine ve hiçbirinin kendisine uygun olandan daha üst ya da alt düzeye yerleştirilip yerleştirilmeyeceğine dayanır. Böyle bir refleksiyona girişmenin olanaklılığının, şimdiden keşfedilmesi gerekeni varsaydığı açıktır; başka bir deyişle o, zihnimizin onlara göre eylediği bu yasaları ve bu yasaların birbirlerine göre sıralanış ilişkisini varsayar. Kısaca, iddia edilen soruşturma (kişi soruşturma yapmadan önce bu yolla keşfetmesi gereken şeyi bilemeyeceği için) ya *olanaksız*dır ya da (keşfetmeye çalıştığımız şeyi şimdiden bildiğimiz için) *yararsız*dır.

Daha öz ve açık ifade edecek olursak: Zihnimin onlarla uygunluk içinde eylediği yasaları bilmek istiyorum. Bu yasaları keşfedebilmemin tek yolu, onları zihnimin eylemleriyle karşılaştırmaktır. Ne var ki bunu yapmak için, kendisiyle söz konusu eylemi sınayacağım yasayı şimdiden tanıyor olmam gerekir. O hâlde şimdiden bildiğim bir şeyi neden soruşturuyorum? Bu bilgi, böyle bir soruşturmaya girişecek biricik koşul olduğu için, eğer onu şimdiden bilmiyorsam, onun hakkında nasıl soruşturma yapabilirim? 'Soruşturma' dediğim şeye giriştiğimde, soruşturmadan önce zaten bildiğim bir şeyi tekrarlamaktan daha fazla ne yapıyorum?

Sadece tartışma yoluyla bu döngünün dışına asla çıkamayız. Eğer insan *düşünen* bir varlık olmasa ve aynı zamanda dar anlamda 'akıl' dediğimiz yetiye sahip olmasaydı, tüm felsefe, yani insan zihninin sistematik bir tarihi kesinlikle olanaksız olurdu.

Bu, hakikate yönelik dürtünün nereden geldiğini gösterir. Eğer kişi bu dürtünün gelişmesine izin verir ve onu geliştirmek için çalışırsa, o hakikat *duyusu*, yani belirli bir yerde bir şeyin bulunacağı ve kişinin bulmak için şu ya da bu yolu izlemesi gerektiği bir önsezi olur. Bu, kişiyi aranılan şeyin keşfine götürsün ya da götürmesin, her iki durumda da kişi bir şey kazanır. İlk durumda, kişi hakikati kazanır; ikinci durumda ise, inceleyeceği tüm yollar içinden, sonrasında eleyebileceği bu belirli soruşturma yolunu izleyerek hiçbir şey keşfedilmeyeceği bilgisini edinir.

Bu 'hakikat duyusu'nun bir duygudan fazla bir şey olmadığını ve onun her türlü kullanımı için bu duyguyu bilince yükseltmek ve bu duygunun uyarılmalarını, kişinin onların gösterdikleri yolu en azından izleyebileceği kadar açık kılması gerektiğini göremeyen biri var mı? Duygularımızın bilincinde olma becerisinin, yani sözcüğün dar anlamında 'tin' diye adlandırdığımız becerinin, felsefeye doğru ilk adımı atmak için bir önkoşul olduğunu göremeyen biri var mı?

Bu her zaman böyle olmuştur. Felsefede bir zamanlar bir keşif yapmış ya da tine sahip yeni bir sistem kurmuş herkese, hattâ, söz konusu sistemin savunulamaz olduğu kanıtlanmış olsa bile, yine de bir *Wissenschaftslehre* oluşturmak, insan zihninin zorunlu çabalarından *biri*dir. Bu tür kişiler tine sahiptir. Onların izleyicileri, sonradan *tekrarladıkları*, izleyicileri olmaktan öteye gidemedikleri bu kâşiflerin *hissettiği* ve *düşündüğü* şeyleri *ezberlemişlerdir*. Onlar tini fark etmemişlerdir ve böylece, onun yerine yararsız yazıyı kopyalamışlardır. Ne var ki burası örnek verilecek yer değildir.

(Felsefede) tinin gerekli olduğu başka bir nokta daha vardır: O da, gerçekten bu işaretleri izlemeye karar verebilmek için gereklidir. Duygular hakikatin nerede bulunduğunu gösterirler. Ancak o, buna *işaret etmek*ten fazlasını yapmaz; o bize hakikati *sağlamaz*. Dinleyicilerim olarak hepiniz, beni sadece birkaç kez dinlemiş olmanıza rağmen, benim insan zihni ya da tinindeki her şeyi duygu üzerine kurduğumu fark ettiniz. Bununla birlikte, eğer konuyu tümüyle duyguyla ilgili olarak düşündüğüme inanıyorsanız, beni tamamen yanlış anlamış olursunuz. Duygu açıklanmalı ve geliştirilmelidir. O yargıyla

çözümlenmeli ve belirlenmelidir. Kişinin duygularını açık bilince yükseltmesi tinin bir işaretidir; ne var ki yalın duyguyu bir kanıt saymak, tinden yoksunluğun bir işaretidir ve azgın heves ve bağnazlığın bitmez tükenmez kaynağıdır. Ben sadece duygunun sağlayabildiği işaretleri izlememiz gerektiğini ve karara bunu yaptırması için tinin gerçekten gerekli olduğunu söyledim. Yolumuzun sonunda hiçbir şey bulmama olasılığı her zaman vardır. Bu talihsizlik olacaktır; ne var ki bu yolu izleyerek, kesinlikle hiçbir şeyin kesin ya da doğru, sabit ya da sağlam bir temele dayanmadığını ve şimdiye kadar tüm tutunduğumuz ve üstüne en değerli kanılarımızı temellendirdiğimiz şeyin, sonunda bir rüyadan fazla bir şey olmadığını görmek en kötüsü olacaktır. Eğer böyle bir risk söz konusuysa, bu uzun zahmetli çalışmaya ve derin refleksiyona atılmak niye? Kendisi uğruna en saf hakikat aşkı dışında, bize bunu ne yaptırabilir? Bu aşk, aynı zamanda yeteri kadar tine sahip olmayan bir kişinin ulaşamayacağı, derinlik bakımından en yüksek onur duygusu ile en büyük görev duygumuzdur. Böyle bir duygusallık yeteneğinden yoksun biri, karar verme yeteneğinden de yoksundur: "Ne pahasına olursa olsun ve o ne olursa olsun, hakikati açığa çıkara*cağım.* Bulacağım şey, onun hiçbir şekilde hakikat içermediği olsa bile –bu konunun hakikatini bilmek istiyorum." Bu şekilde hissetmeyen biri, asla, özellikle de felsefede bir kâşif olamaz.

Aranızdan birçoğu şöyle yanıt verecektir: "Fakat bizde bu tür kâşifler olmak için hiçbir istek yok. Sadece daha yeni, daha iyi, daha kapsamlı ve daha verimli yöntemlerin keşfiyle ilgili olan bu sözler, usta filozoflar için, özellikle de bu bilimi ilerletmek isteyen kişiler için söylenmiş değiller mi? Bu bizim sorunumuz değildir. Biz başka bir uzmanlık alanı seçtik ve bu uzmanlık alanı içinde bizden beklenileni, yapabileceğimiz en iyi şekilde yapacağız. Felsefe bizim için yalnızca bir araç, yardımcı bir bilimdir ve felsefe hocamızın ulaşılabilir en iyi yöntemleri bize tanıtacağını ve bu yöntemlerle çalışabileceğimizi umuyoruz. Bunun için hocamıza güvenmek ve ona inanmak zorundayız."

Bu itiraz, açık bir şekilde hem doğru bir şeyi, ama aynı zamanda da yanlış bir şeyi içermektedir. Kişinin tam olarak düşünmeye, genel araştırmalar yapmaya, karşılaştırma yapmak için bir bakış açısından diğerine gönüllü olarak geçmeye ve büyük bütünleri çarçabuk kavramaya alışıncaya kadar, tüm konunun önemli bir kısmına ya da tüm

konunun kendisine uygulanacak yöntemleri keşfetmeyi düşünmek zorunda olmadığı doğrudur. Ancak aynı zamanda, herkesin kendine ait bir tarzda felsefî bir sistemin tekil öğelerini kavramak ve onları kendine ait tekil düşünme sistemi içinde birleştirmek zorunda olması da doğrudur. *En mükemmel* sunumun tüm *yapabileceği* ve *yapması gereken* şey, olanaklı hata alanını olduğunca *daraltmak*tır. Yine de *hâlâ* hakikat, olanaklı en küçük alanda, *sadece tek bir nokta* olarak durmaktadır ve çırak *bu noktayı* tümüyle kendi başına kavramalı ve yorumlamalıdır. Hiçbir hoca, kendi öğretisini tamamen bireyselleştiremez ve hiçbir hoca da bunu yapmamalıdır. Herkes, kendisi için kendi düşünme tarzına uygun olarak bir şeyin *nasıl* yorumlandığını ve bunun, kendisinin daha önceden doğru ve değişmez olduğunu düşündüğü şeyle nasıl bağdaştırılacağını keşfetmelidir. Bu en azından belirli bir düzeyde *tin* gerektirir. Banal yazar, kendisi için hiçbir şeyi açık kılmaz; bunun yerine ezbere öğrenir ve sonra bunu tekrarlar. O hiçbir şeyi kendi imgelemi ve kendi anlığıyla kavramaz, bunun yerine sadece kendi belleğiyle kavrar. Belleğinde ona ait olmayan, üstelik ona bütünüyle yabancı olan birçok şey vardır. "Böyle böyle deniliyor." "Şu ya da bu kitapta söyleniyor." Bu ondan bekleyebileceğimiz nihaî ve en yüksek açıklama zeminidir. Her büyük insanın, hiç de o kadar büyük olmayan ve kökensel olarak tinle ileri sürülmüş ve sadece tinle kavranabilir sonuçları, ezbere –ve kolayca– öğrenilebilir bir ilmihâle dönüştüren başkaları tarafından izlenmesi, çoğunlukla felsefenin zararınadır ve özelde ise, felsefenin dürüst insanlar arasında kazandığı kötü ünü açıklar. Felsefe, (diğer şeyler arasında) yürekle öğrenilemeyecek bir şekilde ortaya konulursa ancak kurtarılabilir –ve en azından bir süre için, bu amacı gerçekleştirmeye tam uygun araçlar elde mevcut olmayı sürdüreceklerdir. Kendinde itki ve haz duymayı sürdüren bir kişi, hiç durmaksızın bilgi edinmede başarılı olana kadar çalışacak ve bunu yapmakla, aynı zamanda kendi gücünü göstermekten de haz duyacaktır. Büsbütün cesareti kırılmış bir kişi ise (tabii, kuşkumu doğrulayacak nitelikte bu durumda gençler mevcutsa), en azından kavrayamayacağını çok iyi bildiği şeyler hakkında konuşmaktan kaçınacaktır.

Şimdi dikkatinizi, terimin önceden işaret edilen anlamında tinin gerekli olduğu felsefe yapmanın bir başka özelliğine çekmeliyim.

Hangi amaca yönelik olursa olsun, felsefe yapmanın temel kurallarından biri şudur: Zihnimizde her zaman için *bütün*ü tutmalıyız.

Belirli bir soruşturma ne kadar bayağı ya da incelikli olarak görünürse görünsün, bütün için kendi içimizde en azından bir duygu bulundurmalıyız. Bu duygu bize her zaman eşlik etmelidir ve kendi yolumuzda, bütünün tini içinde olmayan ve bu tinle gerçekleştirilmeyen tek bir adım bile atmamalıyız. *Gerçek filozof* ile sadece *hayâlperest olan bir kişi*[20] arasındaki –her zaman açıkça düşünemesek bile hissettiğimiz– farkı oluşturan şey budur. Hayâlperest kişi gerçek filozoftan, terim doğru olacaksa, kendi spekülasyonlarının derinliğiyle ayırt edilmez. Spekülasyon –Ben'den soyutlanamaz bir sınır olan– insan anlığı dışında hiçbir sınır tanımaz. Spekülasyon için konulacak diğer her türlü sınır, boşuna ve aptalca olacaktır. Hayâlperest kişi, filozoftan daha derine inemez. Gerçek filozofla karşılaştırıldığında o, çoğunlukla filozofun indiği derinliğe yaklaşacak kadar bile gidemez ve yüzeysel kalır. İkisi arasındaki ayrım, gerçek sorgulayıcı kişi bütünlük duygusu *ile* felsefe yaparken, hayâlperest kişinin bu duygudan *yoksun* olarak felsefe yapmasıdır.

Hayâlperest kişi, sanki her şey *onlara* dayanıyormuş ve sanki onlar kendi kendine yeterli bir bütünlük oluşturuyorlarmış gibi, tekil sorunların araştırmasına atılır. Bu sorunlarla meşgulken, onların ötesine bakmaz: Onlar onun dünyasını oluşturur. Gerçek filozof, her şeyi bütünle ilişkilendirir ve o her şeyi gerçekten olduğu gibi, yani bütünün bir parçası olarak görür. Böylece önceki, kendi içlerinde her türlü sağlamlıktan, dayanaktan ya da güçten yoksun bu kılı kırk yaran ve boş önemsiz düşünceleri üretir. Gerçek filozof, diğer taraftan, ustaca yaptığı ayrımları bütüne bağlayarak ve bununla bağıntılarını sıkıca kurarak, onlara destek ya da güvenirlik sağlar. Sonuç olarak gerçek filozof, ne kadar derine inmesi gerektiğini her zaman bütünle kurulan ilişkinin belirlemesine izin verip yüzeysel hiçbir şeye girişmezken, hayâlperest kimse ise, kendisini hiçbir şeyin cezbetmediği ve tinsel hiçbir besin bulamayacağı dipsiz kuyulara iner. Gerçek filozof hakikate, insanlığa ve –önemli ya da önemsiz görünen– tüm araştırmalarında bulunacak gelişime ilgi duyarken, hayâlperestin çabaları onun kendi küçük keskin zekâsının ilgisi dışında hiçbir şey tarafından desteklenip ödüllendirilmez. Ne var ki, biri diğeri kadar saygındır, çünkü her ikisi de aynı soylu, yüce bütünün iki yanıdırlar.

Duygu ve davranış inceliğine sahip kişiler, 'büyük dünya'dan gel-

[20] 'Grübler.'

diklerini söyleyen kişiler, filozofların öne sürdükleri birçok soruyu gülünç buldular ve bu tür araştırmaları, kılı kırk yaran boş ve ukalaca kuruntular olarak değerlendirerek onlarla alay ettiler. Hiç kimse bütünüyle hatalı olamaz, öyle sanıyorum ki bu 'duygu ve davranış inceliğine sahip kişiler' bile bütünüyle hatalı olamazlar. Ve onlar, eğer her türlü soruyu, alacağı yanıtlarla ne yapmak istediğini bilmeden, sadece soru sormak için soru sorarak, endişe ve dikkatle araştıran hayalperest kimseyi hedef almışlarsa, kesinlikle doğrudurlar ve alay etmelerinde haklıdırlar. Onların alayı, eğer tüm sistem için bu araştırmaların önemini anlayan kişilere, bu araştırmaların ve insan ahlâk ve esenliğinin temeli olan bu hakikatler arasında bulunan herkesin kabul ettiği gibi uzak, buna rağmen yine de yakın olan bağlantıyı anlayan kişilere uygulanmak istenirse, yersiz olur ve kendilerine geri teper.

Kişinin, kendilerinde tüm dikkat ve çabamızı isteyecek kadar yeterli olan soruşturmalar ortasında, bütünün bu sabit, sürekli ve sezgisel duygusunu sürdürebilmesini, sadece felsefeyi kendisinin yapmakla ve onun tinini kendisine ait kılmakla gerçekleştiğini anlamayan biri var mı? Kişi kendisini sadece, geçen hafta betimlediğim ve bugün ne tekrarlamak istediğim ne de tekrarlayabileceğim, belirli bir zihin çerçevesine koymuşsa, bunun olanaklı olduğunu anlayamaz. Ancak ve sadece o zaman, bilim bizim için saygınlık kazanır. Ancak o zaman, onun bütün parçalarına saygınlık duyarak yaklaşırız. Ancak o zaman, en önemli araştırmalara dolaysız bir biçimde katıldığımızda almış olduğumuz coşku, en küçük araştırmalara katılmaktan aldığımız coşkuyla aynı olabilecektir; çünkü her zaman ikincisinin ilkine bizi götürdüğünü hissederiz.

Üstelik felsefe, ancak ve sadece o zaman, pratik tutumumuz, yani eylemimizde ve düşünmemizde kendimizle uyumlu hâle geldiğimiz yol üzerinde sahip olması gereken etkiye sahip olur. Felsefeyi kendi tininizde edinemeyişimizin ve onun sadece şenlik zamanında giydiğimiz, artık giyemeyeceğimize inandığımız daha sonraki bir anda da katlayıp sakladığımız bir tören giysisi gibi, bize ait olmayan yabancı bir ek olarak kalmasının en kesin kanıtı şudur: Çalışmamız sırasında çürütmüş olduğumuz hataları yaşamımızda kabul etmemiz; kürsü ya da derslerimizde kaçındığımız şeylere karşı günlük yaşamda beğeni ya da korku duymamız; yahut, kendi yazılarımızda önemsiz, işe yaramaz ve boşuna olduğunu söylediğimiz şeylerin çabalarımıza, kay-

gılarımıza ve emeğimize değeceğini düşünmemiz. Bir kişi tinle felsefe yapmışsa, onun tüm söz ve eylemleri kendi teorik ilk ilkelerini kanıtlar. Eğer kişinin kendisi tine sahipse, bu kişi başka birinin tüm sistemini, onun iddialarından ve edimlerinden çıkarabilecektir; çünkü bunlar, bu sistemin her tekil öğesiyle olduğu kadar, kişinin bütün sistemiyle de bağlantılıdır. Böyle bir kişi kendisini nerede hissederse hissetsin, o her zaman bütün olarak kalacak ve ne zaman eylemde bulunsa –hiçbir ayrım içermeyen bir birlik olduğu için– bir bütün olarak eylemde bulunacaktır.

Bu nedenle, ancak ve sadece o zaman felsefe bize, o olmaksızın tek gerçek mutluluk olan öz-saygı ve öz-itibarın eksik ve zayıf kaldığı, *sağlam bir temele dayanan öz-güveni* sağlayabilir. "Ben her zaman, eylemlerime şu an kılavuzluk yapan ilk ilkelere uygun olarak davranacağım, çünkü her zaman böyle yapmak isteyeceğim." Ancak bu ilkeleri tamamen özümsemiş bir kişi –ilkeleri yalnızca kendisinin olan ve yaşamının her anında kendini kendi ilkelerinden ayırmanın fiziksel olarak olanaksız olacağını hisseden bir kişi, kendini kendinden ayırmak istemediği sürece– bu eşsiz düşünceye yeteneklidir. Bize dışsal olan her şey, değişken ve belirsizdir. Her şeyi yitirebiliriz ki, en sonunda yitireceğiz. Her şey bizi yüzüstü bırakabilir ki, en sonunda bu böyle olacak. Açıkça dikkate alındığında bu düşünce, kendi Ben'inin bir duygusuna sahip olmayan ve *kendine* karşı dürüst kalma*sını* bilemeyen kişiyi hüzünlendirecektir. Bize ne olacağını, ne biliyoruz ne de bunu bilebiliriz. Bilebileceğimiz tek şey, nasıl eyleyeceğimizdir. Bunu bilen kişi talihlidir, çünkü bizim tüm onur ve esenliğimizin biricik temeli budur.

Bu zihinsel durumu birinde oluşturmak için tine, çeşitli vesilelerle işaret etmiş ve betimlemiş olduğum aynı tinsel düzeye ihtiyaç vardır. En içten bir şekilde sizin için dilediğim ve size söylemiş olduğum her şeyle içinizde uyarmaya, uyandırmaya ve ateşlemeye çalıştığım şey budur.

çev. Metin Bal

HAKİKATE YÖNELİK SAF İLGİYİ HAREKETE GEÇİRMEK VE ARTIRMAK ÜZERİNE*

[1795]

Birisinin, başka her şeyi bir yana bırakıp coşkulu bir ilgiden ilham alarak hakikatin peşine düşmedikçe, şans eseri bir tesadüfle hakikati keşfedebileceğini ummak anlamsızdır. Bu yüzden, kendi şahsında aklın yüceliğini teyit etmek isteyen birisi için önemli soru şudur: Kendi içimde hakikate yönelik saf bir ilgi uyandırmak ya da en azından bu ilgiyi korumak, artırmak ve harekete geçirmek için ne yapmalıyız?

Her ilgi gibi, hakikate yönelik ilgi de kökenimizdeki dürtülere dayanır. Hakikat için duyduğumuz dürtü, saf dürtülerimizden biridir. Hiç kimse yanlış bir şey yapmak *istemez*; yanlış yapan herkes, yaptığının doğru olduğunu düşünür. Eğer birileri, yanlış yapan birisine ikna edici biçimde yanlış yaptığını gösterebilmiş olsaydı, o zaman o kişi hemen hatasından döner ve hatasının yerine kendisine gösterilmiş doğruyu koyardı.

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*'dır. Çeviri için bkz. J.G. Fichte (1993) "On Stimulating and Increasing the Pure Interest in Truth", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

Bu dürtüye ilişkin bir şey meydana geldiğinde, sözgelimi birisi, olduğu hâliyle doğru olan bir şey keşfettiğinde ya da bir hatanın hata olduğunu fark ettiğinde, öncekini onaylayıp hatadan kaçınma eğilimi gösterir. Bu zorunlu olarak duygularımızın ortaya çıkarttığı bir durumdur. Buna neden olan duygularımızın her biri, sorguladığımız hakikat ya da hatanın içerik ve sonuçlarından bütünüyle bağımsızdır. Bu duyguların sürekli olarak deneyimlenmesi, böyle bir hakikate yönelik ilgiyi uyandırır. Bu tür bir ilgi, bu nedenle, *üretilemez*; çünkü eğilim olarak bu ilgi aklın doğasında bulunur ve bu ilginin ifade edilişi, bizim herhangi bir bilinçli katkımız olmaksızın, dış dünya yoluyla deneyimde ortaya çıkar. Böyle bir ilgi, bu anlamda *üretilemez* ama *artırabilir*.

Bütün etik eylemler gibi, bu da özgürce meydana gelir. Ancak, özgürlüğün uygulanmasını belirleyen tüm kurallar, kendi önsel uygulanımlarını önceden varsayar. Bundan dolayı, özgürlüğünü uygulamaya geçirip kullanmaya rasyonel olarak ikna edeceğimiz bir kimse, özgürlüğünü zaten kullanmakta olan bir kimse olacaktır. Bu ilk özgür eylem, doğanın zorunluluk zincirini bu ilk kırış, nasıl olduğunu biz bilmeden gerçekleşen bir şeydir. Bu eylem, biz nasıl olduğunu bilmeden meydana gelir. Tıpkı bilinç alanına ilk adım atışımızın farkında olmayışımız gibi, ahlâk alanına ilk adım atışımızın da farkında olmayız. Bir noktada, ruhumuza közden bir ateş düşer ve orada, karanlığın içinde parlamayı uzun zaman sürdürebilir. Daha sonra kıvılcımlanır ve yayılır, ta ki tüm ruhu ateşleyene kadar.

Bu, insandaki her pratik ilginin kendini sürdüren ve harekete geçiren doğasıdır. Alınan her doyum, bu tür bir pratik ilgiyi güçlendirip yeniler ve onları daha yetkin bir biçimde bilinç düzeyine yükseltir. Sonlu bir varlığın tek haz kaynağı, gelişmiş gereksinim duygusudur. Herhangi bir insan ilgisini, dolayısıyla da hakikate yönelik ilgiyi artırmanın öncelikli kuralı şudur: *Dürtülerini doyur!* Bu bizim önümüzdeki şu iki kuralın altını çizer: Hakikate yönelik saf ilgiyle çelişen her ilgiden kurtul ve hakikate yönelik saf ilgiyi besleyen her türlü hazzın peşine düş.

Hazzı aramayı öğütleyen bu öneriden dolayı kimse suçlanmamalıdır (başka türlü olsaydı kesin şüphe uyandırırdı). Çünkü, insanın rasyonel doğasında bulunan her dürtünün, yalnızca haz yoluyla beslenebilir olduğu basit bir gerçektir. Yalnızca hayvansal duyguların doyurulmasında temelini bulan bir haz çeşidi, doyumu yoluyla ken-

disini çürütüp ortadan kaldırır. Bizim burada sözünü ettiğimiz haz ise, böyle bir haz değildir. Tinsel haz,[1] sözgelimi estetik haz, doyum sağladıkça kendisini çoğaltır. Bu da demektir ki, yukarıda belirtilen kural, tinsel bir ilgiyi artırmak için de geçerli olan yegâne kuraldır. Herhangi bir tinsel hazzın gerçekten koşulsuz olarak öne sürülebilir olup olmadığı bir sorudur, ki bunun yanıtı bu soruyu önceleyen başka bir soruya vereceğimiz yanıta bağlıdır; bir başka deyişle, söz konusu hazzın ilişkili olduğu dürtünün kendisinin koşulsuz olarak artırılıp artırılmaması gerektiği sorusuna. Ve bu sorunun yanıtı da, onu önceleyen bir başka sorunun yanıtına bağlıdır. Bu soru ise, söz konusu dürtünün herhangi başka bir dürtüye tâbi olması gerekip gerekmediği sorusudur. Bundan dolayı, sözgelimi insanın estetik dürtüsü, tüm dürtülerin en yükseği olan etik iyilik dürtüsüne olduğu kadar, hakikat dürtüsüne de açık bir biçimde tâbi olmalıdır. Hakikat için duyulan dürtünün herhangi daha yüksek bir dürtü ile çelişip çelişmeyeceği ise, incelememizin gelişiminde açıklığa kavuşacaktır. Ancak yine de, bu münasebetle belirli ifadelerden kaçınmak zorunda olduğuma inanıyorum, çünkü bunun tek nedeni, onların geçmişte yanlış kullanılmış olmalarıdır.

Bizim hakikate yönelik ilgimiz *saf* bir ilgi olmalı; bu nedenle hakikat, tam da hakikat olduğu için bizim tüm öğrenme, düşünme ve araştırmamızın nihâi amacı olmak durumundadır.

Bununla beraber, kendi içinde hakikat yalnızca *formel* bir şeydir. Hakikat, tıpkı çelişkinin düşüncemizde hatayı ve yanlışlığı oluşturması gibi, kabul ettiğimiz her şeyde uzlaşı ve tutarlılıktan oluşur. İnsandaki her şey, onun kendi hakikati de dahil olmak üzere, birinin her zaman kendisiyle bir olması gerektiğini buyuran en yüksek yasaya tâbidir.[2] Bu yasa bu hâliyle *eylemlerimize* uygulandığında, şunu ifade eder: Öyle eyle ki, gücünün yettiği kadarıyla eylemde bulunduğun davranış biçimi, tüm eylemlerin için ebedî bir yasa olarak hizmet edebilsin. Aynı yasa bizim *yargı*mıza uygulandığında ise şunu ifade eder: Öyle yargı koy ki, şu anda yargı koyduğun davranış biçimini, tüm yargıların için ebedî bir yasa olarak düşünebilesin. Bu tikel durumu, her durumda rasyonel olarak yargılamayı dileyeceğin davranış

---

[1] 'geistiger Genuss.'

[2] Bu yasanın 'dedüksiyonu' için yukarıdaki "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Birkaç Ders" başlıklı yazının ilk dersine bakılabilir.

şekline göre yargıla. Çıkarımlarında asla herhangi bir istisna kabul etme. Tüm istisnalar, kesinlikle kabul edilebilir görünen yanlış akıl yürütmelerdir, yani safsatalardır [sofistikelerdir]. Hakikat dostu, sofisttten, aşağıdaki biçimde ayrılır: Eğer onların dediklerini göz önüne alırsak, o zaman ilki yanlış, ikincisi –sofistik yaklaşım– doğru olabilir. Ancak yine de, ilki hatalı olsa bile hakikat dostu olarak kalırken, ikincisi hakikati dile getirdiğinde bile (çünkü böyle yapması belki de onun amacına hizmet ediyordur) bir sofist olarak kalır. Ancak hakikate dost olan kişinin söylediğinde çelişki yoktur. Sağa sola sapmadan dosdoğru kendi yolunu izler. Sofist ise her zaman yol değiştirir; ulaşmak istediği nokta değiştikçe, yılan gibi kıvrılan, eğri büğrü bir çizgi oluşturur hareketleri. Hakikat dostu hiçbir özel noktayı hedeflemez; bunun yerine, doğru bir çizgi boyunca ilerler; hangi noktaların bu çizgi boyunca nereye düşeceğini hesaplamaz.

Bu anlamda, yalnızca onun *formuna* ilişkin hakikate yönelik bir ilgi, önermelerin *belirli içeriğine* yönelik herhangi bir ilginin tam karşıtıdır. Bir şeyin *nasıl* keşfedilmiş olduğu, yalnızca *ne* keşfedilmiş olduğuyla ilgilenen bu çeşit bir maddî ilgiyle alâkalı değildir.

Daha önce onaylanan ve bize saygınlık kazandıran bir önermeyi ileri sürdüğümüzü varsayalım. Yine varsayalım ki, söylediğimiz şeyi inanarak söyledik. Ancak yine de şundan emin olabiliriz ki, öne sürdüğümüz şey, aklın doğasına dayanan *evrensel* bir hakikat değildi; tersine o, bireyler olarak bizlerin öne sürerken düşünüp hissettiğimiz duruma dayanan, *bizim için* bir hakikatti. Hata yapmış olabiliriz ama kimseyi kandırmadık –ne kendimizi ne de başkalarını. Şimdi varsayalım ki, daha önce yaptığımız önesürümden bu yana geçen zamanda, ya biz kendi araştırmalarımızı geliştirip kendi bireysel düşünme biçimimizi evrensel ve zorunlu düşünme biçimi ile daha yakın hâle getirdik ya da başkaları bize daha önceki bir hatamızı gösterdi. Böylelikle aynı içerikteki bu önerme, bizim için bir zamanlar formel bir hakikatken, yine aynı nedenle şimdi formel bir hata olmuş olabilir ve biz kendimize karşı içten ve tutarlıysak, ondan hemen vazgeçeriz. Bununla birlikte, böyle yaparken bir hata yapmış olduğumuzun ve muhtemelen birisinin bu konuda bizden daha ileri görüşlü bir açıdan baktığının farkına varmış olmalıyız. Ancak hakikate yönelik ilgimiz eğer saf ve yeterince güçlü değilse, bize ağırlığını hissettiren kanaate karşı kendimizi savunmayı elimizden geldiğince sürdürürüz. Böyle olduğunda, artık önermenin formel yapısıyla değil, içeriğiyle ilgiliyiz-

dir. Önermeyi savunuruz, çünkü o bizimdir; çünkü boş bir şöhret hevesi, bizim için hakikatten daha fazlasını ifade eder.

Muhtemelen bir düşünce, bizim gurur, kendini beğenmişlik ya da diğerlerine üstünlük kurma arzumuzu harekete geçirir. Eğer biri bu düşünceyi yanıt veremeyeceğimiz çok güçlü nedenler öne sürerek sarsarsa, bu durumda ikna olmaya açık olacak mıyız? Eğer öyle olursa, o zaman ya meşru olmayan iddialarımızdan vazgeçeceğiz ya da bilerek ve seçerek yanlış yapmakta olduğumuzu kabul edeceğiz. Büyük olasılıkla, kendimizi bu kanaate karşı koruyabildiğimiz kadarıyla koruyacağız ve yüreğimizin gizli kapaklı her köşesinde, ondan kaçınmanın bahanelerini arayacağız.

Hakikate yönelik saf ilgiyi engelleyen ikinci bir şey ise, zihinsel atalet, refleksiyon için gereken çabadan kaçınmadır. İnsan, doğası gereği tasarımlayan bir varlıktır, bundan daha ötesi değil.[3] Aynı şekilde doğa, insan bedenindeki parçalar arasındaki bağlantıları kurduğu gibi, onun tasarımlarının sırasını da belirler. Tıpkı bedeni gibi, insanın zihni de bir makinedir; yalnızca farklı türde bir makine, tasarımlayan, kendi dışındaki etkiler ve kendi içsel, zorunlu doğa yasaları tarafından belirlenen bir makine. Daha fazla bilmek, daha fazla çalışmak, daha fazla okumak, daha fazla duymak, ama hâlâ bir makineden başka bir şey olmamak mümkündür. Kişi, yazarların ya da konuşmacıların, kendisi rahat bir şekilde dinlenmeye çekilip bir tasarımın diğerini izlediği süreci gözlerken, kendi üzerinde etkilerini sürdürmelerine bırakabilir. Tam da karakteri zayıf tüm doğuluların, banyolarında eklemlerini özel eğitimli masörler tarafından masaj yapılmaya bırakmaları gibi, yukarıda söz ettiğim zihinsel ataletin duranlığına kapılmış insanlar da kendi zihinlerini diğer türden pratisyenler tarafından yapılacak bir masaja bırakabilirler ve bu ikincilerin aldıkları haz, doğululardan pek de soylu değildir.

Kör güdülerimize etkin bir şekilde direnmek, eğitilmemiş doğamıza ters düşen bir şeydir; düşüncelerin mekanik dizilişine müdahale etmek, onun dizginlerini ele almak ve onu özgürce belirli bir amaca yöneltip o amaç gerçekleşene kadar yönümüzden sapmamak için çaba ve fedakârlık gerekir.

---

[3] 'ein vorstellendes Wesen', eş deyişle 'kendinde şeyler'in değil de, 'tasarımlar'ın bilincinde olan bir varlık. Bu paragraf, özsel olarak tasarımlayan bilincin *edilgin* karakterini vurgular.

Her edilgin teslimiyet, hakikate yönelik ilgiye ters düşer. Böyle bir teslimiyeti körükleyen şey hakikat ya da yanlışlık değil, yalnızca tasarımlarımızdaki herhangi bir değişimden elde ettiğimiz hoşnutluktur. Hakikate bu biçimde erişemeyiz çünkü hakikat bir bütündür ve [böyle olması nedeniyle de], kişinin kendi gücünü kullanması ve uygulaması yoluyla etkin ve özgür bir biçimde oluşturulmalıdır. Eğer şanslı bir tesadüfün eseri, kendi içlerinde doğru olmuş olan bazı tasarımlara bu edilgin hâlde rastlamış olsak bile, yine de bu tasarımlar *bizim için* doğru olmayacaklardır. Çünkü onların doğruluğuna kendimizi ikna etmek için, kendi refleksiyonumuzu kullanmamış olacağız.

Bu kötü alışkanlıkların her ikisi de, durağanlıklarını rahatsız edecek ve inançlarını boşa çıkaracak olan araştırmalardan korku duyan türde kişilerde bir araya gelir. Rasyonel bir varlık için bu kaçıştan daha fazla değersiz ne olabilir ki? Bir açıdan, böyle bir insanın durağanlığı ve inançları çok iyi temellenmiş olabilir. Ancak eğer böyle ise, o zaman araştırmadan korkacak ne var? Gerekçelerinin açıkça aydınlatılması, yine yalnızca bu gerekçeler için bir kazançtır. Belki de bizim yanıltıcı önermelerimiz ve ikna etme yeteneğimizden çekiniyorlardır sadece. Ancak önermelerimizi duymamışlarsa ve duymak da istemiyorlarsa, o zaman onların yanıltıcı olduğunu nasıl bilebilirler ki? Muhakkak, kendi anlama biçimlerinin, kendi kanaatleriyle çelişen herhangi bir yanılsamayı ayırt edip dışlayabileceğinden emin olmalılar; çünkü kendi anlama biçimlerinin çok daha zor olanı yapabileceğinden, yani olanaklı olan tek saf hakikati keşfedebileceğinden ve bunu herhangi özel bir refleksiyon çabasına girmeden yaptıklarından eminler. Diğer bir olasılık ise, bu kişilerin durağanlıklarının ve inançlarının temelsiz olduğudur. Ancak eğer durum böyleyse, o zaman bunların iyi temellendirip temellendirmemeyi tatlı konforları bozulmadığı sürece umursamadıklarını söyleyebiliriz. Hakikat hiçbir şekilde umurlarında falan değil; tüm istedikleri, şimdiye kadar ya alışkanlıktan kaynaklandığı için ya da içeriği durağanlıklarını ve yoksunluklarını beslediğinden hakikat olarak kabul ettikleri şeye devam etmelerine izin verilmesidir. Belki de bu, onların hakikat hakkında kendileri hiçbir şey yapmadan erdemli ve mutlu olabileceklerini, hattâ erdemli olmadan bile mutlu olabileceklerini ümit etmelerini sağlıyordur. Belki de, bu onlara hiçbir şey yapmaya zorunlu kalmadan, hoşlandıkları her tür şeyi yapabilecekleri; tembel ve yozlaşmış bu hâli

her ne zaman dilerlerse, o zaman kendi işlerini başkalarına bırakmaları ümidini veriyor.

Tüm bu tür ilgiler düzmece, sahte şeylerdir ve hakikate yönelik ilgiyi artırmaya doğru ilk adım, tüm bu tür ilgilerin kökünü kurutmakla olur. İkinci adım, kişinin kendisini hakikate yönelik saf ilginin sağladığı tüm hazlara teslim etmesidir. *Kendi içinde hakikat*, tüm düşünme sürecimizin bütünsel uyumunda oluşmuş olduğu müddetçe, bize saf, soylu ve yüceltilmiş bir haz sağlar.

Yalnızca araçsal yönelimi olan bir ruha sahip kişi, sorguladığı şey ne kadar önemsiz de olsa, bu şey hakkında hakikate mi sahip olduğu, yoksa yanılsama içinde mi olduğu konusunda kayıtsız kalır. Buradaki sorun, bir önermenin içeriğine ya da sonuçlarına dair bir sorun değildir; aksine, yalnızca insan zihni üzerine eksiksiz bir sistemin bütünlüğü ve uyumu sorunudur. Kişi, kendisiyle bir ol*malı*dır; kendi uğruna/kendini amaç edinerek varolan tek bir bütünü oluştur*malı*dır. Ancak o zaman, o kişi bir insandır. Sonuç olarak, düşüncemizin kendisi ile bütünüyle uyum içinde olduğunun bilincinde olduğumuzda, hattâ böyle bir öz-uyum için dürüstçe çabaladığımızı fark ettiğimizde, insanî saygınlığımızı olumlamanın bilincine de dolaysızca varırız; bu dolaysız bilinç, beraberinde bize belirli bir ahlâkî haz getirir.

Bu yönde çabalayarak ve bu çabanın ürettiği uyum sayesinde kişi, kendi benliğinden başka türlü olan her şeyden bağımsız özerk bir varlık olduğunu açıkça gösterir. Kişi şu yüce duyguyu paylaşır: "Ben neysem oyum, çünkü şimdi neysem o olmak istedim. Zorunluluğun tekerleklerinin beni uzaklara taşımasına izin verebilirdim. Kanaatlerimin, doğadan edindiğim izlenimlerle, tutku ve eğilimlerimin yönelimleri ile ya da çağdaşlarımın bana dayatmak istedikleri inanışlarla belirlenmesine izin verebilirdim, ama istediğim şey bu değildi. Kendimi çılgınca özgürleşmeye koşturdum. Kendi hesabıma, arayış ve incelemelerimi kendi başıma verdiğim karar doğrultusunda yönlendirdim. Şimdi kendimi bu belirli noktada buluyorum; kendi kendime eriştiğim bu nokta için kendi kararlarıma ve gücüme teşekkür borçluyum." Kişi, yine şu yüce duyguyu da paylaşır: "Şimdi neysem, her zaman o olacağım çünkü her zaman böyle olmayı istiyor olacağım. Kanaatlerimin *içeriği*, inceleme ve araştırmalarım sürdükçe doğal olarak değişecektir, ama ben bu içerikle ilgilenmiyorum. Kanaatlerimin *formu* hiçbir zaman değişmeyecek. Duyarlığımın ya da benim dışımda herhangi başka bir şeyin düşünme biçimimin gelişimi üze-

rinde herhangi bir etkide bulunmasına asla izin vermeyeceğim. Ufkum ne kadar genişlerse genişlesin, her zaman kendimle bir kalacağım, çünkü her zaman kendimle bir olmayı isteyeceğim."

Saf Ben ile Ben-olmayan her şey arasındaki kesin ve keskin ayrım, insanlığın en temel karakteristiğidir. İnsanlığımızın derecesi, kendi benliğimize ilişkin duygumuzun gücünü ve ufkunu belirler; bunun sonunda da tüm saygınlığımızı ve mutluluğumuzu tayin eder.

Hakikatin kararlı dostu, her zaman kendiyle *bir* olarak kalacağına dair emin bir inancın eşliğinde, araştırmanın yolu boyunca dingin bir şekilde ilerler. Bu yolda karşılaşabileceği her şeye cesaretle göğüs gerer. Kendisiyle henüz tam anlamıyla bir olmayan, dolayısıyla gerçekten ne arayıp ne istediğini bilmeyen bir kişi, izlediği yol boyunca, önceki tüm fikirleriyle ve çağdaşlarının ya da onu önceleyenlerin tüm düşünceleriyle çelişen önermelerle karşılaştığında son derece şaşırır ve tedirgin olur. Şüphesiz bu endişe, insanlığın hakikat yolundaki yavaş ilerleyişinin önde gelen nedenlerinden biridir. Ancak, sırf kendisi uğruna hakikatin peşine düşmüş birisi, herhangi bu tür bir endişeden bütünüyle muaftır. Çıkan her sonuçla, bu sonuç ne kadar şaşırtıcı görünürse görünsün, korkmadan açıkça yüzleşir. Sorun, çıkan sonucun şaşırtıcı ya da bildik görünmesi, onun ve diğer herkesin daha önce ortaya attığı fikirlerle çelişip çelişmemesi değildir. Aksine sorun, bilgisi yettiğince ortaya koyduğu bu sonucun, düşünmenin yasalarıyla uyum içinde olup olmadığıdır. İşte onun araştıracağı, sorgulayacağı şey budur. Bu sonuç, düşünme yasalarıyla uyum içine girdiğinde, o zaman o da bunu kutsal, önünde saygıyla eğileceği bir hakikat olarak kabul edecektir. Bu yasalarla uyum içine girmediğinde ise, o zaman bir hata olarak –genel kabul görmüş bir fikirle çeliştiği için değil, kendi bilgisi yettiği kadarıyla, düşünme yasalarıyla çeliştiği için– onu bir kenara atar. Bu konuda karar vereceği ana kadar, sorgulanan sonuç karşısında tamamen tarafsız kalır. Bu sonucun içeriğine ilişkin hiçbir soru sormaz. İçerikle zaten âşinadır, hâlihazırda araştırıp sorgulanması gereken şey ise, onun formudur.

Hakikat dostu, serinkanlı bir biçimde ve kesin kararlılıkla, aynı zamanda kendi parlak düşünceleri ve şüphelerini de içeren insanî fikirler kargaşasını inceler. Şeyler, *onun etrafında* baş döndürücü bir hızla fırıl fırıl dönmekte ve ortalığı kasıp kavurmakta, ancak *onun içinde* değillerdir. O ise, ele geçirilmez fildişi kulesinde, soğukkanlı duruşuyla fırtınayı gözler. Doğru zaman geldiğinde fırtınayı yenecek

ve dalgalar birbiri ardına azalıp dinginleşecektir. Tüm istediği kendisiyle uyum içinde olmaktır ve şimdiye kadar geldiği aşamadaki ilerleyişi, onun böyle bir uyumu ortaya koyduğunu gösterir. Bazı alanlar üzerine fikirleri hâlâ karışık olacaktır, ama bu onun hatası değildir, çünkü henüz bütün bu alanlara nüfuz etmemiştir. Ancak bunlara da ulaşacaktır ve o zaman bu düzensizlik kendini en güzel düzene dönüştürecektir.

Peki, öyleyse onun başına gelebilecek en kötü şey nedir? Diyelim ki –ya genel anlamda sonlu aklın (ki bu olanaksız bir sonuçtur) ya da kendi bireyselliğinin sınırlamalarının bunu gerektirdiğinden– hakikate ulaşma çabasının nihaî sonucunda hakikat ve kesinlik diye hiçbir şey olmadığı sonucuna ulaştı. Yine de, buna, başına gelebilecek en kötü kadere razı olur. Çünkü, şüphesiz her ne kadar mutsuz olsa da suçlu olmayacaktır. Mutluluğun yerine koyabileceği, dolayısıyla hâlâ sahip olabileceği bir şeyi olacaktır: Dürüstçe araştırmış olmanın bilinci.

Pek konuşmaya değer olmamakla birlikte, hakikatin kararlı dostu, *diğer insanların* kendi kanaatleri ile ilgili düşüncelerini, onlarla bu düşünceleri paylaşmak zorunda kaldığı bir durumda kendini bulduğundan, ilk başta soğukkanlılıkla karşılar. Sonuçta bu, araştırmalarını yalnızca kendisi için değil, başkaları için de yaptığı için bilim insanının her zaman karşılaştığı bir durumdur. Bu noktada sorun, açık bir şekilde düşünme sürecimizde diğerleriyle değil ama yalnızca kendimizle uzlaşı içinde olup olmadığımızdır. Bu ikincisini, yani kendimizle uzlaşı içinde olmayı başardığımızda, o zaman çaba bile sarfetmeden ve daha ileri bir irdeleme yapmadan ilkini başaracağımızdan emin olabiliriz; bir başka deyişle, kendisiyle uzlaşı içinde olan diğer tüm insanlarla uzlaşım içinde oluruz. Bundan emin olabiliriz, çünkü akıl tüm rasyonel varlıklarda aynıdır. *Diğerlerinin* nasıl düşündüğünü bilemeyiz ve kendi düşünme şeklimizi onların düşünce şekilleri üzerine kuramayız. Ancak rasyonel düşünmek istersek, nasıl düşünme*miz* gerektiğini keşfedebiliriz ve her rasyonel varlığın da bizim düşünmemiz gerektiği gibi düşünmesi gerekir. Tüm araştırma, içimizde başlayıp dışarıya doğru sürmelidir, tersi değil. *Ben, diğerlerin*in düşündüğü gibi düşünmek zorunda değilim; onun yerine, diğerlerinin benim düşünmek zorunda olduğum şekilde düşünmek zorunda olduklarını varsaymalıyım. Kendileri ile uzlaşı içinde olma-

yanlarla uzlaşı içinde olmak, rasyonel bir varlık için gerçekten değerli ve anlamlı bir amaç olabilir mi?

Formel hakikat uğruna sarfetmiş olduğumuz *emeğin* ortaya çıkardığı duygu, bizi saf, soylu ve süregiden bir hazla donatır.

Başka hiçbir şey değil, yalnızca bizim olan ve kendi özgürlüğümüzün anlamlı işe koyuluşuyla erişmiş olduğumuz şey bize böyle bir haz sağlayabilir. Bizim dışımızdan, kendimizden bir şey katmadan bize bahşedilmiş şeyler, herhangi saf kişisel haz sağlayamazlar. Bunlar gerçekte bizim olmayan, bize verildikleri gibi aynı şekilde bizden de tekrar geri alınabilecek şeylerdir. Bu tür bahsedilmiş, verilmiş şeylerden aldığımız haz, bizim kendimizdeki, kendi değerimiz ve kendi saygınlığımız içinde ortaya çıkan bir haz değildir. Bu özellikle tinsel güç [4] ile ilgili durumlarda geçerlidir. İnsanların, "İyi bir kafa", "doğuştan yetenekli" ya da "doğanın şans bahşettiği" diye ifade ettikleri şeyler, kişiyi rasyonel anlamda doyurmanın kaynağı değildirler; çünkü bunlar, kişinin kazanmış olduğu bir şeye işaret etmezler. Eğer daha duyarlı, daha etkin bir kişilik özelliği bana bahşedilmiş olsaydı ve daha doğuştan bu özelliklerim daha güçlü ve daha hızlı gelişmiş olsaydı, tüm bunlara *benim* katkım ne olacaktı? Kişilik özelliğimi ben mi tasarladım? Onu diğerleri arasından seçip ben mi kendimin kıldım? Doğumumla karşılaştığım tüm bu etkileri ben mi plânlayıp onlara yön verdim?

Benim gücüm, ancak ve sadece özgür istencimle ortaya koymuş olduğum bir şeyse *benim*dir. Ancak, gücüm söz konusu olduğunda özgürce ortaya koyabileceğim tek şey, onu hangi yönde kullandığımdır. Böyle olduğu için de gerçek tinsel güç, bu yönün seçimine bağlıdır. Yönsüz/kör güç, güç değildir, aksine zayıflıktır. Oysa ben, bu gücü özgürce yönlendirebilirim ve bu özgürlüğüme kılavuz olan kural şudur: Her zaman kendinle uzlaşı içinde eylemde bulun. Bunu yapana kadar, gücüm bana yabancı bir şey olarak kalır, benim içimdeki istençsiz ve amaçsız doğanın bir gücüdür.

Bu tinsel güç, kullanıldığında güçlendirilip artırılır. Gücümüzdeki böyle bir artıştan dolayı haz alırız, çünkü bu bizim kazanmış olduğumuz bir şeydir. Bu bize, şu sözcüklerde ifadesini bulan yüksek bir bilinç sağlar: "Ben bir makineydim ve öyle kalabilirdim. Kendi kendimi harekete geçirerek ve kendi gücüm aracılığıyla, kendimi oto-

[4] 'Geisteskraft.'

nom bir varlık kıldım. Kendi amacıma yönelik olarak şu an rahat ve özgür bir biçimde ilerlediğim ve herhangi bir araştırma üzerinde kararlı, özgürce ve cesurca yol alabildiğim için kendime teşekkür borçluyum. Üstlenmek zorunda olduğum şeyi, kendime güven ve cesaretle üstlenmemi sağladığı için teşekkür borçluyum kendime; ve yine kendime, başarı umuduyla işe koyulabilmemi sağladığı için teşekkür borçluyum.

Ahlâkî yeti, kendisi de ahlâkî bir şey olan tinsel güçle kuvvetlendirilir. Bu ikisi içten içe ilişkilidir ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Hakikat sevgisi, ahlâkî iyilik için yolu açar; zaten kendisi de, kendi başına düşünüldüğünde bir çeşit ahlâkî iyiliktir. Tüm eğilimlerimizi, gözde fikirlerimizi, dürtülerimizi ve kendimiz dışında kalan her şeyi, özgür bir biçimde, düşünmenin yasalarına tâbi kılmak yoluyla kendimizi, aslında yasa fikri/ideası önünde boyun eğmeye ve sessizliği geliştirmeye alıştırırız. Bu özgürce tâbi oluşun kendisi, ahlâkî bir eylemdir. Hakikate yönelik ilgi duyarlığın güdümünde kaldıkça, etiğe yönelik ilgide olduğu gibi zayıflar. Hakikate yönelik ilginin duyarlığa karşı kazandığı zafer, aynı zamanda erdem için kazanılmış bir zaferdir. Zihin ya da tin *herhangi bir* konuda özgür olduğunda, bu onu tüm diğer konularda da özgürleştirir. Hakikatin peşinde koşarken, kendi dışındaki her türden şeyin arayışını bir yana bırakan kişi, tüm eylemleri için benzer bir vazgeçişi öğrenmiş olacaktır. Azimli/kararlı bir düşünce, zorunlu olarak ahlâkî iyiliği ve gücü beraberinde getirecektir.

Bu düşünme biçiminin saygınlığını daha basit ve anlaşılır kılmak için tasarlanmış hiçbir şey eklemeyeceğim. Onu yalnızca betimlemek, bu şekilde düşünmeye yetenekli olan bir kişiyi onun değerine duyarlı olmasını sağlayacaktır. Bu değeri idrak etmede başarısız olanlar ise, bu düşünme biçiminden hiçbir zaman haberdar olamayacaklardır.

çev. Cihan Camcı

BİLİM ÖĞRETİSİ
[WISSENSCHAFTSLEHRE]*
[1794]

1. Bölüm
TÜM BİLİM ÖĞRETİSİNİN TEMEL İLKELERİ
§1. Mutlak, İlk ve Koşulsuz İlke:

Amacımız, tüm insanî bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini *keşfetmek*tir. Eğer o mutlak ilk ilke olacaksa ne *kanıtlanabilir* ne de *belirlenebilir*.

Bu ilke, bilincimizin empirik belirlenimleri arasında ortaya çıkmayan, ortaya çıkabilecek de olmayan *Edim*i [*Act*] ifade edecektir. Aksine o, tüm bilinçlerin dayanağıdır ve başlı başına kendisi bilinci olanaklı kılar. Bu *Edim*i betimlerken; kişinin, onunla ilgili olarak düşünmesi gerekmeyen şeyi düşünmesindense, düşünmesi gereken şeyde – zihnimizin doğasının hâlihazırda dikkat edeceği şeyde– *başarısız* olacağı konusunda belki de daha az risk vardır. Şimdilik bu, belki de *Edim* diye hesaba katabileceğimiz şey üzerine bir *refleksiyon*u ve de ona gerçekten ait olmayan tüm şeylerden bir *soyutlama* yapmayı zorunlu kılar.

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1970) *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, haz. ve çev. Peter Heath ve John Lachs, New York: Appleton-Century-Crofts.

Üstelik bu soyutlayıcı refleksiyon sayesinde, sadece özsel anlamda olgu olan böyle bir şey bilincin bir olgusu olamayacak, aynı zamanda tüm bilincin dayanağı olarak bu *Edim*i zorunlu olarak *düşünme*miz gerektiği kavranılabilecektir.

Onunla insanî bilginin temeli olan bu *Edim*i düşünmek zorunda olduğumuz yasalar (mantığın genel yasaları) ya da aynı şekilde soyutlayıcı refleksiyonun ona göre yol aldığı kurallar henüz geçerli olarak kanıtlanmamıştır. Ne var ki onlar, şimdilik üzerinde bilinip uzlaşıldığı ölçüde örtük olarak kabul edilmişlerdir. Bu temel ilkeden onları çıkarsama yolunu izlediğimizde [bunlar] doğru olduğu sürece, kendisinden bahsettiğimiz sistem [düzen/işleyiş] de doğru olacaktır. Bu bir döngüdür, ama kaçınılmaz bir döngüdür (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [*Bilim Öğretisi Kavramı Üzerine*], §7 ile krş.). Kaçınılmaz olduğundan ve özgürce kabul edildiğinden dolayıdır ki, bu en yüksek temel ilkeyi kurmada genel mantığın tüm yasalarına başvurmaya izin verilebilir.

Bu soyutlayıcı refleksiyonu üstlenirken biz, herkesin tartışmasız kabul edeceği bazı önermelerden başlamak zorundayız. Şüphesiz böyle birçokları vardır. Refleksiyon serbesttir; ve nereden başlanıldığının bir önemi yoktur. Amacımıza en kısa yolu bize açar gözüken birini seçeriz.

Bu önermeyi kabul ederken, bir *Edim* olarak eşzamanlı kabul etmek zorunda kaldığımız şey, tüm Bilim Öğretimizin [*Wissenschaftslehre*] dayanağı kılma niyetinde olduğumuz şeydir. Dolayısıyla refleksiyon, önerme kabul edildiği sürece bu *Edim*in de kabul edildiğini doğrulamak zorundadır. Bizim bu refleksiyonda ilerleyiş sürecimiz şu şekildedir: Herhangi bir empirik bilinç olgusu korunur ve onun empirik belirlenimlerinden her birini peş peşe ondan ayırt ederiz; ta ki daha fazla ayırt edilecek ve soyutlanacak hiçbir şey kalmayana kadar.

1. Bu şekilde kabul edilmiş bir önerme olarak "A, A'dır" (ya da A=A, çünkü bu mantıksal kopulanın anlamıdır) önermesini alırız. Bu önermeyi herkes kabul eder, hem de hiç tereddüt etmeksizin. Herkes tarafından tamamen kesin ve apaçık olarak kavranır.

Eğer biri, onun kesinliği için bir kanıt istemek zorunda kalırsa, böyle bir kanıt vermeye girişmeyecek, fakat şunda ısrar edebileceğiz: Bu önerme *mutlak olarak* (*eş deyişle, daha ileri götürülebilecek başka bir temel olmaksızın*) kesindir; ve bunu söylemekle –şüphesiz

genel bir onayla– biz *mutlak olarak bir şeyi koyma*• gücünü kendimizde buluruz.

2. Yukarıdaki önermenin kendinde kesinliğinde ısrar ederken, A'nın *varolduğunu* ortaya koymuyoruz. "A, A'dır" önermesi, hiçbir şekilde A'nın *varolduğuna* ya da bir A *vardır*'a eşit değildir (*Varolmak*, yüklemsiz ortaya konduğunda, bir yüklemle ortaya konan varlıktan tamamen farklı bir şeydir). Varsayalım ki A, iki doğru çizgiyle kapalı bir boşluğu göstersin; o zaman "A, A'dır" önermesi, A'nın varolduğu önermesi açıkça yanlış olmasına rağmen yine de doğru olabilecektir.

Buna karşıt olarak önermeyi şu şekilde söyleyebiliriz: Eğer A var *ise* [*bunun sonucu olarak*] A vardır. Dolayısıyla A'nın edimsel olarak varolup olmadığı sorusu burada (bu önermede) ortaya çıkmaz. Önermenin *içeriği* değil, sadece onun *formu* göz önüne alınır. [Burada göz önüne alınan nokta], bildiğin şeyin ne olduğu ya da neyi biliyor olduğun değil; herhangi bir şey hakkında bütünüyle ne bildiğindir.

Böylece, yukarıdaki önermenin mutlak olarak kesin olduğunu iddia etmekle ortaya koyulan şey, iki A arasında• zorunlu bir bağlantı olduğudur; dolayısıyla bu, *mutlak olarak* ve *herhangi başka bir temeli olmaksızın* koyulan *ikisi arasındaki zorunlu bir bağlantıdır.* Bu zorunlu bağlantıya başlangıç ifadesi olarak X diyeceğim.

3. A'nın kendisi ile ilişkili olarak henüz hiçbir şey söylemedik, ne de varolup olmadığıyla ilgili olarak. Bu nedenle soru şu şekilde ortaya çıkıyor: Hangi koşul altında A *varolur*?

a) X en azından Ego'*da*dır ve Ego *yoluyla* koyulur. Çünkü, yukarıdaki önermede yargıyı oluşturan bu Ego'dur ve o, bir yasa olarak X'e göre gerçekten yargı oluşturur; bu nedenle X ya da yasa, Ego'ya verili olmalıdır; ve de mutlak olarak, daha ileri bir temel olmaksızın koyulduğundan dolayı da, yalnızca Ego'nun kendisine verili olmalıdır.

b) A'nın edimsel olarak koyulup koyulmadığını ya da *nasıl* koyulduğunu bilmiyoruz; fakat A'nın ("A, A'dır" önermesindeki ilk A'nın) bilinmeyen bir koyuluşu ile, ilk koyuluş koşulunda o aynı A'nın mutlak bir ileri sürülüşü arasındaki bir bağlantıyı X belirttiğinden; *en*

• [*Alm.* Setzen, *İng.* posit, *Fr.* poser, *Osm.* vaz' –çev. n.]

• [*eğer...* ve *...dir* arasında –çev. n.]

azından bağlantı koyulduğu sürece, bunu, aynen X gibi, A'nın Ego'*da* ve Ego *yoluyla* koyulması izler. X, yalnızca bir A ile ilişkisinde olanaklıdır; şimdi X gerçekten Ego'da sunulmuştur; ve böylece, X onunla ilişkili olduğu sürece, A da Ego'da sunulmalıdır.

c) X, hem yukarıdaki önermede öznenin mantıksal konumunda olan bu A ile hem de yüklem olan A ile ilişkilidir, çünkü her ikisi de X tarafından birleştirilmiştir. Bu nedenle her ikisi de, koyuldukları sürece Ego'da koyulur; ve yüklem olan A mutlak olarak öne sürüldüğünde, özne konumundaki A öne sürülür. Böylece yukarıdaki önerme şöyle de ifade edilebilir: Eğer A, *Ego'da* koyulursa, o zaman [A] o surette *koyulmuş olur* ya da A, o surette *var*dır.

4. Böylece X sayesinde Ego, A'nın yargı oluşturan Ego için mutlak olarak *varolduğunu* ve onun varoluşunun yalın olarak bu Ego'da koyulduğunu ileri sürer; bir başka deyişle –belirli bir şekilde koyan, yargı oluşturan ya da ona ne denecekse densin– Ego'da, sürekli bir örnek/tekbiçimli, her zaman bir ve aynı kalan bir şey olduğu ileri sürülür; ve böylece, mutlak olarak koyulan X de, Ben=Ben ya da "Ben, Ben'im" şeklinde ifade edilebilir.

5. Bu işlem sayesinde, (kendimizden emin bir biçimde söyleyecek olursak, bir *Edim*in ifadesi olarak değil ama en azından bir *olgu*nun ifadesi olarak) "Ben *varım*" önermesine farkında olmadan şimdiden varmış bulunuyoruz.

X mutlak olarak koyulduğundan, [kabul edilen önerme tarafından gösterildiği gibi –çev. n.] bu, empirik bilincin bir *olgusu*dur. Şu an için X, "Ben, Ben'im" önermesine eşittir; böylece bu da [bu önerme de –çev. n.] mutlak olarak ileri sürülür.

Ne var ki "Ben, Ben'im" önermesi, "A, A'dır" önermesinden bütünüyle farklı bir anlama sahiptir. Çünkü ikinci önerme, yalnızca belirli bir koşul altında içeriğe sahiptir. Eğer A koyulursa, bu, doğal olarak yüklem olan A'ya sahip olan A olarak koyulur. Ancak bu önerme ["A, A'dır" önermesi –çev. n.] bize hâlâ onun edimsel olarak ve böylece herhangi bir tikel yüklemle koyulup koyulmadığı hakkında hiçbir şey söylemez. "Ben, Ben'im" önermesi, koşulsuz ve mutlak olarak geçerlidir, çünkü X önermesine eşittir;[1] sadece formda değil,

[1] Yalın bir biçimde açıklayacak olursak; yüklem konumundaki A'yı koyan Ben, zorunlu olarak –çünkü *aynı şey özne konumunda koyulur*– özneyi benim koyduğumu bilir ve böylece benim kendimi bilir; tekrarlarsak, benim

aynı zamanda içerikte de geçerlidir. Onda Ben, koşullu olarak değil, kendine eşit [öz-eşitlik –çev. n.] olan yüklem ile, mutlak olarak koyulur; böylece o, gerçekten [varoluş anlamında –çev. n.] koyulur ve önerme "Ben *var*ım" diye de ifade edilebilir.

"Ben varım" önermesi, henüz yalnızca bir olguda temellenir ve bir olgunun geçerliliğinden başka bir geçerliliğe sahip değildir. Eğer "A=A" önermesi (ya da daha kesin olarak, mutlak olarak koyulan, eş deyişle X) kesinse, "Ben varım" önermesi de kesin olmak zorundadır. Dolayısıyla empirik bilinç olgusu, X'i mutlak anlamda kesin olarak kabul etmeye bizi zorlar; böylece, onda X'in temellendiği "Ben varım" önermesi de kesin olur. Bundan, empirik bilincin tüm olgularının açıklama temelinin, Ego'daki her koyuştan önce [tüm bu koyuşlara önsel olarak –çev. n.], Ego'nun kendisi yoluyla koyulması gerektiği sonucu çıkar (*Tüm* olgular diyorum ve bunu kanıtlamak için X'in, empirik bilincin en yüksek olgusu olduğunu, tüm diğerlerinin dayanağı olduğunu ve diğer tüm olgularda içerildiğini göstermem gerekir. Aynı zamanda tüm *Wissenschaftslehre*'nin kendisi bunu kanıtlamakla meşgul olmasına rağmen, belki de bu, herkes tarafından kanıta gerek kalmadan kabul edilecektir).

6. [Şimdi daha önce] başladığımız noktaya tekrar geri dönelim.

a) "A, A'dır" önermesi bir *yargı* oluşturur. Ne var ki tüm yargılar, empirik bilincin bize söylediği gibi insan zihninin bir edimidir; çünkü empirik öz-bilinçte o, refleksiyonu ilerletme amacı için biliniyor ve kabul ediliyor olarak önceden varsayılması gereken etkinliğin tüm koşullarına sahiptir.

b) Şimdi bu etkinlik, daha yüksek/daha öte hiçbir temele dayanmayan bir şey üzerinde, eş deyişle X=Ben varım'da temellenir.

c) Böylece *mutlak olarak koyulmuş* ve *kendinde temellendirilmiş olan*, insan zihninin ve böylece onun saf karakterinin; belirli empirik koşullarından soyutlanmış kendinde böyle bir etkinliğin saf karakterinin; *tikel bir* etkinliğinin temelidir (*Wissenschaftslehre*'nin bütünü, *tüm* etkinliklerin temelini gösterecektir).

Böylece Ego'nun, kendisini kendisi yoluyla koyuşu, onun kendi saf etkinliğidir. *Ego kendisini koyar*; ve bu yalın kendisini ileri sürüşü yoluyla o, *varolur*; tersinden söyleyecek olursak, Ego *varolur* ve

---

kendimi tefekkür eder [*contemplation*], [bu nedenledir ki] kendimle aynı olan şeydir.

kendi varoluşunu kendi yalın varolması yoluyla *koyar.* O aynı anda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği –çev. n.] şeydir; [bu bağlamda], eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır; böylece bir bütün olarak *Wissenschaftslehre*'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi "*Ben varım*", sadece olanaklı tek şeyi, bir *Edimi* ifade eder.

7. Şimdi bir kez daha "*Ben, Ben'im*" önermesini düşünelim.

a) Ben mutlak olarak koyulur. *Mutlak olarak koyulan*ın, yukarıdaki önermede formel öznenin[2] konumunda olan Ben olduğunu varsayalım; aynı zamanda yüklem konumunda olan [Ben], *varolan* Ben'i temsil eder; böylece, her ikisi için de bütünüyle özdeş olan mutlak geçerli iddia, *Ego*'nun varolduğunu, *çünkü* kendisini ortaya koyduğunu bildirir ya da mutlak olarak ileri sürer.

b) İlk ve ikinci anlamıyla Ego, mutlak bir biçimde eşit olarak varsayılır. Böylece, yukarıdaki önerme ters çevrildiğinde ve okunduğunda şunu söyleyebiliriz: Varolması *sebebiyle* Ego kendisini yalın olarak koyar. Kendisini yalnızca varolması yoluyla koyar ve yalnızca koyulmuş olmak yoluyla *varolur.*

Şimdi bu, 'Ben' kelimesini bu bağlamda kullanmamızdaki anlamın ne olduğunu mükemmel bir şekilde açık kılacaktır ve bizi mutlak özne olarak Ego'nun kesin bir açıklamasına götürecektir. *Varoluşu ve özünün, varoluşu gereğince kendisini koyma yalın gerçeğini içeren* şey, mutlak özne olarak Ego'dur. Kendisini koyduğunda [kendi-

---

[2] Gerçekte bu, her önermenin mantıksal formunun tüm durumlarda bize anlattığı şeydir. "A=A" önermesindeki ilk A, Ego'nun kendisi gibi, ya mutlak olarak ya da verili herhangi bir Ego-olmayan gibi başka bir temelde [eş deyişle, koşullu olarak] Ego'da koyulan şeydir. Bu bağlamda [A'nın bu koyuluşunda –çev. n.] Ego, mutlak özne olarak hareket eder; ve böylece ilk A, özne olarak adlandırılır. İkinci A, kendi üzerine refleksiyon yapmakla [eş deyişle, kendisini kendi refleksiyonunun nesnesi yapmakla –çev. n.], kendisinde sunulan şeyi keşfeden Ego'yu belirtir. Çünkü o, bunu ilkin kendisinde oluşturmuştur. Yargı oluşturan Ego, A'ya ait olan bir şeyi değil, kendisinin olan bir şeyi belirtir ki, eş deyişle kendisinde bir A vardır [A'nın kendisinde olduğunu bulur –çev. n.]; ve böylece ikinci A, yüklem olarak adlandırılır. Dolayısıyla "A=B" önermesinde A, şu anda koyuluyor olan şeyi; B ise, henüz karşıya koyulmuş olan şeyi gösterir. *Vardır*, Ego'nun koymadan [*Setzen,* koyuş eyleminden], koyulmuş olan üzerine refleksiyona geçişini ifade eder.

sini koyması yoluyla –çev. n.] böylelikle *var*dır; ve *var*olduğu zaman böylelikle kendisini *koyar*; ve böylece Ego, Ego için mutlak ve zorunludur. Kendisi için varolmayan şey, bir Ego değildir.

(Öz-bilinç olmadan önce Ben neydi diye bir soru sorulduğunda, doğal olarak yanıt, *Ben* bütünüyle yoktu; çünkü Ben, bir Ego değildi [olacaktır]. Ego, yalnızca kendisinin bilincinde olduğu sürece varolur. Bu sorunun olanağı, *özne* olan Ego ile mutlak öznenin refleksiyonunun *nesnesi* olan Ego'nun karıştırılmasından doğar ve kendinde tümüyle uygunsuzdur. Ego, bir sunum formunu kendine zorla yüklediği sürece, kendini kendine sunar ve ilkin şimdi *bir şey*, yani bir nesne olur; bilinç bu sunum formunda, somut bir formda olan gerçek bir bilinç ve dahası düşünce olmaksızın *varolan* bir dayanak [substrate –çev. n.] elde eder. İnsanlar bu gibi bazı durumları kavrar ve hemen soru peşi sıra gelir: O andaki Ego *ne* idi, eş deyişle, bilincin dayanağı nedir? Ne var ki bunu yaptıkları sırada onlar, bu dayanağı düşünürken farkında olmadan *mutlak özneyi de* düşünürler; ve böylece onlar, istemeyerek düşünceye, ondan soyutlamak iddiasında oldukları şeyi eklerler ve bundan dolayı da kendileriyle çelişirler. Gerçekte düşüncene, öz-bilinçli olarak Ego'nu eklemeksizin düşünemezsin; öz-bilincinden hiçbir zaman soyutlanamazsın; ve böylece yukarıdaki türden her soru yanıtsız kalır. Çünkü birinin kendisinin [kendiliğin –çev. n.] gerçek bir anlaşılması, bu türden soruları imkânsızlaştıracaktır).

8. Eğer Ego, yalnızca kendisini koyduğu sürece var ise, böylece o, koyan şey *için* yalnızca varolur ve varolan şey için yalnızca koyar. *Ego, Ego için varolur* –ancak kendisini mutlak olarak, varolduğu gibi koyarsa, kendisini zorunlu olarak koymuş olur ve [bu] Ego için zorunludur. *Ben yalnızca kendim için varolurum; fakat kendim için zorunluyum* (*"Kendim için"* demekle, kendi varoluşumu zaten koyuyorum).

9. *Kendisini koymak* ve [*var*]olmak, Ego'ya uygulandığında tamamen özdeştir. Böylece "kendimi koyduğum için Ben varım" önermesi, şu şekilde de ifade edilebilir: *"Varolmam sebebiyle mutlak olarak varım."*

Bundan başka, kendisini koyan Ego ve varolan Ego tamamen özdeştir, bir ve aynıdır. Ego, [var]olmak için kendisini koyan *şey*dir ve kendisini *ne* ise o olarak koyar. Böylece, *Ben mutlak olarak ne isem, o olanım.*

10. Şimdilik bu şekilde geliştirilen *Edim*'in dolaysız anlatımı, aşağıdaki formülde verilebilir: *Ben mutlak olarak varım*, eş deyişle, *Ben varolduğumdan* DOLAYI *mutlak olarak varım*; *ve mutlak olarak varolmam,* NE *ise o olmamdır*; *her ikisi de* EGO İÇİNDİR.

Eğer başlangıçtaki bu *Edim*'in anlatımı, bir *Wissenschaftslehre*'nin en yüksek temel ilkesi olarak onun başına yerleştirilecekse, [belki de] en iyi şu şekilde ifadelendirilmesi gerekecektir: *Ego, başlangıcını, kendi varlığının mutlak olarak koyulması yoluyla yapar.*[3]

"*Ben varım*" önermesinin, oradan ["A=A" önermesinden –çev. n.] çıkarsanabilirmiş gibi olduğundan değil ama empirik bilinçte verili *kesinlik*li herhangi bir şeyden başlamak zorunda olduğumuzdan dolayı, "A=A" önermesiyle başladık. Ne var ki, tartışmamızda edimsel olarak görünen şey, "A=A"da temellenenin "Ben varım" olmadığı, fakat ilk önermenin ["A=A"nın –çev. n.] ikincide ["Ben varım"da –çev. n.] temellendiğidir.

"Ben varım" önermesinden belirli bir içeriği, eş deyişle Ego'yu soyutlayarak ve bu içerikle birlikte verili olan yalnız forma, [eş deyişle] mantığın amacı uğruna yapmaya mecbur bırakıldığımız (*Begriff der Wissenschaftslehre*, §6 ile krş.), *bir şeyin koyulmuşluğundan onun varlığına doğru bir sonuç çıkarmanın formuna* bakıldığında, yalnızca *Wissenschaftslehre* yoluyla kanıtlanabilen ve belirlenebilen *mantığın temel bir ilkesi* olan "A=A" önermesini elde ederiz. [Bu], "A, A'dır" [ifadesinde] *kanıtlanmıştır*, çünkü A'yı koymuş olan Ego, içinde A'nın koyulmuş olduğu Ego'yla özdeştir. *Belirlenmiştir*, çünkü varolan her şey, yalnızca Ego'da koyulduğu sürece vardır ve Ego'dan ayrı hiçbir şey yoktur. Yukarıdaki önermede hiçbir olanaklı A (hiçbir *şey*), Ego'da koyulmuş olan bir şeyden başka bir şey olamaz.

Dahası, belirli bir etkinlik olarak yargı oluşturmaktan daha ileri bir soyutlama yaparsak ve bu formun sunduğu insan zihninin yal-

---

[3] Başka bir yerde kullanmış olduğum tüm bunları, başka bir deyişle ortaya koyacak olursak; *Ego*, özne ve nesnenin zorunlu bir özdeşliğidir; [kendisi] bir özne-nesnedir; ve böylelikle o, daha ileri dolayım olmaksızın mutlak olarak vardır. Bu da, bununla anlatılmak istenen şeydir; Bilim Öğretisi'ne [*Wissenschaftslehre*] önsel olan önermenin yüksek önemi, kişinin düşünebileceği ya da tartabileceği gibi çok kolaylıkla anlaşılmamasına rağmen tam bir ihmale uğramıştır; öyle ki, onu önceleyen bundan önceki tartışma kaçınılmaz olacaktır [Fichte'nin 1802 yılındaki notunun editör tarafından eklenmesi –çev. n.].

nızca genel bir eylem *tarzını* kabul edersek, *gerçeklik kategorisini* elde ederiz. "A=A" önermesinin uygulanabilir olduğu her şey, *bu önerme ona uygulanabilir olduğu sürece*, gerçekliğe sahiptir. (Ego-da) herhangi bir şeyin yalın bir şekilde koyuluşuyla koyulmuş olan şey, o şeyin gerçekliğidir ya da özüdür.

(Maimon'un kuşkuculuğu, eninde sonunda gerçeklik kategorisine başvurma hakkımız sorununda temellenir. Bu hak, başka bir şeyden elde edilemez –mutlak olarak ona hakkını teslim ederiz. Asıl gerçek, tüm olası hakların bundan elde edilmesi gerektiğidir ve hattâ Maimon'un kuşkuculuğu da bunu bilinçsizce önceden varsayar; bunda klasik mantığın doğruluğunu kabul eder –Ne var ki biz, her kategorinin kendisinin türetildiği bir şeye dikkati çekebiliriz: Mutlak özne olarak Ego. Onun uygulanabildiği her olası başka şey için, gerçekliğin ona *Ego'dan* aktarıldığı gösterilmelidir: Ego'nun varolması koşuluyla onun da varolması zorunlu olacaktır).

Önermemizin tüm bilgilenmenin mutlak temel ilkesi olduğuna, kategorileri çıkarsarken *Kant* tarafından işaret edilmişti; fakat o, bunu hiçbir zaman özellikle temel ilke *olarak* ortaya sermemişti. Ondan önce *Descartes* benzer bir önerme teklif etmişti: *Cogito, ergo sum* –büyük öncüllü bir tasımın yalnızca küçük öncülü ve sonucu olması gerekmeyen anlamında: *quodcumque cogitat est*; çünkü o, çok iyi bir şekilde, bilincin dolaysız bir verisi [*datum*] olarak onu kabul edebilmişti. Bundan sonra da *cogitans sum, ergo sum*'a varabilecekti (ya da bunu *sum, ergo sum* diye de söyleyebiliriz). Ancak, bu durumda *cogitans* eklemesi tamamen lüzumsuzdur; biz varolduğumuz zaman zorunlu olarak düşünmeyiz; ne zaman düşünsek, zorunlu olarak varoluruz. Düşünmek, hiçbir anlamda öz değildir, yalnızca varoluşun özel bir belirlenimidir; ve bizim varoluşumuz, bunun yanı sıra başka birçok belirlenime de sahiptir –*Reinhold* tasarım [*Vorstellung*] ilkesini ileri sürmüştü ve [bu yüzden de] temel önermesi, Kartezyen formda işleyecekti: *Repraesento, ergo sum* ya da daha tam bir biçimde: *Repraesentans sum, ergo sum.* O, Descartes'ın üzerine hatırı sayılır bir ilerleyiş ortaya koymuştur; fakat onun niyeti, yalın olarak bilginin [bilgilenmenin] kendisini kurmaksa [oluşturmaksa] ve yalnızca buna [bilgilenmeye –çev. n.] bir propaedeutik [ön hazırlık, giriş, –çev. n.] değilse, bu yeterli değildir; çünkü tasarım, varoluşun özü bile değil, bunun yerine onun özel bir belirlenimidir; ve bizim varoluşumuz, bunun yanı sıra hâlâ başka belirlenimlere de

sahiptir, *hattâ ve hattâ onlar, empirik bilinci elde etmek için tasarımın dolayımı üzerinden geçmek zorunda olmalarına rağmen.*

Bizim ilkemiz, ona atfedildiği anlamında, *Spinoza* tarafından aşılmıştır.* [*Spinoza*], empirik bilincin birliğini inkâr etmez, ancak saf bilinci tamamıyla reddeder. Onun görüşünde, empirik bir öznedeki temsillerin/sunumların tüm dizisi, tek bir temsilin bir diziyle ilişkili olması gibi, tek bir saf özneyle ilişkilidir. Ona göre Ego (Spinoza'nın, *onun* Egosu diye adlandırdığı ya da benim, *benimki* diye adlandırdığım Ego), varolması *sebebiyle* mutlak olarak varolmaz; çünkü *başka bir şey varolur* –Onun teorisinde Ego, kesinlikle kendisi *için* bir Ego'dur; fakat o, Ego'dan başka ne için olacağını sormaya devam eder. Böyle bir 'başka', [hâlihazırda] koyulmuş Ego'nun (örneğin *benimki*) ve koyulabilecek olan tüm başka Egoların onun değişkileri/modifikasyonları olacağı Ego'ya eşit olacaktır. Spinoza, *saf* ve *empirik* bilinci ayırır. İlkini, hiçbir zaman kendinin bilincinde olmayan tanrıya atfeder; çünkü saf bilinç hiçbir zaman bilince ulaşmaz, onu elde etmez; ikincisini ise, tanrısal varlığın özel değişkilerine/modifikasyonlarına yerleştirir. Böylece kurulduğunda onun sistemi, mükemmel bir şekilde tutarlı ve reddedilemezdir, çünkü aklın onu daha fazla izleyemeyeceği bir toprakta kendi tutumunu/tarafını belli eder; fakat bu [toprak] temelsizdir, çünkü hangi hakla empirik bilinçte verili olan saf bilincin ötesine geçmek zorunda kalmıştır? Sistemine onu neyin ittiği yeterince kolay görülebilir: İnsanî bilişteki en yüksek birliği beraberinde getiren/ona neden olan zorunlu bir çaba. Bu birlik onun sisteminde ortaya konulur ve bu sistemin tek hatası, yalnızca pratik bir gereksinimden hareketlendiği şeyi, teorik aklın temellerinde çıkarsamayı düşünmesi; sadece önceden tespit edilmiş/tayin edilmiş olan, ne var ki hiçbir zaman elde edilemez, ideal olanı oluşturduğu zaman, gerçekten verili olan bir şeyi ortaya koymuş olduğunu iddia etmesidir.

Spinoza'nın en yüksek birliği ile biz tekrar *Wissenschaftslehre*'de karşı karşıya geliriz; *varolan* bir şey olarak olmamasına rağmen, henüz başara*ma*dığımız ancak başarmak *zorunda* olduğumuz bir şey olarak –Eğer "*Ben varım*"ın ötesine gidersek, zorunlulukla Spinozacılık'a vardığımızı ileride gözlemledim (ki düşünüp tamamen sonuca

---

* 'Aşma' terimini burada Fichte, 'haddini aşmak' anlamında kullanıyor –çev. n.

varıldığında, Leibniz'in sisteminin Spinozacılık'dan başka bir şey olmadığı, Salomon Maimon tarafından değerli bir deneme olan *Über die Progressen der Philosophie* [*Felsefenin Gelişimi Üzerine*] *ve diğerlerinde* gösterilir; ve böylece, sadece iki eksiksiz tutarlı sistem vardır: Bu sınırı kabul eden *Eleştirel* Sistem ve bunu aşan [bu sınırı haddini bilmezlikle aşan –çev. n.] *Spinozacı* Sistem.

(...)

çev. Güçlü Ateşoğlu

TRANSENDENTAL FELSEFENİN TEMELLERİ

(Wissenschaftslehre) Nova Methodo*

[1796/99]

1798-1799'daki *Wissenschaftslehre'nin* Önemli Noktaları

Fichte'nin *Wissenschaftslehre* Üzerine Dersleri için *Dictata'sı*

Kış Yarıyılı 1798-1799
(bu konudaki son dersleri)**

** Bu başlık, Krause'nin *Nachschrift*'inin başına koyduğu genel özet için olan başlıktır. Krause'nin alt başlığına rağmen bu dersler, Fichte'nin *Wissenschaftslehre* üzerine son dersleri değildir. Jena'dan ayrılışından yalnızca bir yıl sonra, Berlin'de bu konu üzerine yeni bir dizi derse başladı ve geri kalan yaşamı boyunca çeşitli aralıklarla *Wissenschaftslehre* üzerine yeni dersler vermeye devam etti. Ancak bu, Jena'da konu üzerine son dersleridir. Krause'nin elyazmalarının başında kullandığı Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin 'en önemli noktaları' ya da 'belli başlı önermeleri'nin [Hauptsätze] aşağıdaki özeti, basitçe *Wissenschaftslehre nova methodo*'nun bölünmüş olduğu ondokuz §§'ün her birinin sonunda yer alan, özenle yazdırılan özetlerin ('*dictata*') bir derlemesidir. Belki de bu sebeple Erich Fuchs, Krause elyazmalarının yayımlanmış baskısındaki bu başlangıç bölümünü dahil etmemiştir. Ders metinlerinde ve burada bir araya getirilen kopyaların özetlerinin uyarlamaları arasında bazı önemsiz farklar olsa da, yalnızca bazı anlam kayması içeriyor gibi görünün değişiklikler kesin olarak not edilmiştir.

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Wissenschaftslehre nova methodo* (1982), haz. Erich Fuchs, Hamburg: Meiner; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1992) *Foundations Of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo*, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press.

Bu 'önemli noktalar'ın çevirisi, birkaç küçük noktada Krause'nin elyazmasından farklılık gösterir: (1) Sayfa düzeni farklıdır. Krause, içeriğin başlıklarını (tahminen doğrudan Fichte'den değil, Krause'nin kendisinden kaynaklı) sayfalarının sol kenarına bir sütun olarak ve özetleri aynı sayfaların sağ köşesine bir sütun olarak düzenlemiştir. (2) *Nachschrift'in* ana bölümünde olduğu gibi, hemen hemen birbirinin aynısı olan §3'ün iki uyarlaması da, 'önemli noktalar' da yer alır ve burada da bundan yalnızca biri ('daha yeni' uyarlama) tercüme edilmiştir. (3) Fichte'nin §17'nin özetinin ikinci paragrafı, Krause'nin 'önemli noktalar' derlemesinde yer almasa da burada yer alır. (4) Metnin ana bölümünde olduğu gibi, H'nin her bölümünün sonunda olan *dictata* metninden nadir olarak sözcükler ve pasajlar alınmıştır. Bu alıntılar, her zaman ayraçlar ya da köşeli parantezler içindedir.

§1
Ben Kavramı. Anlıksal Sezgi.
(daha yeni uyarlama)

Varsayım: Kafanızda *Ben* kavramını kurun ve bunu nasıl gerçekleştirdiğinizi gözlemleyin.

Eğer kişi kendinden istenileni yaparsa, kendisinin *etkin* olduğunu ve ayrıca etkinliğinin *kendi etkin benliğine* yöneltildiğini keşfedeceği iddia edilmiştir. Buna göre, Ben kavramı yalnızca bir *kendine dönüş etkinliği* aracılığıyla oluşur ve karşıt yönden, bu tip bir etkinlik aracılığıyla meydana gelen tek kavram Ben kavramıdır. Bu etkinlikle meşgulken, kendini gözleyerek kişi dolaysızca onun bilincine varır; bir başka deyişle, *kişi kendisini kendini-koyan olarak koyar*. Tek dolaysız bilinç formu olarak bu dolaysız kendinin bilinci, bilincin tüm diğer olası hâllerinin açıklaması içerisinde varsayılmalıdır. Buna *Ben'in kökensel sezgisi* denir ('Sezgi' sözcüğü burada hem öznel hem de nesnel anlamda kullanılmaktadır. Çünkü sezgi, iki farklı anlama gelebilir: (α) Ben'in özne, sezen özne olduğu, Ben'in sahip olduğu sezgi anlamına gelebilir; ya da (β) içinde sezginin nesnel olduğu ve Ben'in sezilen nesne olduğu Ben'e yönlendirilen sezgi anlamına gelebilir).

Kişinin kendini, bunun aksine bir *dinginlik durumu* koymaksızın *eylemde bulunuyor* olarak koyamadığı daha sonra gözlemlenecektir. Bir dinginlik durumu koyulduğunda bir kavram –bu durumda, *Ben kavramı*– üretilmiş olur.

(§1'in daha eski uyarlaması)

Tüm bilince varma durumlarına, anlıksal sezgi denilen dolaysız bir öz-bilinç eşlik eder ve eğer kişinin azıcık da olsa düşünme kabiliyeti varsa, bu dolaysız öz-bilinç önceden varsayılmalıdır. Ancak bilinç bir etkinliktir ve öz-bilinç, özelde *zihnin* kendine-geri dönme etkinliğidir ya da saf *refleksiyon*dur. *Açıklama*: Her şey, ifade edilen kendi kendine gözlemi yürütmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir kavram olarak görülen bu saf refleksiyon edimi, Ben tarafından düşünülmektedir. Buna göre, açıkça kendimi kendi aracılığımla koyarım ve tüm diğer bilinç durumları bu kendini koyma edimiyle koşulludur.

§2
Ben'in Ben Olmayan'la İlişkisi
(daha yeni uyarlama)

Kişi, Ben kavramını kafasında kurduğunda, kişinin aynı zamanda bu etkinliği kendi kendine belirlenmiş olarak koymaksızın kendini etkin olarak koyamayacağını ve kişinin bunu, geçiş hareketinin kendisinin kişinin burada gözlemlediği etkinliğin ta kendisi olduğu (bkz. Yukarıdaki 1. ve 2. bölümler) *bir belirsizlik ya da belirlenebilirlik durumundan geçiş hareketi koymaksızın* bunu yapamayacağını keşfedeceği iddia edilmiştir. Benzer şekilde, kişi Ben kavramını karşıt bir *Ben-olmayan* aracılığıyla belirlemeksizin, belirli etkinlik aracılığıyla oluşan {Ben} kavramını kavrayamaz. Belirlenebilen, daha önce dinginlik durumu denilenle (§1) aynıdır, çünkü bir etkinliğe dönüştürülmekle kesin olarak belirlenmiş olur. Üstelik, Ben'in sezgisiyle ilişkili olarak, Ben'in bir kavramı olan şey, Ben-olmayan için bir sezgidir. Daha ayrıntılı söylemek gerekirse bu, *sezme edimi'nin kavramıdır* (bölüm 4). Bu karşıtlığın bir sonucu olarak, Ben-olmayan, *etkinliğin {gerçek} olumsuzu* olarak nitelendirilebilir; yani Ben-olmayan, *ortadan kaldırılmış etkinlik* kavramı olan 'varlık' olarak nitelendirilebilir. Bu sebeple varlık kavramı, hiçbir şekilde kökensel bir kavram değil, etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır.

(§2'nin daha eski uyarlaması)

Zihnin kendisini onun aracılığıyla koyduğu bu refleksiyon etkinliği sezildiği zaman, kendi kendini belirleyen bir etkinlik olarak sezilir ve bu etkinlik, yine de belirlenebilir olan edilgin bir dinginlik ve belirsizlik durumundan belirlilik durumuna geçiş hareketi olarak sezilir. Bu belirlenebilirlik, burada ya Ben'i ya da Ben-olmayan'ı düşünme gücü olarak görünür ve böylece belirlenebilirlik kavramı, mutlaka birbirine zıt olarak koyulan Ben ve Ben-olmayan kavramlarını içerir. Buna göre, kişi kendini etkin bir biçimde düşünmeye [*refleksiyon*] her geçişinde, bu kavramların her biri bu edimden bağımsız gibi görünür ve Ben-olmayan'ın ayırt edici özelliği ise varlıktır, diğer bir deyişle bir olumsuzlamadır.

§3
Etkin/Edimsel Bilinç. Özgürlük.

Kişi (belirlenebilir olandan belirli olana, §2) bu geçiş hareketinin temelinin tamamen kendi içinde olduğunu keşfedecektir. Bu geçişte yer alan eyleme *gerçek [real] etkinlik* denir ve yalnızca bunu taklit eden *ideal* etkinliğin karşıtıdır ve Ben'in tüm etkinliği, böylece bu iki çeşit etkinlik arasında bölünür. Belirlenebilirlik ilkesine göre, aynı zamanda *gerçek ya da pratik bir gücü* koymaksızın hiçbir gerçek etkinlik koyulamaz. Gerçek ve ideal etkinlik, karşılıklı olarak birbirini koşullandırır ve belirler. Bunlardan hiçbiri, diğeri olmaksızın mümkün değildir ve kişi diğerini anlamaksızın, bunlardan herhangi birinin ne olduğunu anlayamaz. Bu özgürlük ediminde Ben'in kendisi nesnel olur. *Etkin bir bilinç* oluşur ve bu andan itibaren, esas olarak bilincin nesnesi olan her şey bu başlangıç noktasına bağlanmalıdır. Bu sebeple *özgürlük*, tüm varlığın ve tüm bilincin nihaî zemini ve ilk koşuludur.

§4
Pratik Gücün ve Zihnin Özdeşliği Olarak Ben'in Karakteri

Özgürce kendi kendini belirleme, yalnızca kendi kendini belirlemenin ya da pratik {gücü} {özgür bir biçimde kurulmuş} bir kav-

rama sahip olması gereken 'bir şey' olacak bir belirleme olarak sezilebilir. Bu çeşit bir kavrama '*bir amaç kavramı*' denir. Sonuç olarak, sezen özne için –ki *pratik güce* sahip olan aynı özne, aynı zamanda kavramlar oluşturmak için de güce sahiptir; tam tersine, *kavrayan özne* ya da *zihnin* {gücü} mutlaka pratik olmalıdır. Pratik güç ve zekâ birbirinden ayrılamaz. Hiçbiri birbirinden ayrı düşünülemez. Ben' in {gerçek} karakteri bu özdeşlikte yatar.

§5
Direnç Sentezi Aracılığıyla Ben'in Etkinliğinin Sezilebilirliği

Sezgi için, *belirlenebilir olan sonsuza dek bölünebilir bir çoklu* olur, çünkü *mutlak özgürlük* yanında *özgür bir seçimin* nesnesi olacağı varsayılır. Bunun, belirli olan içinde doğru olması gerekmektedir, çünkü o da bu çoklunun bir parçasıdır. Belirli olan ve belirlenebilir olan, bu düzeye dek benzerdir. Onları birbirinden ayıran ise şudur: İlk durumda, sezilen eylem yalnızca mümkündür, eş deyişle, karşıtlar arasında gidip gelen bir zihin tarafından koyulan bir eylem; ikinci durumda, sezilen eylem belirli bir çoklu dizisine bağlı bir zihin tarafından koyulan {etkin} bir eylemdir. *Eylem*[1] sabit olarak direnilen bir etkinliktir ve yalnızca {etkinlikle birlikte} bu direnç sentezi aracılığıyla Ben'in bir etkinliği sezilebilir olur.

§6
Dürtü ve His

Özgür bir eylem, yalnızca bu eylemin özgürce kurulmuş bir kavramı tarafından yönlendirildiği takdirde mümkündür (§4); sonuç olarak, her eylemden önce, özgür zihin *eylemin olasılıklarıyla* tanışık olmalıdır. Böyle bir tanışıklık, tüm eylemlere önsel olarak, tam da bir dürtü olmasından dolayı Ben'in iç etkinliğinin sınırlandığı bir dürtünün

[1] 'Hemmung' için 'Handlung' yazılıdır. Ders metinleri (hem K hem de H'de) içinde yer alan §5'in özetinde, 'sınırlama' [*Hemmung*] yerine 'eylem' [*Handlung*] yazılıdır. Bu bağlamda, çok da fazla anlam ifade etmez ve tah-minen, Krause'nin elyazmasındaki bir hatadan kaynaklanmaktadır. Aslında bağlam, Fichte'nin burada kastettiğinin tek başına ne 'sınırlama' ne de 'eylem' olmadığını, daha çok 'sınırlandırılmış eylem' olduğunu netleştirir.

varlığını Ben içinde varsayarak açıklanabilir. Ben'in koymadığı hiçbir şey ona ait olmadığından, Ben'in bu sınırlamayı da koyması gerekir ve bu şekilde koyulan kökensel bir sınırlamaya da bir '*his*' denir.[2] Özgür bir tercih ya da seçimin yer alması varsayıldığından, bir *hisler çoklusunun* mevcut olması gerekir ve bu hisler çokluğu, yalnızca hislerin genel sistemi aracılığıyla –ki bu kökensel olarak mevcut olan bir sistemdir– birbirinden ayrılabilir.

§7
Nesnenin Hissi ve İdealin Sezgisi

Bir sezgi, zorunlu olarak her hisle bağlantılıdır; çünkü his *sınırlamadır*, ancak bir etkinliğe karşıt olmayan bir sınırlama hiçbir şeydir. Ben'in içinde zorunlu olarak bir etkinlik olarak kalan şey, onun *ideal gücüdür*. His ve sezgi arasındaki birleşme noktası şudur: Ben kendisini sınırlandırılmış hissetse bile (kendi gerçek özelliğinde), kendisini ayrıca sezmeyle de meşgul hisseder (kendi ideal özelliğinde). Sezginin sınırlamaya yöneltildiği düzeye dek, Ben'in bu sınırlı durumu özneyle hiçbir ilişkisi olmaksızın salt bir *nesne* olur ve sezgi, *nesnenin* tanımında sınırlandırılmış olarak hissedilir. Ancak, bu tür bir hissin karşıt bir özgürlük hissinden ayrı olması mümkün değildir; sonuç olarak, sezgi de diğer yönden, özgür olarak hissedilir ve bu düzeye dek o, *idealin bir sezgisidir*.

§8
Ben Kavramı ve Ben-olmayan Kavramı

Ben'in bir sezgisi, zorunlu olarak Ben-olmayan'ın bir sezgisiyle bağlantılıdır ve yalnızca Ben aracılığıyla Ben-olmayan bir sezgi olur. Ancak Ben'in bu sezgisini açıklamak için kişinin [Ben'in] hislerinin durumunda bir değişikliği, yani Ben'in kendisinin Ben-olmayan'ın sezgisinde sınırlı olduğunu (kendi sınırlı koşulunun bir sınırlamasını) varsayması gerekir. Bu değişiklikten, ideal etkinliğin bu özel sınırla-

[2] "so etwas nennt man ein Gefühl." Çeviri, K'daki 'so etwas'ı H'deki paralel paragraf ışığında yorumlar: "(so ein setzen der ursprünglichen Beschraenkung)."

masının bir hissi ve daha sonra da, bu ideal etkinlikten aynı türden bir sezgi ortaya çıkar. Ben'in ve Ben-olmayan'ın sezgilerinin birleştiği zemin şudur: *Aynı zamanda ona karşıtlıkta özgürlüğü koymaksızın, Ben-olmayan'ın sezgisinde hiçbir kısıtlama koyulamaz.* Ancak, her özgürlük *Ben'e* aittir ve yalnızca özgürlük aracılığıyla Ben'in sezgisi, Ben'in bir sezgisi olur. Ne var ki sezen öznenin bilincinin eşlik ettiği bir sezgiye, bir *'kavram'* denir. Bu yüzden, *Ben kavramı ve Ben-olmayan kavramının* her ikisi de, his sistemi içinde koyutlanmış değişiklikten kaynaklanır.

§9
Şey ve Şey'in Tasarımı

Kavrama edimi, daha önce türetilmiş sezgi üzerine özgür bir refleksiyon edimidir ve özgür bir edim olarak koyulur. Sezgi üzerine refleksiyon ediminin özgürlüğü, bu refleksiyon ediminin[3] kendisi bu surette koyulmazsa koyulmaz. Buna göre, refleksiyon edimiyle ilgili ikili bir görüş elde ederiz (yani, Ben için mevcut olan şey nesnenin ikili özelliği iken, refleksiyon ediminin ikili özelliği ise, filozof için mevcuttur). İlk örnekte, daha öte hiçbir refleksiyon olmaksızın genel olarak refleksiyon edimiyle [ilgiliyiz] ve bu da, *nesnenin Ben'in hiçbir yardımı olmaksızın mevcut olmasını* sağlar. İkinci örnekte, kendisi üzerine düşünülen özgürlüğün özel bir belirlenimi olarak refleksiyon edimiyle [ilgiliyiz] ve bu da *şeyin tasarımını* sağlar.

---

[3] "aber die Freiheit der REFLEXION auf sie kann nicht gesetz werden, ausser in wiefern sie selbst überhaupt gesetzt ist." Bu cümledeki ikinci *sie'* nin öncesi kesin değildir ve her ne kadar metin birinciyi destekliyor gibi görünse de, ya 'refleksiyon edimi' [*die Reflexion*] ya da 'sezgi' [*die Anschauung*] olabilir. Aslında H'deki (s. 98) benzer paragraf, açıkça *her ikisine de* değinmekte ve "sezgi üzerine bu refleksiyon ediminin özgürlüğünün, bunlar (yani, sezginin kendisi olduğu kadar refleksiyon ediminin de) daha şimdiden koyulmadıkça koyulmayacağını" ifade etmektedir. Ancak H'deki aynı paragrafın ("ausser er inwiefern die[se] (REFLEXION, Anschauung selbst) überhaupt schon gesezt ist"), çoğul öznesi ve tekil yüklemiyle birlikte bozuk bir cümle olarak gözüktüğü de dikkate alınmalıdır.

§10a
Bir Çizgi Çizme Olarak Eylemek. Mekân.

Kavrama edimi, özgürce oluşan bir edim olarak koyulur; bu {onun} zihin tarafından, ya meydana gelebilen ya da meydana gelemeyen bir edim olarak ve gerçekte, genellikle özel bir eylem tarzı olarak koyulduğu anlamına gelir (aksi hâlde, hiçbir şey esas olarak koyulamazdı). Sonuçta –her ne kadar eylemde bulunmanın herhangi belirli ya da başka bir tarzı koyulmadığında, 'genel anlamda' olması mümkün olmamasına rağmen– esas olarak ya da genel anlamda eylemek koyulur ve meydana gelebilecek ya da gelemeyecek bir şey olarak koyulur. Sonuç olarak bu 'genel anlamda eylemde bulunma', zihin için yalnızca özgür eylemenin bir örneği olarak vardır –[ayrıca] onun için 'esas olarak eyleme' ya da 'genel anlamda eyleme' mevcut olmaksızın zihin için hiçbir 'özgür eyleme' örneği mevcut olamaz. Bununla birlikte, Ben kendi salt eylemesini sezer ve bu bir *çizgi çizme edimi* olarak ele alınır ve böylece Ben, kendi belirsiz eylemde bulunma gücünü bu şekilde mekân olarak sezer.

§10b
Mekândaki Madde

Nesnenin koyulması ile eylemenin koyulması zorunlu olarak Ben'de birleştiğinden, nesne ile eylemde bulunmanın *şeması* [yani mekân] da zorunlu olarak birleşmelidir. Ancak, bir nesneyi mekânla birleştirmek *mekânı doldurmakla* aynıdır; sonuç olarak, tüm nesneler zorunlu olarak *mekânda yer işgal ederler*, yani *maddidirler*. Zihnin özgürlüğü, kendiliğindenlik tarafından belirlenen mekânda bir yerle birlikte hissin yüklemleriyle belirlenen bir nesnenin sentezini içerir (yani, kendisini bir nesnenin sentezinde ifade eder); ve bu yolla mekân sürekli olur ve madde gibi mekân da *sonsuza dek bölünebilir* olur. O olmaksızın özgürlüğün mümkün olmadığı ve özgürlük olmaksızın mümkün olmayan zihnin belirliliği şu anlama gelir: Nesne herhangi bir mekânda[4] koyulmalıdır ve mekân herhangi türden bir maddeyle[5] doldurulmalıdır. *Madde olmaksızın mekân olmaz* ve me-

---

[4] 'in einen Raumüberhaupt': 'Sadece mekânda ya da genel olarak.'
[5] 'mit Materie überhaupt.'

kân olmaksızın madde olmaz. Bu bir zorunluluk sorunudur; ancak, bu nesnenin yalnızca bu mekânda yer almaması ve bu mekânın yalnızca bu nesneye ait olmaması bir özgürlük sorunudur.

§11
Rasyonel Bir Varlık Mekânda Kendini Pratik Olarak Çabalayan Bir Varlık Olarak Koyar.

Her nesne, tasarımlayan özneyle ilişkisinden mekân*da kendi yerini* elde eder ve bu ilişkiden ayrı olarak yerin belirlenmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Ne var ki, mekânda başka bir şeyin konumunu belirlemek için, varsayılan herhangi bir şeyin kendisi de mekânda olmalıdır. Buna göre rasyonel bir varlık, mekânda kendini pratik olarak çabalayan bir varlık olarak koyar. Nesneyi sezme edimi (zorunlu olarak hisle birleşmiş bir edim) yoluyla sezgi formunu elde eden içsel olarak hissedilen bu çaba, *yere dair her belirleme için kökensel ve dolaysız ölçme standardıdır.* Kişinin, aynı zamanda kendisinin de mekânda olduğunu keşfetmeksizin, mekânda herhangi bir şeyi varsaymak mümkün değildir; ne var ki, kişi mekânda bir nesne koymazsa, kendisinin mekânda olduğunu keşfedemez.

§12
Gerçek Dış Etki

Çabalamamız ya da pratik edimimiz, bir önceki §'e göre tüm mekânsal belirlemeler için ölçme standardıdır. *İçteki ya da saf kuvvet*, dolaysızca ve bu yüzden zihinsel olarak sezildiği üzere *istemenin* etkisidir. Ben'in tüm özgür gücü, bu isteme aracılığıyla tek bir nokta üzerinde odaklanır. *Dışsal ya da fiziksel kuvvet* bu aynı *enerjidir*; ancak içinde *istencin nedenselliği* tarafından belirlenmiş olarak, *hissetme kuvvetinin* çoklu dizisinin bir bağımlılık ilişkisine dönüştürüldüğü, *geçici bir dizi* içerisinde duyulur sezgi tarafından genişletilmiştir ve yalnızca bu bağımlılık ilişkisi aracılığıyla bu çoklu, bilincin birliğine[6] dahil edilir. Bununla birlikte, bu tür bir fiziksel kuvvet ancak, sayesinde şeylerin yerinin –dolayısıyla da bilincin kendisinin– tes-

[6] Hem K'nin hem de H'nin 12. bölümünün sonunda görünen bu paragrafta, 'Freiheit' ('özgürlük') yerine, 'Einheit' yazılıdır.

pitinin, yalnızca *gerçek bir etkinin* sonucunda mümkün olduğu gerçek bir etki [bağlamında] koyulabilir.

§13
Düşünülebilir/Kavranılabilir Saf İstenç. 'Gerek' Duygusu. Rasyonel Varlıklar Evreninde Bir Birey Olarak Ben.

Gerçek etki, yalnızca bir amaç kavramına göre mümkündür; bir amaç kavramı, yalnızca bir biliş koşulunda mümkündür ve böyle bir biliş de, yalnızca gerçek bir etki koşulunda mümkündür; sonuç olarak, bilinç bu döngüyle açıklanmayacaktır. Bu sebeple, eşzamanlı olarak bir biliş nesnesi olan ve etkili olan bir şey olmalıdır.[7] Tüm bu özellikler yalnızca tek bir şeyde birleşir: Tüm empirik isteme ve tüm empirik bilişten önce varsayılması gereken *saf istenç*te. Bu saf istenç, *saf olarak kavranılabilir/düşünülebilir* bir şeydir; ancak kendisini bir 'gerek duygusu' ile ifade edebilir ve bu şekilde bir düşünce nesnesi olur. Bu olduğu düzeye dek, saf istenç, belirlenebilir bir şeyin aksine, belirli bir şey olarak düşünmenin genel formuna dahil edilir. Bu yolla *Ben, isteyen özne,* bir birey olur ve benim için bu durumda belirlenebilir olan olarak bir *rasyonel varlıklar evreni* meydana gelir. Kendi bütünlüğü içerisinde bilinç, bu saf kavramdan türetilebilir ve türetilmelidir.

§14
İsteme ve Yapma. Nesneyi Bilişin İstençle Birleşmesi.

Saf istenç, tüm bilincin ve tüm refleksiyonun dolaysız nesnesidir (§13). Bununla birlikte, refleksiyon *akıl yürütmeye dayanır* [diskürsiftir]; sonuç olarak, saf istenç bir çoklu olacaktır. Kökensel olarak çoklu değildir; ancak, onun sayesinde {ilk kez} bir istenç olduğu kendi {kökensel} sınırlamasıyla ilişkilendirilmesiyle, ilk kez böyle bir çoklu olur. Saf istencin kendi sınırlamasıyla olan bu ilişkisi, mutlak anlamda özgür olan refleksiyon ediminin kendisinde olup biter; ve

[7] Hem K'nin hem de H'nin 13. bölümünün sonunda görünen bu paragrafta, 'das Object der Erkenntniss und der Wirksamkeit' ('bilişin ve etkinin bir nesnesi') yerine, 'das Object der Erkenntniss und Würksamkeit' yazılıdır.

bu refleksiyon ediminin özgürlüğü ve tüm özü, tam da {saf istenci kökensel sınırlamasıyla} bu ilişkilendirme edimini[8] içerir. Bu edimin özgürlüğü, kısmen böyle bir ilişkinin esas anlamda kurulmuş olduğunu, kısmen de şu ya da bu şekilde oluşmuş olduğunu içerir. Yalın bir biçimde düşünüldüğünde bu refleksiyon edimi, bir *isteme edimi* olarak; sezildiği sürece ise, bir *'yapma'* olarak görünür. Aynı refleksiyon edimi, tüm empirik bilincin temelidir.

Böyle tekil bir refleksiyon ediminde, rasyonel bir varlık kendisini iki farklı şekilde ya da iki farklı açıdan görür. Bir yanda, kendisini sınırlandırılmış; diğer yanda, kendisini bu sınırlamayı açıklamada etkin olarak görür. İlki onun dış yanıdır, ikincisi ise iç yanı; ve sonuç olarak, kendisine bir iç ve bir dış organdan oluşan genel bir *organ* {bir beden} atfeder. *Hissetme*, sınırlamanın refleksiyonla olan ilişkisidir. Sınırlamanın kaynağı, gerçek etkinlik üzerine düşünmeyle meşgul olan ideal etkinlik için sadece varolan bir şeydir ve bir nesneyi bilişin istençle olan dolaysız birliği, bu surette açıklanmış olur.

§15
Ben'in İstencini Kendisi İle Sınırlama Görevi

Ne var ki herhangi bir sınırlama, Ben kendisine atfetmediyse, Ben'in sınırlaması değildir ve Ben için varolmaz. Buna göre *istencin kökensel sınırlaması*, Ben için bir görevden başka bir şey ifade edemez: Kendi istencini sınırlama görevi. Empirik bilinç içinde bu görevin ayırt edici habercisi, özel bir kendini-sınırlama talep eden bir kavramdan başka bir şey olamaz ve bu kavramı kavramak suretiyle, ilk olarak his ve sezgi belirirler. Sonuç olarak tüm bilinç, *saf bir biçimde kavranılabilir olan* bir şeyi düşünme edimiyle başlar.

§16
Bizim Dışımızdaki Rasyonel Bir Varlıktan[9] Gelen Özgür Etkinliğe Koyulma Çağrısı.

Başka bir açıdan bakıldığında bu kendini sınırlama görevi, özgür bir etkinliğe koyulmak için bir çağrıdır (zira bu çağrı, bireyden geliyor

---

[8] K'deki 'Beziehung' ('ilişki') için, H'de 'Beziehen' yazılıdır.

[9] 'einer Vernunft.'

gibi değil de, *bizim dışımızda rasyonel bir varlıktan* geliyor gibi görünmektedir). Ancak, kendi kendini belirleme edimimize *gerçek bir isteme edimiyle* eşlik edilmiyorsa kendimizi belirleyemeyiz; sonuç olarak, gerçek bir isteme ediminin bilinci, ayrılmaz bir şekilde bu özgürlük çağrısının algılanmasıyla bağlantılıdır.

§17
Kendi Üzerine Etkinliğinde Ben Kendisini İsteyen Bir Özne Olarak Keşfeder.[10]

Bildiğimiz gibi Ben, kendi üzerinde edimde bulunandır[11] ve bu kendine-yöneltilen etkinlikten ötürü Ben, isteyen bir öznedir. "Ben kendi kendini keşfeder": Açıkça bu, Ben'in kendisini kendisi üzerine eylemeye koyularak keşfettiği anlamına gelir. Ben, kendisini bu kendine-yöneltilen etkinlikte isteyen bir özne olarak keşfeder,[12] çünkü onun – daha yüksek bir şeyden türetilemeyecek, aksine herhangi bir açıklama{nın olanaklılığı} için önceden varsayılması gereken– kökensel doğası bir isteme edimi içerir. {Ben'in} kendi üzerine özgür refleksiyonunun her bir nesnesi, sonuçta onun kendi istemesi olur.

Her refleksiyon edimi, bir kendini-belirleme edimidir ve refleksiyonda bulunan özne, bu kendini-belirleme edimini dolaysızca sezer. Ne var ki, o bu edimi imgelem dolayımıyla sezer ve buna göre, bu edimi kendini-belirlemenin saf bir gücü olarak sezer. (Bir güç olarak) bu soyut düşünme edimiyle Ben, kendisi için 'bir şey' –saf tinsel[13] bir şey, salt ideal bir şey– olarak açığa çıkar ve kendi saf düşünme ve isteme etkinliğinin {bir etkinlik olarak} bilincinde olur; ve genel olarak (yani, bir etkinlik olarak) onun bilincinde olur. Bu refleksiyon edimi ise, bir kendini-belirleme edimidir; ancak daha önce tanımlanan imgelem edimi, Ben'in bir edimidir ve bu yüzden belirlidir. Sonuç olarak, bir ve aynı bölünmemiş edimde, salt düşünme

---

[10] H'deki 17. bölümün sonunda görülen özet metninde, K'deki 'fühlt' ('hisseder') için 'findet' yazılıdır.

[11] K'deki 'das durch sich selbst thätige' ('kendi aracılığıyla etkin olan') için, H'de 'das auf sich selbst thaetige' yazılıdır –ki bu paragrafın gerisinde doğrulanan bir yazımdır.

[12] K'deki 'fühle' için, H'de 'findet' yazılıdır.

[13] 'ein rein Geistiges', yani salt 'zihinsel' olan bir şey.

imgelemle duyulur kılınır ve imgelemle duyulur kılınan şey, saf düşünme (sezmenin ve düşünmenin karşılıklı etkileşimi) ile belirlenir. Bu belirleme, duyusal bir kuvvet olarak Ben'in kendine-yeter bir gücünü ve bu gücün[14] bir belirliliğini üretir (tözsellik kavramı). Düşüncede, bu duyulur kuvvetin belirliliğine bir nesne eklenir ve bu duyulur kuvvetin belirliliği, bu nesneyi bir düşünme ediminde belirler (nedensellik kavramı).

§18
Kendi Dışındaki Şeylere Karşıtlığında Olduğu Gibi Kendi Dışındaki Akla ve Özgürlüğe de Karşıtlığında Ben.

Ben, kendi saf düşünme edimini sezme edimine koyulmuşken, aynı zamanda belirli olduğu için, bu aynı saf düşünme edimi (yani bu düşünme ediminin bir ürünü olarak Ben, özgür bir varlık olarak Ben) zorunlu olarak Ben için belirli bir şey olur. Ne var ki özgür bir varlık, bu sıfatla, yalnızca kendisini özgürce belirleme göreviyle belirlenebilir. Ben bunu düşündüğünde, esas olarak (belirlenebilir olan olarak) genel bir özgürlük alanından (bu alan içinde belirli olan olarak) kendisine doğru ilerler ve bu surette kendisini, *kendisi dışında* bir *akıl ve özgürlük* {alanı}na karşıt olarak, bir birey olarak koyar.

Bu belirli düşünme ediminde Ben, aynı zamanda özgürdür ve belirli olanı yalnızca bunu özgürlükle yaptığı sürece düşünür; sonuç olarak, aynı zamanda belirli olana da özgürlük bahşeder. Ancak, salt belirlilik içindeki özgürlük (doğadaki gibi) *bağımsız varlık*'tır.[15] Bu bağlamda, Ben'den bağımsız olan bir varlık, bu surette öncelikle bir *şey* olan Ben-olmayan'a atfedilir. Ben-olmayan, bu tip bir varlığa sahip olduğu sürece, Ben'in özgürlüğü aracılığıyla aldığı tüm farklı belirlenimlerde, baştan sona kadar kalıcı ve belirlenebilir olandır.

Ben'in özgür ama sınırlı bir varlık olarak düşünme edimi ve *Ben-olmayan'ın kendine-dayanan bir şey olarak*[16] *düşünme edimi karşılıklı olarak* birbirini koşullar. Ben, kendi özgürlüğünü yalnızca kendi

---

[14] K'deki 'desselben' (Ben'in) için, H'de 'derselben' yazılıdır.

[15] 'IST SEYN DURCH SICH SELBST.' Kelimesi kelimesine çevrilirse: 'Kendisi aracılığıyla olan varlık' ya da 'kendine-dayanan varlık.'

[16] 'ALS FÜR SICH BESTEHENDEN DINGES.'

eylemesinin nesnelerinde sezer ve bu nesneleri yalnızca onlar üzerinde özgürce eylediği sürece sezer.

§19
Eklemlenmiş Beden. Düzenlenmiş Doğa.

Ben'in sınırlaması duyulur kılındığında ve algılandığında, *özgürce eyleme çağrısı* olarak görünür. Bu durumda, algılanan bize –kendimizi kendimizle sınırladığımız varsayıldığında– *fiziksel kuvvetimizin* bir sınırlaması olarak görünür. Buna göre bizim dışımızda bir *fiziksel kuvvet*, bu sınırlamayı belirleyen olarak koyulur. Söz konusu olan fiziksel kuvvet, *bizim dışımızda özgür bir bireyin* –ki bu birey, bu istenç tarafından belirlenir ve tanımlanır– istenci tarafından yönetilir (bu pratik olarak, yani yalnızca gerçek etkinlikle meşgul olarak koyulması anlamında anlaşılmalıdır).[17] (Yani, söz konusu olan birey, rasyonel bir varlığın varoluşunun ilk kez çıkarsandığı bu belirli istençtir). Bu durumda belirlenebilir olan {(özgürce belirleyen fail/ eyleyen tarafından belirlenmiş olan ve bizim için bir belirlilik olan)[18]} *bizim dışımızda eklemlenmiş bir beden, bir kişinin* kavramını ve algısını sağlar.

Bu, yani *beden, doğanın bir ürünüdür* ve yalnızca birbirleriyle birliklerinde bu belirli bütünü oluşturan parçalardan oluşur; bu yüzden doğa, kendi içinde, parçalarının zorunlu olarak bütünler oluşturması gerektiği, bunun da tek bir bütün oluşturduğu yasayı içerir. *Doğa hem düzenlenir hem de düzenler;* benim dışımda duyusal, rasyonel bir varlık koyulduğu sürece, doğa da *böylelikle* koyulur. Bu, mutlaka bilinç içinde mevcut olması gereken alanı dışa vurur.

Yorum: Doğa {tam bir bütündür ve} hem düzenlenen hem de düzenleyen olduğu sürece {kendisi aracılığıyla} açıklanabilirdir. Aksi takdirde, {eğer kişi bu yasayı kendisinin açıklayıcı kuralı olarak varsayarsa} kişi gitgide nedensellik yasasından uzaklaşacaktır.

---

[17] "(ist praktisch zu verstehen, nur im wirklichen Activitaetsetzen)."

[18] "Das Bestimmbare davon (von dem freyen bestimmenden, das für uns Bestimmtheit ist)."

İlk Giriş
(kamuya açık derslerde sunulmuştur)[19]

Bu giriş aşağıdaki şu üç soruya yöneliktir:

I. Felsefe nedir?

II. *Wissenschaftslehre* sistemi bağlamında felsefe nasıl ele alınacaktır?

III. Bu sistemin[20] önceki uyarlaması nasıl değiştirilmiş ve *Wissenschaftslehre* bu ders dizisinde nasıl ele alınacaktır?

Yanıt I: Felsefenin tek bir tanımı, herhangi bir düşüncenin önüne geçecek tek bir formülü dahi yapılmayacaktır. Bunun yerine, genetik bir şekilde ilerleyerek felsefenin ne olduğunu göstereceğiz. Diğer bir deyişle, insan zihninin nasıl felsefe yapmaya başladığını anlatacağız.

Kişinin, kendi dışında şeylerin varolduğunu varsaydığını doğru olarak kabul edeceğiz. Bu varsayımın desteğiyle kişi kendi iç durumuna başvurur. Kişi kendi içindekinden şu kanaate varır: Kişi bir iç durumun bilincindedir –ki bundan kendisi dışında nesnelerin varolduğu sonucunu çıkarır. Ancak doğaldır ki, kişi yalnızca tasarımlara kafa yorduğu sürece bilinçlidir; bu yüzden söylenebilecek tek şey, kişinin bizim dışımızdaki şeylerin tasarımlarının bilincinde olduğu-

---

[19] Fichte'nin *Wissenschaftslehre nova methodo* [bundan böyle *WLnm* denilecektir] üzerine dersler dizisi, yalnızca resmi olarak kayıtlı (ve ödemede bulunan) öğrencilere açık özel bir kurstu. Kamuya açık dersler, bunun aksine ücretsizdi ve üniversite camiasının tamamına açıktı. *Wissenschaftslehre*'nin bu 'halka tanıtımı'yla Fichte, açıkça, muhtemel öğrencilerin özel derslerine ilgisini çekmeyi ve ne beklenilmesi gerektiği hakkında onlara fikir vermeyi amaçlamıştır. Bu çevirinin sol boşluğundaki sayılar, Krause'nin daktilo ile yazılmış Almanca metninin Erich Fuchs tarafından hazırlandığı ve yayınlandığı şeklindeki sayfa numaralarını göstermektedir (K).

[20] *GWL* ve *GEWL*. Bu iki yayımlanmış çalışma, bir arada, Fichte'nin mevcut metin boyunca sıkça değindiği 'önceki sunum'u oluşturur. Fichte'nin kendi sayfa atıfları, bu iki çalışmanın ilk baskılarınadır; ancak çeviri, kolayca ulaşılabilen *SW*'nin ilk cildinde yer alan metinlere atıfların yerini alır. *SK*'deki *GWL* çevirileri (ss. 89-286) ve *EPW*'deki *GEWL* çevirileri (ss. 243-306), *AA* I, 2 ve I, 3'te kapsanan *GWL* ve *GEWL* baskılarında olduğu gibi *SW*, I'e atfen kenar boşluklarındaki sayfa referanslarını verir.

dur ve aslında kişi bizim dışımızda nesneler olduğunu söylediğinde, bundan daha fazla bir şey iddia etmiyordur. Hiç kimse duyuları olduğunu dolaysızca doğrulamaz, ama yalnızca bu türden bir şey varsaymaya zorunlu olduğunu doğrulayabilir. Bilinç yalnızca bilincin içinde bulunabilenlerle ilgilidir ve bunlar tasarımlardır.

▪[21] Yine de bununla tatmin olmayız ve tasarım ile nesne arasında bir ayrım olduğunu öne sürer ve tasarımın ötesinde gerçek ya da edimsel olan başka bir şey[22] olduğunu iddia ederiz. Tasarım ile nesne arasındaki bu ayrımın farkına varır varmaz, her ikisinin de varolduğunu söyleriz. Tüm rasyonel varlıklar (bir kürsünün arkasında olmadıkları sürece, idealistler ve egoistler bile), sürekli bir biçimde edimsel bir dünyanın varlığını doğrular. İnsan ruhunda olup biten bu fenomen üzerine kendisini refleksiyon düzeyine yükselten her kişi, bu görünen tutarsızlığa şaşırmalıdır. Böylece kişi şu soruyu sorar: Niye tasarımlarımıza ek olarak ve onların ötesinde, edimsel şeylerin var olduğunu varsayarız? Birçok insan, ya tasarımlar ile şeyler arasındaki ayrımı fark etmedikleri için ya da sadece böyle bir soru soramayacak kadar düşünceden yoksun oldukları için bu soruyu sormazlar. Ancak bu soruyu soran herkes, bu surette kendisini felsefî sorgulama seviyesine yükseltir. Felsefî sorgulamanın amacı bu soruya yanıt vermektir ve buna yanıt veren bilim, felsefedir.

Böyle bir bilimin gerçekte olup olmadığı şu an için askıda kalması gereken bir sorudur. Ancak, daha önce söz edilen soruyu yanıtlama girişimlerine zaten çok çaba harcandığı iyi bilinmektedir; çünkü bu her zaman felsefenin görevi olmuştur. Ne var ki, bu soruyu yanıtlamaya çalışırken çoğu filozof, tek yanlı bir şekilde ilerlemiş ve bu yüzden yanıtları da tek yanlı olmuştur. Örneğin, tüm yapmaları gerekenin tanrının, ölümsüzlüğün ve özgürlüğün varolup olmadığını, yani bu tasarımların dışında ve onlara karşılık gelen bir şeyin olup olmadığını sorgulamak olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak felsefenin yanıtlaması gereken soru, bu tikel tasarımların herhangi bir gerçekliğe sa-

---

[21] K metninde verdiğim tüm paragraf araları '▪' sembolüyle belirtilmiştir.

[22] 'liege noch etwas würkliches.' Genellikle 'gerçek' olarak çevrilen ama bu ciltte normalde 'edimsel' olarak çevrilen *wirklich* sıfatı, kelime kökünün anlamı 'bir etkiye sahip olmak' olan *wirken* fiilinden gelir. Fichte, etki ve gerçeklik ('edimsellik') sözcükleri arasındaki bu yakın etimolojik bağı kullanır.

hip olup olmadıkları değil, bizim tasarımlarımızın herhangi bir gerçekliğe sahip olup olmadıklarıdır.

Tikel bir tasarıma ek olarak başka bir şeyin varolduğunu iddia ederek kişi, bu tasarımın nesnel geçerliliğini ileri sürer. Bu yüzden, tanrının nesnel geçerliliğini sorgulamak, tanrının yalnızca bir düşünce olup olmadığını ya da bu düşüncenin ötesinde ona benzer başka bir şey olup olmadığını araştırmak anlamına gelir. Dünyanın nesnelliğiyle ilgili olan soru, tanrı ve ölümsüzlüğün nesnelliğiyle ilgili olan sorular kadar ilginçtir ve ilk soruyu yanıtlayamayan, diğerlerini de yanıtlayamaz.

Bu yüzden felsefe, en azından akla uygun, makul bir şeydir, yani tasarımlarımızın nesnelliği hakkında sorular sormak akla uygundur ve rasyonel bir varlığın bu sorunun yanıtı hakkında uzun uzun düşünmesine değerdir. Felsefe İdeası[23] böylelikle gösterilmiş olur, ne var ki onun gerçekliğinin gösterilebilmesinin tek yolu, bir felsefe sistemi kurmaktır.

İnsan zihni böyle sorular sorabildiği gibi, sonrasında yanıtlamak için çaba sarfettiği veya girişimde bulunduğu başka birçok soru da sorar. Eğer bu belirli yasalara uyumlu bir biçimde oluşursa, buna 'akıl yürütme'[24] denir ve bu surette, yalnızca daha önce sorulan soruyu yanıtlamaya adanmış olan ve henüz felsefe olmayan bir bilim ortaya çıkar.

Yanıt II: Elbette insanlar, eski zamanlarda da felsefe yaparlardı; ne var ki bu, henüz hiçbir açık kavrama dayanmayan muğlak bir şekilde olurdu. Tasarımlarımızın nesnel geçerliliğiyle ilgili soru üzerinde, kuşkucular tarafından özellikle durulmuştur. Bu kuşkucuların

---

[23] 'Die Idee der Philosophie.' 'İdea' (ya da 'transendental İdea'), 'duyu-deneyiminde karşılık gelen hiçbir nesnenin verilemeyeceği, aklın zorunlu bir kavramı'nı belirtmek için Kant'ın kullandığı bir terimdir *(Kritik der reinen Vernunft,* A327/B383 [bundan böyle *KRV* denilecek ve hem ilk (1781=A) hem de ikinci (1787=B) baskıya göre sayfa numarası verilecek; İngilizce çevirisi Norman Kemp Smith tarafından yapılmıştır, *Critique of Pure Reason* [*Saf Aklın Eleştirisi*], (New York: Macmillan Press, 1963)]). Kant' ın örneklerinde tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramları ('İdeaları') yer alır. Bu terimin teknik, Kantçı kökenini okuyuculara hatırlatmak için, 'İdea' sözcüğü bu çeviri boyunca büyük harfle yazılmıştır.

[24] 'so wird RAESONNIRT.'

en büyüklerinden birisi olan Hume, Kant'ı uykudan uyandırmıştır.[25] Kant ise hiçbir sistem oluşturmamış, yalnızca felsefe üzerine ön hazırlık araştırmaları olan *Eleştiri*'leri yazmıştır.[26] Ne var ki, Kant'ın özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde söyledikleri sistematik bir tarzda kavrandığında, onun felsefenin yanıtlamak zorunda olduğu soruyu doğru bir şekilde kavradığı görülür. Bu soruyu o, şu şekilde ifade eder: "Sentetik yargılar, *a priori* olarak nasıl mümkün olurlar?"[27] Bu soruya kendi yanıtı şöyleydi: Tasarımlar üretirken akıl, belirli bir zorunluluk içinde ve birtakım yasalara göre hareket eder ve bu zorunluluk ve yasalar aracılığıyla ortaya çıkan şey de nesnel geçerliliğe sahiptir. Bu yüzden Kant, kendinde şeylerle, tasarımlayan bir özneyle hiçbir ilişkisi olmayan bir varoluş türüyle ilgilenmez.

• Kant'ın *Eleştiri*'lerinde sunduklarının bir sistem oluşturduğunu düşünmek, büyük bir yanlış anlamaydı. Buna inananlar için aşağıdaki itirazlar ortaya konulabilir:

(1) İnsan zihninin tüm eyleme biçimleri[28] olduğu kadar, bunları yöneten yasalar da, Kant tarafından sistematik bir biçimde oluşturulmamış, yalnızca deneyimden elde edilmiştir. Sonuç olarak, aşağıdakilerden emin olunamaz:

a-Kant'ın insan zihninin zorunlu eyleme biçimlerini yöneten yasalar listesinin eksiksiz olup olmadığından. Çünkü, Kant bunları kanıtlamamıştır.

b- Geçerliliklerinin nereye kadar uzandığından.

---

[25] Hume'u okumasıyla beraber, Kant'ın 'dogmatik uyku'sundan uyanmış olduğu hakkında bkz. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [1783] adlı kitabının önsözündeki ünlü açıklama. Kant'ın *Gesammelte Schriften*'da, haz. Königliche Preussischen Akademie de Wissenschaften (1902-10; yeniden basım: Berlin: de Gruyter, 1968) [bundan böyle *KGS* olarak ifade edilecek], IV: 260. İngilizce çevirisi için bkz. Lewis White Beck, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Indianapolis: Bobbs–Merrill, 1950).

[26] Kant'ın tam olarak bu noktayla ilgili kendi doğrulaması için, bkz. *KRV*, A11/B25.

[27] Bkz. Kant, *KRV*, B19.

[28] 'Das gesammte Handeln des menschlichen Geistes.' 'Das Handeln' ile 'die Handlung' arasındaki ayrımı korumak için, ilki normalde 'eyleme' (ya da buradaki gibi ara sıra 'eyleme şekli (şekilleri)' ya da 'eyleme örneği (örnekleri)') olarak çevrilirken, ikincisi hep 'eylem' olarak çevrilmiştir.

c-Kant'a göre, insan zihninin en dikkate değer ifadeleri –bir başka deyişle, düşünme, isteme ve haz ile acıyı hissetme– geriye bir ilk ilkeye kadar götürülemez, ama salt birbirleriyle uyumlu kılınırlar.

(2) Her şeyden önemli olan görev, yani tasarımlarımızın nesnel geçerliliği elde edip etmediğini ya da bunu nasıl elde ettiğini kanıtlama görevi henüz yerine getirilmemiştir. Kant, felsefesini dedüksiyon aracılığıyla değil, yalnızca indüksiyon aracılığıyla kanıtlar. Kant'ın felsefesi, bilincin, ancak şu ya da bu yasanın işlediğinin varsayıldığı takdirde açıklanacağını öne sürer ve bu yüzden yalnızca varsayımsal [hipotetik] geçerliliğe sahiptir.

Kişi, böyle bir felsefeyi ne derece kabul edebilir ve ne derece bu tür bir felsefeyle yetinmeyi reddedebilir? Niye daha ileri gidilmelidir? Kendi aklının emirlerine deneyimsiz, toy bir şekilde kendini teslim eden bir kişinin felsefeye ihtiyacı yoktur. Bu durumda felsefeden tamamıyla vazgeçmek ve gerçekte, kendini nahif bir biçimde kendi aklına teslim etmeyen herkese kendi bilincinin gerçekliğine olan inancını sürdürmesini tavsiye etmek daha iyi olmaz mıydı?

▪ Kişinin, kendi bilincinin emirlerine doğal bir biçimde güven duyması iyi bir şeydir, ancak bu insanlığın işi değildir; bunun yerine insanlığın kaderi, iyi-temellendirilmiş bilgi için sürekli olarak çabalamaktır.[29] Sürekli olarak iyi-temellendirilmiş bir inanç aramak üzere yönlendiriliyoruz ve felsefî kuşku noktasına ulaşan herhangi biri, daha önce geçmiş olduğu yola geri yollanamaz, aksine o her zaman kendi kuşkularını gidermeye çalışacaktır. Böyle bir kişi, yalnızca

---

[29] "die Bestimmung der Menschheit ist es nicht, sie geht unaufhörlich fort auf gegründete Erkenntniss." *Grund*sözcüğü 'zemin', 'köken', 'temel' ya da 'sebep' anlamına gelir (Örneğin, 'yeterli sebep ilkesi'nin Almancası, *Satz des Grundes*'tir). Bu yüzden, tüm bilginin nihaî *Grund*'u, daha yüksek herhangi bir şeyden türetilmeyip, bir şekilde kendiliğinden-apaçık olmalıyken, iyi-temellendirilmiş bilgi, bir öncekinde kendi kökenine ya da temeline sahip olan bilgidir. Jena *Wissenschaftslehre*'sinin görevi, genetik bir dedüksiyon ya da 'çıkarım' aracılığıyla sıradan deneyim ve sıradan deneyimin nihaî 'zemini' arasındaki bağlantıyı göstermektedir. Bu yüzden, 'iyi-temellendirilmiş bilgi' için ebedî insan arayışını tatmin etmek, Ficte'nin felsefesinin nihaî hedefidir. 'Felsefe', 'bilim', 'sistem' ve 'zemin' arasındaki hayatî bağlantıların ayrıntılı bir tartışması için, Fichte'nin 1794 yılına ait önemli 'programatik' çalışmasına bkz. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (SW*, I: 27-81 = *AA* I, 2: 107-63; EPW'deki İngilizce çevirisi için, ss. 84-135).

onun iç huzurunu bozmayan, ama aynı zamanda onun dışsal eylemine de müdahale eden acı verici bir durumda kendini bulur; bu yüzden böyle bir durum, onun için pratikte zarar veren bir durumdur. Maddî dünyanın gerçekliğini reddeden idealist, aynı zamanda bunun gerçekliğine inanan bir kişi gibi bu dünyaya güvenmeyi asla bırakmaz. Her ne kadar idealistin kuşkusunun kendi hayatına hiçbir dolaysız etkisi olmasa da, teorisi ve pratiği arasındaki çelişki yine de uygunsuzdur. Kuşkuculuk, kişinin tanrı ve ölümsüzlük inancı konusunda da yoldan sapmasına neden olabilir ve bunun, kişinin mizaç ve zihin huzuruna etkisi olur. Kişi, eksik ve yüzeysel bir felsefe içinde geçici rahatlık duyabilir; ne var ki böyle bir felsefenin yetersizliklerini keşfeder keşfetmez, felsefenin olabilirliğinden kuşku duymaya başlar ve bu kuşku kişiyi çok daha büyük bir acı durumuna sevk eder.

Öyleyse şimdiki pratik hedef, bu kuşkuları gidermek ve aynen daha önce aklın içgüdüsüyle kendi bilincine inandığı gibi, iyi sebepler temelinde kendi bilincine güvenebilecek şekilde, insanı kendiyle uyumlu hâle getirmektir (İnsan eğitiminin ve yetiştirmenin tüm amacı, insanı hiçbir şekilde çabaya ihtiyaç duymadan önceki durumuna getirmek için çaba sarfetmektedir). Bu [pratik] hedefe, Kant felsefesince tamamen ulaşılmıştır. Bu kanıtlanmış bir felsefedir ve onu anlayan herkes, onun doğru olduğunu kabul etmelidir. Ne var ki bizim belirlenimimiz/yazgımız, bununla tatmin olmaz. Tam ve sistematik kavramaya yazgılanmışız. Kuşkularımızın giderilmesi ve dinginliğe teslim olmamız yeterli değildir; bilim de istemekteyiz. İnsanlar bilime gereksinim duyarlar ve *Wissenschaftslehre* bu gereksinimleri gidermeyi önerir. Bu yüzden *Wissenschaftslehre*'nin sonuçları Kant'ın felsefesinin sonuçlarıyla aynıdır; ancak bu sonuçların oluşturulma şekilleri oldukça farklıdır. Kant, insan düşüncesinin yasalarını sıkı bir bilimsel yöntemle türetmez. Ne var ki, *Wissenschaftslehre*'nin yapmakla yükümlü olduğu kesinlikle budur. Her türlü sonlu rasyonel varlığa uygulanan yasaların bir çıkarımını sağlar. Çünkü salt deneyime dayandığından Kantçı sistem, insan aklının yasalarını varsayar; ama *Wissenschaftslehre* bu yasaları kanıtlar. "Birine bir şeyi kanıtladım" ifadesi, o kişiyi, bir önermenin doğruluğunu daha önceden kabul ettiğini fark ettiği noktaya getirdiğim anlamına gelir; çünkü daha önceden o, başka bir önermenin doğruluğunu kabul etmişti. Böylece her kanıt, bir şey kanıtlamaya çalışılan kişinin, başka bir şeyi zaten kanıtlanmış olarak kabul ettiğini önceden varsayar ve hiçbir şey

üzerinde anlaşamayan iki insan, birbirine hiçbir şey kanıtlayamaz. Buna göre *Wissenschaftslehre*, sonlu rasyonel bir varlığın onlara uygun olarak bilgilerini oluşturduğu yasaların bir kanıtını sunmak istediğinden, bunu bir şeye dayandırmak zorundadır ve yine aynı şekilde bilgimiz için bir temel sağlamak istediğinden de,[30] herkesin kabul ettiği bir şeyle başlamak zorundadır. Eğer böyle bir şey yoksa, o zaman sistematik felsefe mümkün değildir.

Wissenschaftslehre, herkesi, 'Ben' dediğinde ne yaptığını düşünmeye çağırır. *Wissenschaftslehre*'ye göre biri 'Ben' dediğinde olan şudur: Kişi, kendisini koyduğunu ve kendisini, bir özne-nesne olarak koyduğunu varsayar. Kişi bunu yapmaksızın 'Ben'i düşünemez. Koyan öznenin ve koyulan nesnenin özdeşliği,[31] eksiksiz bir biçimde Ben-lik[32] kavramını –bu kavram *Wissenschaftslehre* tarafından koyutlandığı sürece– ifade eder. Biz burada, kişinin kendini-koymakla bağlantılı olarak başkaca düşünebileceği herhangi bir şeye, bu kavramı dahil etmiyoruz. *Wissenschaftslehre*'nin bu özdeşliği kabul etmeyen bir kişi için yapacak bir şeyi yoktur. *Wissenschaftslehre*'nin herkesten talep ettiği ilk şey budur. Ayrıca, kişiden bir kez daha kendi bilincine danışmasını ister ve eğer kişi böyle yaparsa, onun şunu keşfedeceğini öne sürer: Yalnızca kendisini değil, aynı zamanda kendisine karşıt başka bir şeyi daha koyduğunu, yani kişinin bir şeyi

---

[30] K'deki 'Wesen' için, Krause'nin MS'sinde 'Wissen' yazılıdır. Fuchs tarafından sunulan bilgi sayesinde bu İngilizce baskıda, Almanca metnin Meiner baskısında varolan bazı yanlış yazımları düzeltebildim.

[31] 'die Identität des Setzenden und Gesetzten': Etkin olarak koyan öznenin ve bu edim aracılığıyla koyulanın özdeşliği. Bu, sisteminin 1794/95 uyarlamasında Fichte'nin *Thathandlung* terimiyle (oldukça başarısız bir şekilde) ifade etmeye çalıştığı aynı özdeşliktir.

(Burada baştan sona 'koymak' olarak çevrilen) *setzen* fiili, Fichte'nin felsefe sözlüğünde temel bir terimdir ve farkında olma ya da herhangi bir şeyin bilincinde olma edimini ifade etmek için kullanılır. *Setzen* sözcüğünün kök anlamı 'yerleştirmek' ya da 'koymak'tır ve bu yüzden Ben'in önüne 'yerleştirdiği' ve bu surette ona eşlik ettiği refleksiyonlu edime işaret eder. Bu terim, aslında tüm bilinç içinde yer alan eyleme dikkat çekmesine rağmen, tek başına alındığında, bilinçli öznenin bir şekilde bilincinde olduğu nesneyi 'yarattığı'nı imâ etmez.

[32] 'Ichkeit.'

kendisinin karşısına koyduğunu.[33] Bu yolla karşıt olarak koyulana 'Ben-olmayan' denir, çünkü Ben-olmayan hakkında söylenen tek şey, onun Ben'e karşıt olarak koyulduğudur. Bununla birlikte ona, 'bir nesne' ya da 'bir dünya' denilemez, çünkü böyle diyebilmek için, önce onun nasıl bir nesne ve nasıl bir dünya olduğu gösterilmek zorundadır. Aksi takdirde bizimki, Popüler Felsefe'nin diğer bir çeşidinden başka hiçbir şey olmaz.[34]

Diğer tüm şeyler, bu önvarsayımlardan türetilir. Akıl Ben'de, sonluluk Ben-olmayan'da yer alır. *Wissenschaftslehre* bundan çıkarılacak her şeyin tüm sonlu, rasyonel varlıklar için geçerli olduğunu iddia eder.

Daha sonra *Wissenschaftslehre*, Ben'in kendisini koymasını ve karşısına bir Ben-olmayan koymasını mümkün kılan koşulları göstermek üzere ilerler ve bu onun doğruluğunu kanıtlar. Bu koşullar, insan zihninin kökensel eyleme biçimleridir. Ben'in kendisi ile birlikte, kendisine karşıt bir Ben-olmayan koyabilmek için ihtiyaç duyulan ne varsa, bu gereklidir. *Wissenschaftslehre* bu koşulları bir dedüksiyon aracılığıyla gösterir.

Dedüksiyona dayanan bir kanıt şu şekilde ilerler: Kendisini koyanın ve kendisine karşıt bir Ben Olmayan'ı koyanın, insan zihninin

---

[33] "dass man sich nicht nur selbst setze, sondern dass man sich auch noch etwas entgegensetze." Okuyucu bu çeviride, 'karşı çıkmak' fiilinin her zaman *entgegensetzen*, 'karşıtı koymak' (*The Science of Knowledge* adlı çevirilerinde Peter Heath ve John Lachs tarafından bulunan 'karşıt varsaymak' terimi de) anlamına geldiğini akılda tutmalıdır. Bu yüzden, 'karşıtlık' sözcüğüyle Fichte, her zaman (ya da genellikle) formel, mantıksal karşıtlığı kastetmez. Aslında bu metinde 'karşıtlık'ın anlamı, genel olarak basitçe 'fark' sözcüğüne daha yakındır, öyle ki, *x* ve *y* arasındaki bir farkı koymak ya da fark etmek için onları birbirinin karşısına koymalıyız.

[34] Popüler Filozoflar olarak adlandırılan bir grup, 18. yüzyılın sonlarında Alman entelektüel yaşamında bağımsız bir hareket oluşturdular ve Fichte için sıklıkla alay konusu oldular. Bu türden 'Popüler Felsefe', formel kesinliğe bir güvensizlik, felsefeyi edebiyatın bir şekli olarak geliştirme eğilimi ve sıkça 'sağlıklı/zinde sağduyu' mahkemesine başvuru olarak nitelendirilir. Bu unutulmuş (buna rağmen uzun süreli olan) felsefî hareket hakkında bilgi için bkz. Lewis White Beck'in *Early German Philosophy* adlı eserinin 13. bölümü (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1969) ve Beiser'in *The Fate of Reason* adlı eserinin 6. bölümü.

doğasının ta kendisi olduğunu varsayabiliyoruz; ama bunu varsayıyorsak, bunun dışında pek çok şeyi de varsaymalıyız. Bu 'çıkarsama'dır, yani bir şeyden başka bir şey türetmektir. *Wissenschaftslehre* –kişinin kendini bir Ben olarak koyduğu kesinse– kişinin kategorilere uygun olarak ilerlemesi gerektiğini iddia ederken; Kant, yalın bir biçimde, kişinin her zaman kategorilere uygun olarak ilerlediğini iddia eder.[35] Sonuç aynıdır, ancak *Wissenschaftslehre*, onları daha yüksekte bir şeyle de ilişkilendirir.

(1) Dolayısıyla *Wissenschaftslehre*, bizim için varolan tüm düşünmenin temelini, genel olarak sonlu, rasyonel varlığın iç işleyişi içinde[36] keşfetmeye çalışır. Bu kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Aklın özü, benim kendimi koymamı içerir; ama ben bunu, kendime karşıt bir dünya ve hattâ tamamen özel bir dünya koymaksızın yapamam: İçinde görünüşlerin, zaman içinde sırayla birbirini takip ettiği mekânda bir dünya. Bunun tamamı tek, bölünmez bir edimde olup biter. Bu ilk edim gerçekleştiğinde, tüm diğerleri de eşzamanlı olarak gerçekleşir. Ne var ki felsefe, özellikle de *Wissenschaftslehre,* bu biricik edimden en ince ayrıntısına kadar haberdar olmak ister. Kişi, parçalara ayırıp inceden inceye tahlil etmedikçe, hiçbir şeyden tam ve ayrıntılı olarak haberdar olamaz ve bu da, *Wissenschaftslehre*'nin Ben'in bu biricik eylemini inceleme şeklidir. Bu surette, Ben'in birbiriyle bağlantılı eylemlerinin dizisini elde ederiz; bu biricik eylemi bir anda kavrayamayız, çünkü bir filozof, düşüncesini zaman içinde oluşturmak zorunda olan bir varlıktır.

Bu şekilde bilim ihtiyacı tatmin edilir ve bundan sonra, salt akıl yürütmeci olmayan ve deneyimle birleştirilmemiş, ancak başka her şeyin onunla bağlantısının kurulduğu tek bir noktadan tümünün türetilebildiği anlamda, sistematik olan bir bilgiyi elde ederiz. İnsan zihni, sistematik bilgi için çabalar ve bu yüzden bu çabalamanın teşviklerini izlemelidir. Bunu elde etmenin imkânsız olduğunu söyleyen biri, aslında bunu kişisel olarak kendisinin elde etmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. *Wissenschaftslehre*'de izlenen yöntemin açıklık bağlamında da avantajları vardır; çünkü her şeyin tek bir noktadan kolaylıkla gözlemlenebileceği böyle bir tarzda onları bir arada

---

[35] Bkz. örn., Kant, *KRV,* A80/106.

[36] "in dem inneren Verfahren des endlichen Vernunftwesens überhaupt."

tutan şey, her birinin ayrı ayrı algılanmak zorunda olduğu, şeylerin farklı bir şekilde kümelenmesinden her zaman daha açıktır.

(2) Kant, "belli tasarımlara nasıl nesnel geçerlilik atfettiğimiz" sorusunu yanıtlamamıştır. Oysa *Wissenschaftslehre* bu soruyu yanıtlamayı başarır. Bir tasarımın kendisine ek olarak, tasarıma karşılık gelen ama ondan bağımsız olan bir şeyin daha varolduğunu kabul ettiğimizde, bir tasarıma nesnel geçerlilik atfederiz. Tasarımı şeyden ayıran, benim tasarımı üretmiş ama şeyi üretmemiş olmamdır. *Wissenschaftslehre*, zorunlu olarak bizde mevcut olduğu varsayılan tasarımlarla ilgilenirken, yalnızca dışarıdan bir şeyin onlara karşılık geldiğini varsaymaya zorlandığımızı iddia eder ve bunu genetik bir şekilde gösterir.

Ben'in iki temel eylemi vardır: İlki, onun aracılığıyla kendini koyduğu eylem, ki bunu gerçekleştirmek için gerekli olan her şey –yani bütün dünya– onunla birliktedir. Diğer eylem ise, ilk edim tarafından hâlihazırda koyulmuş olanın yeniden koyulmasıdır. Böylece Ben'in ve dünyanın kökensel bir koyuluşu vardır ve buna ek olarak, hâlihazırda koyulmuş olanın bir koyuluşu vardır. İlk eylem, her şeyden önce bilinci mümkün kılar ve bu yüzden kendisi bilinç içinde olup bitmez. Bununla birlikte ikincisi, bilincin ta kendisidir. Dolayısıyla ikinci eylem, ilkini önceden varsayar ve buna göre ikinci eylemde, Ben'in hiçbir yardımı olmaksızın mevcut olan bir şey bulunur ki, Ben daha sonra bulduğu şey üzerine refleksiyonda bulunur. İlk edimin sonucu, dolayısıyla da esas olarak Ben'in bir ürünü olan şey, kendi görünüşünü bu ikinci edimde ortaya koyar.[37]

Sonuç olarak, temel/kökensel tezi ya da daha doğrusu sentezi (çünkü bu kökensel tezde bir çoklu koyulur), kişinin kökensel sentezde içerilen üzerine refleksiyonda bulunduğunda meydana gelen bu sentezin analizinden ayırmalıyız. Kendi bütünlüğü içinde deneyim, bu sebeple, bu kökensel sentezin bir analizinden başka bir şey değildir. Aslında, kökensel koyma ediminin asla bilincinde olamayız, çünkü tüm bilincin mümkün olmasının koşulu kendisidir.

---

[37]"Das erste dessen Resultat das Ding ist; dadurch zeigt sich, was eigentlich das Product des Ich ist." Buradaki hâliyle eksik ve tutarsız olan bu cümle, Radrizzani tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: "Ürünü şey olan ilk edim [yani, kendini-koyma edimi], Ben'in gerçekte ürünü olan şeyi bildirir."

Sözün kısası bu, *Wissenschaftslehre*'nin tözü, özü ve ayırt edici özelliğidir.

Yanıt III: (1) *Wissenschaftslehre*'yi oluşturan araştırmalar, daha önce hiç ele alınmamışlarcasına yeni bir yöntemle burada ele alınacaklardır. Bu gözden geçirilmiş uyarlama, özgün uyarlamanın ortaya çıkış tarihinden bu yana, ilk ilkelerin daha bir geliştirilmiş ve genişletilmiş olduğu gerçeğinden yararlanacaktır ki, bu da, ilkelerin kendilerinin daha açık bir *anlaşılmasını* sağlar.[38] Üstelik, farklı farklı kişilerle konu hakkında yaptığı konuşmalardan, öğretmeniniz de çoğu kişinin niçin kendi önceki ifadelerini net bulmadığını anlamıştır. Bununla birlikte, ilk sunumun da üzerinde durulacaktır.

(2) İlk sunum oldukça acemiceydi; çünkü ilkelerin mümkün olmasının koşulları üzerine tartışma, bu koşulları doğal düzenlerinde sunmamıştır; bunun yerine ilk sunum, bir 'teorik' ve bir de 'pratik' bölüme ayrılmıştır. Bu bölünmenin bir sonucu olarak, doğrudan ilişkili birçok konu birbirinden fazlasıyla ayrılmıştır. Bu durum, mevcut uyarlamada olmayacaktır; [ki bunun anlamı], {felsefenin teorik bölümünden (yani, açıklanması zorunlu olması gerekenden) pratik bölümüne (yani, öncekini açıklamak için *temel olarak* hizmet edene) ilerlediği 1794 tarihli özetinde, yazar tarafından izlenenin tam tersi olan bir sunum yöntemidir. Bununla birlikte, mevcut derslerde teorik ve pratik felsefenin şimdiye kadarki bilinen ayrımı bulunmayacaktır. Bunun yerine bu dersler, açınımında teorik ve pratik felsefenin birleştiği, felsefeyi *bir bütün olarak* sunarlar. Bu sunum, pratik bir alanla başlayarak ya da ne zaman bunu yapmak için açınımın netliğine katkıda bulunacaksa, o zaman teorik olanı pratik olan bağlamında açıklamak için ikincisini ilkine ekleyerek çok daha doğal bir yol izler:

---

[38] Bununla, tahminen Fichte'nin sisteminin (*GWL* ve *GEWL*'deki) ilk ilkelerinin 1794/95'teki özgün sunumu ile mevcut, gözden geçirilmiş uyarlaması arasındaki iki önemli çalışmasına imâda bulunulmaktadır: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* [1795/96] ve *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1798]. (İki kitabın tam başlıklarından da anlaşılabileceği gibi), bu iki eserde Fichte'nin felsefesinin ilkeleri, doğal hukuk (ya da doğal yasa) ve etik alanlarına 'genişletilir'.

Yazarın *Wissenschaftslehre*'yi yayınladığı zaman kendisinden yeterince emin olmadığı bir özgürlük}.[39]

Apaçık ve ayrıntılı bir şekilde, bu yasalardan meydana gelenlerle bağlantılı ve bağdaşık olarak refleksiyon yasalarını da tartışacağız (Zaman eksikliğinden dolayı bu söz yerine getirilemeyebilir).[40] 'Refleksiyonda bulunmak', zihnin ideal etkinliğini bir şeye yönlendirmek anlamına gelir; bu ancak belirli birtakım yasalara uygun olarak olup biter ve refleksiyon nesnesinin özel karakterini belirler.

Bu dersler süresince, öğretmeniniz belirli bir araştırma yolu izleyecektir ve onun gibi düşünmeyenler, ancak bu derslerle uyumlu düşünebilenler için yararlı olacak olan bu derslerden hiçbir şey elde edemeyeceklerdir. Onunla uyumlu düşünme konusunda böyle bir çaba göstermeyenler için, öğretmen derslerini Arapça olarak da verebilir.

İkinci Giriş

(1) Bu dersler, felsefenin ilk ve en derin temelleriyle ilgili olacaktır. {*Wissenschaftslehre* ve felsefe, bir ve aynıdır}.

Felsefe, çalışılabilecek ve ezberlenebilecek bir önermeler toplamı değildir; bunun yerine, kişinin kendi içinde oluşturması gereken şeylere belirli bir şekilde bakma şekli, {şeyleri belirli bazı ilkelere göre görme şekli}[41], belirli bir düşünme şeklidir. Felsefenin neyle ilgili olduğunu şu ana kadar doğru bir şekilde belirleyemeyen birinde, henüz doğru bir felsefe kavramı eksiktir.

Kant'ın dediği gibi, görevi tek bir formülde ifade edilebiliyorsa, bir bilim için bu bir avantajdır. Kant, felsefenin görevini şu sorunun cevabını bulmaya indirgemiştir: "Sentetik yargılar *a priori* olarak

---

[39] H'nin K'deki 'ilk giriş'iyle kıyaslanabilir hiçbir şey içermemesine ve bunun yerine, K'de 'ikinci giriş' olan bölümle başlamasına rağmen, bu giriş H'de burada çevrilen kısa paragrafla ilerler. H'nin ilk sayfası, hemen arkasından yukarıda çevrilmiş olan paragrafla takip edilen ve ilk sözcükleri "N.B. ve ayrıca bir [....]'e göre]" olan "*WISSENSCHAFTSLEHRE*, Prof. Fichte'nin derslerine göre" başlığıyla başlar.

(AA IV, 2'de yayımlandığı gibi) H metninin sayfa referansları, bundan böyle çevirinin sağ boşluğunda parantez içinde verilecektir.

[40] Parantez içindeki bu yorumun yazarıyla ilgili bir tartışma bulunmaktadır.

[41] "Geschichtspunkt nach gewissen Principien."

nasıl mümkündür?" {(Tasarımlarımızın ötesine gittiğimizde ve onları bir şeyle ilişkilendirdiğimizde sentez oluşur: Gösterilmesi gereken, birinin diğeri olmaksızın mümkün olmadığıdır)}. Öğretmeniniz, aynı soruyu şu sözcüklerle ifade eder: Bizim dışımızdaki bir şeyin, bizdeki tasarımlara karşılık geldiğini nasıl varsayacağız?" Bu iki soru aynıdır.

Bir şeyin tasarımının bilincinde olduğumu biliyorum. Buna ek olarak, bu tasarıma karşılık gelen şeyin bir tasarımını taşımadığımda da varolacak bir şeyin varolduğunu iddia ediyorum. Ne var ki, yine de, tasarım ile şeyin kendisi arasındaki bağlantının kendisi, buna karşılık, bir tasarımdan, eş deyişle bendeki bir şeyden başka bir şey değildir. Bununla beraber, yalnızca tasarımlar taşıdığımızı iddia etmiyoruz; aynı zamanda, bu tasarımların dışındaki şeylerin bu tasarımların kendilerine karşılık geldiğini de öne sürüyoruz. Buna göre, tasarımlar ile şeyler arasındaki bağlantının tasarımı zorunlu bir tasarım olacaktır. Bu durumda bir bağlantı zaten yapılmıştır ve henüz bağlantılama ediminin farkında olmasak da, böyle bir edim gereklidir. Onun aracılığıyla salt tasarımın ötesine, edimsel olarak varolan şeylerin olduğu tasarımına geçtiğimiz bu süreç, zorunlu olacak olan bir şeydir. Tüm rasyonel varlıklar bu şekilde ilerler.

Bu yüzden, zorunlu tasarımlar düşünen bir varlıkta mevcut olurlar. Felsefe, zihin içerisindeki bu zorunlu tasarımların temelini ya da sebebini araştırır.[42 A]

(2) Felsefenin kendisi değil ama felsefî görev, felsefeye yönelik eğilim, kökenini bizim bilinçli olduğumuz {kanıtlanamayan ve ka-

---

[42] "fragt nun nach dem Grunde dieser nothwendigen Vorstellungen in der INTELLIGENZ."

[A] Felsefenin görevi, eksiksiz bir biçimde şu soruda ifade edilebilir: *Bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği bilinç içinde oluşan şeyin kökeni nedir?* (Yahut, zihindeki zorunlu tasarımların kökeni nedir?) (s. 18). [Harfle belirtilen dipnotlar, H'den tamamlayıcı paragraflar sunar. Genellikle K metninin ötesine geçen ya da bu metni netleştiren metnin içindeki köşeli parantezlerdeki paragrafların aksine, bu tamamlayıcı paragraflar, önemli noktaların ve argümanların K'de oluşturulan alternatif ve bazen çatışan formüllerini ifade eder].

nıtlanmasına gerek olmayan}[B] olgusunda[43] taşır. Diğerleri, salt kendi özgür seçimimize[44] dayanırken, 'tasarımlar' olarak genel bir isim altında adlandırdığımız bilincimizin bu durumları ve belirlenimleri arasında bazıları vardır ki, bunlara zorunluluk duygusu eşlik eder. {Bu aynı derecede inkâr edilemezdir}.

i-Hiç kimse, bunun böyle olduğu gerçeğinden kuşku duymaz. Bununla ilgili hiçbir soru sorulamaz ve buna dair bir kanıt isteyen biri, ne sorduğunu bilmiyordur (Örnek: *Theaetetus* adlı kitabında tasarımlar taşıdığını kanıtlamak isteyen Tiedemann[45]).

ii-Bu gerçeğin nasıl belirtildiğine dikkat edin: Bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar olduğu iddia edilmektedir; öyle ki, bu tasarımlara karşılık gelen şeyler olduğunu {varsaymaya zorlanırız}. Şeylerin {olduğu ya da onların} varolduğu iddia edilmemektedir. *Yalnızca bilincimizin nesnelerinin bilincinde olabiliriz.*

iii-Şimdi bu kuşku duyulmaz kesin gerçeğe, yani bir zemin ya da temel İdeasına[46] bir şey daha ekleniyor. Filozof şu soruyu sorar: Bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımların temeli nedir? Yani bir temelin olduğu doğru kabul edilmektedir. Soru basitçe şudur: Bu temel nedir?

{Örneğin, arkadan aldığım bir darbe (olgu), beni sebebi (zorunlu tasarım) bulmak üzere etrafa bakmaya zorlamaktadır (çünkü bu darbeyi almamış olmam ya da daha zayıf veya daha güçlü bir darbe almış olmam da mümkündür). Peki bu şekilde davranmamın nedeni nedir? Neden bu zorunlu tasarımlarımın ötesinde ve bunlara karşılık gelen bir şey olduğunu çıkarsamaya zorlanıyorum? *Olumsal* olan ni-

---

[B] Felsefe, kanıtlanamaz olan ve kanıtlanmasına gerek de olmayan *kendimizin bilincindeyiz* gerçeğiyle başlar (s. 18).

[43] 'FACTO.'

[44] 'Willkühr.'

[45] Dietrich Tiedemann [1748-1803], Marburg'da felsefe profesörüydü ve Fichte'nin *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* adlı eserinin ilk bölümünün yayımlanma yılı olan 1794'te yayımlanan *Theätet, oder über des menschliche Wissen, ein Beytrag zur Vernunft-Kritik* başlıklı eserin yazarıdır. Radrizzani'nin işaret ettiği gibi, Fichte'nin bu paragraftaki Tiedemann eleştirisi yanlış bir okumaya dayansa da, Tiedemann'ın çalışması, Jena dönemi boyunca Fichte'nin sıklıkla aşağılamasına maruz kalıyordu.

[46] 'die Idee eines Grundes.'

ye bilincimde tam da göründüğü gibi görünür de, başka bir şekilde görünmez? Bu temeli gösterir ve temelin kendisidir.

Bir sentez, felsefenin tüm varsaydığı görevin kendisinde zaten vardır; çünkü felsefe, bir olgudan bu olgunun temeline doğru ilerler. {Şimdiyse kişi, ikinci bir soru yöneltebilir: Ama nasıl olur da bir olgudan onun temeline doğru ilerleme noktasına ulaşırım? {Yahut, felsefe nasıl mümkündür?} Bu önemli bir sorudur; çünkü felsefî araştırma, kesin bir biçimde tam da böyle sorular sormaya ve bunları yanıtlamaya dayanır ve bu soru felsefenin kendisinin temelinde yer aldığından, bunu yanıtlamak için kişinin felsefe üzerine felsefe yapması gerekmektedir. Felsefenin olanaklılığına ilişkin sorunun kendisi felsefî bir sorudur. Felsefe, kendi olanaklılığıyla ilgili soruya bir yanıt bulur. Buna göre, kişi felsefenin olanaklılığını yalnızca döngüsel bir şekilde tartışarak gösterebilir ya da felsefenin hiçbir kanıta ihtiyacı yoktur ve yalnızca ve mutlak bir biçimde mümkündür.

Şimdi de kişinin önceki soruya nasıl ulaştığını sormalıyız. Kişi [bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımların temeli hakkındaki] bu soruyu sorduğunda[47] ne yapmaktadır? Temel hakkındaki bu sorunun[48] kendisi, zorunlu tasarımlarımızdan biridir.[C]

Kişi yalnızca olumsal şeyler için bir temel arar. Felsefe ise, zorunlu tasarımların temelini arar; bu yüzden, bu tip tasarımları olumsal olarak ele almak zorundadır. Kişinin olumsal olarak ele almadığı bir şeyin temeli hakkında araştırma yapmak anlamsız olurdu. "Bir şeyi olumsal olarak düşünüyorum"un anlamı, onun hiçbir şekilde varolmayabileceğini ya da olduğundan tamamen farklı olabileceğini düşünebilmemdir. Evrene dair tasarımlarımız bu anlamda olumsaldır; dünyanın olduğundan pekâlâ da farklı olabileceğini düşünürüz

---

[47] K'deki 'streift' için Krause'nin elyazmasında 'aufwirf' yazılıdır.

[48] 'Die Frage nach dem Grunde.' Bu, 'bir sebep için istek' olarak daha iyi bir şekilde çevrilebilir. Bu bölümün tamamı boyunca Fichte, *Grund* sözcüğünün çokanlamlılığını (hem 'temel' hem de 'sebep') büyük harfle göstermiştir. Bu sebeple, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği bizdeki tasarımların varlığının tartışıldığı önceki bir paragrafta, "welches ist dieser Grund?" diye sorduğunda, bu soru kolayca (ve daha doğal olarak) "Niçin bu tür tasarımlarımız vardır?" olarak çevrilebilirdi. 'Yeterli sebep ilkesi'nin Almancası'nın *Satz des Grundes* olduğunu bir kez daha hatırlatmak faydalı olabilir.

[C] Ama bu soru zaten bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği [bilinçte] görünenin alanına aittir (s. 19).

ve kendimizi başka bir gezegende hayâl edebiliriz.[D] Bu tip tasarımlar olmaksızın yine de varolup varolmadığımız, felsefe tarafından yanıtlanması gereken bir sorudur; her hâlükârda evreni olumsal bir şey olarak düşündüğümüz kesindir, çünkü aksi takdirde onun temeli, yani niye olduğu şekliyle varolduğu hakkında soru soramazdık.[49]

Kendi bütünlüğü içinde deneyim, böyle bir olgudur. Olguların ötesine ilerlemek, yani bir bütün olarak deneyimin ötesine geçmek {ve bir şeyi, hiçbir şekilde olgular ya da deneyim alanında yer almayan bir şeyi, orayla bağlamak –yani deneyimin zeminini belirlemek}: Bu, felsefeden başka bir şey değildir {ya da *felsefe* ile aynı şey olan *metafiziktir*}.

Bir zemin ya da temel, kurduğu şey içinde bulunmaz. Deneyimin zemini, deneyimin dışında bulunur ve deneyimin zeminini belirleyen felsefe, kendisini deneyimin üzerine çıkartır. Fizik tüm deneyimi kapsar. Bu yüzden, deneyimin ötesine geçen felsefe metafiziktir. Felsefe tek bir olguyu ya da deneyimi örnek göstermez. Bu iddiaya, son zamanlarda felsefeyi olgulara dayandırmaktan söz edenlerce karşı çıkılmaktadır. Kendi içinde meydana gelen her şeyle birlikte felsefe, düşünce için gereken saf kapasitenin bir ürünüdür. Felsefenin kendisi bir olgu değildir; buna karşılık onun görevi, deneyim olgusuna bir temel sağlamaktır.[E] {Felsefe, herkesin kendi içinde üretmesi gereken özgür düşünce gücünün bir ürünü ya da deneyimin bilimidir}.

Olgulara başvuran filozofların, Kant'ın "deneyimin olanaklılığını sorguluyorum"[50] sözlerinden dolayı kendilerini 'Kant'çı'[51] olarak

---

[D] Dünya ve çevremizdeki şeylere dair tasarımlarımız, tabii ki olumsaldır ve bununla beraber zorunludur. Bu açık çelişki, şu şekilde açıklanabilir: Tekil bir tasarım, örneğin, önümde duran masanın bendeki tasarımına bir zorunluluk duygusu eşlik eder; ama bu tasarımın bilincimde oluşması gerektiği olumsal bir olgudur. Bu masadan başka bir şey de onun yerinde duruyor olabilirdi (s. 19).

[49] "denn nur darum können wir nach dem Grunde desselben fragen."

[E] Olgular ve deneyimin felsefe içinde *esas olarak* yeri yoktur; çünkü bir temelle birlikte sağlanacak şey, temelin kendisi değildir (s. 19).

[50] Bkz., örneğin, *KRV*, A158/B197.

[51] Örneğin, Fichte'nin Jena'daki meslektaşı ve onun amansız rakibi Christian Erhard Schmid [1761-1812]. Schmid'in sistemi ve Fichte'nin ona ilişkin yıkıcı eleştirisi için bkz. Fichte'nin 1796 polemiği, *Vergleichung des*

isimlendirmesi iki kat daha fazla talihsizliktir. Bir şeyin olanaklılığını sorgulamadan önce ondan haberdar olmam gerektiği kesindir; ama sorgulanan şeyin olanaklılığının temeli, şey'in kendisinin ötesinde bulunur. Felsefenin kendisini deneyimin üzerine çıkartması gerektiği, bu yüzden, Kant tarafından zaten açıkça öne sürülen bir şeydi.

Kendimizi deneyimin ötesine, felsefenin seviyesine nasıl yükseltebildiğimizi sorgulamak, felsefî araştırmanın meşruiyetinin ta kendisini sorgulamaktır; bir başka deyişle, bizi olumsal olan her şey için bir temel aramaya iten aklın bütün sürecini[52] sorgulamaktır. Felsefenin kendisi, bu soruya bir yanıt bulmakla yükümlüdür ve bu düzeye dek felsefe kendi kendini temellendirmedir.

{Bu bölümün sonucu: Bilinçte mevcut olan ve bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği şey, kendi bütünlüğü içinde deneyimdir. Bunun temelini araştırdığımız sürece, tüm deneyimin ötesinde olan bir şeyin, deneyim için zorunlu bir temel sağlama amacıyla, yalnızca salt düşünceyle üretilen bir şeyin varlığını varsayarız. Böyle bir temel arayışının meşruiyetinin ve zorunluluğunun temel kökleri aklın kendisindedir ve bu sonuca öncelikle felsefe içinde varılır}.

Bu sebeple tüm felsefî araştırmanın ilk ve en önemli koşulu, akıl yürüttüğü her şey hakkında, kendi içinde üretmedikçe kişinin felsefede mutlak olarak hiçbir şeyle karşılaşmayacağını akılda tutmaktır. Felsefî idealar hiç kimseye verilemezler; onlar kişinin kendi zihninde oluşturulmalıdır.

(3) {Bu soru birbirine tamamen karşıt iki şekilde yanıtlandırılabilir:

A- Kişi, zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımları önceden varsayılan kendinde şeylerin ürünleri olarak ele alabilir: *Dogmatizm.*

B- Kişi onları, önceden varsayılmış tasarımlayan bir öznenin ürünleri olarak ele alabilir: *İdealizm*}

Dogmatik, kendinde varolan şeyler olduğunu varsayar; onların varlığını koyutlar/postüle eder, çünkü onlar, kendi bilincimin olgusu içinde içerilmemektedirler. Hiçbir dogmatik, {bilincin olguları olarak varsayılmayan} kendinde şeylerin dolaysızca bilincinde olduğunu id-

---

vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit dem der Wissenschaftslehre (*SW*, II: 420-58= *AA* I, 3: 235-66: *EPW*'de çevrilmiş, ss. 316-35).

[52] K'deki 'Verstehen' için Krause'nin elyazmasında 'Verfahren' yazılıdır.

dia etmez. Dogmatik, yalnızca, kendinde şeylerin varlığını önceden varsaymaksızın kişinin bilinç olgularını açıklayamayacağını iddia eder. Tasarımların malzemesini verili bir şey olarak ele alan[53] ne eski tür dogmatikler ne de eleştirel dogmatikler kendi konumları hakkındaki bu gerçeği takdir ediyor gibi görünmezler; çünkü her ne kadar kendi yaptıkları tam olarak bu olsa da, bilincin ötesine geçen her türlü girişimi şiddetle eleştirirler.

İdealist, varlığını önceden varsaydığı bir tasarımlayan özne temelinde tasarımı açıklar. Bu tasarımlayan özne, bilincin dolaysız bir nesnesi değildir, {çünkü bilincinde olduğumuz tasarımlar bilincin (yani tasarımlayan öznenin) salt belirlenimleri ya da durumlarıdır ve tasarımlayan öznenin kendisi değildir}. Sıradan bilinç, her zaman bizim dışımızdaki şeylerin tasarımlarıyla meşguldür. Eğer tasarımlayan öznenin bir tasarımı ortaya çıkacaksa, bu öncelikle bir kendineyansıma [refleksiyon] edimiyle üretilmelidir. Bilincin ve onun belirlenimlerinin dışında hiçbir şeyin bilincinde değilim ve bunlar da tasarımlardır. Bilinç içinde görünebilen her şey, tasarımlayan öznenin bir tasarımıdır, tasarımlayan öznenin kendisi değildir.

▪ Sonuç olarak, hem idealizm hem de dogmatizm bilinç ötesine gider. Dogmatik, bir özgürlük yoksunluğuyla başlar ve aynı şeyle de bitirir. Ona göre tasarımlar, şeylerin ürünleridir ve zihin ya da özne salt anlamda edilgindir.[F] Eylemde bulunma özgürlüğü de gözden çıkarılır ve özgür istenci kabul eden bir dogmatik ya tutarsızdır ya da ikiyüzlüdür {(Öğretmen herhangi bir dogmatiğin –Spinoza'nın bile– tutarlı olup olmadığını bilmiyor)}. Çünkü kendimin özgürce eylemde bulunması, tasarımlar aracılığıyla bilincinde olduğum bir şeydir; ama eğer tasarımlar bizde şeyler tarafından üretilen izlenimlerse, bundan çıkan sonuç, özgürce eyleyen olarak kendime ilişkin tasarımımın aynı şekilde bir şeye bağımlı olduğudur.

{Dogmatizm kurgu açısından da (nesnel olarak) en içteki duygular yönünden de (öznel olarak) eşit bir biçimde reddedilemezdir.

---

[53] 'die sich noch Stoff geben lassen.' 'Eleştirel dogmatizm', tasarımları kendinde şeylerin ürünleri olarak açıklayan bir tür 'Kantçılık' için Fichte'nin verdiği isimdir.

[F] Bu sisteme göre, ruhumuz saf olarak *edilgin* bir şekilde işlediği için, dogmatik tutarlı olmayı istediği sürece, dogmatik sistem içinde *özgürlüğe* yer yoktur (s. 20).

Dogmatizm tüm idealist ilkeleri ve koyutlamaları/postülatları hiç tereddütsüz reddeder}.

Kişi, dogmatiği spekülatif araçlarla alt edemez, çünkü o kendisini çürütebilecek tüm ilkeleri tereddütsüz reddeder. Kişi, dogmatiği onun başladığı ilkeler temelinde çürütmek zorundadır.

İdealist, dogmatiğin bir kuruntu olarak yorumladığı özgürlük bilinciyle başlar. İdealistin, ona karşı üstünlüğü olduğu bağlamda, dogmatiğe karşı çıkılabilecek itiraz noktaları şunlardır: Dogmatik, açıklaması gereken her şeyi açıklamaz. Ayrıca onun kararsız olduğu da söylenebilir:[54] Çünkü, özgürlüğün bilincinde olduğumuzu inkâr edemez ve bu yüzden bunu şeylerin bir etkisi olarak açıklamak zorundadır ki, bu da imkânsızdır. Sonuç olarak, herhangi bir tür varlıkta, şeylerin etkisiyle tasarımların nasıl üretilebildiğine dair net bir açıklama sunamaz. İdealist, zihnin genetik bir açıklamasını yapabiliyorken, dogmatik bunu yapamaz {O hâlde dogmatizm, çok keyfî ve problematik bir düşünme şeklidir.[G]

Dogmatizm, en içteki duygular yönünden de (öznel olarak) eşit düzeyde reddedilmezdir; çünkü, tasarımlarımızın benimizin ürünleri olduğunu hissedeceğimiz noktaya henüz gelmemiş olan ya da bu duyguyu inkâr eden herhangi biriyle bir tartışma söz konusu değildir}.

Bu yüzden, dogmatizmle yüzleşmeye başlanacak yer spekülasyon tarafı değil, daha çok en içteki duygular tarafıdır. Dogmatizm, onun için en yüce ve en önemli düşüncenin kendi kendine yetme ve özgürlük olduğu asil ve üstün bir ruh için hoşgörülemezdir {Saygıdeğer kişilerin, dogmatizmin en *şok edici* yönü olarak kabul ettiği budur: Özgürlük duygusunu ya da kendiliğinden gelişen kendi kendine etkinlik duygusunu inkâr etmesi}.

Bilincimiz, zorlama duygusunu olduğu kadar özgürlük duygusunu da içerir. Özgürlük duygusu, sonsuzluğumuzun sonucu; diğeri ise, sonluluğumuzun sonucudur. Özgürlük duygusu bizi kendimize

---

[54] 'unbestimmt.'

[G] Dogmatizm ayrıca *kararsızdır*. Açıklaması gereken her şeyi açıklayamaz: Bir zihin nedir? O, hiçbir şekilde bilinçte belirmeyen bir şeyi, yani kendinde bir şeyi önceden varsayar. Ayrıca, bir tasarımın nasıl bir şeyin bir 'etkisi' olarak anlaşılabildiğini de açıklayamaz (s. 21).

yönlendirirken, diğeri dünyaya yönlendirir. Bu iki duyguyu karıştıran kişi tutarsızdır.

Birey olduğu kadar, insan türü de zorlama duygusuyla başlar. Hepimiz deneyimle başlarız, ama daha sonra, kendi özgürlüğümüzü keşfettiğimiz yer olan kendi içimize yönlendiririz. Her şey, duygunun belirli bir kişide önceden baskın olmasına, kendisinden alınmasına izin verilmesini reddedeceği duygusuna dayanır {–bağımlılık ile zorlama duygusu (dogmatizmde olduğu gibi) ya da özgürlük ile kendi kendine yetme duygusu (idealizmde olduğu gibi)}.[H] Dogmatizm ve idealizm arasındaki çatışma, aslında iki sistem hiçbir ortak zemini paylaşmadığından dolayı, hiç de özgün ve gerçek anlamda felsefî bir çatışma değildir. Eğer tutarlı olarak kalırlarsa, her biri diğerinin ilkelerini inkâr eder ve felsefî bir çatışma ancak her iki taraf da aynı ilkeler üzerinde hemfikir olduğu, yalnızca bu ilkelerin kastettikleri hakkında anlaşmazlığa düştükleri zaman açığa çıkabilir. Buna karşılık, burada iki farklı düşünme şekli arasındaki mücadele söz konusudur. Tutarlı dogmatik, böyle bir düşünme şekline uzun süre katlanamayacağı için, kendisine bir panzehir sağlar {Bir dogmatiği iyileştirmenin ve onun karşısında üstün gelmenin en iyi yolu, onun kendisiyle tutarlı olarak kalmasına izin vermektir; çünkü onun sistemi en sonunda onu kaderciliğe yönlendirecek ve sonuçta idealizm karşısında yenilgiye uğramış olacak ve bağlılığını idealizme kaydıracaktır}.

(4) {Önceki bölüme göre idealizm sistemi, tasarımlayan öznenin *etkinliğini* önceden varsaymakla başlarken, dogmatizm bu aynı öznenin davranışını *edilgin* olarak değerlendirir. İdealizm *tasarımlayan özne* ile başlarken, dogmatizm *şey* ile başlar. Evet, idealist, kendi beninin özgürlük ve kendi kendine hareket etme duygusunun kendi bilincinde dolaysızca mevcut olduğunu keşfetmez; bununla birlikte, bu duygunun kendi içinde yerini nasıl bulacağını ve onu özgür bir kendini-koyma edimi aracılığıyla nasıl üreteceğini bilir. Diğer yandan,

---

[H] Bu sebeple, "bağımlılık ve sınırlama duygusundan (dogmatizmde olduğu gibi) ya da özgürlük ve kendi kendine yeterlilik duygusundan (idealizmde olduğu gibi) hangisinin belirli bir kişide *baskın* olduğuna dayalı olarak, kişi bu iki sistemden birini cazip bulacak ve diğerini, karşıt duyguyu susturacaktır." (s. 21).

dogmatik bu aynı duyguyu aldatıcı olarak nitelendirir ve özgürlüğün gerçekliğinin kendisini reddeder}.

Dogmatiğin önvarsayımı [kendinde şey], salt bir düşünceden başka bir şey değildir. Ayrıca, onun bu önvarsayımı temellendirilemez, çünkü o açıklaması gereken şeyi bile açıklayamaz. Her şeyi açıklayan başka bir sistem olduğu sürece, dogmatiğin önvarsayımına bundan böyle yer yoktur.

İdealist şöyle der: Kendinizi düşünün ve bunu nasıl yaptığınıza dikkat edin. Bu yolla bir kendine dönme etkinliğini[55] keşfedeceksiniz {Bir başka deyişle, kendinizi kendi etkinliğiniz aracılığıyla belirlediğinizi keşfedeceksiniz. İdealist, kendi kendine etkinliğin bu belirlenimiyle başlar}. Böylece idealist, kendi temeli olarak aslında bilinçte olup biten bir şeyi benimserken, dogmatiğin temeli, kişinin yalnızca tüm bilincin kapsamı dışında olarak düşünebileceği bir şeydir {=kendinde şey}.

Buna şu şekilde karşı çıkılabilir: İdealistin benden talep ettiği her şey, benim kendine dönüş etkinliğimin bir tasarımından başka bir şey değildir; bu sebeple, benim ona ilişkin tasarımımdan ayrı olup biten, 'kendinde' bir kendine dönüş etkinliği değildir {Bu itiraz Aenesidemus'a[56] aittir}. *Yanıt*: Biz bu tasarımın oluşundan başka bir şeyden söz etmiyoruz![I] Bir kendine dönüş etkinliği ve bunun bir tasarımı

---

[55] 'eine in dich zurückgehende Thätigkeit.'

[56] 1792'de adı gizli tutularak yayımlanan *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Hernn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaasungen der Vernunftkritik* başlıklı eserinde, Kant'a ve Reinhold'a yönelik olarak bu karşı çıkışı yapan ve Helmstädt'te felsefe profesörü olan G. E. Schulze'ye [1761-1833] bir gönderme. Fichte, "Aenesidemus'un Eleştirisi" adlı çalışmasında [1793] (SW'de, I: 3-25=AA I, 2: 41-67; İngilizce çevirisi EPW'de, ss. 59-77. Schulze'nin Aenesidemus'undan alınmış bir seçme, *Between Kant and Hegel*, ss. 104-35 adlı çalışmasında di Giovanni tarafından çevrilmiştir.) Schulze'nin eleştirisine yanıt vermiştir. Schulze/Aenesidemus hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Beiser'in The Fate of Reason adlı çalışmasının 9. bölümü.

[I] *Yanıt*: Kendinde ve tasarımdan bağımsız böyle bir kendine dönüş etkinliğinden söz etmiyoruz, zaten edemezdik de. Tüm tasarım bu noktada durur. Örneğin, yazmak için gereken her şeyden soyutlama yapsaydım 'yazma'nın ne anlamı olabilirdi? (s. 22).

arasındaki ayrımdan söz etmeye çalışmak yararsız olurdu. Çünkü, tasarımlamadan ayrı bir tasarım etkinliği bir çelişki olurdu.[57] Her etkin töz, töz olarak ele alınmalıdır; felsefe bu dayanağın nereden geldiğini ve nerede olup bittiğini göstermelidir. Burada, Ben'in dolaysız bir koyuluşundan başka bir şeyi ele almıyoruz ve bu da bir tasarımdır.

İdealistin ilkesi bilinç içinde mevcuttur ve onun felsefesi bu sebeple 'içkin' olarak adlandırılır. O ayrıca, ilkesinin bilinç içinde kendi kendine oluşmadığını da keşfeder; onun ilkesi, kendi özgür etkinliğinin bir sonucu olarak oluşur. Sıradan bilincin akışında, kişi hiçbir Ben kavramıyla, hiçbir kendine dönüş etkinliğiyle karşılaşmaz. Bununla birlikte kişi, bir filozof ondan yapmasını istediğinde kendi Ben'ini düşünebilir ve o zaman kişi, bu kavramı verili bir şey olarak değil,[J] özgür etkinlik aracılığıyla keşfeder.

Her felsefe, bir şeyi, kanıtlamadığı bir şeyi önceden varsayar ve başka her şeyi ona dayanarak açıklar ve kanıtlar. Bu idealizm için de geçerlidir. İdealizm, başka her şeyi ona dayanarak açıklamak zorunda olduğu, daha önce söz edilen özgür etkinliği ilk ilkesi olarak varsayar; ama bu ilkenin kendisi daha fazla açıklanamaz {Bu iki sistemden her birinin bir şey postüle ettiği kesindir. Ne var ki idealist, kendi bilinci dışında hiçbir şeyi önceden varsaymaz; yalnızca, kendi Ben'inin özgür etkinliğinin, başka hiçbir şeyden çıkarsanamayacağı ilkesini öne sürer. Onunla başladığı, ilk, dolaysız ilke onun özgürlük bilincidir}.

Dogmatizm transendenttir; bilincin ötesine yükselir. İdealizm ise, transendentaldir; çünkü bilinç içinde kalmasına rağmen, bilincin ötesine gitmenin nasıl mümkün olduğunu gösterir. Bir başka deyişle, nasıl olup da tasarımlarımıza karşılık gelen dışımızda şeyler olduğunu varsayma noktasına geldiğimizi gösterir. Kişinin böyle bir felse-

---

[57] "Denn eine Thätigkeit des Vorstellens auser dem Vorstellen waere ein Widerspruch." K metni bu noktada hatalı gibi gözükmektedir. H'deki paralel paragrafta önerilen olası bir düzeltme, 'des Vorstellens' yerine 'des Vorstellendes'i koymaktadır. Bu durumda cümle şu şekilde oluyor: "Bir tasarımlama ediminden çok, tasarımlayan öznenin bir etkinliği bir çelişki olurdu."

[J] Onun [idealistin] ilkesi *verili* bir şey değil, kendini-koymanın özgür eyleminde, etkinliğin özgür bir yerine getirilişi aracılığıyla keşfedilir (s. 22).

feyi benimsemesi ya da reddetmesi, kişinin en içteki düşünme şekline ve kendisine olan inancına bağlıdır. Kendisine inancı olan bir kişi, dogmatizmin ya da kaderciliğin hiçbir çeşidini kabul edemez. Bu Kant'ın sıkça değindiği 'aklın ilgisi'dir. Kant, spekülatif aklın ilgisi ile pratik aklın ilgisinden söz eder ve bunları birbirinin karşısına koyar.[58] Kant felsefesi açısından bu doğrudur, ancak kendi içinde doğru değildir; çünkü akıl her zaman birdir ve yalnızca tek bir ilgisi vardır. Aklın ilgisi, kişinin kendi kendine yeterliliğine ve özgürlüğüne olan güveni içinde yer alır ve aklın birlik ile uyuma olan ilgisi, bu önceki ilginin bir sonucudur. İkinciye 'spekülatif aklın ilgisi' denilebilir; çünkü o, bütünün tek bir temel üzerinde kurulmasını ve onunla bağlanmasını ister.[K] İdealizm, bu ilgiyle dogmatizmin olduğundan daha uyumludur.

(5) {İdealist bilinç, içinde tasarımları açıklamak için kullanacağı tasarımlayan öznenin bu etkinliğini gösterir. Ancak onun, gerekli olan ve bu sebeple bilinç içinde keşfedilen bir tasarıma değinerek değil, özgürce ve etkin olarak bilinç içinde oluşturulması gereken bir tasarım aracılığıyla bunu başardığı apaçık ortadadır (Bu özgür kendini-tasarımlamanın ve kendini-koyma ediminin herhangi bir şekilde verilmiş olması çelişkili olurdu). Aynı etkinliği, başka bir şeyden türetilmiş (ve bu yüzden de hiçbir şekilde etkinlik olmayan bir şey) olarak ele alan dogmatiğe karşılık idealist, ne tasarımlayan öznenin bu etkinliğinin bilincin nihaî temeli olarak ele alınması gerektiğini ne de bu etkinliğin daha üstün bir şeyden elde edilemeyeceğini ve onun, ondan başka bir şeyin türetilmesi gereken daha yüksek bir ilke olarak ele alınması gerektiğini kanıtlayamaz. Tam aksine, bu varsayımda bulunmanın gereği, idealistin kendi düşünme şeklinden başka bir şeye dayanmamaktadır}.

---

[58] Bkz., örneğin, *KRV*, A462/B490d ve A804/B832d.

[K] Bir idealistin sistemi, bu yüzden kendine olan inancına ya da kendi kendine yeterliliğine ya da Kant'ın 'aklın ilgisi' dediği şeye bağlıdır. Bir başka deyişle: Birbirleriyle karşılaştırıldığında, akıl bu sistemlerden hangisine karar verecek? Çünkü, aklımızın teorik olduğu kadar pratik olarak da tek bir ilgisi vardır ve bu da *birlik*tir. Bu yüzden, Kant 'iki ilgi'den söz ettiği zaman, bunlar tek ve aynı olan ilginin yalnızca farklı şekilleridir (s. 23).

Eğer kişi sürekli olarak idealizmin iddiasının gerçekliğini kabul etmek ve bu varsayımı kendinin ilkesi {(yani, yalnızca doğru olan bir şey değil, kendi içinde kesin olan bir şey)} olarak kabul etmek istiyorsa, o zaman bilinç içinde olup biten her şey tamamen ondan türetilebilir. Ne var ki, kişinin aslında bu ilkeyi kabul edip etmeyeceği, kişinin kendi düşünce şekline bağlı olan bir şeydir.

[İdealist sistemin bu açıklaması ya da bilincin içeriklerinin türetilmesi şu şekilde ilerler]: {Tasarımlayan özne (ya da Ben), bir zorunluluk duygusunun (sorgulanan gerçekte budur) eşlik ettiği tasarımları içeren birçok farklı tasarımın bir bilincidir. Ancak tasarımlayan özne ne olursa olsun, onun öyle olması yalnızca kendi öz etkinliği aracılığıyla olur (ilkeden anlaşılacağı gibi); bu yüzden, benzer şekilde bundan, onun aynı zamanda yalnızca kendi etkinliği yoluyla bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımların bir bilinci olduğu (tasarımlayan öznenin) sonucu çıkar; bir başka deyişle, tüm tasarımlar ve özellikle de bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, bu tasarımlayan öznenin ürünleridir.

(Tasarımlayan öznenin, çoklu tasarımların bir bilinci olduğu) *propositio major** söz konusu olduğu sürece, birinin "bir bilinçtir" ya da "bilince sahiptir" deyip dememesi, farklılaşan dilbilimsel kullanım meselesidir. Ne var ki ikincisi, dogmatizmin bir sonucudur; çünkü 'bizim Ben'imiz' veya 'tasarımlayan özne' ya da 'bilinç'in hepsi bir veya aynıdır. Bizim Ben'imiz, bilincin kendisinden başka bir şey değildir.

En önemli şey, *propositio minor*'i** yanlış anlamamaktır: *Tasarımlayan özne*, ancak *kendi etkinliği* ile ne ise odur. Bu önermenin, herhangi bir tasarım yaratımını ya da bir çeşit dayanağın varlığını öne sürdüğü düşünülmemelidir; bu önerme, yalnızca Ben'in kendisini koyduğunu, yani bir kendine dönüş etkinliğinin Ben'in özü olduğunu öne sürer. Bu etkinlik, Ben kavramını üretir. Ben, yalnızca kendini koyduğu için varolan ne varsa odur.

Birisi, "bilince sahibim" der –sanki bilinç, Ben'in ilineksel bir özelliğiymiş gibi. Bilinç ve Ben arasındaki bu ayrımın ortaya çıkarılışı gecikmeli olmuştur ve felsefe böyle bir ayrım yapmanın temelini açıklamalıdır. Bilince ek olarak, kendime diğer belirlenimleri ya da

---

* Büyük önerme –çev. n.

** Küçük önerme –çev. n.

yüklemleri atfetmem gerektiği doğrudur; ama yine de, yalnızca tasarımlar aracılığıyla her türlü eylemin bilincinde oluruz. Bu yüzden, biz bilincine varmadığımız sürece hiçbir şey bizim için varolamaz.[59] Kişi ilk bakışta "bilincimin Ben, Ben'in ise bilincim" olduğunu söylemenin doğru olduğunu düşünebilir. Elbette ki bilinç, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımları içerir; ya da daha çok tasarımlayan özne, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiğinde neyin mevcut olduğunun bilincindedir. Ancak tasarımlayan özne ne olursa olsun, o yalnızca kendi öz kendiliğinden etkinliği[60] aracılığıyla öyledir ve bu sebeple, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tüm bu tasarımlar bile kendi etkinliğinin ürünleridir.

Başka bir şey aracılığıyla bilinçli olduğumu düşünmek doğru olmaz. Ben, kendi etkinliğinden başka bir şey değildir. Tasarımlayan özne, kendi özünü oluşturan kendi etkinliğiyle özdeştir ve bu yüzden, her özel durumda onun özü belirli, özel bir kendi kendine etkinliği içerir. Ben kendini koyar: Bu onun, kendine dönme etkinliği olduğu anlamına gelir. Tüm nesnelerden soyutlama yapamayan bir kişi, hiçbir zaman şeylerin temeline nüfuz edebilen bir filozof olamaz. Daha sonra, kişinin ayrıca [Ben'e] bir dayanak düşüncesini eklemesi gerektiğini de göreceğiz; ama o zamana kadar bu konuyu atlamak zorundayız.

Tasarımlayan öznenin olduğu varsayılan her şey, varlığını yalnızca kendi etkinliğe borçlu olduğundan, bir zorunluluk duygusunun

---

[59] "aber alle Handlungen gehen doch durch die Vorstellung hindurch. Alles was für uns sein soll, ist doch nur ein Bewustsein." Kelimesi kelimesine çevirmek gerekirse: "Ne var ki hâlâ tüm eylemler tasarımların içinden geçerler. Bu yüzden, bizim için varolduğu varsayılan her şey, yalnızca bir bilinçtir."

[60] "nun aber ist das Vorstellende ... durch Selbstthätigkeit." Her ne kadar, alışık olunduğu gibi basitçe 'kendiliğindenlik' ya da 'kendiliğinden etkinlik' olarak çevrilse de, *Selbstthätigkeit* sözcüğü, *Wissenschaftslehre* bağlamı içindeki özel önemine vurgu yapmak amacıyla, burada genellikle daha kelimesi kelimesine bir şekilde 'kendi etkinliği' (ya da 'kendi kendiliğinden etkinliği') olarak çevrilmiştir. Fichte'nin bu paragraftaki iddiasının, Ben'in 'dünyayı yaptığı' iddiası değil, daha çok tüm bilincin, özgür kendiliğindenliğin bir unsurunu kapsadığı ve ondan geldiği iddiası olduğuna dikkat ediniz.

eşlik ettiği tasarımların da, tasarımlayan özne tarafından üretildikleri sonucu çıkar.

(6) Yukarıdaki açıklama, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tüm bu tasarımların, Ben'in etkinliğinin ürünleri olduğuna *dair* koşulsuz bir iddiayı haklı çıkarmak için yeterlidir; ancak bu bize, bunun *nasıl* olduğuyla ilgili ayrıntılı bir kavrayış sağlamaz. Bunun yeterli bir açıklaması, kendi tamlığı içinde, daha önceden öne sürülen ve onun aracılığıyla tasarımların oluştuğu edimi göstermeliydi. Eğer idealizm bir bilim olacaksa, tam da {tasarım ediminin nasıl oluştuğunu açıklama olan} bu görevi yerine getirmelidir. Başlangıç olarak, burada idealizmin bu görevi nasıl başarıyla yerine getirebileceğini ele alalım.

Felsefe, her şeyin ötesinde, bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlarla ilgilidir. Bu tip tasarımları edilginliğe has terimlerde açıklayan dogmatizmin aksine, idealizm onları özgür bir varlığın eylemesine göndermeyle açıklar. Ve bu zorunlu bir eyleme kipi olmalıdır, çünkü aksi hâlde açıklanması gereken tasarımları açıklamanın hiçbir anlamı olmazdı.

Öncelikle kişi, bu gibi tasarımların kendi etkinliğinin ürünleri olup olmayacağından kuşku eder, çünkü kişi böyle bir etkinliğin bilincinde değildir. Birçok kişi 'etkinlik' ya da 'eyleme' sözcüklerini duyduğu zaman, özgür bir edimde bulunma hâlini [keyfiyetini –haz. n.] düşünürler. Ne var ki zorunlu bir eyleme kipi de olabilir. Peki ama, zorunlu eyleme yine de esas anlamda 'eyleme' olarak mı değerlendirilmelidir? Ona bir edilginlik durumu denilmesi daha iyi olmaz mıydı?

(Aynı zamanda bir *kaderci* de olması gereken gerçek bir dogmatik, özgürlük bilincimizi inkâr edemez, ancak bunu bir kuruntu olarak açıklar. Ona göre, eyleme yalnızca bazı dış etkiler sonucunda oluşur. Bkz. Alexander von Joch'un –yani Hommel'in– ödül ve cezayla ilgili Türk yasaları tartışması).[61]

---

[61] Karl Ferdinand Hommel [1722-81], Leipzig'te bir hukukçu ve hukuk profesörüydü. 1770'de Alexander von Joch takma adıyla, yalnızca metafiziksel determinizmi savunmadığı, aynı zamanda kendi özgürlüğüne dair herhangi kişisel bir duyguya sahip olduğunu inkâr ettiği *Alexander von Joch beyder Rechte Doctor über Belohnung und Strafe nach Türkischen Gesetzen* başlıklı kitabını yayımladı. 1793'te Fichte, *Versuch einer Kritik aller*

Zorunlu eyleme kipinin zorunluluğu, özgür bir eyleme hâlinin oluşumuna bağlıdır. Bu anlamda zorunlu değildir, çünkü o zaman bir edilginlik durumundan ayırt edilemez olurdu.

{İdealizm içinde ele alınan} ilk, mutlak olarak özgür ve koşulsuz eyleme hâli, Ben'in kendini koymasıdır.[62] Bunu, bu ilk eylemenin zorunlu bir sonucu olarak başka tipte bir eyleme izleyebilir ve eğer öyle olursa, kişi o zaman bu ikinci eyleme tipine 'zorunlu' diyebilir – bu elbette ki mutlak olarak zorunlu değildir, çünkü zorunluluğu koşullu olacaktır.[L]

Özgürlük ile zorunluluk, daha şimdiden ilk eyleme tipinde, yani kendini-koyma ediminde mevcuttur. Kişi için kendisi üzerine olmaktan çok, nesneler üzerine refleksiyonda bulunması mümkündür. Her ikisini de yapmakta özgürüm; ancak kendi üzerime refleksiyonda bulunursam, bunu yalnızca bir kendine dönüş etkinliği aracılığıyla yapabilirim {Yalnızca *kendime geri dönen bir etkinlik* aracılığıyla mümkün olan *kendimi koyduğum* zaman, salt bundan Ben kavramı çıkar, başka hiçbir kavram değil. Bu sebeple, özgür olsa da bu kavram zorunludur, çünkü onun aracılığıyla oluşan, ondan önce gelen ve dolayısıyla *ilk* olan edim özgür bir edimdir (Bunun aksine birçok kavram, *dışardan yönlendirilen bir etkinlik* aracılığıyla oluşur: Örneğin, dünya, cennet, yeryüzü, duvar, fırın kavramı, vs.)}. Bu daha şimdiden ilke içinde mevcuttur ve bu yüzden, tümü Ben'in koyul-

---

Offenbarung adlı kitabının ikinci baskısında, Hommel'in 'kaderciliğinin' bir eleştirisine yer verdi (*SW*, V: 45=*AA* I: 139; İngilizce çevirisi Garrett Gren, *Attempt at a Critique of All Revelation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1978], s. 45).

[62] "das Setzen des Ich durch sich selbst."

[L] Bir bilim olarak idealizmin, tasarımlama eyleminin *nasıl* oluştuğunu açıklamak gibi ek bir görevi vardır. Bir bütün olarak felsefe, bir tür edimde bulunma temelinde anlatılacak olan –bu sebeple de zorunlu olarak görülmesi gereken– zorunlu tasarımlarla ilgilenmektedir. Elbette idealizm, tasarımlayan öznenin zorunlu eylemini koşulsuz bir biçimde zorunlu olarak değerlendirmez. Onun zorunluluğu; tasarımlayan öznenin ilk ediminin, özgür eylemenin bir örneği olduğu sürece ancak koşulludur; bu durumda, onun eylemler ya da tasarımlar dizisinin tamamı da –aynı zamanda *koşullanmış* olsa bile– *özgürdür*. Bu edimler ve tasarımlar, gerçekte oluştukları sıra içinde *oluşmalıdır*, çünkü *ilk* edimden hareketle ilerlemektedirler. Ne var ki bununla birlikte *özgür* edimlerdir, çünkü ilk edim özgürdür (s. 24).

masıyla koşullu olan zorunlu eylemlerin eksiksiz bir dizisiyle karşı karşıya kalmamız mümkündür. Eğer öyleyse, şimdiye kadar yalnızca formel bir koşul olarak ele alınan "Ben, kendi aracılığıyla ve kendi sayesinde olandır" önermesi nesnel bir geçerlilik kazanır.

{Tüm tasarımların, tasarımlayan öznenin ürünleri *olduğuyla*[63] ilgili bu kanıt sayesinde idealizm, bilimin istediği iyi-temellendirilmiş talepleri, bir başka deyişle onun, tasarımlayan öznenin eylemi yoluyla bilinç içinde *bu* belirli tasarımların kesin olarak *nasıl* göründüğünü gösterme talebini karşılamada henüz yetersiz kalmıştır. Eğer kendisini bir bilim olarak sunuyorsa, o zaman önceden varsaydığı ilkeden bunun nasıl açıklanabileceğini göstermelidir. Bunu yalnızca şu çıkarımla yapabilir: Tasarımlayan özne, kendi öz etkinliğini yalnızca bilinç içinde gösterilen belirli bir şekilde (yani, yalnızca bir kendine dönme etkinliği aracılığıyla) koyabilir. Diğer (zorunlu) tasarımlar bundan çıkar.

Tüm zorunlu eylemler bu şekilde türetilebilir ve tasarımlayan öznenin eyleme şekli, bu sebepten dolayı yasalara tâbidir. İdealizm, bu surette, özgür ve yasasız eylemeyle başlayan tamamen temelsiz olan idealizm türünün aksine, Eleştirel ve sağlam idealizm olur.[64]

Buna uygun olarak, bu bölüm [=(6)], kendi içinde idealizm sisteminin bütününü barındıracaktı ve kişi bir kere idealistin ilkesini ya da büyük önermesini kabul ederse, kanıtlanması gereken tek şey küçük önerme olacaktı: Ben kendisini, diğer eylemlerle de meşgul olmaksızın koyamaz.

Bu kanıt, kişinin kendisine ilişkin sezgisine dayanır: Kendine dönme etkinliğinizin tüm koşullarını gözlemlediğinizde, birçok başka etkinliğin ilk olana ek olarak zorunlu olduğunu keşfedeceksiniz, yani bir ikinci, bir üçüncü, vs.}.

Ben ne ise odur, çünkü kendisini kendisi aracılığıyla koyar. Bu kendini-koyma edimi yalnızca belirli bir yolla mümkündür; ve bu yüzden, bu kendini-koyma edimi bir başka [koyma edimini] önceden varsayar, o da başkasını, vs.

Zihinsel ya da tinsel herhangi bir şey hakkında konuşmak için, kişinin birçok yanlış anlamaya sebep olan duyusal ifadeler kullanması

---

[63] "Durch diesen Beweis, *dass* überhaupt es so sey." Çeviri, daha önce zaten oluşturulmuş olacağı varsayılan genel sonucun kayıp tanımını sunar.

[64] "ein KRITISCHER oder REELLER IDEALISMUS."

gerekir, çünkü kullanılan işaretler genellikle isteğe bağlıdır. Bu yüzden, kişi bir işaret kullandığında öncelikle onun açıklamasını yapmalıdır. Ne var ki, sözcüklerin yetersiz olduğu bir şeyi açıklamak zorunda olduğu zaman, kişi şeyin kendisini açıklamalıdır, yani onu genetik olarak açıklamalıdır. Kendimi koyuyorum ve bunu yaparken, kendimi belirli bir şekilde koyduğum ve kendimi yalnızca bu şekilde koyabileceğim gerçeğine dikkat ediyorum. Bununla birlikte, sadece bu belirli şekilde gerçekleştirebileceğim başka birçok şey olabilir ki, bu durumda bir 'yasa'dan söz edebiliriz ve bu, kişinin 'sezgi yasaları', 'düşünme yasaları' vs. üzerine konuşabilmesini anlamlı kılan şeydir. Bu zorunlu düşünme yolları, düşünme yasalarıyla aynıdır. Gerçekte yasalar, normalde özgür olduğunu düşündüğümüz etkin bir varlığa ancak uygulanır ve tam da [özgür olduğunu düşündüğümüz birine] "şu ya da bu şekilde davranmalısın" dediğimiz gibi, benzer bir şekilde rasyonel bir varlığın şu ya da bu şekilde davranması gerektiğini söyleriz; ve bunlar da, aklın yasalarını oluşturur.

{"Bu aklımızın zorunlu işleyiş biçimidir"; diğer bir deyişle, "bunlar *düşünme yasalarıdır*" ve eğer bu doğruysa, bu yasaların sonuçları deneyimle uyuşmalıdır. Örneğin, bu düşünme yasalarının sonuçları şunlar olmalıdır: Nesneler mekândadır, görünüşler ise zamanda, vs.}.

İdealizmin daha kapsamlı görevi, böylelikle şu şekilde tanımlanabilir: Koyan özne ile koyulanın bir ve aynı şey olduğunu daha önce gördük. Ben, Ben'i yalnızca belli bir yolla koyabilirim; ama bunu, aynı zamanda ikinci bir şey koymaksızın, buna karşılık bu ikinci şeyi de bir üçüncü şeyi koymaksızın, vs. koyamam. Bu şekilde, ilk edimden dünyanın bizim için nasıl oluştuğunu açıklayan yasaları türetebiliriz. İdealizmin göstermesi gereken budur.

(7) Kant'tan önce çoğu idealist, tasarımları kendimizde ürettiğimizden, onların bizde olduğunu iddia etmiştir. Onların meseleyi anladıkları şekliyle tasarımlar, onların ya *üretebildikleri ya da üretemedikleri* bir şeydi. Bu idealizm türü temelsizdir.

Kişinin akıl yürütmesinin ilerleyebileceği iki farklı yol varsayılabilir. İlk yol, dünyanın tanıdık yapısıyla, bilinçte olup biten zorunlu tasarımlarla başlar. Bu şekilde ilerleme, kişinin kendi yolunu deneme ve yanılmayla hissetmesinden başka bir anlama gelmez. Bu tatmin

edici bir yöntem değildir, çünkü sonuçlar, kişinin kendi gözünde bile her zaman belirsizdir ve sadece askıdadır.

Diğer yol, tasarımlayan varlığın eyleme şeklinin bir tanımıyla başlar ve daha sonra, belli tasarımların böyle bir varlığın eylemesini yöneten yasalarla uyum içinde nasıl meydana geldiğini göstermeyle devam eder. Bu durumda kişinin gözlemlediği şey, bir şeyin oluşma şeklidir. Kişi bu şekilde ilerlediğinde, gerçek olan her şeyden soyutlama yapar. Eğer kişi, doğru ilk ilkeye sahipse ve bu ilkeden doğru bir şekilde çıkarsamalarda bulunmuşsa, o zaman kişinin vardığı sonuçların sıradan deneyimle uyuşması gerekmektedir. Eğer uyuşmuyorsa, bu başarısızlık doğrudan tüm girişimin yanlışlığını ifade etmez, yalnızca o konuda kişinin daha sonra tespit etmeye çalışması gereken yanlış bir çıkarsamanın varlığına işaret eder. Gösterilmesi gereken, Ben'in aynı zamanda daha fazlasını koymaksızın kendisini koyamadığıdır. Yalnızca bu özel şekilde kendimi koyabildiğimi ortaya koyan ilk yasa gibi, bu ek koşullar da yalnızca kendimin-sezgisinde ortaya konulmalıdır.

Açıklama: Sistem, sadece herkesten bunun nasıl başarıldığını gözlemlerken kendi içine bakmasını isteyebilir. Bununla birlikte evrensel geçerlilik için iddiasını koyar ve her rasyonel varlığın, onun tanımladığı şekilde davranması gerektiğini ileri sürer. Bu iddia doğrulanmıştır; zira, eğer kişi aklın özünün gerçekten kendini koymayı içerdiğini düşünüyorsa; o zaman, onların bu kendini koyma edimin-den sonuçlandığını göstermekle zorunlulukları ortaya konulan tüm bu eylemlerin, aynı derecede aklın kendi doğasından da sonuçlandığı söylenebilir ve bu sebeple, her rasyonel varlık sistemin doğruluğunu kabul etmelidir.[M]

Ayrıca bu sistemi anlamak için, burada incelenen tüm eylemleri kişinin kendi içinde yeniden üretmesi gerekir. Çünkü sistem, basit bir biçimde verili bir olgular dizisini sıralamaz; bunun yerine bir dizi eylemi sunarken, aynı zamanda bu dizinin neye dayandığını gözlemler.

Filozof yalnızca bir gözlemci değildir; o, daha ziyade, bilincin doğasıyla deneyleri yönetir ve özel bazı sorularının yanıtları için kendi-

---

[M] Bu sistem, *evrensel geçerliliğe* sahiptir; tüm rasyonel varlıkların doğası üzerinde temellenir ve bizim kendi etkinliğimize dayandığı için de –kendi içinde kendi temeline sahip olduğundan da– mutlaktır.

sine döner. Bu sistem, kendileri için düşünebilen insanlar içindir {Bu sistemin özelliklerinden biri, tarihsel bir yolla öğrenilmemesidir}. Yalnızca okuyarak ve çalışarak kavranamaz. Özel olarak hiçbir sabit terminoloji ortaya konulmadığından, her insan onu kendi içinde üretmelidir. Tam da sabit bir terminolojiyi benimsediği için Kant, sadece taklitçi olabilecek birçok kişi üretmiştir {Kant'ınkinin aksine, bu sistemin kendine ait özel bir terminolojisi yoktur ve bu sebeple de, sadece taklit olan şeyi teşvik etmez. Bunun yerine, bu sistemin hakikatini kişi ancak, bu eylemleri kendisi için yeniden üretmek ve kendini bu şekilde gözlemlemeyi kendi bilincinde üretmek suretiyle kavrayabilir. Sonuç olarak –her ne kadar bu sistem, özellikle genç insanlar arasında bağımsız düşünceyi teşvik etmeye hizmet edebilmekle birlikte– yalnızca bağımsız düşünürler için uygun olan bir sistemdir}.

Bir insanın, bu sistemin içine girebilmesi için hâlihazırda bağımsız bir düşünür olması yetmez. Bunun için gerekli olan tüm şey, bağımsız düşünmeye duyulan bir hayranlıktır. Genç insanların, kişiyi kendisi için düşünebilme yetisinden uzaklaştıran zihinsel alışkanlıklara saplanmış olması yakışıksızdır. Kişi, diğer insanları, onlara düşünce için malzeme sağlayarak bağımsız düşünmeye teşvik edebilir. Şeyler üzerine önceden düşünme sayesinde, onları kendileri için refleksiyona yönlendirebilir.[65]

Bu Sistemin Deneyimle İlişkisi.

Bu sistemin çıkarsandığı varsayılan deneyim içinde kişi, nesneler ve nesnelerin çeşitli özellikleriyle karşılaşır; sistem içinde ise, rasyonelliğin bizzat kendisinin eylemleri[66] ile nesnelerin üretiminde yer alan eylem kipleriyle karşılaşır; çünkü idealizm, nesnelere ulaşmanın diğer yollarının hiçbir anlamı olmadığını gösterir. Filozof –ödev, tanrı

---

[65] "Man kann zum Selbst[denken] anführen; [dadurch] dass man Stoff giebt worüber gedacht werden soll, dass man vordenke, und dadurch zum Nachdenken erwecke." Ne yazık ki, bu cümlede ustaca yapılmış sözcük oyunlarının çoğu çevrildiğinde anlamını kaybetmiştir.

[66] 'die Handlungen des Vernunftwesens.' *Vernunftwesen* terimi, herhangi somut, rasyonel bir varlığı değil, daha çok 'esas olarak rasyonelliği', yani tüm öz-bilinçli özneler tarafından paylaşılan rasyonelliğin özü ya da yapısını kastetmektedir.

ve ölümsüzlük tasarımlarının nasıl meydana geldiğini sorduğu kadar– bizim dışımızdaki şeylerin tasarımlarının nasıl oluştuğunu da sorar. Bu, tüm bu tasarımlara karşılık geldiği varsayılan nesnelere nasıl ulaştığımızı sormaya kadar varır. Zorunlu tasarımlara 'nesnel tasarımlar' denebilir, çünkü zorunlu tasarımlar nesnelere atfedilen tasarımlardır. Aynı zamanda bu, ödev, tanrı ve ölümsüzlük tasarımları için de geçerlidir. Kişi bu yolla, bir nesnenin bizim için kökeninin ne olduğuyla ilgili araştırma yapabilir. Buna uygun olarak felsefe, onun sayesinde nesnelerin bizim için meydana geldiği tüm bu eylemlerin bir sistemini kapsar. Peki ama, idealizm tarafından açıklanan bu eylemler gerçekte olmakta mıdır? Gerçeklikleri var mıdır, yoksa yalnızca felsefe tarafından mı icat edilmişlerdir?

Her şeyden önce idealizm, sadece bir dizi kökensel eylem öne sürer. Böyle bir dizi eylemin gerçekte varolduğunu olurlamaz. Bunu yapmak, bir ikinci eylem ya da sonrası olmadan birincinin varolamayacağını yalın bir biçimde öne süren sistemi ihlâl etmek olurdu. Söz konusu eylemler, bu yüzden ayrı ayrı olmazlar; çünkü bir eylem, diğeri varolmaksızın varolmamalıdır. Bir anda ben varolurum ve dünya benim için varolur. Bununla birlikte, sistem içinde gerçekten de tek bir eylem olan, bir dizi eylem olarak değerlendirilmelidir; zira, esas olarak onun hakkında düşünebilmemizin tek yolu budur; çünkü yalnızca bölümleri, dahası, aslında yalnızca özel bölümleri kavrayabiliriz.[N] Eğer rasyonel bir varlık, şeyleri belirli birtakım yasalara göre deneyimlerse ve eğer o bu şekilde ilerlemek zorundaysa, o zaman felsefe alanında da bu şekilde ilerlemek zorundadır. Bir düşünce, diğer bir düşünceye bağlanmak zorundadır. Bu yüzden kişi, idealizm tarafından tanımlanan eylemlerin gerçekliği hakkında yukarıdaki soruyu soran bir kişiden, bu soruyla gerçekte neyi sorduğunu dikkate almasını istemelidir. 'Gerçekten' sözcüğü ile ne kastetmektedir? 'Gerçeklik' onun için ne anlama gelmektedir? İdealizme göre bu terimler, bilinçte zorunlu olarak varolan her şeyi ifade eder. O zaman soru şudur: Bu eylemler oluyor mu? *Nerede?* Nasıl? Deneyim dün-

---

[N] Sınırlama yapmamızdan dolayı, idealistin bilgisi akıl yürütmecidir [diskürsiftir] ve başka bir şey de olamaz; yani kavramlarını yavaş yavaş geliştirir ve birinden diğerini çıkarır. Dolayısıyla, her ne kadar bu, bilincimizde *tek* bir edim oluştursa da, sistemini adım adım geliştirir. Kendimi ve bir dünyayı aynı zamanda –bir anda– koyarım (ss. 26-27).

yasında değil; çünkü eğer öyle olsalardı, kendileri deneyimin parçası olur, böylelikle de deneyimin temelini göstermekle yükümlü felsefe içinde yer almazlardı. Bu yüzden bu eylemler, deneyimin sahip olduğu türden bir gerçekliğe/edimselliğe sahip değillerdir; ne de onların zaman içinde olduğu söylenebilir, çünkü yalnızca görünüşlerin zamansal gerçekliği vardır.

{*Eleştirel* idealizmce gösterilen aklın zorunlu eylemler dizisi, şunun dışında hiçbir gerçekliğe sahip değildir: Eğer kişi, açıklamaya çalıştığı şeyi açıklamada başarılı olacaksa, o zaman zorunlu olarak bu eylemlerin olduğunu varsaymalıdır. Ne var ki onlar, başka türden hiçbir gerçekliğe gerek duymazlar; çünkü bu sistemde, belirtilen türden gerçeklik (yani düşünme zorunluluğu) dışında, esas olarak başka hiçbir gerçeklik yoktur}.

Saf Aklın Eleştirisi'ni anlamış olan Profesör Beck[67], yine de deneyimin ötesine gitmek istemez. Ne var ki bu durumda tüm felsefe – onunki de dahil olmak üzere– yok olurdu. Kant ise, bu konuda Prof. Beck'in fikrini paylaşmaz; çünkü Kant, deneyimin nasıl mümkün olduğunu sorar ve bu soruyla kendisini deneyimin üstüne çıkarır.

{Eleştirel idealizm sisteminin de *edimsel gerçekliğe* sahip olup olmadığı, yani bu sistemin tanımladığı aklın eylemlerinin de *edimsel olarak* varolup varolmadığı sorusu önümüzde durmaktadır}.

Bu soruyu yanıtlarken, '*edimsel olarak* varolmak' ifadesinin iki farklı anlamını birbirinden ayırmalıyız. Eğer bu ifadeyle, deneyim içinde *bir varlık, mekân ve* zamanda bir oluş kastediliyorsa, sorunun yanıtı '*hayır*'dır. Bu türden bir gerçeklik, hiçbir şekilde felsefe içinde açıklanan eylemlere uygun değildir; çünkü temel ya da zemin, yani (burada bir zeminle birlikte sunulan) deneyimle ilişkilendirdiğim şeyin kendisi, bu yol sayesinde temellendirilenle özdeş değildir. Filozof, gerçekte tüm deneyimin ötesine geçmez}.

Deneyim içinde yer almayan, kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir edimselliğe sahip değildir; mekân ve zamanda olarak değerlendirile-

---

[67] J.S. Beck [1761-1841], Halle'de felsefe profesörüydü ve üç ciltten oluşan ünlü *Erläuternden Auszugs aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant* [1793-96] adlı eserin yazarıdır. *The Standpoint from which the Critical Philosophy is to Be Judged* adlı, III. ciltten seçilmiş bir parça, bir İngilizce çeviride, di Giovanni'nin *Between Kant and Hegel*'inde (ss. 204-49) mevcuttur.

mez. Bunun yerine, zorunlu bir biçimde düşünülebilir bir şey olarak, ideal bir şey olarak düşünülmelidir. Örneğin saf Ben, bu anlamda edimsel bir şey değildir. Deneyim içerisinde karşılaştığımız Ben kişidir. Bu sebeple, saf Ben'in felsefî kavramına deneyimin içinde oluşmaması sebebiyle karşı çıkan herhangi biri, ne talep ettiğini bilmemektedir.

{Soru, idealistin iddialarının filozof için gerçekliğe sahip olması ve zorunlu düşünmenin sonuçları olması anlamında ancak gerçekten *evet* diye yanıtlandırılabilir}. Bu eylemler, kendisini felsefî düzeye çıkartan kişi için gerçekliğe sahiptir; yani, zorunlu düşünme gerçekliğine sahiplerdir ve gerçeklik, zorunlu düşünme için varolur.[68] Deneyim de bu türden bir gerçekliğe sahiptir. Varolduğumuz ve yaşadığımız ne kadar kesinse, deneyimin de varolması zorunludur. Felsefî araştırma içine girmemiz ne kadar zorunluysa, bu eylemler üzerine düşünmemiz de o derece zorunludur. Sıradan bilinçte genel olarak ortaya çıkmayan bir şey, böylelikle filozofun bilincinde mevcut olur {Filozof, bilincini tüm deneyimin üzerine çıkarabilir ve çıkartmalıdır (Kant ve onunla beraber Prof. Beck'in kendisi, deneyimin olanaklılığına ilişkin *rasyonel* sorgulama içine girmediler mi?)}. Filozofun bilinci genişler ve {idealizm sistemi} böylelikle geniş kapsamlı ve tamamlanmış olur.[69] Onun düşüncesi, düşünmenin gidebileceği yere kadar genişler. Kişi deneyimin ötesine geçen sorular sorabilir; ve gerçekte biz, tam da bu türden sorular sorarız. Ne var ki kişi, rasyonel olarak felsefenin ötesine geçen sorular soramaz; {bir başka deyişle, kişi akıldan soyutlama yapmanın hiçbir nedenini ya da zeminini ileri süremez. Böyle bir talep kendisiyle çelişkilidir}. Örneğin, "Kendi içinde sınırlılığın temeli nedir?"[70] gibi bir soru, kendi

---

[68] "Wer sich zur Philosophie erhebt, für den haben diese Handlungen Realität, nehmlich die des nothwendigen Denkens und für dieses ist Realität."

[69] K metninin gerçekte söylediği, "filozofun bilincinin orada kapsamlı ve tam [ein vollständiges, vollendetes] olduğu"dur. H metni ise, idealistin, bilincini düşünmenin sınırlarına genişletmek suretiyle, kendi bilincini *değil, sistemini* 'bitirdiğini' ve 'tamamladığını' netleştirir: "dadurch sein Bewusstseyn erweitern, soweit als das denken nur irgend gehen kann, und damit w. das system des Id. geschlossen und vollendet."

[70] "was der Grund der Beschränktheit, an sich sei." Böyle bir sorunun 'saçma' olmasının sebebi, bir şeyin –tanımı gereği– yalnızca başka bir şey

kendisiyle çelişkilidir ve bu yüzden de saçmadır. Bu tür bir soru, akıldan soyutlama yaparken aklın uygulamasını gerektirir.

İnsanoğlu doğal olarak bir gerçeklikten diğer bir gerçekliğe, bilincin bir düzeyinden diğerine ilerler ve burada biz, aşağıdaki üç düzeyi ayırt edebiliriz:

1- Kişi, deneyimin nesnelerini yasalara göre birbirleriyle birleştirir; ne var ki, bunu yapmanın hiçbir bilinçli farkındalığına sahip değildir. Bütün çocuklar ve de yabaniler, her olumsal olay için bir neden arar; böylelikle, her ne kadar yasanın bilincinde olmasalar da, onu nedensellik yasasına uygun olarak düşünürler.

2- Kişi kendi üzerine düşünür [refleksiyon] ve bu yasalara uygun olarak yol aldığına dikkat eder; böylelikle de, bu kavramların bilincine varır. Bu ikinci düzeyde sıklıkla olan, kişinin bu kavramların sonuçlarını şeylerin özellikleri olarak almasıdır. Buna göre kişi, "kendinde şeyler mekân ve zamandadır" der {dogmatizmin kökeni}.

3- İdealist, bütünlüğü içindeki deneyimin, rasyonel bir varlık tarafından gerçekleştirilen eylemeden başka bir şey olmadığını gözlemler.[o]

(8) İdealizm, Ben'in kendini koymasıyla ya da genel olarak sonlu akılla başlar {ve oradan bireye doğru ilerler}. Ne var ki, 'genel olarak' gibi belirsiz bir şeyden söz ettiğimiz zaman, belirsiz bir kavram kullanıyoruz. Bu sebeple, idealizm belirsiz bir kavramla başlar. Daha sonrasında ise idealist, aklın sınırlı olduğu zamandaki belirli hâli göz-

---

tarafından 'sınırlanabileceği'dir. Sınırlamanın, hiçbir zaman kendi temeline 'kendi içinde' sahip olamayacağı analitik bir gerçektir.

[o] Farklı görüşlerin, farklı fikirlerin ve sistemlerin meydana gelmesinin sebebi, aklımızın ilerleyişi ile bilincimizin gelişiminin şu aşamalarında mevcuttur:
Birinci düzey: İnsan, düşünceyi yöneten teorik aklın yasalarına uygun hareket eder, ama bu yasaların bilincinde değildir: Örneğin çocuk, yabani –sıradan insan.
İkinci düzey: İnsanlar kendileri üzerine düşünürler [refleksiyon] ve evrensel kurallara uygunluk içinde kendilerinin bilincine varırlar. Kavramlar oluştururlar ama bu kavramların sonuçlarını *kendinde* şeyler olarak alırlar –*dogmatizmin* kökeni.
Üçüncü düzey: Burada bilinç, kendi tasarımlarını ve kavramlarını, belirli birtakım kurallara uygunluk içinde edimde bulunan tasarımlayan öznenin bir eylemesi olarak, kendi için tasarımlar –*idealizm* (s. 26).

lemler ve bu belirleme edimiyle, belirsiz Ben kavramından oldukça farklı olan rasyonel bir bireyin –edimsel rasyonel bir varlığın– oluşmasına izin verir. Bu birey, aynı zamanda dünya ile onda içerilen şeyleri gözlemler; ve bu yolla dünyayı görme şeklinin kendisi, idealizmin bakış açısından gözlemlenir. İdealist, birey için şeylerin nasıl oluşması gerektiğini gözlemler. Bu yüzden [gözlemlenen] birey için durum, filozof için olandan farklıdır. Birey, kendisinden bağımsız olan şeyler, insanlar, vs. ile karşı karşıya gelir. Oysa idealist der ki: "Benim dışımda ve benden bağımsız mevcut olan hiçbir şey yoktur." Her ikisi karşıt şeyler söylemesine rağmen, birbiriyle çelişmez. Çünkü idealist, kendi bakış açısından bireyin görüşünün zorunluluğunu gösterir. İdealist "benim dışımda" dediğinde, "aklın dışında" demek ister; birey aynı şeyi söylediğindeyse, "benim bedenimin dışında" demek ister.

Bireyin bakış açısı, 'sıradan bakış açısı' ya da 'deneyimin bakış açısı' olarak adlandırılabilir. *A priori* bir perspektiften ve genetik bir açıklama içerisindeki yeri bağlamında ele alındığında, bu aynı bakış açısının eylemenin seyri boyunca açığa çıktığı görülür ve bu yüzden 'pratik bakış açısı' olarak da adlandırılabilir. Eylemede hiçbir soyutlama yoktur; ne var ki felsefî spekülasyon, ancak kişi soyutlamayla meşgul olduğu sürece mümkündür. Bu yüzden felsefî bakış açısı, ayrıca 'ideal bakış açısı' olarak da adlandırılabilir. Pratik bakış açısı, idealist bakış açısının altında yer alır.

{O hâlde kişi, *idealist* ya da *transendental bakış açısını*, sıradan yaşamda ya da eylem esnasında ortaya çıkan *sıradan* ya da *pratik bakış açısından* ayırmalıdır. İlki, Ben ile başlar ve nesnesi olarak Ben' den başka bir şeyi almaz;[71] bunun aksine dünya, rasyonel bir bireyle meşgul olan sıradan *bakış açısı* için mevcut kalır. İdealist bakış açısından bakıldığında, pratik bakış açısı daha az önemli görünür ve bu da kişinin, sıradan görüşün niçin ve ne derece doğru olduğunu ve kişinin niçin bir dünyanın varolduğunu varsayması gerektiğini görmesini sağlar. Spekülasyonlar, etkin yaşantısı sırasında idealisti rahatsız etmez ve onun hata yapmasına neden olmaz. İdealist, herhangi başka bir insan gibidir; başkaları gibi zevkleri hisseder ve acı çeker, çünkü kendisini, *spekülatif bakış açısından yaşamın bakış açısı-*

[71] "Beym ersten fängt das ICH an u. ist blos das Ich der Gegenstand." Kelimesi kelimesine: "Ben öncekiyle başlar ve yalnızca Ben nesnedir."

na aktarma *yeteneğine* sahiptir. Kişi, gündelik yaşamı, [spekülatif bakış açısından nitelendirildiği gibi yaşamın bakış açısından da] tamamen farklı bir şey olarak düşünmeye ve öyle olduğunu ummaya devam ettiği sürece, henüz net bir anlayış gücü kazanmamış, henüz şeyler üzerine doğru felsefî bakışı elde etmemiş ve henüz doğru bakış açısına ulaşmamıştır}.

Filozof, pratik bir bakış açısını benimsediğinde, tıpkı herhangi diğer bir rasyonel varlık gibi davranır ve kuşku tarafından rahatsız edilmez; çünkü o, bu bakış açısına nasıl ulaştığını bilir. Spekülasyon yapmaya yeni başlamış ama henüz spekülasyonlarında netlik noktasına ulaşmamış biri ancak spekülasyon tarafından rahatsız edilir. Bu durum Eleştirel filozofun başına gelmez, çünkü deneyimin ve spekülasyonun sonuçları daima uyum içerisindedir. Ancak, bir bakış açısından diğerine geçmek için, kişinin yeterliliğe sahip olması gerekmektedir[72] ve bu da, spekülasyonları realist kuşku tarafından, eylemi de spekülatif kuşku tarafından tedirgin edilen çaylak felsefecide kesin bir biçimde eksik olan şeydir.

{İdealizmin, dışımızdaki şeylerin gerçekliğine ilişkin kişinin herhangi bir inancını yerinden etmesi gibi bir durum asla söz konusu değildir. Tam tersine idealizmin, belli belirsiz spekülasyonla yaratılan tüm kuşkulara karşı bu inancı kuvvetlendirmesi, çok daha olasıdır; çünkü idealizm, kişinin şeylerin gerçekliğine inandığı bakış açısına işaret eder ve kişi bu bakış açısına sahip olduğu sürece, niçin böyle bir inancın zorunlu olduğunu gösterir}.

{Başlangıç için bu kadarı yeterli}.

çev. Yasemin Çına

[72] K'deki 'Festigkeit' ('istikrar') için H'de 'Fertigkeit' yazılıdır.

BİLİM ÖĞRETİSİNİN ANAHATLARI*
[1810]

§I.

Her türden özel ve belirli *bilme* tarzından farklı olarak *Bilim Öğretisi* [*Wissenschaftslehre*], içinde bilgiyi varolan olarak tanıdığı özsel birlikte, dolaysızca bilginin kendisine yönelir. İlk başta ortaya çıkardığı soru ise şu olur: Bu bilgi nasıl varoluşa gelebilir ve onun içsel ve özsel doğasında yatan şey nedir?

Şu nokta aşikâr olsa gerek: Mutlak olarak kendi tarafından ve kendi yoluyla olan tek bir [şey] vardır, yani tanrı; ve tanrı, bu şekilde dile getirdiğimiz ölü bir kavramdan ibaret değil, bilâkis, kendinde saf yaşamdır. O, kendinde hiçbir şekilde ne değişir ne belirler kendini, ne de herhangi başka bir varlığa dönüşür; çünkü varlığı, tüm kendi varlığını ve tüm olanaklı varoluşu içerir; ve ne kendisinde ne de kendisinin dışında herhangi yeni bir varlık meydana gelemez.

Dolayısıyla, eğer bilgi varolmak, ancak tanrının kendisiyle aynı şey olmamak zorunda ise, dahası, madem tanrıdan başka hiçbir şey de yok, bilgi ancak tanrının kendisinden *çıkan* olabilir –tanrının, kendi varlığından çıkan varlığıdır– [ki bu], tanrının içinde bütünüyle o olarak kendinde mevcut olduğu bildirimi olabilir; kendindeyken,

---

* Çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1889) "Outline of the Doctrine of Knowledge", *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* içinde, çev. William Smith, Trubner and Co.

aynı zamanda zaten bütünüyle olduğu hâliyle kalmaya da devam eder. Böylesi bir bildirim, bir görüntü [betimleme] yahut bir *tasarı/plân*dan başka bir şey değildir.

Eğer böyle bir tasarı var ise –ve bu ancak kendisinin dolaysız varlığı sayesinde açık olabilir, dolaysız olduğu görülerek– bu yalnızca tanrı varolduğu için olabilir; ve tanrının varolması nasıl zorunlu ise, aynı kesinlikte onun varlığı da zorunlu olur. Yine de bu tasarı, hiçbir şekilde tanrının bir eseri olarak kavranılmaz; tikel bir edim tarafından etkilenmiş olmak, tanrının kendisinde bir değişim olur[du]; bilâkis, bu [tasarı], onun varlığının dolaysız bir sonucu olarak anlaşılmalı. Nasıl tanrının kendisi mutlak olarak *var* ise, aynı şekilde varlığının formuna uygun olarak, bu [tasarı] da öyle mutlak olarak vardır; her ne kadar tanrının kendisi değil, onun tasarısı olsa da.

Bunun dışında başka hiçbir şey tanrıdan meydana gelemez; hiçbir varlık özsel olarak bağımsız değildir, çünkü bu tanrıya mahsustur; yalnızca onun tasarısı, ondan çıkar ve böylelikle tanrıdan çıkan bir Varlık, yalnızca onun tasarısını imler; bu iki ifade de, tam olarak aynı şeyi anlatır.

§II.

Dahası *Bilim Öğretisi*, edimsel bilginin hiçbir surette kendini bir birlik olarak sunmadığı gerçeğini göz ardı edemeyeceği için, ki yukarıda onun ancak bir çokluk hâlinde varolabildiğini kabul etmiştik, sonuç olarak *Bilim Öğretisi*'ne ikinci bir görev düşer; bu görev ise, görünüşteki bu çokluğun temelini saptamaktır. Kuşkusuz, söz konusu temelin herhangi dışsal bir kaynaktan türetilemeyeceği anlaşılırdır; fakat gösterilmesi gereken şey, böyle bir temelin, bilginin kendisinin özsel doğasınca içerildiğidir; ve bu yüzden, iki aşamalı bir sorun olarak gözükse de, aslında söz konusu olan tek ve aynı sorundur, o da bilginin özsel doğasını saptamaktır.

§III.

Tanrıdan meydana gelen/çıkan bu varlık, herhangi bir şekilde sınırlı, tamamlanmış ve atıl bir varlık olamaz; çünkü tanrının kendisi, böylesi cansız bir varlık değil, tam tersine yaşam[ın kendisidir]; bu varlık ancak bir güç [*power, Vermögen*] olabilir, çünkü ancak bir güç,

yaşamın hakiki formel görünüşü [betimlenişi], yahut tasarısıdır. Ve doğrusu bu da, ancak kendinde içerileni –bir tasarıyı– gerçekleştirme gücü olabilir. Bu güç, belirli bir varlığın ifadesi –tanrısal yaşamın tasarısı– olduğu için bizzat kendisi de belirlenmiştir; fakat bu belirlenim ancak mutlak bir gücün –yasalarca, daha doğrusu belirli yasalarca– belirlenebileceği tarzda olur. Eğer şu veya bu şey edimsel olacaksa, bu belirlenime tâbi olarak güç de şu veya bu yönde işlemek zorundadır.

§IV.

O hâlde, öncelikle tanrıdan meydana gelen bir edimsel varlık, ancak bu mutlak gücün kendini gerçekleştirmesi sayesinde mümkün olur: Bununla birlikte, bu güç yalnızca görüntüleri [betimlenişleri], yahut tasarıyı üretebilir ki, bunların birleşiminden edimsel bilgi oluşur. Böylece, tanrıdan meydana gelerek varolan ne varsa, bu güce ait bilginin varolduğu tarzda ve bu gücün bilgisi hâlinde, ancak mutlak olarak özgür olan güç aracılığıyla varolur; ve bundan başka bir varlığın, tanrıda gizil olarak varolan hakiki varlıktan meydana gelmesi tamamen imkânsızdır.

§V.

Ayrıca bu gücün yasalarca belirlenimine gelince; öncelikle bu güç, edimsel bilginin gücü olarak, kendisi yoluyla belirlenir. Ne var ki edimsel bilgi için özsel olan, belli bir tasarının bu güç yoluyla gerçekleştirilmiş olması gerektiğidir; ve yine aynı özdeş güç yoluyla, aynı özdeş konumda, bu tasarının bir tasarı olarak tanınması gerekir; ne var ki kendinde bağımsız bir tasarı olarak değil de, kendi varoluşunun bir koşulu olarak, kendisinden meydana gelen bir varlık talep eden bir tasarı olarak. Edimsel bilgide asla bilince yükselemeyen, ancak *Bilim Öğretisi* yoluyla bilince yükseltilen bu tanımanın dolaysız ve somut anlatımı, kendi formu içindeki edimsel bilginin kendisidir; ve bu son tanımanın sonucunda, zorunlu olarak, bütünüyle tasarıya aşkın ve bilgiden bağımsız bir nesnel gerçeklik vardır.

Tasarının kendisi dahi nesnel gerçekliğin bu bilgisi içerisinde gizli olduğundan, onu yaratan güç, çok daha gizli ve görünmezdir. İşte bu, bilgi formunun temel yasasıdır. O hâlde, bir güç olarak nasıl ken-

dini kesin olarak bu belli tarzda geliştiriyorsa, o kesinlikte de kendini tarif ettiğimiz tarzda geliştirir; yalnızca tasarılaşarak değil, aynı zamanda [sözü geçen] tasarıyı bir tasarı olarak tasarılaştırarak ve onu bağımlı doğasında tanıyarak bunu yapar –koşulsuzca bunu yapmak zorunda değildir, ancak yalnızca bu ilerleyiş sayesinde edimsel bilgiye erişebilir.

Bunun sonucunda edimsel bilgide, gerçekten bu gücün bildirimleri olarak [varolanlar] hariç birçok şey görünmez olarak kalır. Dolayısıyla, eğer bu ve bu gücün diğer tüm bildirimleri bilgiye dahil edilecek olsaydı, bunun ancak ilk başta söz ettiğimizden başka bir bilgide olması söz konusu olabilirdi; ve böylelikle, görünürlük formunun yasasının bilginin kendini mükemmel ve bölünmez bir bütün olarak algıladığı yasaya karşıtlığıyla, bilginin birliği zorunlu olarak birbirinden kopuk parçalara ayrılırdı.

§VI.

Dahası bunun içinde, onun bu formel varlığı, bu Güç, koşulsuz bir buyruk [*Imperative*] tarafından da belirlenir. O, kendini kökensel olarak [böyle] olduğu ve yalnızca bu yolla varoluşa sahip olduğu, tanrısal yaşamın tasarısı olarak tanıyacaktır; sonuç olarak, bu onun mutlak belirlenimidir ki, bu belirlenim içerisinde onun bir güç olarak etkililiği tamamıyla açıklanmıştır. O, kendini tanrısal yaşamın tasarısı olarak tanıyacaktır –ancak, her ne kadar tanrının tasarısının bu belirli gücü ise de hiç kuşkusuz, temelde bir güçten başka hiçbir şey değildir: Eğer o, kendini gerçeklikteki böyle bir tasarı olarak tanıyacaksa, o hâlde kendini gücün gerçekleşmesi yoluyla –onun kendini gerçekleştirmesi yoluyla– edimsel olarak öyle kılmak zorundadır.

§VII.

Kendini, koşulsuz bir buyruğun yöneltildiği ve [aynı zamanda] bu buyruğu yerine getirebilecek bir güç olarak tanıması ile bu gücün edimsel gerçekleşmesi, eğer ikincisi meydana gelirse, apayrı şeylerdir; ve yine ikincinin olanaklılığı, ilkinin önceki gerçekleşmesine bağlıdır.

Kendini tanrısal tasarı olarak tanıması, kendinde içkin herhangi bir varlık sayesinde değil, çünkü böyle bir varlık yoktur, fakat gücün

gerçekleşmesi sayesinde olacaktır. O hâlde, öncelikle bir güç olduğunun ve kendini gerçekleştirmesinde, kendini hangi belirtilerle tanıyabileceğinin bilgisine sahip olmalıdır ki, buna göre dikkatini bu ayırt edici belirtilere yöneltebilsin ve böylece bu belirtilerin işaret ettiği gerçekleşme olgusunu değerlendirebilsin.

Yahut, şöyle de ele alınabilir: Gücün gerçekleşmesi sayesinde ortaya çıkan bir tasarıdır, bir de tasarıda içerilmiş olana dair bir bilinç; bunun ötesinde hiçbir şey değil (§V). Tasarının dolaysız içeriklerinin –bu da tanrının tasarısı demek oluyor– ötesindeki formel ekleme, onda dolaysız olarak içerilmiş değildir; ve bu eklemeyi tasarıya atfedebilmek, ancak gücün edimsel gerçekleşiminde algılanmış olan ayırt edici bir belirtinin sonucunda mümkündür. Ayırt edici belirti ise şudur: Tanınan/kabul edilen evrensel buyruğa uygun olarak, gücün kendini mutlak özgürlükle gerçekleştirmesi.

§VIII.

Eğer kendini koşulsuz bir buyruğun yöneldiği bir güç olarak tanıması *gerek* ise, bu *belirli* tanımadan önce, aynı zamanda kendini *genel anlamda* bir ilke olarak da tanımış olması zorunludur; ve mademki kendini, yalnızca onun kendi öz-gelişimi sayesinde tanıyabilir, bu gelişmede kendini dolaysızca ilke olarak tanıyabilmesinden önce kendini zorunlulukla geliştirmelidir. Bu zorunluluk, buyruğun ona görünür olması gerektiği sezgisinde içerilir ki, böylece buyruğun bir zorunluluğu olarak adlandırılabilsin –söz konusu *gereğin* bir gereği– yani, onun görünürlüğünün bir zorunluluğu: Sonuç olarak bu buyruk –bu *gerek*– tanrıdan gelen kendi varlığı yoluyla ortaya çıkan gücün ilksel/aslî belirleniminde yatar. Kendini genel anlamda bir ilke olarak tanımadığı zaman, aynı konum ve aynı zamanda, kendini daha başka bir *belirli* form içinde tanıyamayacağı için, açıktır ki bu iki bilgi kipi birbirinden ayrı ve farklıdır. Dolaysız ve görünmez bir ilke sayesinde gerçekleşen bilgiye, *sezgi* diyoruz.

§IX.

Ne genelde gücün kendisi ne de tanrısal yaşam, sezgide tasarılaştırılmadığı için –ki doğrusu böyle bir tasarılaştırmanın pratik olanaklılığı bu yolla ileri sürülür– kendi dolaysız ifadesinde verili hâliyle bir başı-

na [olan] gücün formu dışında, sezgide hiçbir şeyin kalmadığı açıktır. O (§V) bir tefekkür [içgörü, kontemplasyon, *Hinschauen*] gücüdür ve doğrusu tek bir tanrısal yaşama doğru eğilimi olmayan bir güçtür ki, bu bakış açısından gizli olarak kalmaktadır; tanımlanmamış, bütünüyle belirsiz, fakat mutlak bir güç ve bu nedenle bir sonsuz. Böylece kendini, ilk bakışta bir sonsuzu tefekkür ediyor olarak tasarılaştırır: UZAY; sonuç olarak, *kendini* de böylelikle daraltıp sınırlayarak, aynı bölünmemiş sezgi içinde, ta ki o ilk sonsuzluk içindeki noktaya dek tasarılaştırır –bu, aynı şekilde kendi içinde sonsuz bölünebilir olan, diğer yalın sonsuz uzayda birleşmiş [bir birlik oluşturmak için bir araya gelmiş] bir sonsuz uzay olan noktadır– ya da MADDE; böylece kendinde-yoğunlaşmış sonsuz bir güç olarak ve nihâyetinde, yine uzayda sınırsız bir maddi dünya olarak: Tüm bunlar, yukarıda gerekçelendirmiş olduğumuz bilginin temel yasasına göre (§V) ona edimsel, kendinde-varolan varlık olarak görünmelidir.

Dahası, varlığın sırf formel gücü sayesinde o, mutlak olarak ilksel bir ilkedir. Kendini sezgide öylece tasarılaştırmak için, kendi edimsel etkinliğinin öncesinde zorunlu olarak *olanaklı* bir etkinlik formunu algılamalıdır –böylece ona [bu form] görünmelidir– ki, o formu ya gerçek kılabilsin ya da kılamasın. Söz konusu olanaklı etkinlik formu, onun tarafından mutlak buyrukta algılanamaz, çünkü [o] bu bakış açısına görünmezdir; bu yüzden, o ancak benzer bir tarzda [göz kamaştıran ama] görünmez olan tasarılaşmış nedensellik içinde algılanabilir ki, doğrusu [sözü edilen] dolaysız bir nedensellik değil, olsa olsa bir gücün görünürde gerçekleşmesi yoluyla, böyle dolaysızmış gibi görünür. Böylesi bir nedensellik, bir içgüdüdür. Gücün, kendisinin şu ya da bu etkinlik formuna itildiğini, *dolaysızca* algılanmış olan itkinin kaynağı olmaksızın hissetmesi gerekirdi; çünkü böylesi bir dolaysız tanıma, onu özgürlük görünüşünden ederdi ki, bu da burada vazgeçilmez bir özelliktir.

İçgüdünün gerektirdiği bu etkinlik, ancak maddi dünya üzerine uygulanan bir etkinlik olabilir. Böylece etkinliğin içgüdüsü, maddi varlıklarla dolaysız bir ilişki içinde görünür; bu varlıklar, sonuç olarak bu dolaysız ilişki içerisinde tanınır ve bu ilişki sayesinde uzayda, salnızca bir uzam kazanmakla kalmayıp kendi içsel niteliklerini de kazanırlar. Ve bu hatırlatmayla da, daha önce eksik kalmış olan maddi varlıkları tanımlama işini bitirmiş olduk.

Bu içgüdü ve sonucunda meydana çıkan öz-belirlenim aracılığıyla, güç kendini eğer gerçek bir etkinlik durumundaki gibi algılar ise, o zaman bu etkinliğin algılanmasında o, aynı bölünmemiş sezgi formundaki maddi dünya ile ilintilendirilecektir; ve bu nedenle, onu maddi dünya ile böylece birleştiren bu sezgide, kendini maddi dünyayla ikili bir ilişki içindeki maddi bir varoluş olarak algılayacaktır – kısmen duyum olarak, çünkü söz konusu dünyanın kendi içgüdüsü ile olan ilişkisini hissedebilecek; kısmen de organizma olarak, çünkü kendi öz etkinliğini bu bakımdan derinlikli bir şekilde düşünebilecektir.

Bu etkinlikte şimdi de kendini, bir öz-belirlenim durumundaki aynı özdeş güç olarak, ne var ki etkinliğinin herhangi bir formunda tam anlamıyla açıklanmamış ve böylece bir *ad infinitum* güç olarak kalıyor görür. Kendi sınırsız gücünün bu algılanışında, önünde bir sonsuzluk belirir; ilk söz ettiğimizdeki gibi, bir bakışta değil de, içinde kendi sonsuz etkinliğini fark edebileceği bir sonsuzluk; ardışık bağlantıların sonsuz dizisi: ZAMAN. Bu etkinlik, *ad infinitum* yalnızca maddî dünyaya uygulanabildiği için, zaman da sezginin birliği içinde, benzer şekilde söz konusu dünyaya aktarılır, her ne kadar söz konusu dünya, UZAYın ve tüm parçalarının sonsuz bölünebilirliğinde, kendine mahsus sonsuzluk ifadesine zaten sahipse de.

Açıktır ki, gücün kendini bütünüyle maddi dünyanın derinliğine düşünülmesine verdiği ve bunda eksiksizce açıklandığı konum ile, daha önce tanımış olduğu bu dünyada, etkinliğe dönük kendi içgüdüsünün farkına vardığı konum birbirinden ayrı konumlardır –bununla birlikte, ikinci konumda bile, geriye mevcut ve zorunlu varoluşun bir tasarısı kalır; bu da, içgüdünün böylesi bir varoluşla ilişkide bulunması olanaklı olabilsin diyedir ve işte bu, sözü geçen iki ayrı ve farklı sezgi konumu arasındaki bağlantıyı oluşturur.

Bütün bu sezgi alanı, [daha önce] belirtmiş olduğumuz gibi, sırf gücün ifadesi ve tasarısıdır. Tanrısal yaşamın tasarısı olmaksızın güç bir hiç olduğu için, her ne kadar burada kendi hiçliği içinde tasarılaşsa da, bütün bu alan, sonuç olarak kendinde hiçtir; sadece etkin varlıkla olan ilişkisinde o bir önem kazanır ki, bu, ona tâbi olan ikincinin [etkin varlığın] pratik olanaklılığıdır.

§X.

Bunun da ötesinde, güçte içkin olan ve kendisini buyruğun algılanmasına yükseltecek kökensel bir belirlenim söz konusudur ki, onun pratikteki gerçekleşmesi, tüm bu sezgi alanının tanınan varoluşu tarafından şimdi dolaysızca olanaklı kılınır. Ne var ki bu yükseliş, nasıl ve hangi yoldan başarıya ulaşabilir? Sezgide sıkıca sabitlenen, daha doğrusu onun tam kökü olan şey içgüdüdür; onun aracılığıyla gücün kendisi, sezgiye bağımlı kılınmış ve onda hapsolunmuştur. O hâlde, artık gücün olanaklı gerçekleşiminin koşulu ve yegâne aracı, kendini içgüdüden kurtarması ve tasarılaşmanın görünmez ve kör itkisi olarak içgüdünün yürürlükten kaldırılmasıdır –ve ilkenin yürürlükten kaldırılması suretiyle onun sonucu olan, yani sezgide hapsoluş da benzer şekilde yürürlükten kalkar. O zaman bilgi, ilk kez *Bilim Öğretisi*'nce algılandığı hâliyle, kendi ilksel birliği içinde ölümsüz olarak kalacaktır; kendinin bu özsel birliğinde –ki bu, mutlak surette kendi sayesinde varolacak olan bir birliktir, kendini bağımlı olarak ve bir *dayanağa* [*substratum*] gereksinim duyarak açık edecektir. Bu form içindeki bilgi, artık sezgi değil ama düşüncedir; ve doğrusu, saf düşüncedir, yahut kavrayış gücüdür [*Intelligising*].

§XI.

Konuyu daha ileri götürmeden önce, merkezi bir noktaya gelmişken, sezgi alanında buraya kadar gözden kaçan bir ayrıma işaret etmemiz gerekiyor. Sezgideki güç, içinde yalnızca buyruğun olanaklı yol göstericiliğinin gerektiği kör sezgi yoluyla ancak belirlenmemiş olarak kalır; mutlak olarak tasarılaştığı yerde sonsuzlaşır; ve bir ilke olarak, belirli bir form içinde sunulduğu yerde en azından çokluk hâline gelir. Yukarıda sözü edilen kavrayış gücü eylemi sayesinde güç, birliğe doğru yönelmek üzere kendini içgüdüden kurtarır. Ne var ki, bu birliğin üretimi için nasıl özel bir edime mutlaka ihtiyaç duyuyorsa – gerçekte ilk önce içeriden ve dolaysızca bizzat gücün içinde, çünkü ancak bu koşul sağlandığında güç tasarıda dıştan algılanabilir– aynı mutlak surette de güç, sezgi alanında bir olarak değil, çok olarak algılanır; kendini algılamak ve tanımak suretiyle artık bir Ben [Ego] –bir birey– hâline gelmiş olan bu güç, bu alanda bir tek birey değil, zorunlu olarak bir bireyler dünyasına parçalanmış, dağılmıştır.

Gerçekte bu, sezgi formunun kendisinde meydana gelmez. Asıl tasarılaştırma ilkesi ile bu tasarıyı dolaysızca ve tam da onun bir tasarı olarak üretilme eyleminin kendisinde tanıyan ilkenin, sayısal olarak bir olması zorunludur, iki değil; ve bu şekilde sezgi alanında da, dolaysızca kendi sezgisini tefekkür [kontemplasyon] eden de tek, kendini-içeren, ayrı bir ilkedir, bu açıdan bir başkasınca erişilemezdir –tüm insanların bireyselliği ki, buna göre, her birinin ancak ayrı bir bireyselliği vardır. Bireylerin bu şekilde ayrılmaları, sadece, içinde birliğin tek başına üretildiği bu formda –yani düşünce formunda– kesinlikle gerçekleşmelidir; bu nedenle, tarif ettiğimiz bireysellik, kendinin dolaysız sezgisinde yalıtılmış görünebilmekle beraber, kendini düşüncede kavradığında, bu düşüncede kendine benzer bireyler dünyasındaki bir birey olarak kendini algılar; bu durumda, onların duyu dünyasındaki etkinlik tarzlarından bir çıkarsamada bulunarak, onları ancak söz ettiğimiz şekilde tanıyabilir, çünkü dolaysız sezgide bireyleri kendisi gibi özgür ilkeler olarak göremez.

Sezgi alanının bu daha ileri tanımından –tanrıdaki varlığı sayesinde *bir* olan ilkenin parçalanarak *çok* hâle gelmesini anlatan bu tanımdan– sonra, sıra başka bir tanıma geliyor. Eğer sezgi nesnesi ile herkesin etkinliğinin nesnesi bir ve aynı –hepsi için benzer bir dünya– olmasa idi, bu bölünme, tek bir düşüncede ve zorunlu olarak onunla bağlantı içinde bulunan karşılıklı tanınmada bile mümkün olamazdı. Bir duyu dünyasının sezgisi, ancak Ben'in [Ego] bu dünya yoluyla, mutlak bir buyruğun yasası altında yer alıyor olarak kendine görünür olması için vardı. Bunun için, böyle bir dünyanın sezgisinin, yalın bir şekilde olması gerektiğinden başka daha ileri hiçbir şey zorunlu değildi –varoluşunun tarzı hiçbir surette önem taşımaz, çünkü bu amaç açısından onun herhangi bir formu yeterlidir. Ne var ki bunun yanında Ben [Ego], kendini verili bir bireyler çokluğu içinde bir olarak kavramalıdır; ve bu amaç açısından, söz etmiş olduğumuz duyu dünyasının genel belirlenimlerinin yanı sıra, her algılayan için bu dünyanın aynı olması gerektiği zorunludur: Aynı uzay ve onun herkes için aynı şekilde doldurulmuş olması. Buna karşın, zamanda kendine özgü dizilişiyle bu ortak doluşun ayrımsanışı –aynı zaman içinde ve onun herkes için hissedilebilir/anlaşılabilir olaylarca aynı şekilde doldurulуşu– yine de bireysel/tekil özgürlüğe bırakılmıştır; kendi düşüncesine ve eylemine bırakıldığı kadarıyla, onu kendi tarzında doldurmakta yine de herkes özgürdür. Buyruğun görünür

olma zorunluluğu (§VIII) tanrıdan kaynaklandıkça, bir olan ilkede mutlaka içerilir, çünkü tanrıdan kaynaklanan yalnızca tek bir ilkedir; ve böylece, gücün birliği sonucunda, her bireyin kendi duyu dünyasını bu ilksel uyum yasasına uygun olarak tasarılaştırması olanaklıdır; ve buyruğu tanımaya giden yolda olma koşulu altında her birey, onu bu şekilde tasarılaştırmalıdır. Diyebilirim ki, her birey söz konusu verili koşul altında, *hakiki* duyu dünyasını inşâ edebilir ve etmelidir; çünkü doğrusu bunun, yukarıda çıkarsadığımız evrensel ve formel yasaların ötesinde, bu evrensel uyumdan başka hiçbir hakikati ve gerçekliği yoktur.

§XII.

Şimdi tekrar saf düşünceye ya da kavrayış gücüne dönelim (§I). Onun sayesinde bilgi, tanrısal yaşamın ona ait yegâne olanaklı tasarısı olarak algılanır. Bu düşünce içinde bilgiye dolaysızca sahip olamam, ona ancak bir tasarı içinde sahip olurum; ve yine onda tanrısal yaşama dolaysızca sahip olmaktan ziyade, ona tasarının bir tasarısı içinde ancak sahip olurum –sonuç vermeyen, ikili bir kavrayış içinde. Ben düşünüyorum [refleksiyon] –ve bu şekilde düşünmenin gücü, hemen belirteceğim nedenden dolayı genel bir güçte içerilmiş olmalıdır; bu bilgiyi *Benim* algıladığımı düşünüyorum; düşünüyorum ki, o hâlde Ben onu algılayabiliyorum; düşünüyorum ki, bu şekilde elde edilmiş içgörüye göre madem bilgi tanrının ifadesidir, bu gücün kendisi de benzer şekilde onun ifadesidir; düşünüyorum ki, güç ancak gerçekleştirilirse var(olmakta)dır; ve sonuç olarak düşünüyorum ki, Ben onu, tanrıdan kaynaklanan varlığım sayesinde algılayacağım. Ancak bu refleksiyon aracılığıyla, mutlak olarak yapmam *gerek*enin içgörüsüne ulaşırım. Ne var ki, Ben bu içgörüyü ayrıca elde et*meli*yim; bu nedenle –bu artık kesinlikle aşikâr olmalıdır– benim tanrıdan kaynaklanan varlığım sayesinde olduğu gibi, bu refleksiyonun da, genel güçte içkin olan mutlak bir gücü olmalıdır. İşte böylece şu anda tarif ettiğimiz bütün bu alan, kendini algının bir buyruğu olarak açığa vurur ki, [bu] *Ben*'dir; sezgi alanında zaten algılanmış olan ilke [ise], *Ben*'im *yapmam gereken*'dir. Sırf refleksiyon yoluyla bir ilke olarak dolaysızca görünür olan Ben [Ego], onda tasarının ilkesi olur –kendi birliği içindeki bilgi ile onun dayanağı [*substratum*] olan tanrısal yaşamın içgörüsünde aşikâr olduğu gibi –ki daha önce bunu

göstermiştik; buna ilâve olarak artık diyebilirim ki, bu dolaysız refleksiyon sayesinde –*Ben* bunu düşünüyorum– *Ben* bu içgörüyü üretirim. Belirttiğimiz üzere bu bilgi, bir ilke olarak dolaysızca görünebilir olan bir ilke anlamında, saf düşüncedir; bu ayrıma karşı olarak da, dolaysız, görünmez bir ilke anlamında, sezgi. Bu ikisi, saf düşünce ile sezgi, böylece bunda birbirlerinden ayırt edilirler –ki ikincisi kendi ilkesinde olduğunda bile, birinci tarafından ortadan kaldırılır ve yok edilir. Öte yandan, onların bağlantısı buna dayanır –ki ikincisi, birincinin pratik olanaklılığının bir koşuludur; yine ikincide görünen Ben [Ego], kendi yalın tasarısı içinde birincide kalmaya devam eder ve her ne kadar kendi etkinliğinde, itkiyle birlikte ortadan kaldırılsa da orada hesaba katılır.

§XIII.

Bu şekilde betimlenen düşüncede, sadece bilgiyi, tanrısal yaşamın tasarısı *olabilecek* şey olarak –çünkü bu olanaklılık tanrının ifadesidir ve varlıkta böylece temellenmiştir– ve onu, tanrısal yaşamın tasarısı *olması gereken* şey olarak kavrıyorum; fakat Ben kendim, hiçbir surette bu değil*im*. Hiçbir dış güç, beni etkin olarak bu olmaya zorlayamaz; tıpkı daha önceden hiçbir dış gücün, beni gerçek maddî dünyanın sezgisini gerçekleştirmeye zorlayamadığı gibi; yahut, kendimi saf düşünceye yükseltmeme, dolayısıyla da, mutlak olan formel buyruğa dair boş ama etkin bir içgörüye yükselmeme zorlayamadığı gibi. Bu benim kendi *gücüme* kalır; şimdi için değil, [ancak] tüm pratik koşullar sağlandıktan sonra, *dolaysızca* benim gücüm dahilinde olması [anlamında].

Bir taraftan yalın anlamda boş sezgiyi, diğer taraftan boş kavrayış gücünü bir yana bırakıp, bunlardan mutlak anlamda özgür ve bağımsız olarak artık kendi gücümü gerçekleştireceksem, sonuçta meydana gelen şey ne olur? Bir tasarı, bir bilgi o hâlde ki, ben onu, kavrayış gücü yoluyla tanrının tasarısı olarak zaten biliyorum; fakat öyle bir bilgi ki, bu yolla gerçekleştirilen bilgide, mutlak olarak yapmam *gereken* şey olarak dolaysızca bana görünür; öyle bir bilgi ki, tözü ne duyu dünyasından kaynaklanır –çünkü bu ortadan kalkmıştır– ne de sırf boş bilgi formunun tefekkür [kontemplasyon] edilmesinden ileri gelir –çünkü bunu da bir yana atmıştım; ancak öyle bir bilgi ki, zaten nasılsa öyle mutlak olarak *varolur*, tıpkı tasarısı olduğu tanrısal ya-

şanın da, zaten nasılsa öyle mutlak olarak kendi sayesinde olması gibi.

Artık ne yapmam *gerek*tiğini biliyorum. Ancak formel doğası itibarıyla tüm edimsel bilgi, kendi uygun tasarılaşmış konumunu da kendisiyle beraber getirir; [ancak] tanrının tasarısını artık *biliyor* olmama rağmen, yine de *Ben* dolaysızca bu tasarı değil*im*, yalnızca tasarının bir tasarısıyım. Gerekli/istenen varlık henüz gerçekleşmiş değildir.

*Ben*im varolmam gerek. [Peki] bu *Ben* de kim? Açıkçası bu, varolan, sezgide Ben'in [Ego'nun] verdiği birey. Bu ol*malı*.

Onun varlığı neye işaret eder? O, duyu dünyasında bir *ilke* olarak verilidir. Kör itki, gerçekte yok edilmiş ve şimdi onun yerinde, açıkça algılanan *gerek* durmaktadır. Ancak, ilk başta bu itkiyi harekete geçirmiş olan güç [kaybolmadan] kalır ki, *gerek* onu [gücü] şimdi harekete geçirsin ve onun yüksek belirleyici ilkesi olsun. O hâlde *Ben*, bu güç aracılığıyla onun alanı içerisinde –duyu dünyasında– duyuüstü dünyadaki hakiki varlığım olarak tanıdığım şeyi üretip görünür *kılmalıyım*.

Güç, bir sonsuz olarak verilidir; bu nedenle, düşünce dünyasında mutlak olarak bir olan –*Ben*'im *olmam gereken* şey– sezgi dünyasında benim gücüm için sonsuz bir problem olur ki, onu tüm sonsuzlukta çözmem zorunludur.

Aslında yalnızca bir belirsizlik olan bu sonsuzluğun, sadece sezgide yeri vardır, hiçbir şekilde hakiki özsel varlığımda değil –ki tıpkı tanrının tasarısı gibi o da, onun kendisi kadar yalın ve değişmezdir. Peki, bu yalınlık ve değişmezlik, nasıl olup da henüz sürmekte olan sonsuzluk içerisinde üretilebilir; ki bu sonsuzluk, bir birey olarak beni ilgilendiren mutlak [*olması*] *gerek* tarafından açık ve net bir şekilde kutsanmıştır?

Zamanın akışı içinde eğer Ego, ne *yapması gerektiğ*inin kavranımı yoluyla, ardışık her bir momentte kendini belirli bir edimle belirlemek zorunda olsaydı, o vakit, kendi asıl birliği içinde muhakkak surette belirsiz olur ve yalnızca sonsuz bir zaman içinde sürekli olarak belirlenebilir olurdu. Ne var ki, böylesi bir belirleme edimi yalnızca zaman içinde, direnç gösteren bir güçle karşıtlık içinde olanaklı olurdu. Belirleme edimi tarafından böylelikle zaptedilmiş olan karşı koyucu bu güç, duyusal itkiden başkası olamazdı; ve bu nedenle, zamanda böyle sürekli bir öz-belirlenimin zorunluluğu, itkinin henüz

tamamen ortadan kalkmadığının kesin kanıtı olurdu; ki bu ortadan kalkmayı, tanrıdaki yaşama başlamanın bir koşulu kıldık.

İtkinin etkin bir biçimde ve bütünüyle yok edilişi yoluyla, söz konusu sonsuz *belirlenebilirliğin* kendisi yok edilir ve tek, mutlak bir *belirlenim*in içine çekilir. Bu belirlenim, mutlak ve yalın olan istençtir ki, o da, aynı şekilde yalın olan buyruğu, gücün itici ilkesi kılar. Bu güç, hâlâ olması gerektiği gibi sonsuzluğa doğru akmaya devam edecekse, çeşitlenme yalnızca onun ürünlerinde olur, onun kendinde değil: Kendisi yalın olduğu gibi, amacı da yalındır ve bu amaç, bir defada ve sonsuza dek tamamlanmıştır.

O hâlde böylece *istenç*, kavrayış gücü ile sezginin, yahut gerçekliğin, birbirine tamamen nüfuz ettiği noktadır. O, *gerçek* bir ilkedir – mutlak olduğundan, gücü karşı konulmazcasına belirler ve aynı zamanda, kendini sürdürür ve destekler de; [ayrıca] o, *kavrayış gücü olan* bir ilkedir –çünkü kendine nüfuz eder ve buyruğu tanır. Güç onda eksiksizce açıklanmıştır ve tanrısal yaşamın tasarısı, etkinliğe yükselmiştir.

Gücün kendi sonsuz etkinliği, nihaî bir erek olarak bile olsa kendini amaçlamaz; o yalnızca istencin varlığını sezgide kanıtlamayı amaçlar.

§XIV.

Dolayısıyla, kendi tözünde az önce tanımlamış olduğumuz kavrayışın mutlak gücünün gerçekleştirilmesi olan *Bilim Öğretisi*, her ne kadar gerçekte böyle bir öğretinin zorunlu ve kaçınılmaz bir aracı olsa da, bir *bilgelik öğretisi*nde kendini sırf bir tasarı olarak tanımasıyla son bulur: Tek amacı, bu şekilde elde edilmiş bilgiyle –kendine açık ve anlaşılabilir olan, tereddütsüzce ya da şaşırmadan kendine dayanan bir istencin salt onunla olanaklı olduğu bilgiyle– varolmak olan bir tasarı; bütünüyle etkin yaşama –tüm hiçliği içinde açıkça ortaya koyduğumuz kör ve irrasyonel içgüdünün yaşamına değil, bize görünür olacak olan/olması gereken tanrısal yaşama– geri dönmek olan bir tasarı.

çev. Ayetullah Tekin

BİLİM ÖĞRETİSİ İLKELERİNE GÖRE UYARLANMIŞ AHLÂK ÖĞRETİSİ SİSTEMİ*
[1798]

Giriş
§I.

Nesnel olan nasıl öznel olabilir ya da bir varlık nasıl tasarım nesnesi olabilir? Bu tuhaf değişim, nesnel olan ile öznel olanın tümüyle ayrılmadığı fakat tümüyle bir olduğu bir noktayı bulamayan biri tarafından hiçbir zaman açıklanamaz. Böyle bir nokta, şimdi, bizim sistemimiz tarafından sağlanır ve onun başlangıç noktası yapılır. Bu nokta Ego'nun, anlığın/anlama yetisinin, aklın ya da ona ne ad verilirse verilsin, bu şeyin duruş noktasıdır.

Ego'daki özne ve nesnenin bu mutlak özdeşliği, ancak dolayım yoluyla gün ışığına çıkarılabilir ve de edimsel bilincin parçası olarak dolaysızca bulunamaz. Edimsel bilincin gerçekleşimiyle öz-bilinç olmamıza rağmen, her zaman için keskin bir ikiye bölünmeye/yarılmaya sahibizdir. Ancak kendimi, yani bilinçli olanı kendimden, bu bilin-

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*'dir [Jena ve Leipzig, 1798]; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1897) *Science of Ethics as based on the Science of Knowledge*, çev. A.E. Kroeger, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

cin nesnesinden ayırdığım sürece tümüyle kendimin bilincindeyimdir. Bilincin tüm mekanizması, bu ayrımın çeşitli bakış açılarına ve öznel olan ile nesnel olanın yeniden birliğine bağlıdır.

§II.

Öznel olan ile nesnel olan, aşağıdaki yolla birlikli ya da uyumlu olarak görülür:

İlkin, sanki öznel olan nesnel olanın sonucuymuş, sanki birincisi kendisini ikincisine uydurmuş gibidir. Bu görüş, 'bilgi' ya da 'biliş' olarak adlandırılır. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, teorik felsefenin işidir.

İkinci olarak, sanki nesnel olan öznel olanın; varlık bir kavramın (bir amaç kavramının) sonucu gibidir. Bu görüş *ahlâkî etkinliğin* görüşüdür. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, pratik felsefenin işidir.

İlk nokta, eş deyişle bağımsız bir varoluşa sahip olduğu varsayılan şeylerle tasarımlarımızın uyumunu nasıl öne süreceğimiz, daha önceki felsefede konu edilmiştir; fakat ikinci nokta, eş deyişle, bu aynı bağımsız doğada olan tasarımlanabilir ve kısmen de edimsel olarak tasarımlanmış kavramlarımızın bazısını nasıl düşüneceğimiz konu edilmemiştir. Bizim doğayı etkilediğimiz (onun üzerinde etkide bulunabileceğimiz) gerçeği, gayet tabii ki düşünülmüştür. Her an herkes bunu yapabildiğimizi bilir: Bu bilincin bir parçasıdır; hâl böyleyken, neden bu konuda kendimizi sıkıntıya sokuyoruz?

§III.

Ahlâk öğretisi, pratik felsefedir. Tasarımlarımızın bir varlığa uyumunu zorunlu olarak düşünmenin sistemini sunmak, teorik felsefenin işi iken; pratik felsefe de, bir varlığın tasarımlarımızın sonuçlarına uyumlu olduğunu zorunlu olarak düşünmenin sistemini ortaya çıkarmalıdır. Dolayısıyla, bu son bahsettiğimiz soruna girişmek ve ilkin, tasarımlarımızın bazılarını nasıl olup da bir varlığın temeli olarak düşünebildiğimizi; ikinci olarak da, bir varlığın onun mutlak anlamda sonucu olduğu bütün bu kavramlar sistemini özel olarak nereden elde edeceğimizi göstermek, bizim görevimiz olacaktır.

[*Ahlâk Öğretisi Sistemi* için] bu giriş bölümünün konusu, tek bir ifadede toplanacak ve bundan sonraki araştırma, bu konu üstüne ayrıntılı incelenecektir.

§IV.

Ben kendimi duyu dünyasında etkin olarak bulurum. Bu kendini-buluşu tüm bilinç izler ve etkinliğimin bu bilinci olmaksızın öz-bilinç olmaz; çünkü bu öz-bilinç olmaksızın, benim kendim olmayan diğerinin bilinci de olamaz. Her kim bu iddianın bir kanıtını isterse, kanıtı bu çalışmanın ikinci kitabında bulacaktır. Şimdilik biz onu, yalnızca argümanımızı ona bağlamayı amaçlayarak bilincin dolaysız bir olgusu olarak ileri sürüyoruz.

Benim etkinliğimin bu tasarımı, nasıl bir çeşitlilik içerir ve ben bu çeşitliliğe nasıl ulaşırım?

Şimdilik, etkinliğimin yöneldiği ve bu etkinlik sırasında kalıcı ve değişmeden kalan *madde* tasarımını; etkinliğimin değiştirdiği bu maddenin *nitelikleri* tasarımını ve gerçekleşmesini amaçladığım form gerçekleşene kadar sürecek olan bu *ilerleyen değişim* tasarımını kabul ettiğimde –hattâ benim etkinliğimin tasarımında içerilmiş tüm bu tasarımların bana dıştan *verildiğini* kabul ettiğimde (bunun ne anlama gelebileceğini anlamadığımı itiraf etmeme rağmen), hattâ ve hattâ bunun *empirik algı* olduğu varsayılsa bile ya da bu düşünce-olmayanı ifade etmede başka ne çeşit bir sözcük kullanılabilirse kullanılsın; dışsal olarak verili olmayan fakat bende olmak zorunda olan, empirik olarak algılayamayacağım ya da öğrenemeyeceğim fakat dolaysızca bilmek zorunda olduğum, eş deyişle *Benim kendimin*, ortaya çıkacak olan değişimin son temeli olacağım başka bir şeyin daha olduğu yine de gerçekten açıktır.

Bu değişimin temelinin ben olduğum gerçeği; değişimi *bilen* şeyin, onu *etkileyen* şey olduğu ve bilincin öznesi ile nedensellik ilkesinin bir olduğu anlamına gelir. Ne var ki tüm bilmenin kökeninde ileri sürdüğüm şey, bu bilmenin bizzat öznesi ya da bir başka deyişle, tüm apaçıklığıyla bilmem nedeniyle bildiğim şey, hiçbir başka bilmeden elde edemeyeceğim şeydir; onu dolaysızca bilirim [ve] mutlak olarak koyarım/konumlarım [*Setzen*].

Dolayısıyla, apaçıklığıyla biliyor olur olmaz, kendimin etkin olduğunu bilirim. Bilmenin yalın formu, genel anlamda etkin bir ilke olarak kendimin bilincini içerir ve böylece kendimi bu şekilde koyarım.

Bilmenin aynı yalın formunun –dolaysızca olmasa da, her nasılsa yeni keşfedilmiş dolaysızlık yoluyla– daha önce bahsedildiği gibi, etkinliğimin tasarımında içerilmiş olan diğer tüm çeşitliliği/çokluğu tek başına içerdiği, şimdi daha açık olacaktır. Eğer işin şekli buna dönüşmek zorundaysa, bu çeşitliliğin bize dışarıdan verili olduğuna dair sıkıntı yaratacak varsayımdan bizi derhal kurtarmalıdır; çünkü onu, başka ve daha doğal bir tarzda açıklayabilmeliyiz. Böyle bir varsayımın zorunluluğunu, dolaysızca varsayılan bilinçten çıkarsayarak, dış duyu dünyasındaki bir nedenselliği kendimize nasıl atfedeceğimizi böyle bir açıklama gösterecektir.

Böyle bir çıkarımın olanaklı olup olmadığına karar vermeye çalışacağız. Bu işin plânı şudur: Biraz önce, nedenselliğimizin tasarımının ne içermekte olduğunu gördük. Şimdiki varsayım, aynı şeyin genel olarak bilinçte içerildiği ve bilinçle birlikte zorunlu olarak koyulduğudur. Dolayısıyla, genel olarak bilincin formundan yola çıktık, çıkarımımıza onunla başladık ve de araştırmamızı, eğer çıkarsamamızın ilerleyişinde, ondan başlamış olduğumuz duyusal etkinliğimizin tasarımına tekrar varırsak bitireceğiz.

§V.

"Ben kendimi etkin olarak koyarım" ifadesi, yukarıda söylenene göre şuna işaret eder: Kendimde bir bilen ile etkin bir gücü, ki böyle olmakla *bilme*yen, fakat *varolan* ayırırım; ancak, aynı zamanda her ikisini de mutlak olarak bir görürüm. Peki böyle bir ayrımı nasıl yapabilmekteyim? Bu konuda kesin olarak ayrılmış olan nasıl belirlenir? Belki de ikinci soru, kendi yanıtını ilk soruya verilecek yanıtta bulacaktır.

Bir şeyi, *az veya çok* bilmeksizin bilemem; kesin olarak bu bilgi yoluyla kendimle ilgili az ya da çok bir şey olmaksızın ya da aynı şekilde, kendimde bir öznel ile bir de nesnel olanı ayırmaksızın kendimi bilemem. Eğer bir bilinç koyulursa/ileri sürülürse, bu ayırım da koyulur ve o olmaksızın bilinç hiçbir şekilde olanaklı değildir. Ancak bu keskin ikiye bölünme, aynı şekilde dolaysızca bölen/ayıran ilişkisini, öznel olan ile nesnel olan ilişkisini koyar. İkincisi, nesnel olan,

kendisi yoluyla öznel olandan bağımsız varolacaktır; oysa ilki, öznel olan, ikincisine bağımlı olacak ve maddi belirlenimini onun yoluyla kazanacaktır. Varlık, kendisi yoluyla olacak; oysa bilmek, varlığa bağımlı olacaktır; eğer herhangi bir şey bize görünür oluyorsa ya da bilinç taşıyorsak şayet, sözü edilen böyle bir ilişki bize görünür olmak zorundadır.

Bu yolla kazanılan önemli içgörü şudur: Bilgi ve varlık, bilincin dışında ve bilinçten bağımsız olarak ayırt edilemez, yalnızca bilinçte ayrılmıştır; çünkü bu ayrım, tüm bilincin olanaklılığının bir koşuludur ve yalnızca bu ayrım yoluyla her iki ayrılan [şey] ortaya çıkar. Bilincin dolayımı yoluyla olmanın dışında hiçbir varlık yoktur; benzer şekilde, bilinç yoluyla olmanın dışında, nesnesi olarak kendi varlığını taşıyan yalın bir öznel bilme anlamında hiçbir bilme yoktur. Sadece 'Ben' demeye çabalasam bile, daha şimdiden ayrım yapmaya zorlanırım. Ne var ki, benzer şekilde bu ayrım da, yalnızca 'Ben' demem yoluyla ortaya çıkar. Ayrılmış olan, bunun için de tüm bilinçlerin dayanağında olan ve sonuçta öznel olan ile nesnel olanın bilinçte bir olarak dolaysızca koyulduğu birlik, mutlak olarak X'e eşittir ve bu yalın birlik olarak, hiçbir şekilde bilinçte ortaya çıkmaz.

Öznel olan ile nesnel olanın burada dolaysızca uyuşmasını keşfediyoruz. Ben kendimi bilirim, çünkü Ben varım; ve Ben varım, çünkü kendimi biliyorum. Bu ikisinin diğer tüm uygun hâlleri –bir amaç kavramının gerçekleştirilmesinde olduğu gibi, nesnel olanın öznelin bir sonucu olup olmadığı; ya da bilgi kavramı uygulandığındaki gibi, öznel olanın nesnel olanın bir sonucu olup olmadığı– bu tek bir dolaysız uyumun tikel hâllerinden başka bir şey değildir. Bu gerçekten kanıtlanabilirse, bilinçte gerçekleşecek olan her şeyin, bilincin yalın formu yoluyla koyulacağını da kanıtlayacaktır; çünkü o dolaysız ikiye bölünme ve uyum, bilincin kendisinin formudur ve diğer bütün bölünmeler ve uyumlar, olanaklı tüm bilincin eksiksiz/tüm içeriğini ortaya koyacaktır. Bunun nasıl olabileceğini araştırmamızın ilerleyişi boyunca şüphesiz görebileceğiz.

§VI.

Yukarıda tanımladığım gibi, "Ben kendimi etkin olarak koyarım" [önermesi], "Ben kendime genel olarak etkinlik atfederim" [önerme-

sine] işaret etmez; Ben kendime *belirli* bir etkinliği, eş deyişle başka bir etkinliği değil ama bu etkinliği atfederim.

Buraya kadar, öznel olanın nesnel olandan yalın ayrımı yoluyla nasıl gerçekten de bağımlı olduğunu ve zorunlu kılındığını gördük; ve bunun temeli, maddi belirliliği, orada oluşunun *ne*liği ile ilişkili belirliliğinin temeli, kendinde değil fakat nesnel olanda yatar. Öznel olan, hiçbir şekilde tasarımı etkin olarak üreten değil de, algıladığı bir şeyi yalın olarak bilen olarak görünür. Böylece o, gerçekten de öznel olan ile nesnel olan ayrımının tamamlanmış olduğu tüm bilinçlerin kökeninde olmalıdır. Ne var ki bilincin ilerleyişinde öznel olan, bir sentez dolayımı yoluyla özgür ve belirleyen olarak da görünür, çünkü *soyutlayan* olarak görünür; bu durumda o, algılamamasına rağmen, genel olarak etkinliği en azından çok iyi bir şekilde özgürce betimleyebilir. Bununla birlikte şu an için biz, tüm bilincin kökeninde duruyoruz ve bunun için de araştırmak zorunda olduğumuz tasarım, zorunlu olarak bir algıdır; eş deyişle bu tasarımda öznel olan, tümüyle ve tamamen dışsal bir başka [şey] yoluyla belirlenmiş olarak görünür.

Şimdi bu neye işaret eder? *Belirli* bir etkinliğe. Peki bu nasıl belirli bir etkinlik olur? Ancak ona karşıt bir direnç, ideal bir etkinlik yoluyla ona karşı çıkılarak; bir başka deyişle, ancak ona karşıt olan bir direnci düşünme ve imgeleme yoluyla. Etkinliği nerede ve nasıl algılarsan algıla, algıladığın sürece zorunlu olarak direnci de algılarsın. Direncin olmadığı yerde, etkinlik de yoktur.

Bu gözden kaçmamalıdır. Böyle bir direncin görünür olduğu *şey*, salt bilincin yasalarının sonucundadır ve böylelikle direnç, tam olarak bütün bu yasaların bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bizim için buna neden olan yasanın kendisi, öznel olanın nesnel olandan zorunlu ayrımından ve ilki ile ikincisinin önceden kurulmuş olan mutlak koyulmuş ilişkisinden çıkarsanabilir. Bu, direnç bilincinin neden dolayımlanmış fakat dolaysız olmayan bir bilinç olduğunun temelidir. O, bu yolla dolayımlanır ki, Ben kendimi yalnızca *bilen* bir özne olarak kabul ederim ve bu bilme/biliş de, sonuna kadar/bütünüyle nesnelliğe bağımlı olmak zorundadır.

Bundan sonra, bir direnç tasarımının özelliklerini [kendi] oluşumunda geliştirelim. Bu direnç, etkinliğin karşıtı olarak, böylelikle yalnızca *var* olan fakat *edim*de bulunmayan bir şey olarak, yalnızca varoluşta kalmaya çabalayan, bu nedenle de (o olarak kalmasını sağ-

layan güç ile) onun üzerindeki özgürlüğün tüm etkilerine kesin olarak direnç gösteren, fakat hiçbir surette özgürlüğe, onun kendi temeline saldıramayacak olan durgun ve ölü bir şey olarak; kısaca *yalın nesnellik* olarak tasarımlanır. Böyle bir nesnellik, bilindik adıyla *madde* olarak adlandırılır.

Tekrar edersek, tüm bilinç kendimin bilinci tarafından koşullanır. Yine bu, kendi etkinliğimin algısı tarafından koşullanır ve yine bu da, aslında bir direncin koyulması tarafından koşullanır. Böylelikle, ona şimdi atfedilen özellikle bu direnç, zorunlu olarak bilincimin bütün alanı boyunca uzanır ve onunla birlikte kalır. Ne de özgürlük bu direnç üzerinde en küçük bir etkiye bile sahip olmadan koyulabilir; çünkü eğer böyle olmuş olsaydı, kendisi, tüm bilinç ya da tüm varlık yok olurdu.

Benim nedenselliğim yoluyla hiçbir anlamda değişmeyecek ve kendi etkinlik algımızda içerildiğini yukarıda keşfettiğimiz bir madde tasarımı, böylelikle bilincin yasalarından çıkarsanmış oldu.

Belli başlı sorularımızdan biri, eş deyişle bir varlık tarafından, nesnel olan tarafından belirlenmiş olan ve onun sonucu olan bir kavramı, öznel olanı nasıl varsayacağımızı yanıtlamış olduk. Görmüş olduğumuz gibi bu varsayım, bilincimizde nesnel olandan öznel olanı ayırmamızın, ancak aynı zamanda her ikisini de bir olarak kabul etmemizin zorunlu sonucudur. Ve belirlenmiş ilişki, eş deyişle nesnel olan tarafından belirlenmiş öznel olan (tersi olmayan), böyle bir öznelin böyle bir nesnelle mutlak olarak koyulmuş ilişkisinden ortaya çıkar. Böylelikle tüm teorik felsefenin ilkesi ve problemi çıkarsanmış oldu.

§VII.

Ben kendimi etkin olarak ileri sürerim/koyarım. Bu koymada öznel olan ile nesnel olan, onların ikiye bölünmüşlüğü, birliği ve birbirleriyle olan özgün ilişkisi üzerine yeteri derecede konuştuk. Ne var ki, bir ve ayrılmaz olan Ego'ya iliştirilmiş olan yüklemi henüz araştırmadık. Onun *etkin* olmasıyla ifade edilen nedir ve Ben kendime etkinlik atfettiğimde, gerçekten de ileri sürdüğüm şey nedir?

Bir etkinlik, hareketlilik olarak ya da onda ifadesini bulması için neyi seçersen seç, genel anlamda bir etkinlik plânını okuyucuda önceden varsayarız; çünkü o, kendisinde onu keşfetmeyen hiç kimseye

gösterilemeyecektir. Bu içsel etkinlik, henüz görmüş olduğumuz gibi, nesnel olan yalnızca olduğu şey olarak varolduğu ve öyle kaldığı için, hiçbir surette öylece nesnel olana atfedilemez. Bu etkinlik, etkinliğinin formu hesaba katıldığı sürece yalnızca öznel olana, aslında anlığa aittir/ona bağlıdır. Belirlenmişliğin maddi tarafının ya da içeriğinin, nesnel olan yoluyla belirlenmiş diğer bir ilişkide olacağını yukarıda söylediğimiz için, buraya kadar formla ilişkili olarak konuşuyorum. Bu nedenle onu formunda tasarımlamak, en özgür içsel hareket olarak düşünülür. Şimdi Ben, bölünmez bir Ego [olarak] etkin olandır ve nesne üzerinde edimde olan bu şey, şüphesiz bendeki bu nesnel olan, gerçek güçtür. Bütün bunları hesaba kattığımızda benim etkinliğim, öznel olandan yola çıkarak ve nesnel olanı belirleyerek de koyulabilir; kısaca, nesnel olan üzerindeki yalın bir kavramın nedenselliği olarak, ki [bu] kavram, tekrarlarsak, diğer bir nesnel yoluyla daha fazla belirlenemez, fakat mutlak olarak kendisinde ve kendisi yoluyla belirlenir.

Böylelikle ikinci sorumuza da yanıt vermiş olduk: Nesnel olanın, bir öznelin; bir varlığın, bir kavramın sonucu olduğunu nasıl varsayarız? Ve bunu yapmakla tüm pratik felsefenin ilkesini çıkarsamış olduk. Bu varsayım, benim etkin olarak kendimi ileri sürmeme/koymama mutlak olarak bağlı olması ve kendimde bir öznel olan ile bir nesnel olan farklılaşmasına sahip olmam sebebiyle ortaya çıktığından, ben bu etkinliği kavramın bir nedenselliği olarak olmanın dışında başka herhangi bir yolla koyamam. Mutlak etkinlik, dolaysızca ve mutlak olarak bana ait olan bir yüklemdir ve nedensellik, kavram yoluyla bilincin yasaları tarafından zorunlu kılınan bu etkinliğin olanaklı tek bildirimidir. Bu ikinci bildiriminde mutlak etkinlik, *özgürlük* olarak da adlandırılacaktır. *Özgürlük öz-etkinliğin duyusal tasarımıdır ve anlığa sahip olan kendimizin, nesnenin belirlenmişliği ile karşıtlığı yoluyla, ikincisini kendimizle ilişkilendirdiğimiz sürece ortaya çıkar.*

Ben kendimi, kendi kavramım yoluyla –ki bu kavram daha sonra bir amaç kavramı diye adlandırılır– açıkladığım sürece ancak özgür olarak koyarım. Dolayısıyla, yukarıda varsayılmış olan benim kendimi etkin olarak bulmam, sadece nedenselliğimin bir kılavuz olarak kabul edeceği ve onun tarafından belirlenmiş olan bir *maddiyat/içeriksel olan* [*materialiter*] olduğu kadar, onda temellenen bir *formaliyet/biçimsel olan* [*formaliter*] da olacak olan kendisi yoluyla

oluşan bir kavramı benim önceden varsaymam koşulunda olasıdır. Böylelikle biz, etkinliğimizin tasarımında içerilmiş olarak zaten sözünü ettiğimiz şeyler için daha önce işaret edilmesi zorunlu olmayan ve aynı zamanda burada çıkarsadığımız yeni bir özellik elde ediyoruz. Ancak, bir kavramın bu ilk oluşumunun yalnızca *ileri sürülmüş/koyulmuş* olduğu ve bizim öz-etkinliğimizin yalnızca duyusal tarafına ait olduğu iyice gözlemlenecek [ve incelenecektir].

Nesnel bir belirlenimin onun sonucu olacağı ve bizim bir amaç kavramı dediğimiz kavramın kendisi, tekrar nesnel olan tarafından değil, mutlak olarak kendisi yoluyla belirlenir. Çünkü eğer öbür türlü olsaydı, benim mutlak olarak etkin olmamam gerekirdi, ne de mutlak anlamda etkin olarak dolaysızca koyulurdu; fakat etkinliği, önceden varsaydığımıza karşı olan nesnel bir varlığa bağımlı ve onun yoluyla dolayımlanmış olurdu. Gerçek şu ki, [bir şeye] bağlı bilincin izinde bir amaç kavramı, nesnel olan bir varlığın bilgisi yoluyla *koşullanmış* –belirlenmiş değil– olarak görünür. Ne var ki burada bu görüş, başlangıç noktamızı etkinlik olarak aldığımız ve bu etkinliğin mutlak olduğu tüm bilinçlerin kökeninde konu edilemez.

Bu düşünümün en önemli sonucu aşağıdaki gibidir: Nesnel olanın, öznel olan üzerindeki nedenselliğinin sonucu, maddi tözün mutlak ve kendini-koyan *varlığını* kesin olarak ileri sürdüğümüzde; öznel olanın, nesnel olan üzerindeki nedenselliği sayesinde *yalın bir kavramın mutlak bağımsızlığı ve kendini belirlemesi de mevcuttur.* Böylelikle eksiksiz bir akıl dünyasının her iki amacı da, bizim tarafımızdan bağlantılandırılmış oldu.

(Kavramın bu kendini belirlemesini her kim eksiksizce kavrarsa, o noktada bütün sistemimize ve bir sonuç olarak onun sarsılmaz hakikat inancına en mükemmel içgörüyü elde eder).

§VIII.

Nesnel olan, kavramın bir sonucudur. Bu nasıl olanaklıdır ve neye işaret edebilir? Kavramın kendisinin, nesnel olan bir şey olarak bana görünmesi gerektiğinden başka hiçbir şey. Şimdi, bir amaç kavramı nesnel olarak kabul edildiğinde, bir *istenç* diye adlandırılır ve bir istenç tasarımı da, ileri sürülmüş olan bir amaç kavramının bu zorunlu görünüşünden başka hiçbir şey değildir, yeter ki etkinliğimizin bilincinde olmak uğruna olsun. Kendimdeki tinsel olan, bir nedensellik

ilkesi olarak dolaysızca incelendiğinde, benim için bir istenç hâline gelir.

Ancak bu şey, kökeninde betimlemiş olduğumuz töz ya da madde üzerinde bir nedenselliğe sahip olan *Ben*'im; ve maddenin kendisi aracılığıyla olmaksızın aynı madde üzerinde bir nedensellik düşünmem imkânsızdır. Dolayısıyla, bu madde üzerinde nedenselliğe sahip olarak kendimi düşünüyor olduğum sürece –ki düşünmek zorundayım– kendim için madde olurum ve böylelikle kendimi kabul ettiğim sürece, kendimi maddi bir beden diye adlandırırım. Maddi bir dünyada nedensellik ilkesi olarak kabul edildiğimde ben, eklemli/eklemlenmiş bir bedenim ve kendi bedenimin tasarımı, maddi dünyadaki bir neden olan kendimin tasarımından başka hiçbir şey değildir; bu nedenle de, mutlak etkinliğimin aldığı sadece belirli bir yan olarak dolaylıdır.

Bununla birlikte istenç, bedenim üzerinde nedenselliğe –ve dolaysız nedenselliğe– sahip olmaktadır ve istencin bu dolaysız nedenselliği sürdüğü sürece, beden de bir araç ya da eklemleme olarak sürer. Dolayısıyla istenç de, bedenden ayrı ve farklıdır; bunun için beden ile aynı değildir. Ancak bu ikiye bölünmüşlük ve ayrım, diğer bir ayrım olan öznel ile nesnel ayrımından başka bir şey değildir ya da daha kesin olarak, bu özgün ayrımın tanıdık/bildik bir yüzüdür. Bu ilişkide istenç öznel, beden ise nesnel olandır.

§IX.

Peki, benim etkin nedenselliğim, bunun duyu dünyasında gerçekleştirdiği değişim ve bu nedensellik yoluyla değişebilir olan duyu dünyası nedir?

Eğer bendeki öznel olan, nesnel olana dönüşüyorsa; bir amaç kavramı, bir istenç hâlini alıyorsa ve bu tekrar bedenimde belirli bir değişmeye dönüşüyorsa, besbelli kendi kendimi değişmeye sahip olarak tasarımlarım. Ancak bana ait olan nihaî şey, eş deyişle hiçbir şekilde yok sayamayacağım bedenim, bir bütün olan maddi dünyayla bağlı olacaktır ve böylece, kendinde değişmeye sahip olduğu kabul edildiğinden, dünyanın da zorunlu olarak değişebilir olduğu kabul edilir.

Benim nedenselliğimin değiştirebileceği bir şey ya da doğanın *nitelikselliği*, tam olarak değişmeyen şey ya da saf haliyle madde ile

aynıdır. Yalnızca farklı yüzlerden ele alınacak olduğunda, kesin bir biçimde bize görünür olan nesnellik üzerinde iş gören kavram olan nedensellik olarak; iki yüzüyle bakıldığında [ise], istenç ve beden olarak her ikisi de aynıdır. Değişebilir şey, öznel olarak bakıldığında doğadır; benimle bağlantılandırıldığında ise, etkin anlıktır/anlama yetisidir; hep birlikte ve yalnızca nesnel olarak ele alındığında değişmez olan şey ise, o aynı doğadır.

Bizim duyusal nedensellik algımızda içerilmiş olan tüm şeyler, gereksinildiğinde, bilincin yasalarından çabucak çıkarsanmış oldu ve başlamış olduğumuz aynı şeyi, sonuçlarımızın en son halkası olarak bulmuş olduk. Araştırmamız böylelikle kendisine geri dönmüş oldu ve sona erdi.

Sonuç kısaca şöyledir: Tüm bilincin ve tüm varlığın dayanmış olduğu yalnızca mutlak [olan şey], saf etkinliktir. Bu etkinlik, etkinliğin yalnızca birlikli bir özne ve nesne (bir Ego) olarak düşünülebileceği, bilincin yasaları ve tikel olarak bilincin temel yasası yoluyla görünür olur. *Benim dışımdaki bir şey üzerinde bir nedensellik olarak* bu görünüşte içerilen –benim kendimin yoluyla mutlak olarak koyulan bir son ya da bir amaçtan, dünyanın hammaddesine/içeriğine kadar– tüm şeyler, sadece bu görünüşün dolayıma soktuğu halkalardır ve bu nedenle de kendileri görünüştürler. Sadece saf anlamında hakikat, benim kendimi belirlemem/öz-belirlenimimdir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

EVRENİN TANRISAL YÖNETİMİNE İNANCIMIZIN TEMELİ ÜZERİNE*

[1798]

Bu denemenin yazarı, bir süreden beri yukarıdaki konu üzerine kendi felsefî çalışmasının sonuçlarını, daha geniş bir kamunun önüne koymayı sorumluluğu olarak kabul etmekteydi. Şu ana kadar, bu ancak yazarın akademik derslerinin dinleyicileri için elverişli kılınmıştı. Yazar, bu konu üzerine düşüncelerini, konunun birçok onurlu, dürüst kişi için taşıdığı kutsallığa uygun kesinlik ve belginlikle sunmayı amaçlamıştı. Ancak yazarın zamanı başka görevlerle doluydu ve tasarının yerine getirilmesi çoğu kez ertelenmek zorunda kalmıştı.

Bu derginin ortak yayıncısı olarak yazar, saygın bir felsefecinin bu yazıyı izleyen denemesini** kamuya sunmakla sorumludur ve bu yazı, az önce belirtilen tasarının yerine getirilmesini kolaylaştırmıştır. [Forberg'in] denemesi, pek çok noktada bu makalenin yazarının kendi düşünceleriyle uyuşmaktadır ve bu yüzden yazar, bazı bakımlardan kendi konumunun da bir anlatımı olarak okuyucuyu bütünüyle ona yönlendirebilir. Ancak başka bakımlardan [Forberg'in] denemesi, her ne kadar bu yazının yazarının görüşlerine bütünüyle karşıt

---

* Almanca özgün metninin başlığı *Über der Grund unsers Glaubens an eine Göttliche Weltregierung*'tur. İlk kez *Philosophisches Journal*, c.VIII [1798] 'de yayımlanmıştır.Çeviri için yararlanılan kaynak:J.G. Fichte (1967) "On the Foundation of Our Belief in a Divine Government of the Universe", çev. Paul Edwards, *Nineteenth-Century Philosophy* içinde, haz. Patrick L. Gardiner, New York: The Free Pres.

** Fichte burada, *Philosophisches Journal*'ın aynı sayısında yayımlanmış Forberg'in "Entwicklung des Begriffs der Religion" ("Din Kavramının Gelişimi") başlıklı yazısına gönderme yapıyor.

olmasa da, tam olarak yazarın konumunu sunmamıştır; ve bu, onu, yazarın konumunun kamu tarafından bilinmesi için gerekli kılmaktadır, özellikle yazar kendi özel anlıksal yaklaşımının genel olarak felsefeciler tarafından ileri sürülenlerden çok daha temel sonuçlar içerdiğine inandığı için. Gene de, şimdilik bu yaklaşımın bir taslağından daha fazlası çabalanmamaktadır. Daha özenli bir ele alış, bir başka fırsatı beklemek zorunda kalacaktır.

Tanrının varoluşu için ahlaksal tanıt diye anılanı ya da diğer uslamlamalardan herhangi birini ele alma eğilimi, neredeyse genel kafa karışıklığının kaynağı olmuştur ve uzun bir süre böyle kalacak gibi görünüyor. Görünüşte varsayılan, tanrıya inancın insan soyuna ilk kez böyle bir uslamlama yoluyla verildiğidir. Zavallı felsefe! Yine de, yalnızca insansal varlıklar da olan temsilcilerimizin bizlere kendi tanıtlarıyla vermek istedikleri şeyi nasıl elde ettiklerini bilmek istemeliyim; ya da eğer bu temsilciler gerçekte daha yüksek bir yapıda varlıklarsa, insan bunların biz başkalarında kendi inançlarına benzer bir şey varsaymaksızın onay ve anlayış bulacaklarına nasıl güvenebildiklerine şaşırıyor. Hayır, işler göründüğü gibi değil. Felsefe olguları açıklayabilir –bir tek felsefe olgusunun dışında, onları varoluşa getiremez. Felsefeci, insanlığı bundan böyle uzaydaki özdeksel nesnelerin varoluşuna inanmaya ya da bu nesnelerin değişimlerini, zaman içindeki ardışık olaylar olarak ele almaya razı etmeyi daha az düşüneceği gibi, insanlığı evrenin tanrısal bir yönetimine inanmaya razı etmeye de daha az eğilim göstermelidir. Bunun tümü, felsefeci bakımından herhangi bir ikna olmaksızın olup biter ve felsefeci bu olguları sorgulamaksızın kabul eder. Felsefecinin görevi, bu olguları genelde ussal varlıkların özünde zorunlu bir şekilde içerilmiş olarak türetmektir. Bu yüzden yöntemimiz, inanmayanın bir dönüştürülmesi olarak değil, inananın inancının bir çıkarsanışı olarak görülmelidir. Biricik görevimiz, "İnsan inancına nasıl ulaşır?" nedensel sorusuyla uğraşmaktır.

Bu soruyla uğraşırken, bu inancın, insanın uygun gördüğü, ileri sürebileceği ya da süremeyeceği –yüreğin istediği şeyi ve yürek onu istediği için doğru olarak ve eldeki mantıksal uslamlamaların yetersizliğine bir ek ya da bu uslamlamaların yerini tutan olarak alınacak özgürce seçilmiş bir karar gibi– rastgele bir varsayım olarak tanımlanmaması gerektiğini kavramak özseldir. Us içinde temellendirilen, saltık olarak zorunludur; ve zorunlu olmayan, buna göre, usun bir

bozuluşudur. İkincisini olgu olarak gören kişi, duruşu ne kadar dindarca olursa olsun, aldatılmış bir düşgörücüdür.

Şimdi tanrıya inancı varsayan filozof, sağlaması gerektiği zorunlu zemini nerede arayacaktır? Kendisini, duyular dünyasının varoluşunun ve özünün ussal bir yaratıcı gerektirdiği sözde zorunluluğa mı dayandırmalıdır? Yanıt, kesin bir 'hayır' olmalıdır. Çünkü yalnızca filozof, yanlış yola sapmış düşünürlerin varoluşunu yadsıyamayacakları, ancak gerçek zemininin onlardan saklı olduğu bir şeyi açıklamak için şaşkınlıktan böyle bir sav ileri sürmelerine karşın, böylesine bir çıkarımın bütünüyle uygunsuz olduğunu çok iyi bilir. Usun koruyuculuğunun ve düzenekselliğinin [mekanizminin] yönetimi altında bulunan kökensel anlık, böyle bir adıma yeteneksizdir. Kişi, duyular dünyasını ya ayrıca doğa bilimlerinin de görüş noktası olan sağduyunun görüş noktasından ya da ayrıca aşkınsal [transendental] duruş noktasından görebilir. İlk durumda, usun saltık bir şey olarak dünyanın varoluşunda durması gerekir: Dünya, yalın bir biçimde varolduğu için vardır ve o, yalın bir biçimde böyle olduğundan budur. Bu görüş noktasından, saltık bir şey kabul edilir ve bu saltık varlık, yalnızca evrendir: İkisi özdeştirler. Evren, kendine dayanan ve kendisi yoluyla eksiksiz bir bütün olarak görülür. Bu görüş noktasından dünya, kendinde tüm görüngülerin zeminini ve kendi içkin yasalarını içeren örgütlü ve örgütleyici bir bütündür. Eğer, arı doğa bilimlerinin duruş noktasını benimseyip de, anlıksal bir nedenin terimlerinde evrenin varoluşunun ve doğasının bir açıklamasını istersek, istemimiz tam olarak anlaşılmazdır. Dahası, anlıksal bir varlığın duyular dünyasının yaratıcısı olduğu savı, bize zerre kadar yardımcı olmaz –gerçekten anlaşılabilir bir bildirim değildir ve elde ettiğimiz ilk aşamada sorulması gereken bir soruya özgün bir yanıt yerine, birkaç boş sözcükten ibarettir. Anlıksal bir varlık kuşkusuz düşünceler yoluyla oluşturulur; ve ilk anlaşılabilir sözcük, yine de, yoktan yaratmanın korkunç dizgesinde, düşüncelerin özdeğe nasıl dönüştürülebileceği ya da hiç de daha ussal olmayan bir dizgede, dünyanın nasıl düşüncelerin kendi-kendine-yeter bengi özdek üzerindeki eyleminin sonucu olarak olduğu gibi olabileceği konusunda söylenmek zorundadır.

Aşkınsal duruş noktasını benimsersek, bu güçlüklerin ortadan kalkacağı kabul edilebilir. Öyleyse artık bağımsız bir dünya yoktur: Her şey, bundan sonra yalnızca bizim iç etkinliğimizin bir yansıması-

dır. Ancak kişi, varolmayan bir şeyin zeminini araştıramaz ve böylelikle, açıklanması gerekenin terimlerinde onun dışında bir şey varsayılamaz.

Bu kadar yüksek bir ahlaksal dünya düzeni kavramına tırmanmak için duyular dünyasından başlayamayız, yani gerçekte duyu-dünyasıyla başladığımız ve gizliden gizliye ona ahlaksal bir düzen getiremeyeceğimiz için.

Ahlaksal bir dünya düzenine inancımız, duyulurüstü bir evren kavramı üzerine temellendirilmelidir.

Böyle bir kavram var. Kendimi duyu-dünyasının herhangi bir etkisinden özgür, kendimde ve kendim yoluyla saltık olarak etkin bulurum, böylelikle de duyusal her şeyi aşan bir gücüm. Bununla birlikte, bu özgürlük belirsiz değildir: Kendi ereğini taşır ve bu dışarıdan alınan bir erek değil, özgür ben tarafından, onun kendi iç özünden koyulan bir erektir. Kendi benim ve zorunlu ereğim, duyulurüstü gerçekliktir.

Bu özgürlükten ya da onun özünden, kendi benimden/kendimden vazgeçmeksizin kuşku duyamam.

Bundan kuşku duyamayacağımı söylüyorum –şeylerin bu şekilde olmadığı, bu iç sesin beni kandırabileceği ve bunun dışsal bir şeye gönderme yoluyla yetkili kılınmayı ve temellendirilmeyi gerektirdiği olanağını bile düşünemem. Bu içgörü konusunda daha ileri ussallaştırmalara, yorumlara ya da açıklamalara girişemem. O saltık olarak olumlu ve koşulsuz olandır.

Kendi iç özümü yıkmaya karar vermezsem bu içgörüyü aşamam –onu sorgulayamam, çünkü onu sorgulamak istemem. Başka bakımdan, usun evcilleştirilmemiş uçuşunun sınırı burasıdır; burada anlığı sınırlayan sesi buluruz, çünkü o, ayrıca yüreği de sınırlar. Burası, düşünmenin ve istemenin birleştiği ve uyumun varlığımı oluşturduğu noktadır. Kendi kendimle çelişkiye düşmeyi isteseydim, gerçekte özgürlüğüme ilişkin içgörüyü sorgulayabilirdim, çünkü uslamlama yetisini sınırlayan hiçbir içkin sınırlama yoktur: O, özgürce sonsuza ilerler ve bunu yapabilmelidir, çünkü ben tüm sözlerimde özgürüm ve yalnızca benim kendim, kendime kendi istencim yoluyla bir sınır koyabilir. Bu yüzden ahlaksal belirlenimimizin kendisi, ahlaksal bir tutumun sonucudur ve inancımızla özdeştir. Birisi, inancın tüm kesinliğin temeli olduğunu ileri sürdüğünde oldukça haklıdır. Olması gereken budur; çünkü ahlâk, eğer gerçekten ahlaksa, herhangi bir

mantıksal olarak zorlayıcı uslamlamadan değil, yalnızca kendinde kurulabilir.

Eğer dipsiz bir uçuruma atılmaya (ancak kuramsal bir yolda) istekli olsaydım; eğer herhangi bir sağlam gönderi noktasına kesinlikle önceden gitmeyi isteseydim; eğer tüm düşünmeme eşlik eden ve onsuz kurgusal incelemelere bile koyulamayacağım bu kesinlik olmaksızın yapmaya hazırlanmış olsaydım, ahlaksal özgürlüğümün içgörüsünü sorgulayabilirdim. Çünkü, burada gösterilenin dışında hiçbir sağlam gönderi noktası yoktur: O mantıkta değil, ahlaksal duyguda temellenir; eğer ussal yetimiz onu kavrayamazsa ya da ayrı olarak onun ötesine geçerse, sonuçta kendimizi içinde her bir dalganın bir başka dalga tarafından ileriye sürüklendiği uçsuz bucaksız bir okyanusta buluruz.

Kendi özüm, doğam tarafından önüme koyulan ereği benimsemekle ve onu kendi gerçek etkinliğimin ereği yapmakla, *ipso facto* bu ereği eylemlerim aracılığıyla gerçekleştirme olanaklılığını koyarım. İki açıklama özdeştir –bir şeyi ereğim olarak benimsemem, onu herhangi bir gelecek zamana gerçek bir şey olarak koymam anlamına gelir: Eğer bir şey gerçek olarak koyulursa, bu yolla onun olanaklılığı zorunlu olarak belirtilmiş olur. Eğer kendi özümü yadsımayacaksam, ilkin kendime bu ereğin yerine getirilişini koymalıyım. İkinci olarak ise, onun gerçekleştirilebileceğini ileri sürmeliyim. Gerçekte bunlar saltık olarak özdeştir: Bunlar iki edim değil, ahlaksal duygu tarafından buyurulmuş tek bir bölünmez edimdir.

Kişi burada gösterilenin saltık zorunluluğuna önem vermelidir (Şimdilik okuyucunun, sonsal ahlaksal ereğin gerçekleştirilme olanağının tanıtlandığı konusunda beni onaylamasını diliyorum). Savunulan ya da karşı çıkılan zeminlere olan bir istek, bir umut, bir parça derin-düşünce [*refleksiyon*] ya da ele alışla, kişinin karşıtını da olanaklı olarak göreceği bir şeyi ileri süren özgür bir kararla ilgilenmiyoruz. Kişinin iç özünün yasalarına uyması kararı verildiğinde, şu varsayım kesinlikle zorunludur: O dolaysızca kararda içerilir; gerçekte o, bu karardır.

Ayrıca kişi, burada sunulan düşüncelerin mantıksal sırasını da gözlemlemelidir. Çıkarım, olanaklılıktan gerçekliğe değil, tam tersidir. Bizim savımız, [yapa]bileceğim için [yap]malıyım, değildir; bizimkisi daha çok: [Yap]mam gerektiği için [yap]abilirim. [Yap]mam gerektiği ve yapmam gereken şey, başta gelirler ve en dolaysızca apa-

çıktırlar. Bu daha fazla açıklama, temellendirme ya da onama gerektirmez. O kendiliğinden doğru ve apaçıktır. Başka bir gerçekliğe dayanmaz ya da onunla koşullu değildir, tersine tüm başka gerçeklikler onunla koşulludur. Bu mantıksal sıra sıklıkla görmezden gelinmiştir. Bir şeyi yapması gerektiğini yargılamadan önce, ilkin onu yapıp yapamayacağını bilmesi gerektiğini ileri süren bir kişi, bu yolla, eğer kılgısal [pratik] bir yargıda bulunuyorsa, ahlak yasasının önceliğini ve böylece ahlak yasasının kendisini kabul etmiyordur; buna karşın, eğer kuramsal bir yargıda bulunuyorsa, bu yolla, ussal işlemlerimizin kökensel sırasını bütünüyle yanlış anlıyordur.

Yalın bir şekilde ahlakın ereğini benimsemem gerektiğini, onun gerçekleşmesinin olanaklı ve benimle olanaklı olduğunu söylemek; yerine getirmem gereken her eylemin ve böyle bir eylemi koşullayan durumların, benimsediğim erek için araçlar olduğu anlamına gelmesi demektir. Bunun ışığında varoluşum, başka ahlaksal varlıkların varoluşu ve ortak ortamımız olarak duyular dünyasının varoluşu, ahlakla olan ilişkilerini edinirler. Böylelikle, bütünüyle yeni bir düzen yaratılır ve tüm içkin yasalarıyla duyu-dünyası, bu düzenin temelini oluşturan dayanaktan daha fazla bir şey değildir. Duyular dünyası, özgürlüğü bir etkinlik alanıyla sağlamak için kendi bengi yasalarıyla kendi yolunda ilerler, ancak onun ahlak üzerinde ya da ahlaksızlık üzerinde en küçük bir etkisi bile yoktur, o herhangi bir şekilde özgür bir varlığı denetleyemez. İkincisi (özgür varlık), kendi-kendine-yeterliliğinde ve bağımsızlığında tüm doğanın üzerinde uçar. Usun ereğinin gerçekleşmesi, ancak özgür varlıkların çabalarıyla başarılabilir; ancak daha yüksek bir yasadan dolayı bu ereğe tartışmasız bir şekilde erişilecektir. Doğru olanı yapmak olanaklıdır ve az önce belirtilen daha yüksek yasayla her durum buna uydurulur: Bu yasadan dolayı ahlaksal eylem (edim), eksiksiz olarak başarılır ve ahlak-dışı eylem ise, aynı kesinlikle boşa çıkar. Şimdi tüm evren, bize bütünüyle değişik bir görüş sunar.

Eğer kendimizi aşkınsal görüş noktasına yükseltirsek, görünüşteki bu değişiklik daha fazla aydınlatılacaktır. Aşkınsal kuram, dünyanın bizim iç etkinliğimizin, anlaşılamaz olarak kalması gereken sınırlar içinde işleyen anlığımızın, düşünülebilir ussal yasalara göre verili, duyusal görünüşünden başka bir şey olmadığını öğretir; ve insan, altındaki zeminin toptan ortadan kalkmasıyla karşı karşıya bırakıldığında ilginç bir duygu taşıyorsa, sorumlu tutulamaz. Az önce sözü

edilen sınırlar, bunların kökenleri söz konusu olduğu ölçüde, hiç kuşkusuz anlığımızın ötesindedir. Bununla birlikte, kılgısal felsefe bunun dikkate değer bir biçimde kılgısal önemdeki herhangi bir şeyi etkilemediğini öğretir. Sınırlar, tüm şeylerin en açığı ve en kesinidirler –şeylerin ahlaksal düzenlenişinde değişmeyen konumumuzu belirlerler. Bu ahlaksal düzende, konumuzun bir sonucu olarak algıladığımız şey bir gerçeklik taşır ve dahası, sizi ilgilendiren tek gerçekliktir: O, sorumluluğunuzun, ödevinizin kesin, koşulsuz buyruğunun sürekli yorumu; yalın bir biçimde onu yapmanız gerektiği için, yapmanız gereken şeyin dirimli anlatımıdır. Dünyamız, ödevimizin duyusallaşmış gerecidir; ikincisi, şeylerdeki gerçek gereç, tüm görünüşlerin gerçek ilksel özdeğidir. Onunla şeylere inancın bize zorla benimsettirildiği zorlama, ahlaksal bir zorlamadır –özgür bir varlık üzerinde kullanılabilecek tek zorlamadır. Hiç kimse, kendi özünü ortadan kaldırmaksızın, daha önce belirtilen sınırlar içinde, daha ileri ve daha soylu gelecekteki bir durum için onun kendisini koruyamayacağı bir düzeye dek kendi ahlaksal görevini terk edemez. Ahlaksal bir dünya düzeninin sonucu olarak ele alındığında duyu-dünyasının gerçekliğine olan bu inanç, bir çeşit tanrısal bildirim olarak da görülebilir. Duyular evreninde bildirilen, bizim ödevimizdir.

Bu gerçek inançtır: Bu ahlaksal düzen, bizim onayladığımız *tanrısal olan*dır. O doğru bir şekilde eylemekle oluşturulur. Bu, inancın tek olanaklı açık bildirimidir: Ödevin buyurduğunu yapmak ve bunu neşeyle ve doğal olarak, kuşku duymaksızın ya da sonuçlarını öngörmeksizin yapmak. Sonuç olarak bu tanrısallık, bizde dirimli ve gerçek olur; eylemlerimizin her biri, bu varsayımın ışığında yerine getirilir ve bunların tüm sonuçları tanrısal olanda saklanacaktır.

Gerçek tanrıtanımazlık, gerçek anlamda inançsızlık ve tanrısızlık, sonuçların öngörülmesini, kişinin eylemlerinin başarısını önceden sezebileceğini düşününceye kadar kendi duyuncunun sesine uymayı kabul etmemesini ve böylelikle kendi yargısını tanrınınkinin üstüne yükseltmesini ve kendisini tanrıya dönüştürmesini içerir. İyiyi yapmak için kötülük yapmak isteyen kişi, tanrısız bir kişidir. Dünyanın ahlaksal bir yönetimi altında iyi, kötüden açığa çıkmaz; kişi kesinlikle ilkine inandığı sürece, ikincisine inanmaz. Bir sonuç olarak, dünya çökse ve bir yıkıntılar yığını olsa bile yalan söylememek zorundasın. Ancak bu sonuncusu, yalnızca bir konuşma biçemidir; eğer dünyanın çökeceğine, yıkılacağına içtenlikle inanmanıza izin verilseydi, o za-

man en az sizin özünüz kendi-kendisiyle-çelişik ve kendi-kendini-yıkan olacaktı. Gerçekte buna inanmazsınız, inanamazsınız ve sizin buna inanmanıza da izin verilmez: Dünyanın korunum planının bir yalan içermediğini bilirsiniz.

Az önce ortaya koyulan inanç, bütün ve eksiksiz inançtır. Bu dirimli ve gerçek ahlaksal düzen, tanrıyla özdeştir. Bir başka tanrıyı kavramayız ve kavrayamayız. Bu ahlaksal dünya düzeninin ötesine geçmek ve onun nedeni olarak ayrı bir varlığın varoluşunu çıkarsamak için hiçbir ussal temellendirme yoktur. Kökensel usumuz böyle bir çıkarsama yapmaz ve böyle ayrı bir varlığı bilmez –ancak kendi özünü yanlış anlayan bir felsefe böyle bir çıkarsama yapar. Bu ahlaksal dünya düzeni, olumsal bir varlıktan, olmayabilecek bir şeyden, öyle ya da başka türlü olabilecek olandan daha fazlası değil midir ki, varoluşu ve özü bir nedenin terimlerinde açıklanmayı gerektirsin, [aynı zamanda] ona olan inancımızın, onun zemininin gösterilmesiyle yasallaştırılmayı talep etsin? Eğer değersiz bir dizgenin istemlerini dinlemeyi bırakır ve bunun yerine, kendi iç özünüze başvurursanız, o zaman ahlaksal dünya düzeninin tüm nesnel bilginin saltık başlangıcı olduğunu (tıpkı özgürlüğünüzün ve ahlaksal belirleniminizin tüm öznel bilginin saltık başlangıcı olması gibi) ve tüm diğer nesnel bilginin onunla kurulduğunu ve onunla koşullu olduğunu; buna karşılık, ahlaksal dünya düzeninin kendisinin başka bir şeyle koşullu olamayacağını, çünkü onun dışında hiçbir şeyin olmadığını bulacaksınız. Kökensel varsayımın özünü yanlışlamaksızın ve tehlikeye sokmaksızın [ahlaksal düzenin] açıklamasına da girişemezsiniz. Ahlaksal bir dünya düzeni savı, saltık olarak kendiliğinden-apaçıktır (kendi-kendine-apaçıktır) ve başka destekleyici uslamlamalara izin vermez.

Peki bu usavurumla nasıl başarılı olabilirsiniz? Dolaysız olan düşü nceyi yıktıktan sonra, onu sağlamlaştırmak için nasıl çabalarsınız? Gerçekte, yalnızca dışsal bir kaynağı olması koşulunda onu benimsersiniz ve böyle bir dayanağın yokluğunda o çökerse, inancınızla iyi ilişkiler içinde olamazsınız.

Üstelik biri, sizin bu çıkarsamayı yapmanıza ve bir sonuç olarak ahlaksal dünya düzeninin bir yaratıcısının varolduğu sonucuna varmanıza izin verseydi, bu sonuç ne anlama gelecekti? Bu varlığın sizden ve dünyadan ayrı olması gerekir, kendi tasarlarıyla uyum içinde dünyada etkinliklere girişmesi gerekir ve böylelikle düşünceler taşı-

ma, kişilik ve bilinç taşıma yeteneğinde olması gerekir. Ancak 'kişilik' le ve 'bilinç'le ne demek istiyoruz? Bu sözcükleri kullandığınızda, bu yakıştırmalar altında kendinizde bulduğunuz ve tanımaya başladığınız şeye gönderme yaptığınız açıktır. Bu kavramlara yönelik en az ilgi, size bunların ancak göndermede bulundukları şey sınırlı ve sonlu ise gerektiği gibi kullanılabileceklerini öğretecektir. Bu yüzden, bu yüklemleri uyguladığınız varlığı sonlu bir şeye dönüştürürsünüz. Amaçladığınız gibi, tanrıyı düşünmede başarılı olamadınız –yalnızca düşüncelerinizde kendinizi çoğalttınız (ürettiniz). Ahlaksal dünya düzenini, kendinize gönderme yapmaktan çok bu varlığa göndermeyle açıklayamazsınız: Ahlaksal dünya düzeni, daha önceki gibi açıklanmamış ve saltık olarak kalır. Gerçekte bu şekilde konuşmakla, herhangi bir özgün düşünüşe de girişmediniz, yalnızca boş seslerle havayı dağıttınız. Bu sonucu zorluk olmaksızın önceden görebilirdiniz. Siz sonlu bir varlıksınız ve sonlu olan bir şey, sonsuz olanı nasıl kavrayabilir ve anlayabilir?

Eğer inanç dolaysızca verili olana sarılırsa, değişmeden ve sarsılmadan kalır; eğer [yukarıda tartışılan kişisel tanrı] kavramına bağımlı kılınırsa, o zaman zayıflar (sallanır), çünkü kavram olanaksızdır ve çelişkilerle doludur.

Öyleyse bir tanrının olup olmadığının kuşkulu olduğunu ileri sürmek, bir yanlış anlamadır. Tersine, ahlaksal bir dünya düzeninin olduğu, bu düzende her ussal bireye belirli bir konum verildiği ve çalışmasının önemsendiği, her kişinin yazgısının (eğer kendi davranışının sonucu değilse) bu tasardan türetildiği, bu tasar olmaksızın bir baştan hiçbir saçın, bir çatıdan hiçbir serçenin düşmeyeceği, her kötü eylem başarısız olurken her iyi eylemin başarıyla sonuçlandığı ve yalnızca iyiyi sevenler için her şeyin en iyi şekilde gitmesi gerektiği –tüm bunlar kuşkulu değil ama dünyadaki en kesin şey ve tüm başka kesinliğin temeli, gerçekte nesnel bir şekilde saltık olarak geçerli olan tek gerçekliktir. Diğer yandan, bir an için düşünen ve bu derin-düşüncesinin [*refleksiyon*] sonucu konusunda içten olan herhangi biri, ayrı bir töz olarak tanrı kavramının olanaksız ve çelişkili olduğundan kuşku duyamaz. [İşte o zaman] neşeli ahlakın gerçek dinini geliştirmek için bunu açıkça söylemesine ve okulların boş gevezeliğini bırakmasına izin verilebilir.

çev. Eyüp Ali Kılıçaslan

İNSANIN BELİRLENİMİ*
[1800]

III. Bölüm: İnanç [*Glaube*]

Müthiş Tin, seninle bu söyleşi beni yere çaldı. Ama beni kendime getirdin. Ve dışımda bir şey beni kendime gelemezcesine yıksaydı, acaba ne olurdum? Nasihatinin ardından gideceğim, elbette gideceğim.

Ne arıyorsun öyleyse, şikâyetçi yüreğim? Anlama yetimin en ufak bir itirazda bulunamayacağı bir öğreti yapısına başkaldırışıma neden olan şey nedir?

Şudur: Sırf tasavvurdan ibaret olanın, şimdi burada bulunanın, bulunmuş ve bulunacak olanın ötesinde bir şeyi, tasavvur olmasa bile, talep ediyorum; tasavvurun sadece kaydettiği, meydana getirmediği, ne de en küçük bir değişiklik yaptığı bir şeyi. Sırf tasavvurun aldatıcı olduğunu şimdi görüyorum. Tasavvurlarımın bir anlamı olmalı; ve bütün bilgim bana bilgiden başka bir şey sunmuyorsa, kendimi bütün ömrüm boyunca aldatılmış hissederim. Tasavvurlarımdan başka hiçbir şeyin varolmayışı, insanoğlunun doğal anlayışı için gülünç ve saçma bir düşüncedir; bunu hiç kimse ciddiye almaz, çürütülmesine de gerek yok. Bu düşüncenin daha derin temellerini –sırf

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Die Bestimmung des Menschen*'dir; çeviride Almanca ve İngilizce her iki baskıdan da yararlanılmıştır: J.G. Fichte (1845-46) Sämtliche Werke III, haz. I.H. Fichte, Berlin ve J.G. Fichte (1956) *The Vocation of Man*, haz. ve çev. R. M. Chisholm, Indianapolis; New York: The Library of Liberal Arts.

akıl yürütmeyle sökülemeyecek temelleri– bilen, eğitimli yargı sahibi kimse için, umutsuzluk ve hiçlik düşüncesidir o.

Öyleyse, kendisine bunca ateşli özlemle uzandığım, tüm tasavvurların ötesindeki bu 'şey' nedir? Beni kendisine çeken güç nedir? Onun içten bağlı olduğu ve yalnız onunla birlikte mahvedilebilecek ruhumun merkezi nerede?

"Senin belirlenimin sadece *bilmek* değil, bilgine uygun *eylemek*tir." Kendimi bir an için toparladığım ve gözlemimi kendi Ben'imin içine çevirdiğim zaman, ruhumun derinliklerinden yüksek sesle çağıran ses budur. "Sen kendin hakkında başıboş düşüncelere dalmak ya da sofu duyumlamalar üzerinde kendinden geçmek için burada değilsin. Hayır, sen eylem için buradasın; eylemin ve yalnızca eylemin senin değerini belirler."

Bu ses beni tasavvurun dışına çıkarıyor; sadece bilmekten, onun ötesinde ve ona karşıt bir şeye, bütün bilgiden daha büyük, daha yüksek olan ve içinde bütün bilginin amacını, hedefini taşıyan bir şeye yönlendiriyor. Eylediğimde, eylemekte olduğumu ve nasıl eylemekte olduğumu kuşkusuz biliyorum; yine de bu bilgi eylemin kendisi değil, yalnızca onun gözlemlenmesi. Böylece bu ses bana aradığım şeyi kesinkes bildiriyor; salt bilmenin ötesinde olanı ve doğasında bilgiden tamamıyla bağımsız olanı.

O böyle, onu dolaysızca biliyorum. Ama kendimi bir kez spekülasyonun alanı içine bırakmışım* ve içimde uyanmış olan kuşku gizlice sürecek, beni rahatsız edecek. Kendimi bu duruma soktuğum için, kabul ettiğim her şey spekülasyonun mahkemesi önünde haklı çıkana kadar tam bir doyuma ulaşamam. Kendime şunu sormalıyım: Nasıl böyle olur? Beni salt tasavvurun ve bilginin ötesinde bir şeye yönlendiren ruhumdaki bu ses nereden doğuyor?

İçimde mutlak, bağımsız öz-etkinliğe doğru bir dürtü var. Sadece bir başkasıyla beraber, bir başkası için ve bir başkası sayesinde varolmaktan daha katlanılmaz bir şey yok benim için. Kendim için ve yalnız kendi başıma bir şey olmalıyım. Bu dürtüyü kendi varoluşumu algılamamın yanısıra hissediyorum; kendimin bilincinde olmama ayrılmazcasına bağlı o.

---

* "Aber ich habe mit der Speculation mich einmal eingelassen." ("But I have entered within the domain of speculation.") –çev. n.

Bu duyguyu kendime refleksiyonla açıklıyorum; ve kendi başına kör olan dürtüye içgörü bahşediyorum. Bu dürtüye göre mutlak bağımsız bir varlık olarak edimde bulunmalıyım –dürtüyü böyle anlıyor, böyle tercüme ediyorum. Bağımsız olmalıyım. Ben kimim? Tek olanda aynı zamanda özne ve nesne –bilinçli varlık ve bilincinde olduğum varlık, sezgisel bilgiye sahip olan ve bu sezgide bildirilmiş olan kendim, düşünen zihin ve düşünce nesnesi olan kendim– ayrılamaz ve hep birbirleriyle varolur. Ne isem, her ikisi olarak kendi başıma mutlak anlamda o olmalıyım; benden kavramlar kaynaklanıyor; benden bu kavramların ötesinde olan bir durum ortaya çıkıyor. Ama ikincisi nasıl olanaklı? Hiç'e hiçbir varlığı bağlayamam, hiçten bir şey hiçbir zaman çıkmaz. Benim nesnel düşüncem zorunlulukla dolayımlıdır. Ama başka bir varlığa bağlanmış bir varlık, tam da böyle olmakla, o başka varlıkça temellendirilir ve artık birincil ve ilksel kaynak değildir; diziyi başlatan değildir, yalnızca ikincil ve türetilmiş bir varlıktır. Bir şeye kendimi bağlanmaya zorlanırım; kendi varoluşumun koşulu olan o bağımsızlığı kaybetmeksizin başka bir varlığa bağlanamam.

Oysa bir *erek* kavramını düşünüşüm ve tasarlayışım, doğası gereği mutlak anlamda özgürdür –ve hiçlikten bir şey meydana getirir. Eğer o, özgürce ve yalnızca benden mutlak olarak kaynaklanmış addedilebilecekse, eylemimi böyle bir düşünüme bağlamalıyım.

Demek ki, ben olarak bağımsızlığımı şöyle düşünüyorum. Kavram oluşturma yetimi, sırf onu oluşturduğum için, kendime atfediyorum. *Bu* kavramı oluşturmamı da, akıl sahibi olarak kendimin mutlak hükümranlığıyla sırf *bu* kavramı oluşturduğum için, kendime atfediyorum. Ayrıca, bu kavramı bir eylemle kendi dışında gerçekleştirme gücünü kendime atfediyorum. Kendi dışında bir şey meydana getirmeye muktedir olan gerçek, etkin gücü –salt kavrayış gücünden bütünüyle farklı bir gücü– kendime atfediyorum. Tasarlama kavrayışları denilen bu kavrayışlar ya da erekler, zaten varolan şeylerin salt bilgisinin kavramları değildirler; o şeylerin nüshaları değildirler. Onlar, meydana gelecek olanların asıllarıdırlar; gerçek güç, onların ötesindedir ve onlardan *kendi başına* bağımsızdır [Bu güç, onlardan yalnızca bilginin tanık olacağı kendi dolaysız belirlenimlerini alır]. İşte bu dürtüden dolayı kendimi donattığım bağımsız güç böyledir.

Sonrasında burada görünür olan, bilincin kendisinin gerçeklikle bağlantıda olduğu noktadır; kavrayışımın gerçek verimi ve onun so-

nucunda kendime atfetmeye zorlandığım eylemin gerçek gücü, bu noktadır. Dışımdaki duyumlanır dünyanın gerçekliği nasıl isterse öyle olsun. Gerçekliğe ben sahibim ve onu kavrıyorum; o benim içimde ve içimde olmakla yuvasında.

Benim bu gerçek eylem gücümü düşüncede kavrıyorum, ama onu düşünceyle yaratmıyorum. Bağımsız eylemek için, dürtümün dolaysız duygusu bu düşüncenin temelinde yatıyor. Düşünce, bu duyguyu resmetmekten ve kendi formu, düşünce formu içine almaktan başka bir şey yapmıyor. Bu işleyiş, spekülasyonun mahkemesi önünde haklı çıkabilir gibi görünüyor.

Nasıl? Kendimi maksatlı olarak, bilerek bir kez daha mı aldatacağım? Bu işlem o ciddi mahkeme önünde hiç de haklı çıkarılamaz.

İçimde bir dürtü ve dışa doğru eylemek için bir çaba duyuyorum; bu hakiki görünüyor ve konuya ait tek hakikat olarak görünüyor. Bu dürtüyü hisseden Ben olduğuma ve kendi dışıma, ne tüm bilincimle ne de duyumlama yetimle kısmen bile çıkamayacağıma göre; bu Ben' in kendisi, dürtünün bilincine vardığım son nokta olduğuna göre, dürtü bana, içime yerleşmiş, böylece yine içimde temellenmiş bir etkinlik olarak görünüyor. Fakat, ne olduğunu bilmediğim bu dürtü, gerçeklikte bana görünmeyen yabancı bir gücün dürtüsü olamaz mı? Ve bağımsızlık fikri, kendimle sınırlı bakışımdan kaynaklanan yalnızca bir yanılsamadan ibaret olamaz mı? Böyle olduğunu varsaymak için hiçbir nedenim yok, ama böyle olmadığına dair de yok. Onun hakkında mutlak olarak hiçbir şey bilmediğimi ve bilemeyeceğimi itiraf etmeliyim.

Hayret uyandırıcı bir şekilde kendime atfettiğim şu gerçek özgür eylem *gücünü*, onun hakkında hiçbir şey bilmeden mi hissediyorum? Hiç de değil. O sadece *belirlenebilen* öğedir. Biz onu, tüm yetilerin ve güçlerin içinden doğdukları iyi bilinen düşünme yasalarınca varsayarız ve ona *belirlenmiş* öğeyi, benzer şekilde yalnızca bir varsayım olan gerçek eylemi ekleriz.

Sırf bir kavramdan onun hayâlî gerçekleşmesine bu gidiş, tüm nesnel düşüncenin olağan ve bilinen işleyişinden fazla bir şey midir? Düşüncenin sadece düşünce olarak değil, kendini daha fazla bir şey olarak biçimlendirme arayışı mıdır bu? Hangi kurnazca akıl yürütme, bu tutumu burada, herhangi başka bir yerde olduğundan daha değerli kılabilir? Düşünce kavramına bu düşüncenin gerçekleştiril-

mesini eklemek, bu masanın kavramına gerçek, buradaki bir masayı eklemekten daha derin bir anlam ortaya koyar mı? "Bir erek kavramı, içimdeki olayların özel bir belirlenimi, iki biçimde gözüküyor: Kısmen *öznel*, bir düşünce; kısmen de *nesnel*, bir eylem." Bu açıklamaya karşı, bir kaynaktan türetilmiş olma eksikliği bulunmayan akılsal bir temeli nasıl gösterebilirdim?

Bu dürtüyü hissettiğimi söylüyorum; bunu söyleyen benim ve söylerken öyle düşünüyorum da. Gerçekten hissediyor muyum, yoksa sadece hissettiğimi mi düşünüyorum? His dediğimin hepsi, nesnel düşüncemle önüme konulmuş, bütün nesnelleştirmenin asıl geçiş noktası olmasın? Ve yine, gerçekten düşünüyor muyum, yoksa sadece düşünmekte olduğumu mu düşünüyorum? Gerçekten düşünmekte olduğumu mu düşünüyorum, yoksa düşünme fikrine sahip olduğumu mu düşünüyorum? Spekülasyonun böyle sorular sormasına ve onları bitmeden sürdürmesine ne engel olabilir? Nasıl yanıt verebilirim ve böyle sorgulamaların bitmesini buyuracağım nokta nerede? Bilincin belirgin bir ediminin refleksiyon konusu yapılabileceğini biliyorum ve kabul etmeliyim; ilk bilinçliliğin yeni bir bilinci böyle yaratılabilir. Bununla da dolaysız bilinç bir adım daha yükseltilir, ilk bilinç karartılır, kuşkulu duruma getirilir. Bu merdivenin en üst basamağının olmadığını da biliyorum. Bütün kuşkuculuğun bu sürece dayandığını ve beni bu kadar şiddetle yere çalan öğreti yapısının, bu sürecin açık bilinci ve uygulanımı üzerine kurulduğunu biliyorum.

Bu öğreti yapısıyla kafamı karıştıracak başka bir oyun oynamayacaksam, onu gerçekten ve edimle yaşamak istiyorsam, içimdeki sese itaati reddetmem gerektiğini biliyorum. Eyleme *istenci* gösteremem; çünkü o öğretiye göre gerçekten eyleyip eyleyemeyeceğimi bilemem. Hakikaten eylediğime hiçbir zaman inanamam; eylemim gibi görünen, bana tamamıyla anlamsız görünmek zorunda kalır, kandırıcı bir resim olur. Bütün ciddiyet, bütün gerçeklik yaşamımdan silinip süpürülür; ve düşünce olduğu kadar yaşam da, hiçten başlayıp hiçe giden bir oyuna dönüşür.

O içten sese itaati reddedecek miyim? Bunu yapmak istemiyorum. Bu dürtünün bana ilettiği çağrıyı/belirlenimi özgürce kabul etmek istiyorum ve bu kararda, düşünceyi tüm gerçekliği ve hakikatiyle hemen kavrayacağım –onda varsayılan her şeyin gerçekliğini de. Bu dürtünün beni içine yerleştirdiği doğal düşüncenin konumuna

kendimi sınırlayacağım; ve beni onun hakikatinden kuşkulandırabilecek yegâne durum olan abartılı ve safsataca irdelemelerin hepsini içimden atacağım.

Şimdi seni anlıyorum, yüce Tin! Bu gerçekliği kavramanın araçlarını buldum ve bununla birlikte herhâlde tüm diğer gerçekliği kavramanın. Bu araç bilgi değildir; hiçbir bilgi kendisinin temeli, kendisinin kanıtı olamaz. Her bilgi, üzerinde kurulduğu daha yüksek başka bir bilgiyi öncel sayar ve bu yükselişin sonu yoktur. Bu gerçeklik *inanç*tır; bize doğallıkla sunulan bakıştaki iradî kabulleniştir; çünkü ancak bu bakış sayesinde belirlenimimizi gerçekleştirebiliriz. Bilgiye ilk onayı veren budur; onu kesinliğe ve tam ikna gücüne ulaştıran budur ve bu olmadan bilgi bir hayâlden ibaret kalabilir. Bu bilgi değil, bilginin geçerliliğine izin veren istencin bir kararıdır.

Bu öğretiye sonsuzca sımsıkı tutunuyorum; öğreti sırf sözel bir ayırım değil, hakiki ve derindir; en önemli sonuçlarıyla bütün varoluşumu ve karakterimi etkiler. Bütün bağlanışım inancadır; o duygudan yola çıkar, anlama yetisinden değil. Bunu bildiğimden, hiçbir tartışmaya kılı kırk yarar incelikle girmiyorum; çünkü böyle şeylerle hiçbir şey kazanılamayacağını önceden görüyorum. Şaşkınlığa uğramayacağım, çünkü inanmışlığımın kaynağı bütün tartışmalardan üstündür. Bu inancı, zorlamalı akıl yürütmelerle başkasına kabul ettirme arzusunu duymayacağım ve böyle bir girişim başarısızlığa uğrarsa hiç şaşırmam. Düşünme tarzımı önce kendime uyguladım, başkalarına değil ve yalnız kendi önümde onu haklı kılmak istiyorum. Bilincinde olduğum dürüst, dimdik amaca başka kim sahipse, benimkine benzer inanca o da erişecektir; amaç olmazsa, inanca hiçbir şekilde erişilemez. Artık bunu bildiğim için, kendimi ve başkalarını hangi hareket noktasından kalkarak yetiştirmem gerektiğini de biliyorum: Anlama yetisinden değil, istençten. İstenç, sürekli olarak ve dürüstçe iyiye yönlendirilirse, anlama yetisi hakikati kendiliğinden kavrayacaktır. Yalnız anlayış çalıştırılır ve istenç ihmal edilirse, mutlak bir boşluk içinde beyhude inceliklerin peşinde koşmaktan başka hiçbir şey olmaz. Bunu artık bildiğimden, inancıma karşı çıkabilecek bütün yanlış bilgiyi çürütme gücüm var. İnanca dayanmayan, salt spekülasyonla oluşturulmuş her hakikate yelteniş, mutlaka yanlış ve hilelidir; çünkü salt bu şekilde oluşturulan bilgi, ancak hiçbir şey bilemeyeceğimiz inancıyla son bulur. Bu tür yanlış bilginin, öncüllerine

inanç sayesinde önceden yerleştirilmiş olanlardan başka bir şeyi asla keşfedemeyeceğini, bu öncüllerden tamamıyla yanlış sonuçlar çıkarabileceğini biliyorum. Artık bunu bildiğimden, bütün hakikatin ve bütün inancın mihenk taşı elimde. Bütün hakikatin kökü, salt vicdandır. Vicdana, yahut onun buyruklarının gerçekleşmesi yolunda duran her ne olursa olsun, kesinlikle yanlıştır; oluşturulurkenki yanıltmacaları keşfedecek durumda olmasam bile asla ikna olamam.

Bu dünyanın ışığını görmüş olan her insan için bu böyle olmuştur. Kendileri için bir varoluşa sahip olan tüm gerçekliğin bilinci olmaksızın, yalnız inançla kavrarlar; ve bu inanç kendini onlara, varoluşlarıyla aynı zamanda yükler, onlarla birlikte doğmuştur. Başka türlü nasıl olabilirdi? Eğer salt bilgide, salt algıda ve refleksiyonda, zihnimizdeki tasavvurları gözümüzün önünden zorunlulukla geçen resimler olmaktan fazla bir şey olarak ele almak temelsizse, onların bundan *fazla* olduklarını neden söyleyelim ve bütün tasavvurlardan bağımsız varolan bir şeyi neden onların temeli sayalım? Nesnelere ilk doğal bakışımızın ötesine geçecek yeti ve güdüye hepimiz sahipsek, neden pek az kimse gerçekten ötesine geçiyor ve neden kendimizi, bir parça acıyla olsa da, bu yola girmek için bizi ikna edecek her girişime karşı savunuyoruz? Bizi bu ilk doğal inancın gücü içinde tutan nedir? Aklın çıkarımları değil, çünkü böyle bir şey hiç yok. Bizi tutan, meydana getirmek istediğimiz bir gerçekliğe *ilgi*mizdir: Bütünüyle iyi uğruna iyiye; ve sundukları hoşnutluk uğruna, olağan ve duyumsal olana. Hayatta hiç kimse bu ilgiden kendisini yoksun bırakamaz, tıpkı bu ilginin beraberinde getirdiği inancı az da olsa silkip atamayacağı gibi. Hepimiz inanç içinde doğarız; kör olan, gizli ve karşı konmaz dürtüyü körce izler; gözleri gören, görmeyle izler ve inanır, çünkü inanmaya karar verir.

çev. Uluğ Nutku

DOĞAL HUKUKUN TEMELLERİ-
KAPALI TİCARET DEVLETİ*
[1796-1800]

Doğal Hukukun Temelleri'nden Seçmeler

Özgürlük ve Yasa Üzerine

Yasanın getirdiği yükümler ortadan kalktığında, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine saygı gösterip göstermeyecekleri belli değildir: Gerçi birey, rasyonel bir varlıktır ve rasyonel bir varlık olarak da akla uygun şekilde davranmanın, yani öbür bireylerin özgürlüklerine saygı göstermenin herkes bakımından bir zorunluluk olduğunu kavrayacaktır. Ama bu rasyonel insan, akıldışı davranma özgürlüğüne de sahiptir ... Dolayısıyla da bir insanın, tutarlı (yani akla uygun bir biçimde eyleyen) olmaya zorlanmadıkça, tutarlı olması gerektiğini düşünmek ile o aynı insanın tutarlı olmaması gerektiğini düşünmek arasında, haklılık açısından hiçbir fark yoktur.

Doğal Haklar Üzerine

Akla dayanan her hükümet şeklinin temel ilkesi, her kişinin kendi emeğinin ürünleriyle yaşayışını sürdürebilmesi olacaktır.

Toprağın içi, toplumun ortak mülkiyeti olarak kalır ve madenci-

---

* *Doğal Hukukun Temelleri* [*Grundlagen des Naturrechtes nach den prinzipien der Wissenschaftslehre*] ve *Kapalı Ticaret Devleti* [*Der geschlossene Handelsstaat*] adlı iki eserden yapılan bu çevirinin ilk yayımlandığı yer için bkz. Attila Tokatlı (haz.) (1980) Tarih Boyunca Politika, İstanbul: Hür Yayın, ss. 200-206.

ler, devletin düzenli ve sürekli şekilde çalıştırdığı emekçiler olurlar.

Bütün çelişmeleri birleştiren en yüksek sentez, her türlü etkinliğin en yüce ve en evrensel ereği, yaşam hakkıdır.

Kapalı Ticaret Devleti'nden Seçmeler

Elde kalan küçük ulusal serveti aralarında bölüşen insanların sayısı gittikçe azalmaktadır; çünkü ülke sürekli şekilde nüfussuzlanıyor ... dışarıya göçüyor insanlar ve ulusal toprak üzerinde kurtulamadıkları bu yoksulluğa karşı, başka gökler altında bir sığınak arıyorlar ya da hükümet, bu insanları, dışarıdan para çekmesine yarayacak birer meta hâline getiriyor ... Toprak mülkiyetinin fiyatı durmadan düşmekte ya da nüfustan yana yoksun bir ülkede, bu topraklar zaten işlenmeksizin bekliyor. Yabancılar satın alıyor bu arazileri, bir süre spekülasyon yapmak için ve böylece kendilerine yeni ticaret alanı bulmuş oluyorlar. Bir de, düşünülmesi bile güç olan yeni bir meta çıktı ortaya: Kendi kendini satıyor devlet, özerkliğini satıyor; sürekli şekilde dış borç toplayarak yapıyor bunu ve böylece de bir başka ülkenin bir eyaleti durumuna sokuyor kendini, o yabancı ülkenin kendi erkekleri yolunda kullanılabileceği bir alet hâline giriyor.

Bir kötülüğü daha büyük bir kötülükle iyileştirme yolunda, önünde durulmaz bir ilerleme görülüyor bugün.

Açıkça düşünülsün ya da düşünülmesin, şu olacaktır benim önerilerimin ret nedeni: Denilecektir ki Avrupa, ticaret alanında, dünyanın öbür kısımları üzerinde büyük bir avantaja sahiptir; bütün öbür ülkelerin güçlerini ve ürünlerini ele geçirmekte ve buna karşılık o ülkelere kendi güç ve ürünlerinden yeterli bir eşdeğer vermemektedir katiyen. Gene denilecektir ki her Avrupa devleti, kendi ticaret dengesi öbür Avrupa devletlerine oranla ne denli elverişsiz olursa olsun, dünyanın geri kalan kısmının bu ortaklaşa sömürüsünden belli bir avantaj sağlamaktadır ... Bu ret nedenini ortadan kaldırmak için, Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmıyla olan bağıntısı gibi hak ve hukuk üzerine kurulu bulunmayan bir bağıntının kesinlikle süremeyeceğini göstermek gerekiyor. Bu ispatlama, bugünkü konumun sınırları dışında kalmaktadır. Ama bu ispatlamayı da yapmış olsam, gene de denilecektir ki: "Hiç değilse bugüne kadar bu durum sürüp gelmiştir ve sürmektedir de; sömürgeler metropollere bağımlıdır, köle ticareti yürürlüktedir. Bu durumun bizim yaşamımızı kapsayan kı-

sa bir süre içinde değişmeyeceği de bellidir. Öyleyse bırakın da bu iş yürüdüğü sürece kendimize yarar sağlayalım. İpin kopacağı çağlarda yaşayanlar da kendi başlarının çaresine bakarlar elbet..." İtiraf edeyim ki, buna verecek cevabım yoktur.

Dünyanın nüfusu arttıkça, ticaret devleti yeni edinimlerle büyüdükçe, üretim ve sanatlar geliştikçe, böylece sürümdeki metalar ve bunlarla birlikte insanların ihtiyaçları artıp çeşitlendikçe, bu savaş, sonuçları bakımından daha da şiddetli, adaletsiz ve tehlikeli bir hâle girmektedir. Ulusların eski yaşama tarzındaki sadelik, yoksunlukların ağır bir adaletsizlik ve ezinç şeklinde duyulmasını önlemekteydi ama ihtiyaçlar arttıkça bu yoksunluklar, büyük bir sefâlet kaynağı ve apaçık bir adaletsizlik haline girmektedir. Satıcının malını zorla koparıp almak arzusundadır alıcı ve bunun için istemektedir ticaret özgürlüğünü. Burada ticaret denen şey, aslında, satıcı bakımından pazarları gereğinden fazla malla doldurma, sürüm olanağı bulamama ve mallarını değerlerinin çok altında fiyatlarla satma zorunda kalma özgürlüğüdür. Ve gene işte bunun içindir ki alıcı, yapımcılarla tüccarlar arasında büyük bir rekabet doğmasını istemektir; satış güçlüğü ve nakit para bulma zorunluluğu sonucunda her ikisini de, mallarını ona onun gönlünden kopan bir fiyat karşılığında vermek zorunda bırakmak için. Alıcı bu konuda başarıya ulaştığı vakit, işçiler yoksullaşacak ve emekçi aileleri, ya yoksunluk ve sefâlet içinde perişan olacak ya da adaletsiz bir halkla bir arada yaşamaktan vazgeçip dış ülkelere göç edeceklerdir ... Sözün kısası, bir bireyin belirli bir iş çerçevesi içinde sürekli bir duruma sahip olabilmesi için hiçbir garanti yoktur, çünkü insanlar birbirlerini ortadan yok etmek özgürlüğüne sahip olmak istemektedirler.

Devlet, bu ticaret dengesinin sonucu olan durumu, yasa ve baskı yoluyla bütün yurttaşlara sağlamak ve kabul ettirmekle yükümlüdür. Ama onun yasası ve egemenliği altında bulunmayan herhangi bir kimse bu denge üzerinde etki yapacak olursa, söz konusu görevi yerine getiremez devlet. Demek ki devlet, bu türden etkilerin işler hâle gelmesi olanağını ortadan yok etmek zorundadır.

Bunun için de dış ülkelerle her türlü ticaretin yasaklanması ve yurttaşlar için olanaksız kılınması gerekmektedir ... Devlet dışarıya ticaret yapma ihtiyacını duyduğu anda, bunu yürütmek tek tek yurttaşlara değil, hükümete düşer.

Mülkiyet ve Ekonomik Planlama Üzerine

Bizim teorimiz, geri kalan bütün her şeyin temeli olarak gördüğü ilk ve kökensel mülkiyeti, bir bireyin yalnız kendine ayrılmış özgür ve belirli bir etkinliği yürütme hakkında bulur.

Belirli bir etkinlik üzerinde, herhangi bir nesnenin sahipliği söz konusu olmaksızın yürüyen, bir bireyin yalnız kendine ayrılmış bir mülkiyet hakkı vardır. Belirttiğimiz bu hak, bir sanayi ya da bir meslek kolunda bir bireyin yalnız kendine ayrılmış olarak etkinlikte bulunma hakkı, o sanayi ya da nesnelerin mülkiyetini zorunlu kılmaz. Bu alet ya da nesneler, emekçinin mülkiyetinde olmadıkları hâlde ona etkinliği süresince yararlanması için ödünç verilmiş ya da teslim edilmiş bulunabilir.

Sanayi ürünlerinin daima istenen miktarda bulunabilmesi için devlet, her sanayi dalı için saptanmış emekçi sayısının, biraz önce söylenenlere uygun olarak, azalmasını ve çoğalmasını sağlamakla yükümlüdür. Buradaki denge sürekli olarak korunup devam ettirilmelidir. Bazen herhangi bir meslek alanında bir işçi eksikliğinden korkulacak olursa, yurttaşları bu mesleğe yöneltmeye özendirmek için, o dalda üretilen malların fiyatını yükseltmelerine göz yumma ve böylece öbür halk sınıflarına zarar verme yoluna gidilmemelidir katiyen. Benzer durumlarda biricik özendirme yolu, gerekli sayıda yurttaş yeniden bu dalda uğraşa koyuluncaya değin devlet hazinesinden ödenecek primler olmalıdır.

Hükümet, ulus çerçevesi içindeki mübadelelerin neye mâl olduğunu hesaplamakla yükümlüdür. Ayrıca hem genel olarak hem de çeşitli iş dallarında kullanacağı kol sayısını da hesaplamakla yükümlüdür hükümet ...

Tarım üreticileri, sadece kendileri beslenebilecek kadar değil, aynı zamanda devlete bağlı ve kendileri tarafından tanınan zanaatçılar da beslenebilecek, hem de hammadde bulabilecek kadar ürün elde etmeyi yükümlenmelidir (bu sözleşmeyle). Ayrıca tarım üreticileri bu ürünlerini zanaatçılara, onlar tarafından yapılan sanayi ürünleri karşılığında vermeyi de yükümlenmelidirler. Öyle ki, zanaatçılar kendi ürünlerini yaparken, tıpkı çiftçilerin kendi ürünlerini yetiştirirken rahat ettikleri kadar rahatça yaşayabilmelidirler.

Buna karşılık zanaatçılar da üreticilere, bunların kendi meslek çerçevesi içinde gerekli en iyi niteliği taşıyan, fiyatları önceden sap-

tanımış tarifeye uygun ve ihtiyaçlarına yeterli oranda mamul mal vermeyi yükümlenmelidirler...

Her iki sınıf, kendi ihtiyaçları için fazla gelen ürün ve mamullerini tüccarlara vermeyi ve onlardan ihtiyaçları olan nesneleri almayı yükümlenmelidirler...

Buna karşılık tüccarlar da, üretici ve zanaatçılara, biraz önce açıkladığımız kural gereğince bütün ihtiyaçlarını karşılama yükümü altına girmelidirler; aynı zamanda tüccarlar, üretici ve zanaatçılar tarafından kendilerine getirilecek her cinsten ürün ve mamulü, önceden saptanmış fiyat tarifesi üzerinden satın almayı da yükümlenmelidirler.

Hükümetin, sözünü ettiğimiz bu yükümün yerine getirilmesi için ne yapması gerektiğini bulmak güç değildir. Bir ceza tehdidiyle pekiştirilen, olumlu bir yasa aracılığıyla yapacaktır hükümet bunu. Bu yasaya göre: Belirli maddelerin ticareti için etkinlikte bulunan bir tüccar, bu maddeleri, kendisine getirenden almak ve kendisinden isteyene satmak zorundadır. Bu iki şeyden birinin reddiyle karşılaşan yurttaş, şikâyette bulunur ve reddeden tüccar, cezalandırılır. Ama, denilecektir, istenen mal o tüccarın elinde yoksa, kendisinde bulunmayan bir malı satmadı diye nasıl cezalandırılır bir tüccar? Bu soru bana, hükümetin, öbür sınıfların tüccara karşı olan yükümlerini yerine getirmelerini nasıl sağlayacağını açıklamak fırsatını veriyor: Satışa sunacağı malları nerelerden bulacağını ayrıntılı bir şekilde hesaplayıp göstermeyen hiçbir tüccarın etkinliğine izin verilmeyecektir. Üreticisinin ya da yapımcısının iş kapsamını bilen bir tüccar, bunların belirli tarihlerde ne kadar mal çıkarabileceğini ve kendisine bu malları ne zaman ve nasıl teslim edeceklerini de aşağı yukarı doğru bir biçimde hesaplayabilir ve bu ürün ya da malları, onlardan, gerekirse resmî otoritenin de yardımına başvurarak istemek hakkına sahiptir; çünkü tüccarın karşısındaki bu sınıflar da, ürün ya da mallarını ona satmaya yasa yoluyla yükümlüdürler...

Gene denilecektir ki: Bir tüccar, elinde malın eşdeğeri yoksa, mübadele yapmadı diye nasıl cezalandırılabilir? Şu cevabı veririm: Koyduğumuz ilkelere uygun şekilde örgütlenmiş bir devlette, hemen sürümden kesinlikle emin olunmayan bir mal, hiçbir ticaret evine satış için getirilip teslim edilemez; çünkü böyle bir toplumda üretim ve yapım, bütün ihtiyaç olanakları gözönüne alınarak, devletin kurucu temeline dayanıp da hesaplanmış ve ancak bundan sonra o ürün

ya da malların belirli miktarda üretimine ve yapımına izin verilmiştir. Hattâ ticaret evi, o önceden hesaplanmış miktar tutarında bir satış olanağı istemek hakkına da sahiptir. Çünkü kendisine belirli satıcılar sağlandığına göre, bir o kadar belirli alıcının da sağlanmış olması gerekir ve çünkü ticaret evi, alıcıların ihtiyaçlarını hesaplamış ve bu hesaba göre mal ve ürün satın almıştır. Bu alıcılar ihtiyaçlarının karşılığını o ticaret evinden satın alıyorlarsa, ihtiyaçlarını başka bir yerden doğrudan doğruya, yani birinci elden ürün ya da mal satın alarak karşılıyorlar demektir. Ki bu da alıcının olduğu gibi satıcının da sözleşme yükümlerine aykırı düşer; dolayısıyla her ikisini de şikâyet etmek ve ceza görmelerini sağlamak gerekir. Demek ki böyle bir davette tüccar, satın alması gereken ürün ve mal için zorunlu eşdeğeri (parayı) elinde bulundurabilecektir. Böyle bir devlette, tüccarın elinden hem alımı hem de satımı tamamıyla hesaplanabilir miktarda ürün ve mal geçer.

Böyle bir ticaret tarzının dev çaplı ambarlar gerektireceğinden ürkülmesin sakın. Çünkü bu düzende, tüccarın tüm mallarının gözleri önünde yığılı durması zorunlu değildir katiyen: Bu ürün ve malların nerede bulunduğunu bilmesi, kendisine teslim edileceğinden emin olması yeter. Bir buğday tüccarının, bir büyük toprak sahibinin satın almış olduğu buğday, başlangıçtaki ambarında rahatça durabilir örneğin. Buğday tüccarı, kendisiyle alışveriş yapan fırıncılara ambarın yerini bildirir; onlar da gidip, istedikleri miktarda buğdayı oradan alırlar.

Betimlediğimiz devletin hükümeti, ceza verme ve onur kırıcı arama ve koğuşturmalara başvurma zorunluluğu bile duymayacaktır. Çünkü yurttaşların birbirlerine karşı işledikleri suçların belli başlı kaynağı olan gerçek yoksulluğun yükü ya da gelecek yoksulluğun korkusu ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca, kurulu düzenin kesinliği sayesinde, yasalara karşı geliş olanakları yok edilmiş bulunmaktadır. Devlete karşı işlenebilecek suçlardan ve girişilebilecek ayaklanmalardan çekinmek de yersizdir böyle bir düzende. Tüm uyruklar hâllerinden memnundur ve hükümeti bir iyilik dağıtıcı olarak görmektedirler.

Tarımcıyı ya da üreticiyi, doğrudan doğruya gözetleyip denetleyemez hükümet ama onlarla sözleşmeye girmiş olan tüccar yapabilir bunu. Dolayısıyla da hükümet, denetim işini, tüccar aracılığıyla gerçekleştirebilir. Öte yandan, bu hükümetin tüccarı doğrudan doğruya gözetleyip denetlemeye de, böyle bir olanak elinde bulunsa bile,

yoktur ihtiyacı. Çünkü ticaret alanında herhangi bir durgunluk ortaya çıkar çıkmaz, bu durgunluğun tehdidi altında kalan yurttaş, kendiliğinden hükümeti uyarmaya yönelecektir. Ve hiç kimse durumundan şikâyetçi değilse, işlerin normal akışı içinde yürüdüğünü kabul etmek gerekir.

Devletin Ortadan Yok Oluşu ve Özgürlük Üzerine

Basit bir araç olan her insan kurumu gibi devlet de, kendi yok oluşuna doğru yol almaktadır; her türlü hükümetin ereği, hükümeti gereksiz kılmaktır.

Ne kadar iyi örgütlenmişse, o kadar az farkına varılır devletin. Çünkü barışçı gücü ve iç ağırlığı sayesinde, bir dış güç olarak edimde bulunma olanakları daha varoluşunun başlangıcından ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Devlet, edimde bulunarak kendiliğinden yok olur.

Görünür dünyanın özgürlüğü, bırakalım, bir süre için kaybolsun ortadan; yeni dünyanın doğabilmesi için, düşüncelerimizin derinliğinde bir sığınak verelim ona.

Hukuk, birey ahlâka uygun olarak edimde bulunduğu ölçüde yararsız ve gereksiz hâle girer. Yetkin ahlâk sahibi varlıklardan kurulu bir ırkın yasası yoktur.

Mutlak bir özgürlük içinde ahlâklılığa yükselmek amacıyla, devlete tutsaklıktan ayrılır insanoğlu; ama kendini bu ereğe ulaşmaya yetenekli kılmak için de, yurttaş olur.

İnsanoğlu, onu ele geçirip üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak üzere doğayı öz-derinliğinden kavrayacaktır ... Bugün sadece fizik yapısını koruyup sürdürmek için seferber ettiği maddesel güçlerden daha az bir güç kullanarak bu yeni fethini yönetme, onun üzerinde mutlak egemen olarak hüküm sürme olanağı sunulacaktır insana.

Kurtuluşları kesinleşir kesinleşmez, kötülük kalkacaktır insan toplumlarından ... Toplum, aklın istediği biçimde kurulduktan sonra, kötü eylemler, sahiplerine yarar yerine zarar verir hâle girecektir.

Bu yeryüzünde ulaşılacak bir ereğimiz var. Bu toplumu gerçekleştirdiğimizi varsayacak olursak, yeryüzünde yapacak ne işi kalıyor insanlığın? ... Kötülük etmek için özgürlüğü kullanma olanağı yoktur artık. İnsanın, ya özgürlüğünden tamamıyla vazgeçip hiç yakınmaksızın 'bütün'ün mekanizması içinde edilgin bir çark olmaya ya

da bu özgürlüğü iyiliğe uygulamaya karar vermesi gerekmektedir.

Sosyalizme Geçiş Üzerine

Doymak bilmeyen açgözlülükleriyle bir araya gelen bu sınıflar, gasplarını kuşaktan kuşağa yayarak sürdürecek ve hiçbir zaman "yeter" demeyeceklerdir. Öyle ki, en sonunda baskı ve ezinç doruğa erişip kesinlikle katlanılmaz hâle girecek ve umutsuzluk, yüzyıllardan beri kırılıp yok edilmiş cesaretlerinin veremediği bir güç kazandıracaktır ezilenlere.

İnsanların en utanç verici tutkuları, erdemsizlikleri ve kötülükleri, çoğu zaman, dürüst kişinin çabalarından çok daha emin bir biçimde iyiliğe yol açmakta, 'en iyi'nin yaratılmasıyla sonuçlanmaktadır.

çev. Attila Tokatlı

ÇAĞIMIZIN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ*
[1806]

Ders I
Evrensel Tarih İdeası

Şimdi bir dizi düşünüme [*meditasyon*] girişiyoruz ki, kendinde bu düşünüm, ondan tek bir organik bütünü oluşturan, sadece yalın bir düşünceyi en altta içerir. Açıklamayı üstlenmeye başlamadan önce, zihnimde ortaya koyulması zorunlu olan ve şimdi size söyleyeceğim her sözde gönderme yaparken bana rehber olması gereken aynı açıklıktaki bu yalın düşünceyi bir kez size iletebilirsem, ilerleyişimizin ilk adımından başlayarak peşine birlikte düşmemiz gereken patikanın tümü üzerine mükemmel bir ışık yayılacaktır. Ancak bu yalın düşünceyi ben, sizin gözleriniz önünde onun çeşitli kısımlarından aşamalı

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*' dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1889) "The Characteristics of The Present Age", *Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* içinde, çev. William Smith, LL. D., Cilt II, Londra: Trübner&Co., Ludgate Hill. Bu eserde Fichte, Alman Romantiklerinin görüşlerine ve Schelling'in *Doğa Felsefesi*'ne karşı çıktığı gibi, asıl amacı, çağının temel karakteristiklerini ortaya koyarken onu, diğer çağlar gibi tek bir evrensel zamanın içine yerleştirmek ve bu sayede tarihsel gelişimin ana izleğini çizmek olmuştur. Aynı zamanda bir diğer özelliği ise, *Alman Ulusuna Söylevler* adlı ünlü eserine hazırlık niteliği oluşturmasıdır. Dolayısıyla bu eser, rahatlıkla bir *tarih felsefesi* metni olarak okunabilir –çev. n.

olarak oluşturmaya, aynı zamanda da, onu değiştirip farklı hâle getiren çeşitli öğelerden bağlantısını kesmeye zorlanırım: Bu her fikir alışverişinin zorunlu bir koşuludur ve onun temel yasası, yalnızca bununla, kendinde varolan ancak yalın bir düşüncenin genişlemiş ve bir dizi düşünceye ve düşünüme [*meditasyon*] ayrılmış olduğu şeyi gerçekleştirir.

Hâl böyle olunca ve özellikle de burada, zaten eski bilinmiş olanı tekrar etmeden fakat şeylere dair yeni görüşler ileri sürmek için – konumun, tüm fikir alışverişinin yasalarına göre, yalnızca sonraki gelişimi yoluyla elde edilebilecek olan bu açıklığı başta ortaya koymayacağının, sizin için başlangıçta sürpriz olmaması gerektiğini diliyorum; ve bütünün eksiksiz bir gözden geçirilişi olanaklı olabildiğinde, mükemmel ışığı yalnızca sonucumuzda aramanızı sizden rica etmeliyim. Bununla birlikte, her bir ayrı(k) düşüncenin, düzenlenişindeki uygun yeri benimseyeceği ve onun [bulunduğu] yerde etrafına yerleşmesi olası olan tüm başkalıkla/farklılıkla orada ortaya koyulacağında ihtiyatlı olmak, konu her ne olursa olsun, ortaya koymayı üstlenecek herkes için bir ödevdir –en azından farklı dile saygı gösterebilen ve [kendi içinde] bağlantılı bir söylemi izleme gücünde olan herkes için; ve ben bu ödevi yerine getirmek için en ciddi gayretimi harcayacağım.

Bu ilk ve son önceden uyarışım ile, daha fazla gecikmeksizin konumuza şimdi [kaldığımız yerden] devam edelim.

Çağımızın felsefî bir resmedilişi, bu derslerde vaat etmiş olduğumuz şeydir. Tek bir ortak ilkenin birliği için, bizden önce deneyimde yatan çok biçimli fenomenlere düşünceyi geri yönelten yalnızca bu görüş ancak felsefî olan diye adlandırılabilir ve diğer taraftan, bu tek ilkeden bütün bu fenomenleri türetebilir ve eksiksiz açıklayabilir. Çağın bir betimlemesini yapmayı üstlenmesi gereken saf bir *empirist*, onun en göze çarpan bazı fenomenlerine, nedensel gözleme kendilerini sundukları kadarıyla el koyacak ve tümüyle bunları, üzerinde anlaşılmış sağlam bir fikre sahip olmadan ve bir ve aynı zamanda birlikte varolmalarından başka aralarında herhangi başka bir bağlantıya işaret edebilmeksizin teker teker yeniden onları betimleyecektir. Böyle bir betimleme görevine niyetlenmesi gereken bir *filozof*, deneyimden tümüyle bağımsız olarak bir *çağın ideası*nı, ki gerçekten kendi öz formunda –*idea* olarak– olan deneyimde görünür olamaz, araştırıp bulmaya çabalayacak ve içinde bu *idea*nın kendisini, *çağın*

zorunlu fenomenlerinin formu altında ortaya koyacağı tarzı sergileyecektir; ve bunu yaparak o, bu fenomenler çemberini açıkça oluşturur ve onların her birini, hepsinin altında yatan ortak *idea* yoluyla birbirleriyle zorunlu bağlantıda ortaya koyacaktır. [Bu çağlardan] ilki, *Suçluluk Çağı*; ikincisi ise, bunun bir *tarih*ini mümkün kılan şey olacaktır.

Eğer *filozof*, ilk elden, deneyimin tüm olanaklı fenomenlerini önceden varsaydığı ilkenin birliğinden türetmesi gerekirse, bu amacı gerçekleştirmede deneyimden yardım almayacağı; bunu yerine getirirken bir *filozof* olarak, yalnızca, deneyimle ilgili herhangi bir şeyle ilişkilenmeyerek bu karakterin onun üzerinde etkili olan sınırlarının içinde kendini tam olarak sınırlayarak ve böylelikle de bilimsel söylemde ifadelendirilen yöntem olan, mutlak olarak *a priori*yi izlediği açıktır –ve kendi konumuzla ilişkili olarak *zaman*ın bir bütün olarak ve [onunla birlikte] onun tüm olanaklı *devir*lerini [de] *a priori* betimleyebileceği aşikârdır. Onun ortaya koyacağı ilkeden türeyen fenomenler tarafından *şimdiki zaman*ın [çağımızın –çev. n.] gerçekte ayırt edici kılınıp kılınmadığı ve böylece konuşmacı [tarih üstüne düşüncelerini aktaran kişi –çev. n.] tarafından bu şekilde resmedilen *çağ*ın gerçekten de *şimdiki çağ* olduğu tamamen farklı bir sorudur – bizim bunu iddia edeceğimiz gibi, örneğin, o da böyle bir konumu iddia etmelidir. Konunun bu bölümünde, her kişi kendi yaşam deneyimine kendisi için başvurmalı ve onu, *gelecek* beklentileriyle olduğu kadar *geçmiş* tarih ile de karşılaştırmalıdır; çünkü *filozof*un işi burada sondadır ve dünyayı ve insanları *gözlemleyen*in işi [ise yeni] başlar. Kendi payımıza biz, bu bağlamda *filozof*tan daha fazlasına niyetlenmeyiz ve kendimizi daha öte hiçbir şeyden de sorumlu tutmadık; ve böylelikle en son yargı, böyle bir yargıya geçme konumuna gelir gelmez sizin hakkınız olmalıdır. Şimdi ilk elden bizim yapacağımız şey, konumuza sıkıca sarılmak ve onu ortaya koymaktır.

Devam edersek; yukarıda ipucunu zaten vermiş olduğumuz gibi zamanın her tikel *devri*, tikel bir *çağ*ın temel *idea*sıdır. Bu *devir*ler ve tikel *çağ*ların temel *ideal*arı, buna rağmen, ancak birbirleri yoluyla ve birbirleri tarafından, dahası onların *evrensel* zaman ile ilişkileri sayesinde mükemmel bir şekilde anlaşılabilirler. Dolayısıyla *filozof*un, herhangi tikel bir *çağ*ı –ve eğer yapacaksa kendi çağını– doğru bir şekilde karakterize edebilmesi için *a priori*yi anlamış ve ilkin *evrensel*

*zaman*ın ve onun tüm olanaklı devirlerinin anlamına [kavramına, işaret ettiğine] mükemmel bir şekilde nüfuz etmiş olmalıdır.

Tüm felsefî kavrayışlar gibi bu *evrensel zaman* kavrayışı, temel bir *zaman ideas*ını; yalnızca aşamalı olarak gelişen, içinde her sonraki dönemin bir önceki tarafından belirlendiği *zamanın tamamlanmışlığ*ına rağmen önceden düzenlenmiş bir *idea*yı tekrar önceden varsayar; ya da bunu daha basitçe ve daha yaygın bir söyleyişle ifade edersek, ilkel/oluşmamış birliğinde açıkça kavranılabilen ve ondan, yeryüzü üzerindeki insanî yaşamın tüm büyük *devir*lerinin doğru bir şekilde türetilebileceği bir *dünya-plân*ını önceden varsayar ki, böylece onlar [*devir*ler], hem kökeninde hem de birbirleriyle olan bağlantısında belirgince anlaşılabileceklerdir. Önceki –*dünya-plânı*– yeryüzündeki tüm insan yaşamının temel *idea*sıdır; sonraki –bu yaşamın asıl *devir*leri– üzerine konuşmuş olduğumuz, ondan bu *çağ*ların fenomenlerinin tekrar türetildiği, tikel *çağ*ların temel *idea*larıdır.

Böylelikle her şeyden önce; her birinin diğeri tarafından ve diğeri yoluyla ancak anlaşılabileceği; her birinin, yine tikel bir *çağ*ın temel *idea*sı olduğu ve çokbiçimli fenomenlerin olduğu yerde kendisini açımlayan, farklı *devir*lere kendisini bölen tüm *insan* yaşamının temel bir *idea*sına ulaştık.

*Bu dünya üzerindeki 'insanlığın yaşamı', tek bir evrensel yaşam*ın yerine burada ve *evrensel zaman*ın yerine *dünyasal zaman*da bulunur –içinde genel karakterdeki söylemlerimizin ileri sürdüğü ile yetindiğimiz sınırlar gibi; çünkü birden tanrısal ve sonsuz olandan derinlikle ve yaygın bir şekilde söz etmek imkânsızdır. Burada ve sadece bu derslerde söyleyeceğim [şey] bu olacaktır; çünkü harfi harfine söylersek, spekülasyonun yüksek uçuşlarında, *dünyadaki insanî yaşam ile dünyasal zaman*ın kendisi, TEK BİR ZAMANIN VE TEK BİR SONSUZ YAŞAMIN ZORUNLU DEVİRLERİDİR –ve bu *dünyasal yaşam*, tüm alt bölümlenmeleriyle birlikte, burada, aşağıda [dünyada] bizim için zaten elde edilebilecek olan SONSUZ YAŞAMın temel *idea*sından türetilebilir.

Bu, şu anki gönüllü sınırlanımımızın kendisidir ki, tam anlamıyla kanıtlanabilir bu dedüksiyonu devam ettirmeyi bize yasaklar ve duyan herkesin *dünyasal yaşam*ın temel *idea*sını kendi öz hakikat duygusuyla sınamasını ve eğer yapabilirse onu o surette onaylamasını talep ederek bizim burada sadece bu *idea*yı ilân etmemize izin verir. Sözünü etmiş olduğumuz, *dünya üzerindeki insanlığın yaşamı* ve bu

*yaşamın devirleri*dir. Burada yalnızca *tür*ün [*insan türünün/soyunun* –çev. n.] ilerleyen *yaşam*ından bahsediyoruz, yoksa *birey*inkinden değil; ki tüm bu söylemlerde devam eden [kalıcı olan] dokunulmamış olarak kalacaktır –ve bu doğru bakış noktamızı hiçbir zaman gözden kaybetmemenizi diliyorum.

Böylelikle araştırmamız bir *dünya-plânı idea*sını gerektiriyor ki, yukarıda bildirmiş olduğum temel *idea*yı, buna rağmen, şu anda türetmiyorum, yalnızca [ona] işaret ediyorum. Bunun için söylediğim –ve muazzam yükselişimizdeki yapının temellerini gösterdiğim şey– *dünya üzerindeki insanlığın yaşam amacının bu olduğu*dur *–ki bu yaşamda onlar [İnsanlık –çev. n.], tüm ilişkilerini AKILa uygun bir şekilde ÖZGÜRLÜK ile düzenleyebileceklerdir.*

ÖZGÜRLÜK ile belirtmiş olduğum, onların kendi *özgürlüğü*, *bir tür olarak insanlığın* kolektif kapasitesindeki *özgürlük*tür ve bu özgürlük, açıklama gerektiren diğer koşulları ilerideki derslere bırakacak olursak, şimdi peşine düşmeye niyetlendiğim temel ilkemizin ilk yardımcı koşuludur. Bu *özgürlük*, *tür*ün kolektif bilincinde görünür olur ve *tür*ün ona özgü ve özel *özgürlüğü* olarak orada ortaya çıkar; [ve] hakiki ve gerçek bir olgu olarak [belirir]; [böylelikle] *türün yaşamı* ve *yaşam*ından kaynaklanan [şeyler] boyunca onun ürünüdür ki, *tür*ün kendisinin mutlak varoluşu, böylelikle ona yüklenen olgu ve ürünün varoluşunda zorunlu olarak örtüktür (Bir kişi herhangi bir şey yapmış ise, bu, o kişinin varoluşunun eylemine önsel olduğu olgusunda kuşkusuzca içerilmektedir; sonra sırayla edimde bulunmak için kararını şekillendirecek ve bunu takiben, eylemin tamamlanışı sırasında da önceki kararını uygulamaya sokacaktır; ve herkes, tikel bir zamanda *varolmaya*mın kanıtını, aynı zamanda *etkinlik-olmaya*mın kanıtına eşit olarak doğruca kabul edecektir. Aynı yolla, eğer *insanlık* bir *tür* olarak herhangi bir şey yapmışsa ve bu eyleminde bir fail/eyleyen olarak göründüyse, bu edim, edimin henüz tamamlanmamış olduğu bir zamanda *tür*ün varoluşunu zorunlu olarak içermelidir).

Bu kısa yorumun dolaysız bir sonucu olarak *dünya üzerindeki insanlığın yaşamı*, ortaya koymuş olduğumuz temel *idea*ya göre, kendisini iki ilkesel *devre* ya da *çağ*a böler: İçinde *tür*ün, AKILa uygun bir şekilde ÖZGÜRLÜK ile ilişkilerini henüz düzenlemiş olmaksızın varolduğu ve yaşadığı *çağ* ile bu gönüllü ve akla uygun düzenlemenin meydana geldiği diğer çağ.

Araştırmamızın bu aşamasına ilk *devir* ile başlarsak; *tür* [burada – çev. n.] *kendi özgür edimi yoluyla* ilişkilerini *akla* göre henüz düzenlemediğinden dolayı, bu ilişkiler akıl tarafından düzenlenmez; ve dolayısıyla, herhangi bir iddia hiçbir şekilde diğeri ile karıştırılmaz. *Aklın* kendisinin, kendi öz gücüyle ve insanî *özgürlüğün* yardımı olmaksızın *insanlığın* ilişkilerini belirleyebilmiş ve düzenleyebilmiş olması olanaklıdır. Aynı zamanda gerçeklikte de [bu durum mümkün olabilir –çev. n.]. *Akıl*, tüm *tinsel yaşamın* olduğu gibi *insan türünün yaşamının* da İLK YASAsıdır; ve başka hiçbir anlamda değil, yalnızca bu anlamda bu derslerde 'akıl' kelimesi kullanılacaktır. Bir *insan türü*, bu yasanın yaşayan/dirimli etkinliği olmaksızın varoluşa asla gelemezdi; ya da varoluş kazandığı zannedilmiş olsa bile, bu etkinlik olmaksızın varoluşunu tek bir anda sürdüremezdi. Dolayısıyla, ilk *devir*de olduğu gibi, her nerede *akıl özgürlük*le henüz işleyemiyorsa, bir yasanın ya da *doğa*nın gücü olarak edimde bulunur; ve böylelikle, sadece kendi etkinlik temelinin içgörüsü olmadan bilinçte bulunabilir ve orada etkin olabilir; ya da bir başka deyişle, yalın duygu olarak varolabilir, çünkü böylesine biz, içgörüsüz bilinç deriz.

Sıradan dilde bunu kısaca ifade edersek; *akıl*, *özgür istenç* yoluyla henüz edimde bulunamadığı yerde *kör içgüdü* olarak edimde bulunur. O, *dünya üzerindeki insanlığın yaşamının* ilk *devri*nde bu şekilde eyler; ve bu ilk *devir*, bu nedenle daha sıkı karakterize edilir ve daha belirleyici olarak tarif edilir.

İlk *devrin* bu daha belirleyici tarif edilişi sayesinde, ikinciyi de, onunla karşılaştırdığımızda daha belirgin olarak tarif edebiliriz. *İçgüdü kördür*, içgörüsüz bir bilinçtir. *İçgüdü*nün karşıtı olarak *özgürlük*, böylelikle kendi etkinliğinin temellerini görme ve onun açıkça bilincinde olmadır. Dolayısıyla *özgürlük*, *içgüdü*nün bilincinde olmadığı *aklın* bilincindedir. Bu nedenle, *aklın* yalın *içgüdü* yoluyla hâkimiyeti ile aynı *aklın*, *özgürlük* yoluyla hâkimiyeti arasında arada kalan bir durum belirir: *Aklın bilinci ya da bilgisi.*

Daha ilerlersek; kör bir itki olan *içgüdü*, *bilgi*yi dıştalar; böylece *bilgi*nin doğuşu, yeni tamama ermiş olan *itki*nin zorlayıcı gücünden özgürleşmeyi önvarsayar; ve böylelikle *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile *bilgi* olarak *aklın* hâkimiyeti arasında üçüncü bir durum yerini alır: *İçgüdü olarak aklın özgürlüğü.*

Ancak insanlık; varoluşunun yasası olan, ona sıkıntı vermeyen ve sevgili gücüyle onu yöneten o *içgüdü*den kendisini nasıl özgür kıla-

bildi, hattâ bunu nasıl dileyebildi? [Bir başka deyişle] *tek bir akıl*, *içgüdü*nün içinde(n) konuşurken nasıl oldu da aynı şekilde *özgürlüğe* doğru bir itkide etkin olabildi? Nasıl bu *aynı akıl*, insan yaşamında kendisiyle çelişki ve karşıtlık içine girebildi? Belli ki doğrudan değil; ve böylece yeni bir aracı, *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile bu hâkimiyeti tanımayan itki arasına girmeliydi. Bu aracı şu şekilde doğmuştur: *İçgüdü* olarak *aklın* ürünleri/sonuçları, *tür*ün daha güçlü bireyleri tarafından kavranılır; bu nedenle *içgüdü*, bütün türü, onların kendi büyüklüklerinin seviyesine çıkartmak ya da tersine, *tür*ün [hak ettiği –çev. n.] alana ve yere onları koymak için doğallıkla fakat hızlıca hareket etmek arzusunda olduğundan, onlarda en yüksek ve en tok sesiyle konuşur; ve onlar yoluyla dıştan zorlama ile desteklenen *dışsal kural koyan bir otorite*ye dönüşür; ve daha sonrasında *akıl*, diğer insanlar arasında başka bir formda uyanır: *Kişisel özgürlüğe doğru bir itki olarak.* [Bu form], sevmiş olduğu içsel *dürtü*nün tatlı kuralına hiçbir zaman karşı çıkmamış olmasına rağmen, haklarını zorla almış olan yabancı bir *içgüdü*nün baskısına karşı ayaklanır; ve bu uyanmada, *içgüdü*nün kendisi olarak *aklın* değil, dışsal güç kılığında giyinmiş yabancı doğaların *içgüdüsü*nün zincirlerini kırar. Ve böylelikle bireysel *içgüdü*nün zorlayıcı *otorite*ye değişimi, *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile bu hâkimiyetten özgürleşme arasındaki aracı hâline gelir.

Ve son olarak, *türümüzün dünyadaki yaşamı*nın bu zorunlu bölümlenme ve *devir*lerinin sıralanmasını tamamlayalım: *İçgüdü* olarak *aklın* hâkimiyetinden özgürleşmek yoluyla, *aklın bilgisi*nin olanaklı olduğunu gördük. Bu *bilgi*nin yasaları sayesinde *insanlığın* tüm ilişkileri, *onların kendi özgür edimleri* tarafından düzenlenmeli ve yönlendirilmelidir. Ancak *bilgi*nin kendisinin, bununla birlikte bize verebileceği tüm şey olan yasanın yalın bilgisi [yetkisi/cognizance], bu amacı elde etmede yeterli olmadığı, yalnızca pratikle –sözün kısası, *sanat*la– adamakıllı elde edilebilecek özel bir eylem bilgisinin de [ayrıca] gerektiği açıktır. Bilinçli olarak henüz kavranmış olan o *akla* göre *insanlığın* bütün ilişkilerini yöneten bu *sanat* (Açıklayıcı yorum vermeksizin *sanat* kelimesini ne zaman işlesek, onu her zaman bu üst anlamı ile kullanacağız); *tür*ün, akılda kendi sonsuzluğunun ilk örneğinin [arkhe tipinin] mükemmel bir imgesi olana dek, *insanlığın* tüm ilişkilerine evrensel olarak uygulanmalı ve orada gerçekleştirilmelidir; ve sonrasında, bu *dünyasal yaşam*ın amacına ulaşılabilir,

onun sonucu görünür olur ve *insanlık*, *sonsuzluğun* daha yüksek alanına girer.

Böylelikle [buraya kadar], bu amacın bir kavranılışı ile *insanın* tüm *dünyasal yaşamının* ön biçimlenmesine –*neden türümüzün* buradaki *varoluşu* ile başlamış olması gerektiğini algılamaya ve bu nedenden dolayı da insanoğlunun bütün varolan *yaşamını* betimlemeye– gayret ettik. Bu bizim yapmayı dilemiş olduğumuz şeydi, ilk görevimizdi. Bu görüşe göre, *dünyasal yaşamın* *beş ilkesel devri* vardır [ve] bunlardan her biri, kendi doğuşunu bireyin yaşamında [tikel yaşamda –çev. n.] kazanmasına rağmen, *türün yaşamında* bir *devir* olmak için aşama aşama tüm *insanları* ele geçirmeli ve onların arasına nüfuz etmelidir; ve bu amaç için, baştan başa uzun bir zaman dilimine katlanılmalıdır ki, böylece muazzam *yaşam bütünü*, bazen birbirlerine karşıt gelişir görünen, bazen ise birbirlerini paralel takip eden *çağlara* yayılır: *Birincisi*, *içgüdü* olarak *aklın* sınırsız hâkimiyet *devridir*, [yani] *İnsan Türünün Masumiyet Hâli*; *ikincisi*, içinde *içgüdü* olarak *aklın* dışsal bir yönetici *otoriteye* dönüştüğü *devir*; bu, hiçbir zaman en son temellerine geri dönmeyen ve dolayısıyla ikna etme gücüne sahip olmayan, tam tersine yalnızca zorlama arzusunda olan ve kör inanç ile koşulsuz itaati talep eden *çağdır*, [yani] *İlerleyen Suçluluk/Günahlılık Hâli*; *üçüncüsü*, *dolaysız olarak* dışsal yönetici *otoriteden*, *dolaylı olarak içgüdü* olarak *aklın* gücünden/iktidarından, *genel olarak* ise, herhangi bir formdaki *akıldan özgürleşme devri*; [yani] tüm hakikate doğru mutlak özdeşlik ile tam ve sınırlanmamış ahlâksızlık *çağı*: *Tam Suçluluk/Günahkârlık Hâli*; *dördüncüsü*, *bilgi* olarak *akıl devri*; içinde *hakikatin* diğer tüm şeylerden önce *en yüksek* ve en sevilen olarak görüldüğü *çağdır*, [yani] *İlerleyen Gerekçelendirme/Haklılık Hâli*; *beşincisi*, *sanat* olarak *akıl devri*; bu, içinde *hümanitenin* daha emin ve hatasız ellerle kendisini *aklın* imgesine ve tasarımına uygun geliştirmeye başladığı *çağdır*; [yani] *Tam Gerekçelendirme/Haklılık ve Kutsallaştırma Hâli*. Böylelikle, bu görüşe göre *hümanitenin*, burada aşağıda [dünyada] yapmış olduğu bütün ilerleyiş, üzerinde ilk defa ayakta durmuş olduğu ve kendi kökensel durumuna geri dönmekten başka görünürde hiçbir şeye sahip olmadığı bir noktaya yalnızca bir gerilemedir. Ancak *hümanite*, bu yolculuğu kendi ayakları üzerinde yapmalıdır; kendi öz gücüyle, içinde kendi yardımı olmaksızın bir kez daha olmuş olduğu önceki hâle, bu amaç için her şeyden önce bırakması gereken o hâle ken-

disini geri getirmelidir.* Eğer *hümanite*, kendisinden kendi öz hakiki varlığını yeniden yaratamadıysa, hiçbir gerçek *yaşam*a sahip olamazdı; ve dolayısıyla hiçbir gerçek *yaşam* da cidden olmazdı, zira tüm şeyler ölü, katı ve hareketsiz kalırdı. Cennette –iyi bilinen bir tasviri kullanırsak, masumiyetin ve mutluluğun *cennet*inde, *hümanite* bilgi olmaksızın, emek olmaksızın, sanat olmaksızın yaşamın farkına varır. Ancak bir *melek* iyiye zorlayan ateşten bir kılıçla geldiğinde ve masumiyetinden ve huzurundan uzaklaştırıp onu dışarıya ittiğinde, bağımsız varoluşunu tehlikeye atmak için [o], hemencecik cesaretini toplamıştır. Kaçak ve kararsızca, boş ıssızlıkta doğru yoldan sapmış bir hâlde başı boş dolaşır, [adeta] ayağını neresi olursa, zemin altına düşmesin diye cesaretle hemen sımsıkı bir şekilde yerleştirerek. Zorunluluğun sayesinde daha cesur bir yetişkin olarak sefil bir köşeye yerleşir ve alnının teriyle üzerinde bilginin sevgili meyvesini yetiştireceği topraktan, barbarizmin türlü belâlarını ve onun deve dikenlerini kökünden söküp atar. Haz gözlerini açar ve ellerini güçlendirir; ve kaybetmiş olduğu şeyin imgesinden sonra, kendisi için bir *cennet* inşâ eder –*yaşam* ağacı yükselir; elini meyveye doğru ileriye uzatır, [onu] yer ve *ölümsüzlük* içinde yaşar.

Bu, şimdiki amacımız için zorunlu olan, bir bütün olarak ve tüm farklı *devir*lerindeki *dünyasal yaşam*ın anahatlarının çizilmesidir. Hiç kimsenin kuşku duyamayacağı gibi, *çağ*ımız bu *dünyasal yaşam*ın kesinlikle bir parçası olduğu kadar –ve dahası, göstermiş olduğumuz gibi *dünyasal yaşam*ın beş *devr*inden başka herhangi olanaklı bir *devrin* kesinlikle olamayacağı gibi– *çağ*ımız da bunlardan birisine kesinlikle aittir. Dünya üstüne bilgime ve deneyimime dayanarak, onun [da] ait olduğu bu beşini göstermek ve içinde yukarıda sözü geçen ilkelerin kendilerini açıkça ortaya koyması gereken zorunlu fenomenleri göz önüne sermek benim işim olacaktır –ve sizinkisi ise, hem içsel hem de dışsal anlamda tüm yaşamınız sırasında bu fenomenlerle bir kez bile olsun karşılaşıp karşılaşmamış olduğunuzu düşünmek ve gözlemlemek olacaktır. Bu, bizim gelecek derslerimiz için görevimiz olacaktır.

Bir bütün olarak düşünülen *şu anki çağ* için demek istediğim – yukarıda belirtmiş olduğum gibi farklı *çağ*lar, onların tinsel ilkesiyle

---

* Burada 'geri getirmek', aynı zamanda kendi önceki durumunu hatırlamak, kendisine bunu hatırlatmak anlamlarına da gelebiliyor –çev. n.

mükemmel bir uyum içinde bir ve aynı kronolojik *zaman*da birlikte varolacaklarından, hattâ farklı bireyselliklerde birbirlerine geçecek ya da birbirlerine paralel gelişeceklerinden– böyle bir durumun bizim kendi *çağ*ımız için de geçerli olacağı ve dolayısıyla *a priori* ilkeyi, dünyanın ve hümanitenin varolan durumuna uygulamamızın, şu anki *zaman*da yaşayan tüm insanları değil, ancak sadece *çağı* gerçek anlamda temsil edenleri ve onlarda [*çağ*ın] kendisini en tam bir şekilde açığa vurduğu [insanları] kuşatacağı böylece beklenebilecektir. Kendi eğitiminin/kültürlenmesinin ilerleyişinde, yeterince geniş bir arkadaş kitlesiyle ilişki kurmadığı, fakat önceki bir *zaman*dan geriye kalan sadece dar bir çevrede çalıştığından dolayı, bir kişi kendi *çağ*ının gerisinde olabilir. Diğer [bir kişi ise], *çağ*ının ilerisinde olabilir ve onun için yaşlanmış olanın, hâlâ onun etrafında hakiki, edimsel, hâlihazır ve etkin gücüyle hüküm sürerken, gelecek *zaman*ın temellerini/esaslarını yüreğinde taşıyabilir. Son olarak *bilim*, tüm *çağ*ların ve tüm *zaman*ların üzerinde, tüm *çağ*ların ve *devir*lerin daha yüce kaynağı olarak TEK BİR DEĞİŞMEZ ZAMANı kuşatarak ve farkına vararak; [aynı zamanda] o muazzam/sonsuz ideayı, kendi özgür ve sınırlanmamış kapsamında kavrayarak kendisini inşâ eder. Bu üçünden hiçbiri, herhangi varolan bir *çağ*ın görüntüsünde içerilemez.

Bu ilerleyişte, hâlihazırda kış boyunca derslerimizin konusu şu anda belirgin olarak tarif edildi ve bana görünen o ki, yeterince açık olarak belirtildi ve bildirildi –ve bu, bugünkü söylevin amacıydı. Bu derslerin dışsal formu üzerine birkaç söz daha söylememe izin verin.

Çağımız üzerine yargımız ne tür olursa olsun ve onu ne tür bir *devir* olarak görmeye kendimizi zorlama hissi duyarsak duyalım, yergi ya da ağlayıp sızlanmayı, özel olarak da, kişisel bir betimleme tonundan hiçbirini burada beklemeyin. [Neden] ağlayıp sızlanma değil? Tüm şeylere, onların karşılıklı bağımlılıkları açısından bakmak ve hiçbir şeyi yalıtılmış olarak ve tek başına görmemek, *felsefe*nin en tatlı ödülü olduğundan dolayı o, tüm şeylerin zorunlu ve bu nedenle de iyi olacağına hükmeder ve olmuş olduğu gibi olan bu şeyi kabul eder; çünkü o, daha yüksek bir amaca boyun eğer. Bunun yanı sıra, varolan kötü üzerine insanî olmayan bir şekilde ağlayıp sızlanma, elimizde olduğu sürece *iyi*yi ve *güzel*i yaratma çabamızda daha bilgece kullanılabilecek olan zamanın kaybedilmesidir. [Neden] yergi değil? Tüm türü etkileyen bedensel ve zihinsel bir zayıflık, o türe ait olan ve bunu tanımlamadan önce bunu kendisinin bilmesi ve üzerin-

den atmış olması gereken bir kişinin küçümsemesi için uygun bir konu değildir. Ne var ki bireyler, filozofun bakış açısından tümüyle ortadan kalkar ve tek bir büyük ulus içinde kaybolur. Onun düşüncesi, tüm nesneleri gerçekliğin sonsuz yükselişi ve azalışı ortasında onların asla erişemeyecekleri açık ve tutarlı bir ışık içinde kavrar –dolayısıyla bireylerle kendisi ilgilenmez ve insan resimlerine/portrelere asla tenezzül etmeyerek idealize edilmiş kavramın yüksek alanında yaşar. Bu tür göz önüne alınacak şeylerden türetilebilecek yararlar için, önceden onlar için fazlaca övgüde bulunmaktansa, onlardan hatırı sayılır bir kısmını, sizin tecrübe etmiş olduktan sonra kendi yargınıza sizi bırakmak daha iyi olacaktır. Çağının, onun gayretleri sayesinde belli bir ölçüye doğru zorlanması gerektiği boş arzusundan, filozoftan başka hiç kimse daha uzak değildir. Tanrının güç ve fırsat vermiş olduğu herkes, gerçekten de tüm gücünü, yalnızca kendi amacı için olduğu sürece, bu amacın ve varoluşun aktığı şu zamanda ona ayrılmış olan yeri sürdürmek için kullanmalıdır. Diğerleri için *zaman*, sonsuzluk tarafından onlar için işaretlenmiş sadık gidişatta geçip gider ve bireysel çaba, bu ilerleyişi ne hızlandırabilir ne de yavaşlatabilir. Yalnızca herkesin elbirliği ve özellikle *çağların ve dünyaların sonsuz tinin*in mevcudiyeti bu ilerleyişe yardım edebilir. Şu an emek sarfedenler olarak eğitimli ve zeki dinleyicilerim, eğer bu yarıyılın birkaç saatini, hoş bir şekilde ve lâyıkıyla, gündelik yaşamın işleri ve zevkinin üstünde, daha özgür ve daha saf bir alana –daha tinsel bir ortama– yükselerek geçirirlerse, kendi adıma bu, gurur okşatıcı bir ödül olacaktır. Her şeyin üstünde olması gereken şey, bazı genç ve güçlü zihinlerin üzerine bir kıvılcım düşecek ve orada yerleşecek ve yaşayacaktır; [böylelikle] belki de benim güçsüz düşüncelerim daha iyi ve daha mükemmel sonuçları geliştirecek ve onları gerçekleştirecek güçlü bir belirlenimin [ilk ateşini] tutuşturacaktır – sonrasında benim mükâfatım [nasıl olsa] yerine gelir.

Şu anki bu derslere, bu tinde ve bu düşünceyle sizi davet için ikna edildim; şimdi bu tinde ve bu düşünceyle sizden ayrılıyorum ve yol arkadaşlığımda daha öte gitme arzusunda olup olmayacağınızı sizin yargınıza bırakıyorum.

çev. Güçlü Ateşoğlu

ALMAN ULUSUNA SÖYLEVLER*
[1807-8]

Yedinci Söylev

Önceki söylevlerde, bir aslî ulus olarak Almanların temel özellikleri tarihten örnekler verilerek gösterilmişti. Ortak ulusal kökten kopup ayrılan diğerleriyle karşılaştırıldığında, Almanların kendilerine bizatihi esas ulus deme hakkına sahip oldukları, 'Alman' sözcüğünün de asıl sözcük anlamıyla buna işaret ettiği ortaya konulmuştu. Bu konu üzerinde bir ders saati daha durmak yararlı olacaktır. Bazıları şöyle bir itirazı dile getirecektir kuşkusuz: İfade edilen özelliklerin Almanlığı belirlediği doğruysa, o hâlde mevcut Almanlar arasında gerçek tek bir Alman bulamayız. Biz bu görüngüyü hiçbir şekilde inkâr etmiyor, aksine onu kabul ediyor ve bazı unsurlarını gözden geçirmek istiyoruz. Söz konusu görüngüyü açıklayarak başlamak niyetindeyim.

Yeni kurulacak dünyanın aslî ulusu, dünyanın inşâsını sürdürecektir. Bunun için aslî ulus, yabancı ulusların noksan ve yüzeysel çabaları tarafından harekete geçirilecek ve daha derin, kendi içinden çıkan bir yaratılışın icracıları olacaktır. Harekete geçmeyle yaratılış

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Reden an die deutsche Nation*'dur; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1971) *Fichtes Werke–Band VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 359-377.

arasında belirli bir zaman aralığı bulunduğu için, bu ara dönemde aslî ulusun yabancı uluslarla neredeyse tamamıyla hemhâl olması ve onlarla neredeyse aynı görünmesi kuşkusuzdur. Çünkü bu dönemde aslî ulus sadece salt tahrik hâli içindedir ve amaçladığı yaratı henüz tezahür etmemiştir. İşte şu anda Almanya, eğitimli yurttaşlarının büyük çoğunluğu açısından böyle bir zaman aralığı içindedir. Çoğunluğun iç özüne ve yaşamına nüfuz etmiş olan yabancılığın nedeni budur. Yabancıların takdirine inanmanın tüm bağlarından özgür kalan hür düşünce olarak felsefe dolayımıyla yabancıların, anavatandakileri nasıl harekete geçirdiğini önceki söylevde ortaya koymuştuk. Söz konusu tahrikin henüz yeni yaratılışa varmadığı durumda (ki büyük çoğunluk bunun henüz farkında bile değildir), daha önce betimlediğimiz yabancıların felsefesi şu veya bu şekle sahip olmaktadır. Bazen de yabancıların tini, felsefeyle sınırdaş olan bilimlere de sirâyet etmekte ve onları kendi bakış açısından hareket ederek görmektedir. Ne var ki bir Alman, ciddiyetinden ve yaşama doğrudan müdahale etme hevesinden vazgeçemediğinden, söz konusu felsefe, kamusal yaşama ve onun temellerine ve ilkelerine nüfuz etmektedir. Aşağıda bunu adım adım ortaya koyacağız.

Ancak her şeyden önce şunu belirtmeliyiz: İnsanoğlu, bilimsel görüşlerine hiçbir zaman özgürce ve keyfî olarak sahip olmaz. Bilimsel görüşler, insanın yaşamı tarafından oluşturulur ve aslında bizatihi kendi yaşamının içsel ve bilinmeyen kökünün sezgisidir. Sen kendi içinde aslında neysen, dışsal gözüne görünen de odur. Senin bundan başka bir şey görebilmen mümkün değildir. Başka bir şey görüyorsan, değişmişsin demektir. Yabancıların ya da gayri-aslîliğin içsel özü; nihaî, kat'î, değişmez bir sabitliğe inançtır. Onlar, berisinde hür yaşamın serbestçe oynaştığı bir sınırın varolduğuna, bu sınırınsa hiçbir zaman aşılamayacağına inanırlar. Söz konusu aşılamaz sınır, zorunlu olarak gözünde de canlanır ve dolayısıyla yabancılar bu koşulun dışında düşünemez veya inanamazlar. Aksi takdirde bütün özü değişmeli ve kalbi bedeninden koparılmalıdır. Zorunlu olarak aslî ve nihaî olan olarak, her şeyin ve bununla birlikte yaşamın kaynağı olarak ölüme inanırlar.

Yabancıların bu temel inancının Almanlar arasında nasıl yayılıp kendine ifade bulduğunu burada göstermek durumundayız.

Öncelikle bu durum kendini sahih felsefede gösterir. Bilmiyorum ne kadarı dile getirilmeye değer, ama şu ana kadarki Alman felsefesi,

kesinlik ve bilimsel biçim peşindedir. Ne var ki bunları sağlayamamıştır. Alman felsefesi birlik istemektedir, yabancı felsefelerde olduğu gibi. Gerçekliği ve özü aramaktadır –sadece alt görünüş değil, bu görünüşün görünüşte görünüşe geldiği dayanağı aramaktadır. Bunlarda haklı olduğunu savunurken, yabancı memleketlerdeki hâkim felsefelerden de ileriye gitmektedir. Alman felsefesinin yabancılara bağımlılığı, yabancıların kendilerine bağlılığından daha da fazladır. Salt görünüşün dayanağı, daha da büyük bir hataya gidilerek daima sabit bir varlık olarak düşünülür: Olduğu gibi olandır, başka bir şey değil. Bu varlık, kendi özüne bağlanmıştır. Böylece ölüm ve içinde bulundukları aslîlikten yabancılaşma, kendi gözleri önünde de canlanır. Onlar, kendiliklerinden bizatihi yaşama yükselemedikleri ve serbest yükselişleri için bir destek ve taşıyıcıya gerek duyduklarından, yaşamlarının sureti olan düşünceleri de söz konusu taşıyıcıların ötesine geçememektedir: Eğer bir şey, bir 'şey' değilse mecburen 'hiç'tir onlar için. Onlar kendi içinde örüntüleşmiş olan varlık ile hiçlik arasında hiçbir şey göremezler, çünkü yaşamlarının orasında hiçbir şeyleri yoktur. Dayanabildikleri yegâne şey olan hislerinin bu konuda yanılmaz olduğunu zannederler. Ve eğer birisi kalkıp da söz konusu taşıyıcıyı açığa çıkarmazsa, sadece yaşamla yetinme koşulundan çok uzak düşerek, kendisini de taşıyan taşıyıcıyı görmeyenlerin görme bozukluğu içinde olduklarını ve yüksek görüşlere yükselemediklerini söylerler. Bu yüzden, onlara bir şeyler öğretmek boşuna ve imkânsızdır. Yapabilseydik onları baştan ve farklı yapmalıydık. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığından şu anki Alman felsefesi Alman değil, yabancıdır.

Oysa hakiki, kendi içinde nihâyete varmış ve görünüşün ötesine geçip gerçek öze ulaşmış felsefe tek, saf ve tanrısal olan yaşamdan hareket eder. Bu sonsuza dek öyle ve tek kalan bizatihi yaşamdır. Onun veya bunun yaşamı değildir. Bu yaşamının görünüşünün biteviye açılıp kapandığını görmekte ve bu yasaya göre varlığa ve 'şey' liğe sahip olduğunu bilmektedir. Burada varlık, onun önceden sunduğuyla meydana gelmektedir. Ve bu yüzden söz konusu felsefe sahih olarak Alman'dır, yani aslîdir. Tersi olarak da birisinin hakiki bir Alman olması, ancak bu şekilde felsefe yapmasıyla mümkündür.

Daha önce dile getirdiğim ve pek çok Alman felsefeci tarafından kullanıldığı hâlde sahih bir Alman düşünce sistemi olmayan felsefe (ister bilinçli olarak kurulan sahih bir felsefî öğreti binası olsun, is-

terse de diğer düşüncelerimizin bilinçsizce temelinde yatıyor olsun), çağın diğer bilimsel görüşlerine de nüfuz etmektedir. Yabancılarca harekete geçirilmiş olan çağımızın ana gayesi, daha önceleri olduğu gibi bilimsel konuları ezberlemek değil, kendi başına düşünerek ve felsefe yaparak bunları işlemektir. Çağımız bu gayenin peşinde koşmakta haklıdır. Ancak bunu yaparken, beklenildiği gibi, yabancı memleketlerin ölüme inanan felsefesinden hareket edildiğinde haksız duruma düşer. Bu noktada, girişimimiz açısından en yakın olan bilimlere göz atarak onlardaki yabancı kavram ve görüşlere işaret edeceğiz.

Devletlerin kuruluş ve idaresinin, kesin kurallara sahip bir hür sanat olduğunu eskiçağdan etkilenmek suretiyle savunan yabancı memleketler, kuşkusuz ki bize bu konuda örnek olmuşlardır. Düşüncesi, istemesi ve dili katı, kapalı ve ölü bir taşıyıcıya dayanan bu yabancılar, söz konusu devlet sanatını ne üzerine yerleştirmektedirler? Kuşkusuz ki, eşyanın katı ve ölü düzeninin sanatı üzerine, ki bu ölü eşyadan toplumun canlı hareketliliği doğacaktır. Bu da aslında onların istediği bir doğumdur: Toplumdaki bütün yaşamı büyük ve yapay bir baskı makinesi ve çarklar sistemi oluşturacak şekilde bir araya getirmek. Burada tikeller bütün tarafından, bütüne hizmet etmek üzere zorlanmaktadır. Herkesin kendi çıkarının genel çıkara hizmet etmesini zorla isterken, sonlu ve bilinen büyüklüklerden oluşan ve ifade edilebilen bir toplamla dile getirilen bir hesap örneği gibidir bu. Yabancı memleketlerde bu temel ilke çokça dile getirilmiş ve toplumsal makine sanatının pek çok örneği meydana çıkartılmıştır. Anavatanımız da bu öğretiyi kabul etmiş ve toplumsal makinelerin yaratılmasına ilişkin bu düzenlemeyi daha da geliştirmiştir. Diğer konularda olduğu gibi burada da çok daha kapsamlı, derin, hakiki olunmuş ve önündeki örnekler kat kat aşılmıştır. Bu tür devlet sanatkârları, toplumun ilerleyişinde bir duraksama olduğunda, çarklardan birinin bozulduğunu bilirler ve tek çarenin, bozuk çarkları değiştirip yerlerine yeni çarklar yerleştirmek olduğunu düşünürler. Söz konusu mekanik toplum anlayışına ne kadar çok vâkıfsanız, makinenin bütün parçalarını mümkün olduğu ölçüde aynılaştıran bu mekanizmayı ne kadar basitleştirir ve homojenleştirirseniz, çağımızda haklı olarak o kadar büyük bir devlet sanatkârı kabul edilirsiniz. Kararsızlık içinde bir o yana, bir bu yana yalpalayanlar ve sabit bir görüş sergileyemeyenler ise onlardan çok daha kötüdür aslında.

Devlet yönetim sanatına ilişkin bu kesin kararlılık ona yücelik görüntüsü katmakta, saygınlık doğurmaktadır. Herkesin giderek daha saf bir monarşik esasta teşkilatlanmayı istediği bu dönemde, bu devlet sanatı bir noktada faydalı da olmaktadır. Ancak gerçeğe dönüştürüldüğünde bu sanatın ne kadar kudretsiz olduğu göze çarpar. Çünkü makinenize arzu edilen mükemmelliği kazandırabilir, her alt çarkın bir üst çarka bağlı olmasını sağlayabilir ve bir hiyerarşi oluşturabilirsiniz. Peki ama, her çarkı harekete geçirecek olan son çarkı harekete nasıl zorlayacaksınız? Her türlü direnci kırdığınızı ve öz gücüne kavuşturduğunuzu, böylece de en kuvvetli monarşik esasta teşkilatlanmayı yarattığınızı düşünebiliriz. Ne var ki burada ilk tahriki nasıl sağlayacak, onun istisnasız hakkı aradığını nasıl teminat altına alacaksınız? Doğru hesaplanıp bir araya getirdiğiniz, ama öylece hareketsiz duran çarklarınıza ebedî hareketliliği nasıl kazandıracaksınız? Geçmişte de demiş olduğunuz gibi, bütün mekanizma kendini mi harekete geçirecek ve ilk tahriki sağlayacaktır? Bu, ya tahrikin kendi gücüyle olacak ya da tahrikten bağımsız olarak bütünün kendisinden güç alınacaktır. Başka bir seçenek yoktur. İlk seçeneği seçtiğinizde, bütün düşünce ve mekanizmaları ortadan kaldıran fasit bir daire içine girmiş olursunuz. Yapıtın tahriki harekete geçirebilmesi için onun tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Yani bu durumda tahrik, dolaylı olarak kendini tahrik etmektedir. Ancak kendini tahrik etmiyorsa (ki çare bulmaya çalıştığımız durum budur), hiçbir hareket ortaya çıkamaz. İkincisini seçtiğinizde, yapıtınızdaki bütün hareketin kaynağının, hesaplamalarınızda ve düzeneğinizde meydana çıkmayan ve mekanizmanıza bağlı bulunmayan bir kuvvete dayandığını kabul etmiş olursunuz. Kuşkusuz ki bu güç, sizin etkinizin dışında olacak, sizin bilmediğiniz bir yasa gereği etki edecektir. Her iki seçenekte de acemi ya da kifâyetsiz olduğunuzu kabul etmek durumundasınız.

Zaten bu duygu da yaşanmıştır. Bu sebeple de yurttaşlarla değil, tüm toplumsal hareketin odağı olan prenslerle ilgilenilmiş ve onların iyi biçimde eğitilmesinin gerekli hareketi sağlayacağı umulmuştur. Peki ama, prenslik eğitimini alabilecek uygun bir mizacın bulunabileceğinden nasıl emin olunabilir ki? Diyelim ki şanslıyız ve böyle birisini bulduk. Onun bu terbiyeyi kabul edeceğini nereden biliyoruz?

Böyle bir devlet sanatı, ister yabancı ülkelerde isterse Almanya'da olsun, daima yabancılık anlamına gelir. Alman kanı ve mizacının

onuru açısından şunu da belirtmeliyiz ki, her ne kadar söz konusu hesaplama sanatını öğreti düzeyinde ileri taşıyan sanatkârlar olduysak da, bunu uygulamaya koyarken böyle olmaması gerektiği hissinden hiçbir zaman sıyrılamadığımız için kendimizi hep tuttuk ve yabancı memleketlerin gerisine düştük. Bize uygun görülen yabancı biçim ve yasaları zorla kabul ettiysek de bunları uygulayamadığımız için utanmamalıyız. Biz bu yasaların yüksekliklerine erişebilme açısından hiç de yeteneksiz ve ruhsuz değiliz. Çünkü elimize kalemi aldığımızda hiçbir ulusun gerisinde kalmayız. Oysa biz, yaşamı hissetmek istiyoruz. Söz konusu öğretinin tam olmadığını gördüğümüz için, mükemmeli gelene kadar eski düzenimizi korumayı yeğledik, yani eski moda olanların yerine yine bozguna uğrayacak olan başka bir modayı koymayı seçmedik.

Oysa hakiki Alman devlet sanatı çok farklıdır. O da kör ve yalpalanan doğa karşısında sağlamlık, güven ve bağımsızlık peşindedir. Zaten bu konuda yabancılarla hemfikiriz. Ancak, yabancılarda olduğu gibi katı ve belirli bir nesne peşinde değiliz. Tinimizi bu nesneye göre sabitlemek istemiyoruz. Baştan beri istediğimiz, ilk ve birleştirici öğe olarak katı ve emin bir tindir. Toplumsal yaşamı düzenleyen ve harekete geçiren, canlı ve sonsuz tahriki sağlayan tinimizdir. Alman devlet sanatı, metruk hâle gelmiş yetişkinleri uyarıcı konuşmalarla değil, bozulmamış gençlerimizi eğitimle söz konusu tini meydana çıkaracağını kavramıştır. Bu eğitim, yabancılarda olduğu gibi en uçtakine, yani prense değil, geniş kitleye, yani ulusa yönelik olacaktır. Zaten prens de bu ulusun bir parçası değil midir? Nasıl ki devlet, yetişkin yurttaşlarının bireylerinde insan ırkının eğitimini temsil ediyorsa, Alman devlet sanatına göre, gelecekteki yurttaşlar da söz konusu yüksek eğitimi kendiliğinden alacak hâle getirilecektir. Bu hâliyle en yeni olan Alman devlet sanatı, aslında en eskisi de demektir. Çünkü, Yunanlılar da yurttaşlığı eğitime dayandırıyor ve tarihte eşine bir daha rastlanmamış olan yurttaşlar yetiştiriyordu. Bundan sonra Almanlar da şeklen aynı, içeriksel olarak ise dar görüşlü ve sınırlandırıcı değil, genel ve kozmopolit bir tinle bunu yapacaktır.

Çağdaşlarımızın çoğu arasında hep aynı yabancı tin hüküm sürmekte ve insan ırkının tarihi ve yaşamına dair aynı görüş hâkim olmaktadır. Temelde dili kapanmış ve ölmüş bir ulus, daha önce göstermiş olduğumuz gibi, dilsel sanatlarda sadece o dilin izin verdiği bir düzeye kadar gelebilir ve gerçi altın bir çağ yaşayabilir. Böyle bir

ulus, kendi üzerinde düşünmesinden daha ileriye gidemez. Dolayısıyla bunun için de en son, en yüksek ve asla aşılamaz bir eğitim hedefinin varolduğunu varsaymak zorunda olur. Nasıl ki, hayvanlar âleminde kunduz ve arılar binlerce yıl öncesindeki gibi inşâ faaliyetlerini sürdürüyor ve bu uzun zaman diliminde inşâ sanatlarında bir ilerleme göstermemişlerse, insan denen hayvanatta da bütün eğitim dallarında aynı akıbet söz konusu olmuştur. Bu kolları, dalları ve yetenekleri bütünüyle özetlemek ve bazılarını da gözler önüne sermek, her birinin en yüksek gelişmişlik düzeyini belirlemek mümkündür. Belki de insan soyunun bu konuda kunduz ve arılardan da beter bir düzeyde olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü kunduz ve arılar, sanatları açısından yeni bir şeyler öğrenmemişlerse de gerilememişlerdir. Halbuki insanoğlu, sanatının zirvesindeyken geri düşebilmekte ve yüzlerce, hattâ binlerce yıl uğraşarak yeniden bu zirveye varmaya çalışmaktadır. Keşke o zirvede olduğu gibi kalabilseydik. İnsanlığın bu türden zirve noktaları ve altın çağları kuşkusuz ki varolmuştur. Bunları bulup örnek olarak sunmak, tarihin en hummalı çalışmaları arasında yer alır. Ancak tarihçilere göre tarih çoktan bitmiş, hattâ birkaç kez bitmiş olmaktadır. Onlara göre gök kubbe altında yeni bir şey yoktur, çünkü onlar gök kubbenin altındaki ve üstündeki ebedî yaşam kaynağını kurutmuşlardır. Yaptıkları tek şey, zaten sürekli olarak tekerrür eden ölümü bir kez daha ve yeniden tekrar ettirmektir.

Söz konusu tarih felsefesini bize yabancıların getirdiği bilinse de, zamanla neredeyse tamamıyla Almanların mülkiyetine geçmiştir. Bu derin akrabalık bağı dolayısıyla bizim tarih felsefemiz, yabancıların etkinliklerini yoğun olarak anlama ve anlamlandırma çabası içindedir ki, onların kendileri bu tarih görüşüne sahip olmasalar da, bu görüşe uygun olarak yeni bir altın çağın peşinden gitmektedirler. Bizler kendimizi değil, yabancıları methediyoruz aslında. Başka türlüsü mümkün müdür ki? Bizlerin altın çağı, her açıdan ölmüş bitmiş bir geçmişe aittir çünkü. Ölü toprağın bağrındaki en değerli şey altın olsa da, diye düşünür bizimkiler, canlı tinin tözü güneşin ötesindedir ve kaynağı her türlü güneşin ötesindedir. Ona göre tarihin ve insanlığın akışı, dairesel bir dansın gizli ve esrarengiz yasalarına göre değildir: Sahih ve doğru insan, tarihi kendisi yaratır --daha önce varolmuş olanın tekrarı olarak değil, gerçekten yeni olanı zamansallaştırarak. Bu sebeple salt tekerrürü beklemez o. Yine de bir tekrarla karşılaşır-

sa, Eski Kitap'ta yazdığı gibi sözü sözüne tekrar olursa, buna hayranlık bile duymaz.

İşte benzer biçimde yabancıların öldürücü tini, bizler farkında olmadan diğer bilimsel görüşlerimize de sirâyet etmektedir (bu konuda yukarıdaki örneklerin yeterli olduğunu düşünüyorum). Bunun böyle olmasının sebebi, daha önce yabancılardan aldığımız itkileri tam da şu anda kendi tarzımızda işleme koymamızda ve bir ara dönemden geçmemizde gizlidir. Konuyla yakından ilgili oldukları için bu örnekleri verdim. Ayrıca kimsenin kalkıp, buradaki temel ilkelerden bazı sonuçlar çıkarsayıp yanlış iddialarda bulunmaması için yaptım bunu. Bu temel ilkeler bize yabancı değildir. Bizim o ilkelerin düzeyine çıkamama sorunumuz da yoktur. Biz onları çok iyi biliriz. Fazla zamanımız olsaydı, o ilkeleri tüm çıkarsamalarıyla birlikte ileriye ve geriye doğru izlerdik. Ne var ki biz, daha baştan bu ilkeleri ve onlardan çıkarsananları (ki yaygın düşünce içinde bu yüzeysel gözlemlerden çokça vardır) reddediyor ve kenara itiyoruz.*

(...)

Böylece şu ana kadarki açıklamalarımızdan 'Almanlar'dan ne anladığımız bütün açıklığıyla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Asıl ayrım ölçütü şudur: İnsanın kendisinde mutlak ilk ve aslî olana, yani özgürlüğe, ebedî düzeltilebilirliğe, ebedî ilerlemeye inanmak ile buna inanmayıp tam da aksini savunmak. Yeni olanı kendilerince, yaratıcı biçimde meydana çıkaranlar yaşam sahibidirler. Bunu yapamayanlarsa, en azından fâni olanı kararlı biçimde kenara ittikten sonra dikkatlice dikilip, aslî yaşamın akışının onları da yakalamalarını ümit edebilirler. Henüz bu düzeyde olmayanlarsa, en azından özgürlüğü tahmin edebilmeli, ondan nefret etmemeli veya korkmayıp özgürlüğü sevmelidirler: Onların hepsi de aslî insanlardır. Onlar, bir ulus olarak değerlendirildiğinde aslî ulusturlar, bizatihi ulusun kendisidirler, yani Almanlar'dır. Öte yandan kendilerini ikincil ve türev sayanlar, kendilerini açıkça böyle bilip kavrayanlar, gerçekten de ikincil ve türevdirler. Buna inandıkları sürece daha da ikincil ve türev olacaklardır. Onlar kendi önlerinde özgücüyle hareket eden yaşamın ilâveleridir.

---

* [Yukarıdaki tartışmalara aynı minval üzerinden devam edildiği için sayfa 369-373 arası çevrilmemiş, sayfa 374'ün başından itibaren çeviriye devam edilmiştir –çev. n.]

Onlar sükût etmiş bir sesin kayalıklardan yansıyan sedasıdır. Bir ulus olarak değerlendirildiğinde onlar, aslî ulus dışındadırlar. Aslî ulus açısından onlar garip ve yabancıdırlar. Bugüne değin kendine bizatihi ulus ya da Alman diyen ulus, bu yeni çağda aslî şeyler yaratmış ve yeni olanın yaratıcı gücünü sergilemiştir. Nihâyet bu ulus, kendi içinde apaçık olan bir felsefenin aynasında kendisini görebilecektir. Şimdiye kadar doğal ama bulanık bir bilinçle bilebildiğini artık sarih kavramlarla bilecektir. Doğanın yazgısını artık bilebileceklerdir. Şimdi aslî ulusa bir teklif sunulmaktadır: Söz konusu açık kavram ve makul ve hür sanatlarla kendini kusursuz ve tam biçimde yaratmak, özünü bulmak, birliğini yeniden kurmak ve çemberin uçlarını birleştirmek. Bunu yapma ilkeleri önüne konmuştur. Tinsellik ve özgürlük ile özgürlük içinde ebedî ileri eğitim; her nerede doğmuş ve her ne dili konuşursa konuşsunlar, bunlara inananlar bizdendirler, bize aittirler ve bize katılacaklardır. Durağanlığa, gerilemeye ve daire içinde raksetmeye ve hattâ dünyanın yönetimine ölüm ve çürümüşlüğü getirmeye inananlarsa, her nerede doğmuş ve her ne dili konuşursa konuşsunlar, Alman değildir ve bize yabancıdır. Dileğimiz, ne kadar erken o kadar iyi, bunların bizden ayrılmalarıdır.*

çev. Kaan H. Ökten

* [Yukarıdaki tartışmalara aynı minval üzerinden devam edildiği için sayfa 375-377 arası çevrilmemiştir –çev. n.]

SEÇME MEKTUPLAR*
[1790-1799]

Kant'a (18 Ağustos 1791)[1]

Saygıdeğer beyefendi,

Diğer unvanlar, yürekten söylendiğinde 'saygıdeğer' sıfatını yakıştıramayacağımız başka insanlara kalsın.

Königsberg'e, tüm Avrupa'nın saygısını kazanmış, bununla birlikte tüm Avrupa'da çok az sayıda insanın benim kendisini sevdiğim kadar sevdiği bir kimseyle daha yakından tanışmaya geldim.

Kendimi daha önce tanıtmıştım. Ancak hemen sonra fark ettim ki, bunu yapabilmek için en ufak bir yetkiye bile sahip olmayan biri-

---

* Çeviriler için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1993) "Selected Correspondence, 1790-1799", *Early Philosophical Writings* içinde, haz. ve çev. Daniel Breazeale, Ithaca and London: Cornell University Press. Fichte'nin Kant'la yazışması için bkz. Immanuel Kant (1999) *Correspondence*, haz. ve çev. Arnulf Zweig, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

[1] Fichte, 1 Temmuz 1791'de, on sekiz günlüğüne özel hocalık yapmak üzere gittiği Varşova'dan dönüşte Königsberg'e vardı. Kant'a yollamış olduğu *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme* başlıklı yazısı, yazar adı belirtilmeksizin yayımlandığı için önce Kant'ın zannedildi ve böylece asıl yazarının meşhur olmasını sağladı.

nin, böyle bir kimseyle tanışıklığı olduğunu iddia etmesi, son derece cüretkâr bir davranıştır. Böyle bir durumda, yanımda benim için yazılmış bazı referans mektupları olmalıydı. Oysa ben, kendi referans mektubumu kendim yazmayı tercih ederim. İşte benim mektubum.

Mektubu yazarkenki neşeli ruh hâlinden uzak bir durumda bu mektubu yolluyor olmak, benim için acı verici. Şu anda varolan ve geçmişte varolmuş olan her şeye derinlemesine nüfuz edebilmek gibi özel bir yeteneğe sahip olan bir kimse için kendisini tatmin etmekten uzak bir çalışmayı okumak, yeni bir deneyim olmasa gerek; ve biz geriye kalanlar, onun açık kılacağı şeyler hakkında beklentiye girerken son derece mütevazı olmalıyız; çünkü o, saf aklın insan vücudunda cisimleşmiş hâlini temsil etmektedir. Böyle bir adam da –*Eleştiri* öğrencisi olmadan önce (ki, bunun üzerinden de çok zaman geçmiş değil) zihni son derece karmaşık bir labirentte oradan oraya savrulmuş olan, koşulları bu tip bir çalışmayı sürdürmesi için çok da elverişli olmayan– bu satırların yazarını muhtemelen affedecek; vicdanımın da büyük olasılıkla beni bağışlayacağı gibi, kabul edilebilir niteliklerin altında olduğu takdirde çalışmamın eksiksiz olmayışını mazur görecektir. Ne var ki, benim gözümde bile hatalı olan böyle bir kitabı okunmak üzere size vermek bağışlanabilir mi? Çalışmama gösterilen hoşgörünün sınırları, benim kendime kadar genişletilebilir mi? Bu muhteşem zekâ karşısında korkup geri çekilmiş olabilirdim; ne var ki bu zekâ ile bütünleşmiş olan ve insanoğluna erdem ve görev duygusunu geri verme yetkisini tek başına elinde bulunduran bu asil yürek, beni kendisine çekmeyi başarmıştır. Yazımış olduğum denemeyle ilgili olarak, ben kendim bir yargı belirttim; gelecekte bundan daha iyi bir şeyler üretip üretemeyeceğim ise, sizin takdirinize kalmış. Lütfen bu denemeyi, benim adıma bir dostunuz, bir arkadaşınız ya da hiçbir şekilde tanımadığınız biri tarafından yazılmış bir referans mektubu olarak görün. Büyüklüğünüz, mükemmel insan, insana dair akla getirilebilecek her şeyi o denli aşan, öylesine tanrısal bir büyüklük ki, yaklaşana güven veriyor.

Denememin, böyle büyük bir dehâ tarafından okunmuş olduğuna kani olduğum anda, kendimi size adanımış bir hayran olarak görüp göremeyeceğimi öğrenmek üzere şahsınıza kişisel olarak saygılarımı sunacağım.

Johann Gottlieb Fichte

Kant'tan Fichte'ye (2 Şubat 1792)

Şu an görev yapmakta olan, müsamahasız sansür görevlisinin reddettiği elyazmanızın nasıl kurtarılabileceği hakkında benden tavsiye istiyorsunuz. Yanıtım, böyle bir şeyin mümkün olmadığı yönündedir! Her ne kadar onu okumamış olsam da, mektubunuzdan anladığım kadarıyla kitabınızın temel tezi şöyle bir şeydi: "Vahiy olarak kabul edilen herhangi bir şeye iman, mucizelere beslenen inanç üzerinden rasyonel bir biçimde temellendirilemez."[2]

Böyle bir iddiayı, zorunlu olarak şöyle bir iddia takip eder: Bir din, aynı zamanda saf aklın da nesnesi olmayan hiçbir iman nesnesi içeremez. Bana göre bu önerme bütünüyle masum bir önermedir ve ne vahyin öznel zorunluluğunu ne de mucize olgusunu inkâr eder (çünkü akıl, bu iman nesnelerinin kendilerini *ortaya koymasa* bile, vahye gerek kalmaksızın böyle bir şeyin gerçekleşmesi, herhangi bir insan tarafından tasavvur edilebilir olmayı sürdürür –bu şey olanaklı olduğu sürece. Bir kez temellendirildikten sonra, bu nesnelere beslenen inancın mucizelere dayandırılması, başlangıçta bir mucizeye ihtiyaç olsa dahi zorunlu değildir). Bununla birlikte, şu gün için göz önünde bulundurulan kurallar düşünüldüğünde, sansür görevlisinin

---

[2] 23 Ocak 1792 tarihli mektubunda Fichte, iman meselesi ve mucizeler karşısındaki tavrını ortaya koymuştur. Ona göre mucizeler, hiçbir biçimde ispatlanamaz. Buna karşın, herhangi bir vahye inanmak için daha iyi nedenler gereklidir; yani vahyin bildirdiği mucize, kişiye, saygı ve hûşû duyguları ile dolabilmesi için gereksinim duyduğu ilhamı veriyor olmalıdır. Ancak vahiy, ne dogmatik ne de ahlâkî bilgimizde bir artış olmasına neden olur. Çünkü vahiy, kendilerine inandığımız ama 'nasıl'lıkları hakkında bilgi sahibi olmadığımız transendent nesnelerle alâkalıdır. Kendisine inanmak isteyenler için 'öznel açıdan doğru' olabilir; ama bir bilgi değildir (*Werke*, Ak. II: 317).

Fichte'nin kaleme aldığı *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme* başlıklı kitaba, Halle Üniversitesi Teoloji Fakültesi Dekanı J.L. Schulze tarafından yayım izni verilmemiştir. Ancak daha sonra, Schulze'nin halefi G.C. Knapp, üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmaksızın, kitabın bir bütün olarak yayımlanmasına müsaade etmiştir. Kitap, yazarın adı anılmaksızın piyasaya sürüldüğü ve de (Kant'ın tavsiyesiyle) Königsbergli yayımcı Hartung tarafından yayımlandığı için, çoğu kimse onu Kant'a mâl etmiştir. Bu olay, Fichte'nin kariyerinin başlangıcını oluşturur. Bu mektupta belirtmiş olduğu gibi Kant, Hartung'a tavsiye edinceye kadar kitabı okumuş değildir.

bunları söylemenize müsaade edeceği son derece şüphelidir. Zira bu kurallara göre, iman ikrarına ilişkin metinlerin o denli bire bir anlaşılmaları beklenir ki, bırakın içerdiği rasyonel doğruluğu, neden bahsettikleri bile insan anlığı tarafından zar zor kavranır. Sonuçta bahsi geçen bu metinler, sürekli olarak bir mucize ile desteklenme gerekliliği doğurur ve hiçbir zaman akıl tarafından öngörülen birer iman nesnesi hâline gelemezler. Bu tip önermelerin açığa vurduğu şeyin, güçsüzlüğümüze ödünç verilmiş birer mal misâli, önermelerin kendilerine görünür birer pelerin tedarik etmek üzere sadece imâ edildiklerini; ve bu açıklamanın da, sadece öznel bir doğruluk değerine sahip olduğunu ifade etmek, sansür görevlisinin, bu konudaki haklılık payınızı teslim etmesi için yeterli olmayacaktır. Tüm bunların nesnel doğrular olarak anlaşılması gerektiğinde o, ısrarcı olacaktır.

Kitabınızı, sansür görevlisinin (henüz pek yaygınlık kazanmamış) fikirleriyle uzlaştırmak için geriye tek bir yol kalmaktadır: Doğabilecek tüm kuşkuların üzerine yükselmeye muktedir olan *dogmatik* inanç ile kendini bağımsız bir şekilde ahlâkî temellere (aklın kendi gereklerini tatmin etme konusundaki yetersizliğine) dayandıran bir *salt ahlâkî varsayım* arasındaki farkı anlamasını ve çekici bulmasını sağlamak. Çünkü bu durumda, ahlâkî açıdan iyi olduğu düşünülen vicdan tarafından mucizelere duyulan inanca yamalanan dinî iman, sonuç olarak şöyle haykıracaktır: "Tanrım, inanıyorum!" (Bunun anlamı şudur: Ben ya da bir başkası bunu uygun bir şekilde kanıtlasın ya da kanıtlamasın, tanrının varolduğunu farz etmek bana memnunluk veriyor); "inancımı yitirmemem konusunda bana yardım et!" (Bu ise, şu anlama gelir: İçsel gelişimimin devamlılığı adına, tarihsel mucize öyküsünden devşirmeyi başardığım her şeyle ilişkili olan ahlâkî bir inancım var ve ben, içsel gelişimime katkıda bulunduğu sürece, bu tarihsel olayların kendilerine yönelik bir inanç beslemek de istiyorum). Ne bir niyet *ne de bir inanç* olarak nitelendirilebilecek olan içimdeki bu şey, kasıtlı bir *inançsızlık* değildir. Yine de, tarihsel amentüyü olmazsa olmaz bir dinî vazife hâline getirmiş görünen sansür görevlisine bu tip bir uzlaştırmayı *çekici* göstermenin, zor anlar yaşamanıza neden olacağını tahmin ediyorum.

Yazarının kimliğini açık ya da örtük bir biçimde açığa vurmadığınız sürece, aceleyle kaleme alınmış, ama üzerinde de düşünülüp taşınılmış olan bu fikirlerimi, nasıl uygun görüyorsanız o şekilde kullan-

makta serbestsiniz; pek tabii ki, öncelikle bunların doğruluğuna samimi bir biçimde ikna olduğunuzu varsayıyorum.

Yeni konumunuzdan[3] memnun kalacağınızı umarım; herhangi bir değişiklik arzu ettiğiniz takdirde, durumunuzun düzelmesine katkıda bulunmak için yardımcı olabileceğimi ümit ederim.

En derin saygılarım ve dostane duygularımla,
Adanmış hizmetkârınız,
I. Kant

Reinhold'a (1 Mart 1794)*

Sevgili dostum,

Sizin gibi saygıdeğer bir insanla kurmayı derinden arzu ettiğim ilişkinin varlığından duyduğum mutluluğun, bana ilham etmiş olduğu güvenin tadını çıkartma cesaretini kendimde bulacağım. Pek tabii ki biz, kalplerimizin derinliklerinde karşılıklı olarak taşıdığımız duyguları birbirimize ispat etme gereksinimi duymuyoruz. Bunun kadar kesin olan başka bir şey daha varsa, o da, araştırmalarımızın bütünüyle, bazı zayıf anlarımızda bizim ya da başkalarının taşımakta olduğu o kutsal kanaatlerden[4] başka bir şeyi korumak ve kollamak amacı taşımıyor olmasıdır. *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da çıkan ve yazarı olduğum *Aenesidemus* başlıklı eleştiri, sizin için çok açık olmalarını dilediğim iki şeye işaret ediyor olacak: İlk olarak araştırmalarınızı ne denli takdir ettiğim ve size ne çok şey borçlu olduğum; ikinci olarak da sizin övgüye değer bir biçimde takip ettiğiniz yolda ne kadar ilerleyebileceğime inandığım. Eleştiri yazımda, bahsi geçen

[3] Fichte'ye borç para vermeyi reddetse de Kant, Krakow Kontu Reinhold'un evinde özel hoca olarak ona bir yer ayarladı.

[4] 6 Şubat 1794'te Fichte'ye gönderdiği mektupta, Reinhold şöyle yazar: "Felsefî akıl, sahip olduğumuz kanaatleri desteklediği düşünülen ve zaten varolan; varolduğu ölçüde de keşfedilmesine gerek olmayan *nihaî temelleri* bulmaya çalışır. Kendilerinde oldukları biçimiyle bu nihaî temeller, ikimiz için de bir şey değiştirmez. Burada önemli olan, *hangi kutsal kanaatleri paylaşıyor olduğumuzdur.*"

sistemi en azından anahatları ile tarif etmiştim, ama onun bu hâliyle hâlâ başkalarına iletilebilmekten uzak olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, biz zaten o denli hemfikiriz ki, bir gün gelip tam bir uzlaşma sağlayabileceğimizden hemen hemen hiç kuşkum yok (Anlaştığımız noktalar sadece temel sonuçlarla sınırlı kalmıyor, ufak detayları da kapsıyor. Uzlaşmaya konu olan noktalar, sadece âşina olduğunuz görüşlerimi değil, bilâkis yeni düşüncelerimi de içeriyor). Düşüncelerimiz arasında şu an için algılayabildiğim farklılıkların, benim sisteminizi henüz tam olarak anlamamış olmamdan kaynaklandığına inanmak istiyorum. Yazılarını anlamış olduğuma, her şeye karşın çok daha fazla ikna olduğum Kant ile ilişkimi sürdürmekteyim. Kant'ın, dedüksiyonları için yola çıkış ilkeleri olarak seçtiği ilkelerin benimkilerle aynı olma ihtimali aklıma daha çok yatıyor. Buna karşılık o, benimle aynı söz dağarcığını kullanmıyor; gerçek anlamda benimkilerle çelişen ilkeler ortaya atıyor ve benim ulaşmayı ümit ettiğim sistematiklik derecesinden de uzak görünüyor.

Felsefî Bilginin Temelleri Üzerine[5] adlı eserinizi birkaç kez okudum ve her seferinde, bunun eserleriniz içinde en ustalıkla yazılmış olanı olduğunu düşündüm. Felsefî refleksiyonun genel yöntemi ve felsefî olarak tanımlanacak herhangi bir sistemin karşılıyor olması gereken şartlar –özel olarak da böyle bir felsefî sistemin temel ilkelerine yönelik olanlar– hakkında söylemiş olduğunuz her şeye tamamen katılıyorum. Gerçekten de, eserinizi okumadan önce bile sizinle hemen hemen aynı şeyleri yazmış olduğumu kanıtlayabilirim. Bu nedenle, ortaya koymuş olduğunuz Bilinç İlkesi'nin herhangi bir temel ilkeyi karakterize eden o ayırt edici özelliklere sahip olduğunu şu an niye kabul edemediğimi anlayamıyorum. Benim görüşüme göre Bilinç İlkesi, daha üst/yüksek ilkelerce kanıtlanıp belirlenebilen bir teoremden ibaret.[6] *Beytraege*'nizin[7] ikinci kısmını hevesle bekliyorum. Özellikle de, kategorileri nasıl türettiğinize ilişkin vereceğiniz

---

[5] *Über das Fundement des philosophischen Wissens* [1791]. Bu eserden bir bölüm, di Giovanni tarafından çevrilmiş ve *Between Kant and Hegel* (haz. di Giovanni ve Harris, ss. 53-96) adlı kitap içinde yer almıştır.

[6] Bu noktanın daha detaylı olarak işlenmiş olduğu, Fichte'nin *Aenesidemus* adlı eleştirisine bkz.

[7] Reinhold'un, 1794 ilkbaharında yayımlanmış olan *Beytraege zur Berichtigung bisheriger Missverstaendnisse der Philosophen* adlı eserinin ikinci kısmı.

açıklamayı çok merak ediyorum (Bu kategorileri yargının mantıksal formlarından türetmek, mantığın felsefeye yasalar sağladığını önceden kabul etmektir ki, bu da benim kabul edebileceğim bir şey değildir). Tüm bunlara ek olarak eserinizin, pratik bir felsefeyi üzerine kuracağınız temel hakkında da bir açıklama içermesini ümit ediyorum. Genel olarak, sisteminizi anlamak için gereken tüm çabayı sarfettiğime inanıyorum. Sözgelimi, *Aenesidemus*'u düzenlerken on iki sayfadan fazlasını, *Beytraege* içinde yer alan "Temel Felsefe'deki En Önemli Hususlara İlişkin Yeni Bir Sunum"[8] başlıklı yazınızla ilgili almış olduğum notlarla doldurdum. Şu an için, sadece gelecekte ortaya koymayı plânladığım sisteme getireceğiniz yorumların bana sizin sisteminizi anlamam konusunda yardımcı olacağını umabiliyorum. Şu an için, şimdiye değin şahsınıza ait olduğunu düşündüğüm görüşleri değerlendirmek durumunda isem –kim size tekrar tekrar dönmeden Eleştirel Felsefe hakkında bir şey söyleyebilir ya da yazabilir ki?– vereceğim yargı sizin için, görüşlerinizi gerçek anlamda anlamış olmam durumunda geçerli olabilir. Ve arkadaşlık bağımızın sıkılığı, size ait olan şöhretin benimki ile karıştırılmasına neden olmuş olmasa da, vereceğim yargı çağımızın en keskin düşünürüne duyduğum hürmeti yansıtmaya devam etmek zorundadır.

Beytraege[9] adlı eserimin ikinci kısmını, sürekli kesintilere ve büyük ve gürültülü bir inşaat alanının karşısında oturmama karşın, geçen yaz, dört hafta içinde yazdım. Bu esere sabırla yaklaşınız lütfen. O aralar, bu eserin sizin gibi insanlar tarafından okunmayacağını düşünmekte olduğumdan, salt yayımcıyı tatmin etmek uğruna aceleci bir üslûp tutturmuş idim. Lütfen okurken bu hususu göz önünde bulundurun. Örneğin asaletle ilgili olan bölümü, şu anda, kesinlikle çok farklı bir biçimde ele alırdım; buna karşın, kiliseyle ilgili daha önce söylenmemiş pek çok şey söylediğime de yürekten inanıyorum. *Beytraege*'ye ek olarak *Düşünce Özgürlüğünün Geri İstenmesi Üzerine Bir Söylem* adlı kısa bir deneme daha yazdım. *Allgemeine Literatur-Zeitung* eleştirmeni, bu denemenin yeni bir şey içermediği görüşünde. Bu konuda haklı olabilir. Özellikle 'düşünce özgürlüğü' ve 'vic-

---

[8] Reinhold'un *Beytraege* adlı eserinin birinci kısmının üçüncü bölümü. Burada Fichte'nin atıfta bulunduğu elyazması, "Eigne Meditationen"dir.

[9] *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Bir Katkı* adlı eserin birinci kısmının ikinci bölümü.

dan' ifadelerinin yazı içindeki kullanımlarına eleştiri getirdi; bu noktada gerçekten de haklıydı. Onun kadar ben de bunun farkındaydım, ama anlaşılabilirliğe zarar vermemek adına, yaygın olarak kullanılan sıradan ifadeleri tercih ettim. Diğer yandan, belli bir paragrafın yorumundan yola çıkarak beni Cizvitlikle suçlaması da haksızlıktı. Eğer Cizvitlik ahlâkla doğal hukuku birbirine karıştırmaksa, Cizvit olan kendisidir, çünkü benim açıkça doğal hukuk üzerine temellendirdiğim şeyi ahlâkî bir ilke olarak anlamıştır. Her ne kadar bu makalenin önemli bir makale olmadığını düşünüyor olsam da, biçemi göz önüne alındığında bir parça ilgiyi de hak ettiği kanaatindeyim. Yayıncım, bu yazının tamamen bilinmeden kalmış olmasından şikâyetçi.

Jena'da yerinizi kimin alacağını biliyor musunuz? Bendeniz. *Sizin* yerinizi alıyor olmanın beni ne denli mutlu ettiğini hayâl bile edemezsiniz. Pek tabii ki, yerinizi almaktansa sizinle çalışıyor olmayı tercih ederdim. Siz ise, Mayısın ortalarında bile henüz Jena'ya gelmemiş olacaksınız; ama eğer orada olursanız, sizi görme mutluluğuna erme şansım olacak. Neyse, er ya da geç bu mutluluğu tatma fırsatını elime geçireceğim. Karım, çocukluğunu geçirdiği, bazı akrabalarının da yaşadığı Hamburg'u tekrar ziyaret etmek istiyor. Bu nedenle, Doğu seyâhatimin belli bir anında Jena'dan oraya geçmem pek zor olmayacak. Sizi Hamburg veya Kiel'de görebilirim. Dostum olarak bana, Jena ve orada sahip olacağım konumla ilgili her türlü bilgiyi vereceğinizden hiç kuşkum yok.

Eleştirel Felsefe için ne hoş bir manzara! Bu felsefe, bugüne kadar Zürih'e göre değil gibiydi, ancak son zamanlarda Lavater'ye (ortak dostumuz Baggesen'e müteşekkirim ki, onun sayesinde bu mükemmel insanı daha iyi tanıma fırsatı buldum ve her geçen gün daha bir sevip ona saygı duyuyorum) ve Zürih'in ileri gelenlerine bu konuda dersler veriyorum. Pek tabii ki, şu andan önümüzdeki ayın sonuna kadar olan zaman diliminde, onlara bu felsefeyi tattırmaktan fazlasını da yapabilirim; ama bazılarında bağımsız bir şekilde düşünme isteğini çabucak uyandırabilmek ve Eleştirel Felsefe'ye karşı beslenen önyargıları biraz olsun sarsabilmek bile yeterince başarı olacaktır.

Tartışmalarımızı en azından yazışma düzeyinde sürdürmeyi ümit ederim, çünkü şu an için bunu yüz yüze yapma şansımız yok. Sizi saygı ve dostluk duyguları ile kucaklarım.

Dostunuz, Fichte

**B*, no. 157; *AA* III, no. 189. Bu mektubun yazıldığı zamanda Fichte hâlâ Zürih'te, Reinhold ise Kiel'e yolculuk hazırlıkları yapıyor olsa da hâlâ Jena' da idi. Jena'da yerini alacağı adamla dostane bir ilişki kurmanın Fichte üzerinde yarattığı endişe hâli çok belirgindi. Ayrıca Reinhold'a kişisel anlamda da borçlu sayılabilirdi, çünkü berikinin felsefî sistemi –*Temel Felsefe* [*Elementarphilosophie*] olarak anılan felsefesi– *Wissenschaftslehre*'nin gelişimi üzerinde önemli bir rol oynamıştı. Fichte'ye Jena'dan teklif gelmesine aracılık ettiği su götürmez olan Reinhold, sadece felsefî yaklaşımlarının ortaklığından dolayı değil, aynı zamanda liberal politik yandaşlıklarından ve Fransız Devrimi'nin ateşli savunucuları olmalarından dolayı da halefine arka çıkmıştı. İkisi arasındaki yazışma trafiği, Reinhold'un bir arkadaşı olan ve Fichte ile İsviçre'de tanışıp onu Reinhold'a 13 Kasım 1793'teki ilk mektubunu yazmak konusunda cesaretlendiren Jens Baggesen'in çabaları sayesinde başladı. Temel olarak politik konularla sınırlandırılmış olan bu mektup, 12 Ocak 1794 tarihinde Reinhold tarafından sıcak bir şekilde yanıtlandı. Ancak Reinhold'un mektubu henüz eline ulaşmadan, yazmış olduğu mektubun yanıtlanması hususunda son derece sabırsız olan Fichte, Reinhold ile aralarındaki felsefî farklar konusunda ipuçları verdiği bir ikinci mektup postaladı (14 Ocak 1794). Reinhold'un 6 Şubat 1794 tarihli mektubu, yazarının aralarında gelişebilecek olan felsefî farkları birer tehdit olarak algılamayacağının ve Fichte'nin yazmış olduğu her şeyi dikkatli bir şekilde okuyacağının garantisini veriyordu. Bir sonraki mektup, Fichte aradaki farklılıkları *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un Şubat 1794 tarihli nüshasında çıkan *Aenesidemus* adlı eleştiri yazısında –sakınımlı bir tavırla olsa bile– açığa vurduktan sonra geldi. Şurası çok açıktır ki Fichte, Reinhold'un *Aenesidemus*'a vereceği tepkinin niteliğini çok önemsiyordu ve bu nedenle onunla aralarında varolduğunu düşündüğü farklılıkları, burada mümkün olduğunca önemsiz gösterdi ve *Temel Felsefe*'nin yazarına duyduğu saygının güvencesini verme gereği duydu.

Goethe'ye (21 Haziran 1794)**

Saygıdeğer Beyefendi,

Henüz tamamlamış olduğum ilk sayfaları[10] vermek için, ayrılışınızdan hemen sonra sizi bulmaya çalıştım. Ne var ki siz orada yoktu-

[10] Bahsi geçen ilk sayfalar, *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri* adlı esere ait 'elyazması'nın ilk bölümünü oluşturur.

nuz, bu nedenle durum başka türlü olsa idi elden teslim etmeyi tercih edeceğim bu sayfaları, size postayla gönderiyorum.

Soyut refleksiyonun sonuçları, duygunun en saf hâldeki tinselliğine uyum göstermede başarısız olduğu sürece, felsefe amacına ulaşmış olmayacak. Ben, *sizi*, insanlığın bugün ulaşmış olduğu noktada, o duyguların bir temsilcisi olarak görüyorum (ve hep de öyle gördüm). Felsefe *size* dönmekle doğru bir şey yapıyor. *Sizin* hisleriniz, felsefe için birer mihenk taşı görevi görüyor.

Sistemimin doğruluğu, diğer pek çok şey yanında, bütünle tek tek parçalar ve tek tek parçalar ile bütün arasındaki içsel bağlantı tarafından teyit ediliyor. Bu benim üretmiş olduğum bir şey değil; zaten orada olan bir şey. Ayrıca olağandışı bir verimlilik sergiliyor olması da, bu sistemin doğruluğuna ilişkin bir başka kanıt sunuyor. Bu verimlilik benim tüm beklentilerimi aşıyor ve onu, kendisinden sorumlu olduğum bir şey olarak görmemi de engelliyor; gerçekten de bu verimlilik karşısında her zaman şaşkınlığa kapıldım ve hâlâ da kapılmaya devam ediyorum. Ne parçalar arasındaki içsel bağlantı ne de sistemin verimliliği, bilimin başlangıç safhasında kendini açığa vurur. Bunlar kendilerini ancak, bilimsel uğraşının ilerleyen safhalarında aşamalı olarak açığa çıkarırlar.

Henüz bu konuları açık bir biçimde sunabildiğimi iddia edecek durumda olup olmadığımı bilmiyorum, ama yeteri kadar zamanım olsaydı bu hususları daha açık bir biçimde –daha doğrusu, arzu edilebilecek en yüksek açıklık düzeyinde– ifade edebileceğimden de eminim. Kamuya açık verdiğim dersler de göz önüne alındığında, diğer işlerden ayrı olarak her hafta en azından üç sayfa doldurmak zorunda kalıyorum. Bu konuda beni takdir edeceğinizi umuyorum.

Sizinle aynı yayında[11] boy göstermeyi ümit etmiştim (bunu çok tutkulu bir biçimde arzu ettiğimden olsa gerek). Bu ümidi yaşatmaya devam edebilir miyim, bilemiyorum. Birkaç gün öncesine kadar, Schiller hâlâ kararınızı öğrenememişti.

Büyük bir saygıyla size sadık kalacak olan,

J. G. Fichte

---

[11] Burada, Schiller'in *Die Horen* adlı yeni bir dergi çıkarmak üzere yaptığı teklife atıfta bulunuluyor.

** *B*, no. 178; *AA*, III, no. 211. Fichte, Goethe'yle 1794 Mayısı'nda, Jena'ya varışından hemen sonra tanışır. Goethe'nin bilgeliği ve edebî başarılarına her zaman için en yüksek seviyede övgüler düzmüş olsa da, onunla iletişimi, daha çok Goethe'nin Weimar'daki Bakanlar Kurulu üyeliği dönemine rastgelmiştir. Genelde Kantçı felsefe ve özelde *Wissenschaftslehre* konusundaki çekincelerine rağmen, ilk başlarda Goethe de Fichte'ye hayranlık besliyor görünür. Bu mektup, kamuya açık olarak verdiği derslerden birinde, iddialara göre devrimci sayılabilecek görüşler öne süren Fichte'nin, bu nedenle koruma ve tavsiye istemek üzere Goethe'ye başvurmasından sadece birkaç gün önce yazılmıştır.

Baggesen'e Gönderilecek Olan Bir Mektubun Taslağı (Nisan ya da Mayıs 1795)[12]

Sevgili dostum,

Size bir önerim var, ama asıl konuya gelmeden önce aramızdaki dostluğu bir kenara bırakmanızı ve bu mektup gerçek anlamda bir yabancıdan gelmiş gibi davranmanızı istemek zorundayım.

Jena'da neler olduğunu ve özellikle de benim başıma neler geldiğini duymuş olmalısınız. Genç öğrencilerimizin düşüncesizliği ve çirkin tavırlarına âşina olan herkes bu meseleden rahatsızlık duyacaktır.

Wissenschaftslehre üzerine yapmakta olduğum ayrıntılı çalışmaların, bir insan hayatının yarısına mâl olacağına günbegün daha fazla ikna oluyorum –bunun için tasadan uzak, çalışmayla geçen bir ya-

---

[12] *B*, no. 231, *AA*, no. 282a. Jens Baggesen [1764-1826], çok yer gezip edebî anlamda geniş bir arkadaş ve tanış çevresine sahip olmuş olan popüler bir Danimarkalı şairdi. Reinhold'dan başka, Lavater ve Jakobi de Baggesen'in dostlarıydı. Baggesen, Fichte'nin transendental felsefe üzerine verdiği Zürih derslerinin en azından bazılarına katılmış olması nedeniyle onunla 1793-1794 kışında tanışmıştır. Bir sonraki yıl Baggesen, Fichte'yle dostluğunu tazelediği ve onun verdiği derslere katıldığı Jena'yı ziyaret etmiştir. Baggesen, bir nev'i felsefe heveslisi olarak kabul edilebilirdi. Fichte'nin felsefesi ve kişiliğinin onun üzerinde bıraktığı güçlü etkilere, bugün elimize kalmış olan mektuplar şahitlik edebilir. *Musenalmanach für das Jahr 1797*de Baggesen, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sini gülünç bir biçimde şu mısrada hicvetti: "Die gesammte Trinklehre: Rundgesang". Şaşırtıcı bir şekilde Fichte, bunu gayet hoş karşıladı.

şam gerekiyor. Bu durumda, insan her şeyin gerçek bir olgunluğa ulaşmasına izin verme ihtiyacı duyuyor; kişinin, tam ve samimi bir şekilde onay vermediği tek bir sözcüğü dahi kamu önünde sergilemeye zorlanmaması gerekiyor. Beni korkutan düşüncenin, yani bu denli büyük bir eseri tamamlayamadan ölme ihtimali olduğu düşüncesinin, bu tip bir işe girişmiş olan kimseyi titretmemesi de şart. Ne var ki, hangi Alman bilim insanı bu tip bir rahatlığa sahiptir? Klopstock'un aylığı, yazmakta olduğu şiiri tamamlamasını sağlamıştır. Ne var ki bu aylık, herhangi bir Alman prensinden değil, Danimarka kralından gelmektedir.[13] Hiçbir kral ya da prens, *Wissenschaftslehre*'nin yazarına aylık bağlamayacaktır; zira, temel ilkelerden de anlaşılabileceği üzere sistem, krallar ve prenslere karşıdır. Buna rağmen, bu kral ya da prenslerden herhangi biri bana belli bir aylık önermiş olsaydı dahi, ben bu parayı kabul etmezdim.

Sanırım böyle bir aylığı almaya, bu aylık, dikkatini sanata ve bilime yöneltmeye başlamış olan Fransız ulusundan geldiği takdirde razı olurdum. Öyle sanıyorum ki, böylesi Fransa'ya da uygun düşerdi. Ne de olsa benim sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Fransız ulusunun insanlığı maddi zincirlerinden kurtarması gibi, benim sistemim de aynı şekilde insanlığı kendinde şeylerden; bir başka deyişle, önceki tüm sistemlerin –Kantçı sistem de dahil olmak üzere– kendileri aracılığıyla insanı az ya da çok zincirlediği dışsal etkilerden özgürleştirmektedir. Gerçekten de sistemimin ilk ilkesi, insanı bağımsız bir varlık olarak ortaya koyar. Fransa, politik özgürlüğünü kazanmak için dışsal güçleri seferber etmede o kadar yıl katederken, bir taraftan ben de, kendimle ve içime derinlemesine nüfuz etmiş olan önyargılarla girişmiş olduğum içsel bir mücadeleye kanalize olmuştum; bu mücadele ise, sistemimin ortaya çıkmasına neden olan mücadeleydi. Böylelikle Fransız ulusu, sistemimin yaratılmasına katkıda bulunmuş oldu. Onun göstermiş olduğu kahramanlık, sistemimi kavramam konusunda ihtiyacım olan cesaret ve enerjiyi kazanmama yol açtı. Gerçekten de, Fransız Devrimi üzerine bir kitap yazarken ilk belirtiler,

---

[13] 1751 yılında Danimarka Kralı V. Friedrich, Klopstock'a üzerinde çalışmakta olduğu *The Messiah* adlı dinsel epiği tamamlayıncaya kadar destek verme amacı taşıyan bir maaş bağlamıştır. Ne var ki maaşın ödenmesi, yazarın 1803 yılında vakitsiz bir biçimde ölmesi ile kesilmiştir.

sistemimin ilk önsezileri bir ödül gibi içime doğdu.[14] Bundan dolayı bu sistem, belli bir anlamda zaten Fransız ulusuna aittir ve sorun, bu ulusun sistemimi geliştirmeme katkıda bulunmak üzere bu sisteme dışsal bir biçimde ve alenî olarak uygun olmayı isteyip istemediği sorunudur.

Fransızlar, hayatımın geri kalanı için veya en azından çalışmamı tamamlayıncaya kadar bana bu aylığı bağlamayı kabul etseler, bu dilde benden daha usta olan kimselerin yardımını almak zorunda kalsam dahi, eserimi (ister hepsi birden, isterse de parçalar hâlinde yayımlansın) evrensel dil olan Latince'de yazmaya şerefim üzerine söz verebilirdim (Kitabı Fransızca yazmak, benim için daha da zor olurdu. Bunun yanında, kendine değil de, yetişmiş, kültürlü Avrupa' nın tamamına bir hediye sunmak, benim için Fransız ruhuna çok daha uygun bir şeymiş gibi geliyor). Böyle bir aylık abartılı olmasa bile mütevazı, makul bir yaşam sürmeme olanak sağlardı ve aksi takdirde bana daha sonraları zarar vermeleri muhtemel etkilerin önüne geçer, hayatımı güvenceye alırdı. Ayrıca böyle bir şeyin kendimi diğer tüm bağlardan kurtarmama ve düşmanlıklar karşısında direnç kazanmama imkân vereceğinden emin olunabilirdi. Önsöz bölümüne, kitabı tamamlamamı mümkün kılan boş zamanı yalnızca Fransa'ya borçlu olduğumu bildiren bir teşekkür yazısı yazabilirdim. Bu ulus beni bir unvan, bir payeyle onurlandırmak isteseydi, almak isteyeceğim tek unvan, 'Fransız Yurttaşı' olurdu. Alsace'da bir yerlerde veya cumhuriyetin Alman vilâyetlerinden birinde ikâmet ederdim, zira Fransızcam gündelik konuşmaları yapabilecek kadar iyi değil.

Bu düşüncelerin gereken yerlere iletileceğini umuyorum. Ne var ki sonuç alınıncaya dek, böyle bir teklifin benden geldiğinin bilinmesini de istemem. Bu girişim meyvelerini verdiğinde, yapılan teklifin herkesçe duyulmasında bir sakınca kalmaz ve halkın tamamı, benim bu ulusa duyduğum güveni görme şansına sahip olur. Bu teklifin sizden gelmesini de kabul edemem, zira aramızdaki dostluk bu meselenin takibi hususunda fazlaca hevesli bir tavır takınmanıza neden olacaktır. Belki de, arkadaşınız Bacher'in[15] bu konuyla ilgilenmesini

---

[14] Fichte, *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Bir Katkı* adlı eserinin başlangıcını 1793'ün ilk yarısında, Danzig'te yazmıştır.

[15] Theobold Bacher [1748-1813], Basel'deki Fransız büyükelçiliğinin sekreteri idi.

sağlayabilirsiniz. Kendisi Berlin'de ise, pek tabii ki onun felsefe, Kant felsefesi ve benim felsefem hakkında ne düşündüğünü öğrenmeniz gerekecek. Ayrıca onun yeteri kadar azimli olup olmadığını anlamanız da lâzım, çünkü Berlin'de herhangi bir kimseden tavsiye almaması gerekiyor. Oradaki insanlar, Kantçı felsefenin boş bir entelektüel fanteziden ibaret olduğunu düşünmekteler ve bana da özel bir düşkünlükleri yok.

Yaptığım teklif ve bu teklifin başarı şansı üzerine neler düşündüğünüzü en kısa zamanda bana yazacak zamanı bulabileceğinizi ümit ediyorum.

Sarsılmaz bir dostluğun ve iki erkek arasındaki dürüst anlaşmanın güvencesini veren,

Fichte

Reinhold'a (28 Nisan 1795)[16]

Korkarım ki aramızda, benim yüreğimi değil de sizinkini benimkinden ayıran ufak bir anlaşmazlık çözülemeden kaldı. Bu konuyu burada bir sonuca bağlayalım ki, aramızdaki uzlaşmayı pekiştirmek amacıyla elinizi sıkabileyim.

O eski mesele zaten hâlledilmişti. Şimdiki şikâyetiniz ise, sanırım şöyle özetlenebilir: O son mektubu size yazmamalıydım. Sizi kesinlikli genel ilkelere göre değil, kendi ifadelerinize göre yargılamalıydım. Kendimi sizin yerinize koymalıydım, vs. Korkarım bir kez daha sizinle aynı fikirde olmadığımı belirtmek zorunda kalacağım. Gerçekten *kasıtlı olmuş olsaydı ancak* kabul edilebilecek olan, tavrınızdaki tüm bu niyetten dolayı sizi ciddi bir biçimde suçlamaktan çok uzaktım. Tutkuların sizi aceleci davranmaya ittiğini göstermeyi hedeflemiştim. Buna ilişkin kanıtım şuydu: Konuyu soğukkanlılıkla ele

---

[16] *B*, no. 236; *AA*, III, no. 283. Fichte'nin Mart-Nisan 1795 tarihli bir önceki mektubuna Reinhold'un verdiği yanıt bugüne kalmamıştır, ama bu mektubun Fichte'nin incinmiş duygularını yatıştırmakta başarılı olduğu açıktır. Bu mektup Jena'dan gönderilmiştir ve daha önce, öğrenci birliği tipinde örgütlerin kaldırılmasına yönelik olarak başlatılmış olan tartışmalara da pek çok yerde atıf yapar.

almış olsaydınız, davranışınızın şu, şu ve şu ilke tarafından desteklenıyor olması gerekirdi. Ne yazık ki bu mümkün değil; bundan dolayı, vs. Şu anda, güvenilirliğinizin bir kanıtı olan samimi izniniz sayesinde bu konuda uzlaşmış bulunuyoruz.

Bana söylemeniz gereken şey sadece şu olabilirdi: Kanıtlarınızı bu kadar keskin ve bu kadar saldırgan bir tavırla ortaya koymamalıydınız. Bu meseleyi kesin ilkeler ışığında değerlendirelim: İlk mektubunuzdaki saldırgan hamlelerinizi, birer tutku patlaması olarak görmekten kaçınıyorsunuz; bunun yerine bunları, benim meseleleri gereken çözümlemeleri yapmaksızın, kaba bir şekilde ele alan bir öğretmen olduğumu, sizin bana duymakta olduğunuz saygıyı kötücül ve nankör bir tavırla mahvettiğimi, aramızdaki dostluğa ihanet ettiğimi, vs. kanıtlayan birer argüman olarak ele aldınız. Biz bir savaş hâlindeydik ve aynı silahlarla mücadele ettik. Sizin argümanlarınızı kendiminkilerle karşılamaktan başka bir şey yapamazdım. Mektubunuzu yolladıktan hemen sonra, acele ettiğiniz için pişman olduğunuzu varsayacak kadar sorumluluk sahibi mi olmalıydım? Yanıtlamak durumunda kaldığım mektubunuzda, kendinizi sunduğunuz şekilde sizi kabul etmeye hakkım yok mu?

Dürüstlük ve sevgi konusuna gelince: Sizin bu konuda daha sonra edindiğiniz ilâve düşünceleri bilseydim veya öngörseydim bile, meseleyi daha da ileri noktalara taşımak üzere ek birtakım gerekçelere sahip olma hakkım olmaz mıydı? Nitekim böyle bir gerekçeye de sahibim ve o da şu: Aramızda dostane bir ilişkinin kurulmasını tüm kalbimle istedim ve hâlâ da istiyorum. Ancak bu, ne denli aceleci davrandığınızı kabul etmediğiniz sürece mümkün olamazdı. Böyle bir itiraf, sizden duymak istediğim tek şeydi ve bunu sizden duyabilmek için ne kadar çaba sarfetmem gerektiğini öğrenebilmemin hiçbir yolu yok. Şimdi artık durum değişti; o yarayı, yol açtığı ve yol açmaya devam etmesi gereken sonuçlarla birlikte yüreğimden söküp attım.

Şu anda, son mektubunuzda sergilemiş olduğunuz aşırı duygusallığı da bağışlayabilecek durumdayım. Ayrıca zehir zemberek yanıtınız kadar, bahsi geçen bu aşırı duygusallığın sözlerimi yanlış yorumlamanıza yol açmış olmasını da affedebilirim. Bunu yapabilirim, çünkü şu anda sizi, sizin beni yerleştirmiş olduğunuz noktadan, yani dostluğun duruş noktasından görerek değerlendirebiliyorum. Buna karşın, iddialarınızı *kanıtlamak* ya da *geri almak* üzere sizi teşvik etmek amacıyla bu yorumu hâlâ *düzeltmem* gerekiyor.

Bana ait olan sistem hakikat sevgisini temsil etmekte iken, size ait olanın kendini beğenmeden (zira, kendi kullanmış olduğunuz ifadeleri tam olarak hatırlayacağınızı ümit ediyorum) kaynaklandığını imâ eden iddia, mektubumun neresinde yer alıyor? Yahut, mektubumda böyle bir iddianın varlığını tespit etmek elinizden gelmiyorsa, bu tip kırıcı –ve belki daha bile sert– ifadeler kullanmaktan kendinizi niçin alıkoyamadınız? Sizi, ortaya koymuş olduğunuz sisteme sadık kaldığınız için değil, daha ziyade, *içeriği –o içerik her ne olmuş olursa olsun– o an tarafınızdan bilinmiyor olan değerlendirmemi yanlış anladığınız için kınıyordum.*

Kıskançlığın ve çekememezliğin, son yazılarımı muğlak bulmanıza ve sorulduğu zaman böyle söylemenize yol açtığını nerede imâ etmişim? Sizinle ilgili olarak kulağıma çalınan suçlamalar ve size atfedilen tüm o yorumlar ile ilgili hiçbir hüküm vermediğimi açık bir biçimde ortaya koymadım mı (size verdiğim tüm bu güvencelere, tıpkı benim sizin bana verdiklerinize kayıtsız şartsız inanıyor olmam gibi inanıyorsunuzdur umarım)? Bilâkis, sakin bir biçimde sizden gelecek açıklamaları bekledim ve şimdi bu açıklamalar sayesinde tamamen tatmin olmuş bulunuyorum. Derslerinizde ektiğiniz tohumları kökünden sökmeye yeltenirsem eğer, bunu hiçbir şekilde umursamayacağınızı yazıyorsunuz; bunu tahmin edebiliyorum, çünkü *siz* ekeceksiniz ve *ben* ortadan kaldırıyor olacağım. Pek tabii, bunun sizin için anlamlı olmaması, aklın gereğidir (bir ihtimal yanlış olmuş olanın yerini hakikatin alma olasılığı kabul edilirse eğer); ama bu tohumları ekmeniz *yüzünden* değil, bu tohumları *siz* ekmiş olduğunuz gerçeğine *rağmen* akıl bunu gerektirir. Burada kişiliğinizle ilgili hiçbir şey hesaba katılmamalıdır. Bu söylediğimde haksız mıyım? Hiçbir biçimde *kendimle* ilgili de konuşmadım. Bu kırıcı tavrın altında aşırı duyarlılığınızdan başka bir şeyin yatıp yatmadığını bilmek isterdim. Aynı zamanda bu aşırı duyarlılık, akıl sır ermez yanlış anlamanızın kaynağı da olmalıdır ki, sistemimin *kabulü*nü ben, sizin hakikat sevginizin bir ölçütü olarak ortaya koymuştum. Buna benzer herhangi bir şey söylediysem, tüm dünyanın beni tamamen hakir görmeye hakkı vardır.

Size yönelttiğim eleştirilerin gücünü artırmak maksadıyla, sistemlerimiz arasındaki farkı *inandığımdan* daha büyük *gösterdiğim* doğru değilse, bahsi geçen fark bu tartışmanın konusu da değildir (Aslına bakacak olursanız, arkadaşlarınız beni bu konuda dürüst ol-

mamakla suçladılar). Ben, kendi yüreğimin derinliklerinde olup bitenin biraz olsun farkındaysam, durumun bu olmadığını da söyleyebilirim. Diğer yandan, yargılarımda yanılabileceğim de bir gerçektir; sisteminizi tam olarak anlayamamış olabilirim.

Her ne olursa olsun amacım, iddialarınızın, kendi içlerinde ele alındıklarında doğruluğu ya da yanlışlığını tartışmak değildir; (kendi içinde doğruluğu apaçık olan pek çok şeyi tam olarak ispatlamadığınızı düşünsem de) savlarınızın büyük bir bölümünün hakkını vermek isterim. Üzerinde anlaşmaya varamadığımız temel husus, sisteminizin esasında *ne* olduğudur. *Wissenschaftslehre*'nin *varlık nedeni*, tam da bu soruya yanıt vermektir. Sizin düşüncenize göre sisteminiz, daha önce de defalarca dile getirmiş olduğunuz gibi, *tüm felsefenin temelini* teşkil eden Temel Felsefe'dir. Bana göre ise, Temel Felsefe sadece teorik yetiye yönelik bir felsefedir. Bu tip bir Temel Felsefe, tüm felsefeye *propaedeutik* [ön hazırlık] olabilir, hiçbir şekilde onun *temeli* olamaz. Bu konudaki düşüncelerimi, daha *Aenesidemus* incelemesini yayınlanmış olduğum erken zamanlarda –ve daha da anlaşılır bir dille kitap taslağımda[17]– açıkça ifade etmiş olduğumu sanıyorum. Konunun özüne ilişkin olarak ne denli aynı fikirdeysek, bu konuya ilişkin olarak o denli ayrı düşünüyoruz. Benim görebildiğim kadarıyla burada bahsi geçen mesele şöyle özetlenebilir: Temel Felsefe olarak tanımladığınız sisteminizde, tüm felsefenin temellerini atıyorsanız, duygu ve istek yetilerini –aynı tür yetiler olarak– bilgi yetisinden türetmek durumunda kalacak*sınız* demektir. *Kant*, hiçbir şekilde insana ait bu üç yetiyi herhangi üst bir ilkenin altına koymayı istemez; tersine o, bu yetileri yalnızca eşgüdümlü bir hâlde bırakır.

Bu yetilerin, daha üst bir ilkeye tâbi kılınması gerektiği hususunda sizinle tamamen hemfikirim; ancak teorik yetinin, bahsi geçen en üst ilke görevini görebileceği konusunda size katılmıyorum. Bu konuda, yetilerin herhangi bir şeye tâbi kılınmaması görüşünü desteklemesem de, Kant ile uzlaşıyorum. Benim bu yetileri kendisine tâbi kıldığım ilke, aslında öznellik ilkesidir. Siz ise, Temel Felsefe sayesinde bu yolun önünü tamamen kapatıyorsunuz, zira benim tâbi kılınması gerektiğini düşündüğüm en üst ilkeye zaten sahipsiniz. Kant ise bu yolu açık bırakıyor; çünkü o, bu yetilerin teorik ilkeler altına yerleştirilmesinin karşısında olduğunu belirtmekle sadece kendisini ifade

[17] Bkz. *Wissenschaftslehre Kavramı Üzerine*, Bölüm III.

etti. *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri*'nin teorik bölümü kadar, kitap taslağımda yer alan sonuç da had safhada muğlak. *Wissenschaftslehre*'nin, (sizin için olmasa da) pek çok insan için karanlıkta kalan ve hattâ anlaşılması imkânsız içsel bir öğe içermekte olduğunun tamamen bilincindeyim. Buna karşın, *Wissenschaftslehre*'nin pratik bölümü, özel olarak teoriye adanmış çalışmalarımdan biri[18] ile birleşince, her şey daha anlaşılır hâle gelecektir diye ümit ediyorum. Ne var ki bunların basılmaları, bazı nedenlerden ötürü gecikti. Kendime ait olan kopyalar elime geçer geçmez, size de bir tanesini yollayacağım.

Mademki bu tartışma bir kez başladı, *Saf (Teorik) Aklın Eleştirisi*'ni bir adım öteye taşıdığınıza tamamen ikna olduğumu da söylemeden geçmeyeyim (Kişinin kendi sistemini tasarlarken örnek alıp önüne koyabileceği *tek* kitabın bu olması, felsefe için üzücü bir durum). Siz, tüm felsefî araştırmaların tek bir temel ilkeden yola çıkması gerektiği hususunda insanları ikna ettiniz. Öyle görünüyor ki, herkesin kafasına esen her şeyi yapmasına izin verilemez. Benim tüm yapmaya çalıştığım, bariz bir biçimde öznelliği işaret eden Kant'ın keşfi ile sizinkini birleştirmek oldu. Dolayısıyla en az övgüyü hak eden de yine ben oluyorum.

Bu alanda ne hak ediyor olursam olayım, felsefî ya da herhangi teorik hiçbir meziyet üzerine değer yerleştirmiyorum; benim ardında olduğum, bu tip bir teorik meziyetten tamamen bağımsız bir şey. Bu tavır (kendimi tanıdığım kadarıyla) varlığımın en derin noktalarına kök salmış durumda. Mükemmelliğin, benim de varmak istediğim noktayı temsil ettiğinin pek tabii ki farkındayım; ancak en azından, bile bile dürüstlükten uzaklaşmayacağımı, hata yaptığım yerde ise, yanlışımın farkına varır varmaz bunu elimden geldiğince düzelteceğimi biliyorum. Benim dışımda gerçekleşen ve iyi olarak tanımlanabilecek olan her şeyi büyük bir mutlulukla kabullenecek, doğru düşünen dürüst insanlara en sıcak sevgi ve saygıyı sunacak ve bu insanlar, iyilik dolu yüreklerini istisnaî yetenekleri ile birleştirdiklerinde de, bunu yapmaya daha bir istekli olacağım. Sergilemiş olduğunuz aceleci tavra rağmen, son mektubunuzdan sonra sizi de bu insanlar

---

[18] Bkz. *Teorik Yeti Açısından Wissenschaftslehre'nin Ayırt Edici Karakterinin Anahatları.* 1795 Temmuz sonu ya da Ağustos ortasında yayımlanan *Wissenschaftslehre'nin Anahatları* ve III. Bölümü.

arasında gördüğümü belirtmek isterim. Bu nedenle, size sevgi ve saygı duymaya devam edeceğim. Diğer yandan, açmış olduğum düşünülen ve özrü de olmayan yarayı hatırlamaya ve bunun sonucu olarak, kendi kabarmış gururum yüzünden diğer insanların ulaştıklarını gördüğüm başarıları yerle bir etmeye eğilimli olduğuma inanmaya devam ettikçe, ne beni hakkıyla yargılayacağınızın ne de beni sevip sayacağınızın farkındayım. Ancak her şeyin bir sırası var ve ben bir şeyler için beklemeye, size karşı tavrımı da tüm bu sayıp döktüklerimi göz önünde bulundurarak muhafaza etmeye devam edeceğim.

Hammerstein'a gelince; şu anda herkesin bildiği şeyin ne olduğunu size de söyleyeceğim ve pek tabii ki, Münster Kontesi ile ilgili bilginin *hangi kısmını nasıl* kullanacağınızı tamamen size bırakacağım.[19] Annesi, oğlunun geçmişte Göttingen'de sergilediği hâl ve tavırlar hakkında muhtemelen bilgi sahibidir. Yarıyılın ortasında ve Konstantçı öğrenci birliğinin dağılmasından hemen sonra Jena'da ortaya çıkması, Göttingen'de temel destekçisi olduğu birliği yeniden kurmak üzere oraya (bir süre için özel dersler verdiği) Hildesheim' dan çağrılmış olduğunu düşündürtebilir. Birliğin yalan yere yemin etmiş üyelerini (sadece birkaç hafta önce bu işten vazgeçtiklerini yeminle bildirmiş olan üyelerini) gücü dahilinde yeniden bir araya getirdi ve varolan tüm yerel öğrenci birliklerinin en kabası olan bu birliği, daha önceki hâlinden bile daha kaba bir hâle soktu. Varışından bu yana pek çok gence rahatsızlık verdi ve tüyler ürperten, zalimce bir davranışı göz önünde bulundurularak bir süreliğine görevinden uzaklaştırıldı. O zamandan bu yana ise, terbiyeli ve sakin yaradılışlı olduğunu bildiği pek çok genci (örneğin von Zwanziger'i ve Phels'i) durmaksızın taciz ediyor –onları tartışmanın ve sonuçta öğrenci birliğinin içine çekmek amacıyla sokakta lânetliyor, itip kakıyor. Bunda sık sık başarılı da oluyor. Son yaptıkları ise, hakkında bir soruşturma açılmasına neden olmadı. Bu da, insanların ondan ne derece korktuğunu gösteriyor. Şu anda kendisi, takipçileri ve bir başka öğrenci birliğinin daha da beter üyeleri, tahayyül edilebilecek en yüz kızartıcı hayatı sürdükleri Ziegenhain'da, ciddi biçimde yaralanmış bir arkadaşları ile kalıyorlar. Burada kalmaya başlamasının

---

[19] Münster Kontesi Charlotte Sophie Henriette Wilhelmine, başarıları daha sonra anlatılacak olan Hans Georg von Hammerstein adındaki öğrencinin annesi idi.

üzerinden geçen ilk birkaç hafta boyunca derslere devam etti, ama daha sonra buna da bir son verdi. Kendisini çok iyi tanıyan bazı öğrenciler, bana onun çetesi ile birlikte iken değil de, daha iyi ve daha ciddi bir çevre içinde iken sergilediği hâl ve tavırlardan bahsettiler. Bu arada onun yeteneklerini de övdüler. Bu da onun, sergilediği tavır ve davranışların ötesinde bir insan olduğunu düşündürüyor. Şurası kesin ki, tutkularının onu sürüklediği yanlış yol ve etrafına toplanan çete yüzünden ne onun Jena'ya ne de Jena'nın ona bir faydası dokunabilir. Bununla beraber, er ya da geç soruşturmaya uğrayacak ve tüm bu olanların ardından bu tip bir soruşturma, onun için pek de hayırlı olmayacak, oğlunun hâl ve gidişatı yüzünden çok mutsuz olduğu söylenen ve saygıdeğer bir adam olduğu düşünülen babası ile aralarının, tehlike arz edecek denli bozulmasına yol açacaktır. Benim kendi adıma herhangi bir biçimde onunla temasa geçme şansım yok. Profesör Hufeland da şu an için burada değil, ama döner dönmez bu konuyu ona açmayı düşünüyorum. Bana sorulacak olursa, onun için en iyisi nazik ve hızlı bir biçimde Jena'dan ayrılmasını sağlamaktır. Üç ya da dört yıl boyunca, normal bir orta sınıf hayatı sürmesi sağlanmalıdır; bu arada hâlâ eğitim ve öğrenimine devam etmek isterse, içinde herhangi bir öğrenci birliği barındırmayan bir üniversiteye gönderilebilir. Burada dahi, şu an için birer çalışkanlık ve alçakgönüllülük örneği olan, ama yıllar önce akla hayâle gelebilecek en rezil hayatı süren genç insanlar tanıyorum. Bu insanlar, üniversiteyi bırakıp orta sınıf bir yaşantı sürdüler; yıllar sonra da, daha önce ihmal etmiş oldukları ve bu ihmalin bedelini acı bir biçimde ödedikleri eğitimlerine kaldıkları yerden devam ettiler.

Mektup boyunca yanlış anlamaya mahal vermeyeceğini umduğum şekilde ifade etmiş olduğum tüm duyguları içimde taşıyarak size veda ediyorum.

Fichte

Bugün için ele almaya vakit bulamayacağım nedenlerden ötürü, yaz sezonunu Jena dışında bir yerlerde geçirmeyi plânlıyorum.

Schiller'e (27 Haziran 1795)*

Bana yönelttiğiniz kavram kargaşasına düşmüş olma suçlaması, pek yenir yutulur cinsten değil. Hedefin ne olduğuna ilişkin kavrayışınızın benimkiyle (yani alışık olunduğu gibi şeylere –her ne kadar alışık olunan biçim bana anlamsız gelse de– karşıt bir biçimde) aynı olmayacağını tahmin edemezdim; ancak belli bir nesneye düşünmemi yönelttiğimde, onunla ilgili belki de sizin göremeyecek olduğunuz –zira, bu belirli konuda daha önce düşünme eğiliminde değildiniz– bir şeyi keşfedebileceğimi varsaymak anlamında, bana yeterince güven duymanızı beklerdim. Bunu beklerdim, çünkü bugüne kadar felsefî yeteneklerimi takdir eden ve bana *Horen* içinde onur verici bir yer ayırmış olan da sizsiniz. Birdenbire, sahip olunabilecek en karışık zihinlerden birine sahip olmakla beni itham edeceğiniz aklımın ucundan dahi geçmezdi. Şimdi görüyorum ki, tamamen yanılmışım.

Konuyu şöyle özetlemek mümkün: Ya atmış olduğum başlığı ["Felsefede Tin ve Yazı Ayrımı Üzerine"] doğru bir şekilde kavramadınız ya da açıkça ifade edecek olursam, konunun özünü tamamen yanlış anladınız. Sizin bu başlığa yüklediğiniz anlam, esasında hiçbir anlam ifade etmiyor. Bildiğim kadarıyla, felsefede ve güzel sanatlarda kullanıldığı hâliyle tin kavramları, cinse ait alt türler kadar birbirine yakındır –ki bu da, benim ispat etmeye niyetlendiğim iddianın ta kendisidir. Diğer taraftan, felsefe*nin* tini (örneğin, Leibnizci ya da Kantçı felsefenin tini değil) tamlamasında geçen tin sözcüğünün, sözgelimi Prusya dinî fermanının/iradesinin tini tamlamasında geçen tin sözcüğü ile ne şekilde aynı anlama gelebileceğini bana açıklamanızı isterdim. *Esas olarak* felsefe, hiçbir şekilde bir yazı meselesi değildir; felsefe daha ziyade saf tindir ve benim yapmaya çalıştığım şey ise, bu tini kavramaya ve onun doğasını temellendirmeye çalışmaktır. Eğer felsefenin, varolan tüm *bilgi* tiplerinden keskin çizgilerle ayrıldığı düşünülürse, insanların felsefe yapıyor olmalarını nasıl açıklayabiliriz? İnsanın içinde temel bir felsefe yapma eğilimi olduğunu düşünmek, daha mantıklı değil midir? Buna karşın, ya bahsi geçen bu eğilim, sırf tasarımlamak adına tasarım yapma itkisinden[20] başka bir şey değilse –güzel sanatlar, beğeni, vs. gibi konuların nihaî temelini

[20] "Ein Trieb nach Vorstellung um der Vorstellung willen."

oluşturan itki ile aynı itki– o zaman ne olacak? Eğer siz tüm bu soruları kendiniz sormuş olsaydınız (tartışmanın başında da ümit etmiş olduğum gibi, yani ilk üç mektubun sizi yönlendireceğini tahmin etmiş olduğum doğrultuda), büyük bir olasılıkla kendinizi bu aceleci yargıyı vermekten de alıkoymuş olacaktınız. Yerine getirilmesi gereken görevi ben sadece bu anlamda aldım ve muhtemelen von Humboldt'un da şahitlik edeceği üzere, kamuya açık derslerimi konuyu bu anlamda düşünerek işledim. Dikkatli bir düşünürün (bu meseleyi ele almak durumunda kalırsa), hedefimi başka herhangi bir şekilde anlayacağını aklımdan bile geçirmedim. *Horen* için üzerinde çalıştığım sorunun bu olduğunu düşünmüş ve bunu da sizin onayınızla yaptığıma inanmış idim. [Mektubunuzda] "yazıyla karşıtlık içinde tin", vs. gibi ifadelerle karşılaştığımda ise, yıldırım çarpmışa döndüm.

Siz bu anlamda bana bir haksızlık ettiniz ve ümit ediyorum ki, her dürüst insanın yapacağı gibi bunu düzeltirsiniz. Denemeyi tamamlayıp size göndereceğim (*Horen* için değil tabii ki); belki de o zaman, bana karşı şimdi takınmış olduğunuz hor görme tavrını bir kenara bırakırsınız.[21] Eğer bırakmayacak olursanız, doğal olarak bu yazıyı, bana tavsiye edilecek olan yansız hakemlere göndereceğim. Ne var ki o zaman gelinceye kadar bu konu ikimizin arasında kalacak.

Şu ana kadar ortaya koymuş olduğum şeyin konu başlığından ayrılmaz olduğunu ve konuyu ele almamın, sizin düşündüğünüz kadar uzun sürmediğini fark edeceğinizi (doğal olarak zaten farkına varmış olmanız gerekirdi) ümit ediyorum. Bana yüklemiş olduğunuzu tahmin ettiğim çılgınlığın ve yüz kızartıcı itkilerin her ikisine karşı tetikte durmaya çalışıyorum, zira siz benim ne yapmaya çalıştığımı anlamış değilsiniz. Denemenin dokuz-on sayfa olacağını ve bundan fazla olmayacağını size söylemiştim.

Tine sahip olmayan her kimse, o *tinsiz*dir. Ne bir sanat eseri yaratabilir ne de felsefe yapabilir. Yahut, illa da bir sanat eseri ortaya koyması veya bir felsefe kitabı yazması gerekirse, ortaya çıkan, gereken tüm dışsal özelliklere sahip olsa dahi içsel bir tine sahip olamayacaktır. Bahsi geçen ikinci yazar tipini [felsefe kitabı yazarını], il-

---

[21] Gerçekte Fichte bu diziye hiç devam etmedi, ne de onu bitirdi. Ne var ki, 1800 yılında ilk üç "Mektup"u, özgün başlıklarıyla *Philosophisches Journal*'inde yayınladı.

kinden [sanat eseri ortaya koyandan] ayırt etmek için onu nasıl adlandırırdınız? Ben ona *edebiyatçı* [*literalist*] diyorum. Bu durumda başlangıcı, tini önce tinsizlikle, daha sonra da yazıyla bir karşıtlık içine koymak suretiyle mi yapmış oluyorum? Hiç de öyle değil. Tini, *belli bir sanat eserinin* 'gövdesi'ne veya aynı eserin, içinde somutlaştığı yazıya karşıt olacak biçimde konumlandırıyorum. *Güzel sanatlarla ilgilenen insanları,* tine sahip olanlar ve edebiyatçılar diye ayırıyorum; ancak böyle bir ayrımı, *daha genelinde insanlara* da uyarlanabilecek bir ayrım olarak düşünmedim. Siz benim ne tip bir beceriksiz olduğumu düşünüyorsunuz! Denemeyi fazlasıyla üstünkörü bir biçimde okumuş olmalısınız.

İtkilere ilişkin olarak yapmış olduğum sınıflandırma içinde bulunabilecek tek hata, burada 'varolma itkisi'ne (maddi itkiye) yer açılmamış olması ise, o hâlde sınıflandırmam tehlikede değil demektir. Tüm varoluştan, dolayısıyla da henüz varolmayan bir şeyin herhangi bir belirleniminden önce gelen bir varolma itkisi! Maddi olan her şey, kendiliğinden etkin olanın sınırlanımının bir sonucu olarak doğar; madde, kendi etkinliğinden doğmaz (*Maddenin* zihin içinde *temsil edilmesi* [yani madde tasarımımız] ise, tamamen farklı bir konudur. Bunun bilgi itkisi ile ilişkilendirilmesinde anlaşılmayacak bir şey yoktur). İtki, sadece sınırlandırma yoluyla bir *itki* hâline gelir; sınırlandırma olmadığı takdirde ise, bir *edim* olarak kalır. Maddenin herkes tarafından bilinen sunumunun özü, yöntem açısından bana yüzeysel görünüyor. İtkiler üzerine sınıflandırmamın temeline doğru *yükselmeye* başlamalıydım; zira yapmak istediğim, bu temelden bireysel itkilere inmek değildi. Belli bir süre sonra, yaptığım tasarımların güvenilir olup olmadığını göreceğiz. O zamana kadar itkiler üzerine yaptığım sınıflandırmayı, başka türlü değil de bu türlü yapmak için iyi nedenlerim olduğuna inanmanızı rica ediyorum. Ortaya koyduğum sınıflandırmanın temelini sağlam bulmuyorsunuz, çünkü geçici bir süre için 'estetik itki' diye adlandırdığım şeyin bütünü hakkında hiçbir fikriniz yok ve siz kendiniz, bunları farklı bir şekilde sınıflandırıyor ve adlandırıyorsunuz. Farklı görüşlere sahibiz ve kimin haklı olduğu sorusunun, bu fikirlere sahip olmamıza yol açan gerekçeler tarafından belirlenmesi gerektiğini hatırlatma gereği dahi duymuyorum. Daha nedenlerimi bile işitmemiştiniz ve işitene kadar da kimin haklı olduğuna karar vermeniz için ortada hiçbir şey yoktu. Peki, kararınızı açıklarken kullanmış olduğunuz üslûp nereden geli-

yor ve ne hakla böyle bir üslûp kullanıyorsunuz? Kendilerine saygı duymadığım insanlar, bana ezberlediği dersi aynen aktaran bir okul çocuğu muamelesi yaptıklarında, doğal olarak buna karşı tahammül etmem gerekir. Oysa, siz böyle bir üslûp kullandığınızda buna kayıtsız kalamıyorum, çünkü size fazlasıyla saygı duyuyorum.

Ortaya koymuş olduğum ilkenin beğeni teorisi üzerinde zararlı etkileri olduğunu iddia ediyorsunuz. Bu etkilerin neler olduğunu bilmeyi isterdim. Peki ama, ya bunlar üzerinde anlaşmaya varamadığımız hususlarla alâkalı ise?

Takip ettiğim akıl yürütme göz önüne alınırsa, ortaya atmış olduğum ilkelerin beğeni teorisi için yaratmış olduğu sonuçların henüz temellendirilmemiş olduğu rahatlıkla görülebilir; zira ben bu konu üzerine değil, felsefenin tini üzerine yazmakta idim. Yüzeysel bir akıl yürütme izlendiğinde bile, beğeni teorimin, felsefenin tini üzerine söylemek durumunda olduğum şeyler tarafından belirlenmek zorunda olduğu açıktır. Sonuçlar arkadan gelecek; ancak yine de, şu ana kadar söylemiş olduğum şeylerin bile, beğeni teorisi üzerine Kant'ın bildirmiş olduğu çapraşık ve anlaşılması güç görüşlerinden birçoğunu, başka hiçbir düşüncenin aydınlatamadığı kadar aydınlattığını düşünüyorum (Birçok noktada Kant'ın teorisinin sonuçlarıyla hemfikirim). Peki ama, ben ne söylüyorum? Söylediklerim, tam da sizin yanıt beklediğiniz bu paragraflar içinde yer alıyor.

Konu felsefenin popüler sunumu olduğunda, çok farklı ilkeleri takip etmekte olduğumuzu ilk kez bugün keşfediyor değilim. Daha önce bunu, sizin kendi felsefe yazılarınızda da gözlemleme şansım oldu. Çoğu zaman analitik bir tarz izliyor, tam anlamıyla sistematik bir yol tutturuyorsunuz. Düşüncelerinizi popüler anlamda sunma biçiminizin, soyut kavramlar yerine hemen hemen her yerde kullandığınız tasvirlerinizin devasa deposundan beslendiği dikkatlerden kaçmıyor. Benim sistemimin popüler yanı ise, temelde izlemekte olduğum akıl yürütmeye dayanıyor ve ilk *Mektuplar*'ımı aceleci bir tavırla zayıf ve yüzeysel bulmaya sizi iten tam da budur. Felsefî olan açıklama kısmı kesinlikli bir biçimde tamamlandıktan sonra, onu tamamen farklı ilkelere göre popüler bir biçimde ele alma işine girişeceğim. Oldukça yaygın ve bilinen bir deneyimden yola çıkacak, fikirlerin bir araya getirilmesi gibi görünen şey vasıtasıyla da (bu bir araya getirmeler göz önüne alındığında sistem görünmez olmaya devam etse de) argümanımı geliştireceğim. Sonunda kendi ayakları

üstünde, keskin çizgilerle tanımlanmış bir belirleme ortaya çıkıncaya değin, dolaysızca gerekli olan haricinde daha kesin hiçbir şeyi belirlemiyorum. Bana göre imge, kavramın *yerini alamaz*; daha ziyade, kavrama dair bir metafor olarak, kavramdan *önce* ya da *sonra* gelir. Uygun bir imge bulma işine önem veriyorum ve *Mektuplar*'da kullanılan imgelerin, gayet uygun imgeler olduğuna inanıyorum. Hafızam beni yanıltmıyorsa, tasvir edici iyi yazılarından ötürü ün kazanmış olan eski ve yeni tüm yazarlar, benim yapmaya gayret ettiğim şeyi yaptılar. Ne var ki, sizin tasvir tarzınız tamamen yeni ve ne eski ne de yeni yazarlar içinde bu konuda sizinle kıyaslanabilecek biri daha olduğunu düşünmüyorum. Özgür olabilecek tek şey olan imgelemi zincire vuruyor, aynı imgelemi yapamayacağı biçimde düşünmeye zorlamak istiyorsunuz. Bu da, benim ve başkalarının sizin felsefî yazılarınızı niçin bu denli yorucu bulduğumuzu gayet güzel açıklıyor. Söylediğiniz her şeyi önce tercüme etmek, daha sonra anlamlandırmak zorunda kalıyoruz. Benim erken dönem yazılarım, ne tip hatalar içeriyorsa içersin ve bir şekilde maruz kaldıkları eleştiriler, ne denli haklı olursa olsun, geniş bir kitle tarafından okunup dikkate alınıyor ve insanlar, orada burada bu yazıların içeriğini tartışıp konuşuyorlar. Sizin felsefî yazılarınız da alınıp hayranlıkla karşılanıyor ve insanları şaşkınlığa düşürüyor, ama gözlemlediğim kadarıyla daha az okunuyor ve tümüyle anlaşılamıyor (Burada şiirsel ve tarihsel yazılarınızdan söz ediyor değilim. Mesela, Antwerp Kuşatması tarihini kaleme aldığınız yazınız[22] bir başyapıt; karşı konulamaz bir biçimde ilgi çekici ve sürükleyici. Söz konusu ettiğim şey, hayran olduğum felsefî eksiksizliğiniz ve derinliğiniz de değil. Sadece kullandığınız üslûp). Kamusal ölçekte düşünüldüğünde, felsefî yazılarınızdan herhangi bir fikri, bir paragrafı ya da bir sonucu alıntılayıp kullanan herhangi bir insana rastladığımı hiç hatırlamıyorum. Herkes elinden geldiğince bu yazıları övüp göklere çıkarıyor, ama diğer yandan da, yazılarınızın gerçekte neden bahsettiği sorusundan kaçınmak için de elinden geleni yapıyor.

Kullandığım cümle yapısının akıcılıktan uzak gibi görünmesinin temel nedeni, okuyucuların bu cümleleri sesli bir biçimde okuyama-

[22] 1795'te *Die Horen*'de yayımlanan ve özgün başlığı "Merkwürdige Belagerung von Antwerpen in den Jahren 1584 und 1585" olan yazıdan bahsediliyor.

maları diye düşünmekteyim. Aynı cümleleri benim ağzımdan dinleyin, nasıl bir akıcılığa sahip olduklarını göreceksiniz. Bununla birlikte, bizim halkın basit bir biçimde sesli okuma yapamadığını ve Lessing'in de yapmış olduğu gibi, herkesin bu konuda kendi ölçütlerini oluşturmasının daha iyi olacağını söylerken haklısınız.

Yazmış olduğum denemenin, üzerinde yapılacak herhangi bir değişikliğe kolay kolay teslim olmaması gerektiğine ilişkin iddiam üzerine yorum yaparken kullanmış olduğunuz sert üslûbu hak ettiğim kanısında değilim. İlk denemem için,[23] denemenin anlamına zarar verecek bazı değişiklikler yapmamı önermiştiniz ve ben de burada kullanılan özgün ifade biçimleri üzerinde gerekli tadilatı yapmanızı rica etmek zorunda kalmıştım. Bu deneme, zaman darlığından dolayı, üzerinde düzeltmeler yapmak üzere bana geri dönmedi ve bundan dolayı ben de, *çok açık bir biçimde ifadelerimi iyice tartmadan ele alma yönelimi göstermeyecek olan bir dosta yazmanın içtenliği ve güven duygusuyla büyük bir saflık içinde* sizden bir ricada bulundum (Bu olaydan hemen sonra ise, parasal bir meseleden dolayı üzerinize ağır bir yük bindirdiğimi utanarak hatırlıyorum. Beni affedin, aramızdaki ilişkinin gerçek doğasını anlayamamışım; böyle bir hareketi tekrarlamayacağımdan emin olabilirsiniz). Ne var ki, yazdığım her şeyin acilen düzeltilmeye ihtiyaç duyduğunu görmek, fazlasıyla dikkat kesilmeme neden oldu (olması gereken de zaten buydu). Bunun nedenini keşfetmek ve bir çözüm bulmak için çaba sarfetmekten kaçınmayacağım. Ancak, en azından şu an için, yeni denemede yer alan çeşitli paragrafların altını niye çizdiğinizi hâlâ hiçbir biçimde anlayabilmiş değilim –aklıma gelen tek şey ise, bu noktaları tam olarak kavrayamamış olduğunuz ihtimalidir.

Mektubunuzun sonunda dost kalmaya devam edeceğimizi imâ ederken, tamamen ciddi olduğunuzu umuyorum ve bunu minnet duyguları içinde kabul ediyorum. Açıksözlülüğünüze açıksözlülükle karşılık vermiş olmamın, dostluğumuzun yeniden kurulmasını engel-

[23] "Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine". Fichte, "Mektuplar"ın elyazmasını Schiller'e gönderirken, editörü metin üzerinde değişiklik yapmaması yolunda açıkça uyarmıştır. Anlaşılan o ki Schiller, Fichte'nin yazmış olduğu ilk deneme üzerinde birtakım düzeltmeler yapmış, ancak 24 Haziran tarihli mektubunda, yeni denemedeki hataların düzeltilemeyecek denli ciddi hatalar olduğuna dikkat çekmiştir.

lemeyeceğini ümit ediyorum. Ancak dostluğumuzun devamının, sadece karşılıklı saygıda temellenebileceğini varsayabileceğime de inanıyorum. Size olan saygım, aceleci bir tavırla ortaya konmuş olan bir yargı yüzünden sarsılamaz; tekrarlanan haksızlıklar sadece ona zarar verebilir ve ben sizden böyle bir şey beklemiyorum. Oysa siz, hak ettiğime inandığım saygı ve güveni benden esirgediniz. Öyle görünüyor ki, şu andan sonra, böyle olmasını hiç istemediğim hâlde sizin için basit bir takipçi ve müritten başka bir şey olamam. Buna karşın, aramızda süregelen yanlış anlamaların bir an evvel düzeltileceğini ümit etmekten de geri duramıyorum.

Zarfa, şu an yanıtını yazmakta olduğum mektubunuzu da koyuyorum, zira bu mektubun bir kopyasına sahip olduğunuzdan kuşkuluyum. Diğer yandan, gerek olursa yazdıklarımı tasdik edebilmem için bu mektubun tarafıma iade edilmesini isterim.

Fichte

**B*, no. 224; *AA*, III, no. 292. Bir şair ve drama yazarı olarak ün kazanmış olmasına rağmen Johann Christoph Friedrich von Schiller, Fichte'nin Jena'daki akademik meslektaşlarından biriydi ve burada 1789'dan 1799'a kadar tarih ve felsefe profesörü olarak görev yaptı. Schiller ve Fichte, Kant' ın ikinci *Eleştirisi* ve onun insan özgürlüğü öğretisine gösterdikleri özel coşku kadar, Eleştirel Felsefe'ye karşı da ortak bir ilgiye sahiptiler. 1794 yazında Schiller, içinde felsefî, edebî ve kültürel meselelerin popüler bir biçimde ve teknik olmayan yaklaşımlarla ele alınacağı yeni bir dergi çıkarmayı düşündü. Fichte bu girişime destek vermek üzere davet edildi ve "Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine" başlıklı denemesi de ilk sayıda yayımlandı. Fichte'nin *Die Horen*'e (Schiller'in ilk dergisinin adı buydu) ikinci katkısı, "Felsefede Tin ve Yazı Ayrımı Üzerine Bir Dizi Mektup"un ilk bölümü oldu. 21 Haziran 1795'te Fichte, bu parçalara ait elyazmasını Osmannstaedt'ten Schiller'e gönderdi. Ne var ki Schiller, Fichte'yi şaşkınlığa uğratacak bir biçimde "Mektuplar"ın elyazmasını, onun form ve içeriğini niçin tatminkâr bulmadığını açıklayan uzun bir mektupla birlikte Fichte'ye geri yolladı. Bu mektupta Fichte'yi, özellikle güzel sanatlarda kullanılan 'tin' kavramını, felsefede (sözde) çok farklı bir biçimde kullanılan 'tin' kavramı ile karıştırmakla suçluyordu. Bunun da ötesinde Schiller, Fichte'nin 'tin' ve 'tine sahip olmama' arasındaki ayrım ile 'tin' ve 'yazı' arasındaki ayrımın farkını dahi göremediğini ifade ediyordu. Dahası Schiller, Fichte'nin mektup dizisinin, *Die Horen*'de yayınlamaya hazırlandığı "İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup" başlıklı kendi makalesi

ile fazlasıyla örtüştüğünü düşünüyordu. Ayrıca, Fichte'nin denemesinin düzenlenme biçimine de itiraz etti ve onun insana ait çeşitli 'itkiler' teorisini (yayınlamış olduğu kendi dizisinde işlediği insanî itkiler sınıflandırmasına uymamasının yanı sıra) tutarsız ve rastgele olmakla itham etti. İncitici tavrına hakareti de ekleyerek, Fichte'nin –sadece reddedilen elyazmasında değil, diğer tüm yazılarındaki– düz yazı biçemini, tekbiçimlilikten yoksun olması ve imgeler ve kavramlar arasında ani geçişler ve salınımlar yapması gerekçesiyle sert biçimde eleştirdi: "Okuyucuyu bir anda muğlak soyutlamalardan uzun ve tumturaklı söylemler içine itiyorsunuz: Yazılarınızdaki uygunsuzluğun kaynağı, tam olarak budur." Schiller yazdığı bu sert ve kaba mektubu, "editörün söylemekten kaçınamayacağı şeylerin bedelini bir dosta ödetmemesini" Fichte'den rica ederek bitiriyordu.

Jacobi'ye (30 Ağustos 1795)

Saygıdeğer beyefendi,

Size *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri*'nin devamı ile Teorik Kısmın *Anahatları*'nı gönderiyorum.

Bu yaz, şirin bir vilâyet evinin huzur verici ortamında yazılarınızı yeniden ve tekrar tekrar okudum. Her okumada –ama özellikle de *Allwill*'de[24]– felsefî yaklaşımlarımız arasındaki çarpıcı benzerlik karşısında şaşkına döndüm. Kamuoyu bu benzerliğe hemen hemen hiç inanmayacak, ne de siz inanacaksınız böyle bir benzerliğe. Ancak sizin keskin zekânız, bir sistemin başlangıcına ait belirsiz bir taslaktan dahi sistemin tamamını çıkarsayabileceğinizi düşünmeme neden oluyor. Herkes sizin bir realist, benimse *Kant*'tan bile daha sıkı bir transendental idealist olduğumu biliyor. Kant, deneyimden gelen çeşitliliğin verili bir şey olduğu görüşünde ısrarlı –bu çeşitliliğin nasıl ve niçin verili olduğunu ise tanrı bilir. Oysa ben, bu çeşitliliğin de bizim tarafımızdan, yaratıcı yetimizin devreye girmesi sayesinde üretildiği fikrine doğrudan bağlıyım. Bu noktayı size bu mektupta açıklamama izin verin.

Her ne kadar incinmiş saray mensupları ve kızgın filozoflar, o yüz kızartıcı pratik egoizm teorisini bana yakıştırıp beni bu şekilde yorumlasalar da, benim *mutlak Ben* diye tanımladığım şey, *bireysel* değildir. Daha ziyade, *bireysel olan mutlak Ben'den çıkarsanmalıdır* ve *Wissenschaftslehre*, doğal haklar incelemesiyle uyum içinde, dolaysızca böyle bir dedüksiyon işlemine girişecektir. Sonlu bir varlık (çıkarsanabilir bir varlık düşünelim), kendisini sadece fiziksel varlıklardan oluşan bir dünyanın parçası olan, yine fiziksel bir varlık olarak düşünebilir. Bu dünyaya ait herhangi bir parça (yani herhangi bir şeye *neden olma* [onu başlatma] yeterliliğine sahip olmayan varlıklardan meydana gelen bir parça), bir yandan bu dünyanın nedensellik yasalarına tâbi iken, öte yandan da, diğer parçayla (yani kendilerine özne kavramını atfedebildiği varlıklardan meydana gelen parçayla) karşılıklı bir etkileşim içindedir (*Bireyselliği mümkün kılan koşullara ise 'haklar' denir*). Sonlu bir varlık, kendini bir birey olarak

---

[24] *Eduard Allwills Briefsammlung*, ilk olarak 1776'da yayımlanmış, ikinci baskısını ise 1792'de yapan (Jacobi, *Werke*, I), mektuplaşmalardan meydana gelen spekülatif bir 'roman'dır.

nasıl ileri sürüyorsa, aynı kesinlik derecesinde böyle bir dünyayı da ileri sürer; çünkü bunlar, karşılıklı düşünülen kavramlardır. Kendimizi bireyler olarak gördüğümüz anda –ki, kendimizi gündelik *yaşam* sınırları içinde hep böyle tanımlarız; bu tanım, sadece *felsefe* ve *şiir* alanında farklılık gösterir– benim *pratik* bakış açısı diye adlandırdığım bakış açısına geçmiş oluruz (Bu noktada mutlak Ben'in bakış açısını, *spekülatif* bakış açısı olarak adlandırıyorum). Bu (pratik) bakış açısından bakıldığında bizim için dünya, bizden bağımsız varolur ve onu bir miktar değiştirmekten fazlası elimizden gelmez. Bu bakış açısından bakıldığında saf Ben, bizim dışımızda konumlandırılır ve tanrı diye adlandırılır (Dolayısıyla, pratik bakış açısından bakıldığında bile mutlak Ben gözden kaybolmaz). Onları eninde sonunda kendi içimizde bulmamış ve bundan dolayı da sadece belli bir anlamda (yani, birer birey olduğumuz ölçüde) kendimize yakıştırmamış olsaydık, tanrıya atfetmiş ve kendimize yakıştırmadığımız bütün bu özellikleri başka hangi biçimde keşfedebilirdik?

Realizm, bu pratik bakış açısının alanı içerisinde geçerli olur. *Wissenschaftslehre*'nin vaat ettiği felsefe ile sağduyu arasındaki eksiksiz uzlaşım, bahsi geçen pratik bakış açısı *bizzat spekülasyon* sayesinde çıkarsanıp onaylandığında sağlanacaktır.

Yaşama hizmet etmediği sürece spekülatif bakış açısının ve bir bütün olarak felsefenin gerçek amacı nedir? İnsanoğlu bu yasak meyveyi hiç tatmamış olsaydı, felsefeden tümüyle vazgeçilebilirdi. Ne var ki insanın, bireyi aşan o dünyayı bir an için görmeye –bu dünyayı sadece yansıyan bir ışık sayesinde değil, doğrudan görmek için– doğuştan gelen bir arzusu vardır. Tanrının varlığı hakkında soru soran ilk kişi, sınırları yıktı; insanlığı en derin temellerine kadar sarstı ve onu, henüz çözülmemiş ama pratik ve spekülatif olanın bir olarak gözüktüğü en yüksek noktaya kadar cesurca ilerlemekle ancak çözüme kavuşabilecek bir çelişkiye itti. Cüretkârlık, felsefe yapmaya başlamamızı sağladı ve bu da, masumiyetimizi yitirmemize neden oldu. Çıplaklığımızı keşfettik ve o andan itibaren de kendi kurtuluşumuz için felsefe yapıyoruz.

Yapmakta olduğum felsefe, belki de sizin için fazlasıyla samimi bir havada! Yahut, felsefeme ilgi gösterdiğinizden zaten emin olup özensiz bir üslûpla mı yazıyorum? Dürüst olmak gerekirse, sizin tarafınızdan böyle bir ilgiyi varsaymada yanılmadığımı ümit ediyorum.

Allwill, kendi sınırlarını muhafaza etmede ve onları gerçekten de açık kılmada tutarlı oldukları sürece, transendental idealistlerin [realistlerle] barış hâlinde olma, hattâ onlarla bir nev'i ittifak kurma ümitlerine izin veriyor. Kendi adıma ben, bu tip bir duruma imkân veren koşulları sağladığıma inanıyorum. Daha bile ileri gidip, düşman toprağı olarak görülen idealizmin içinden realizm alanının güvenliğini garanti altına almam gerekseydi bile, o zaman haklarla ilgili olan sadece belli bir ittifak türüne değil, her anlamda ittifakın kendisine bel bağlamaktan kaçınmazdım[25].

Samimi hayranınız,
Fichte

çev. Emrah Günok

---

[25] *B*, no. 251; *AA*, III, no. 307. F.H. Jacobi [1743-1819] seçkin bir yazı üstadı, roman ve felsefî deneme yazarı idi. Kendine özgü ve etkili bir düşünür olmasına rağmen, eserlerinin pek azı İngilizce'ye aktarılmıştır. Bununla beraber bkz. Norman Wilde, *Friedrich Heinrich Jacobi: A Study in the Origin of German Realism* (New York: Colombia College, 1894). Fichte ve Jacobi arasındaki ilişki ve özellikle Jacobi'nin, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin önceki ve sonraki uyarlamaları üzerindeki etkileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Reinhard Lauth, "Fichtes Verhaeltnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache", *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit* içinde, haz. Klaus Hammacher (Frankfurt Klostermann, 1971), ss. 165-197. Fichte'nin Jacobi'ye duyduğu kişisel saygı o denli fazlaydı ki, Jacobi'nin son dönemde felsefesine yöneltmiş olduğu alenî eleştiriyi (1799'da yayımlanan ve yeşil mektup diye anılan yazı içindeki eleştiriyi) kabullenmek, Fichte için çok zor oldu. Fichte'nin Jacobi'ye yazmış olduğu ilk mektup, *Wissenschaftslehre*'nin ilk iki bölümünün birer kopyasını da içeren, 29 Eylül 1794 tarihli kısa bir nottu. Bu mektup, şu dikkat çekici cümleyi içermekteydi: "Kişisel kanılarım söz konusu olduğunda, Almanya sınırları dahilinde kendisi ile mutabık olmayı isteyeceğim ve ümit edeceğim bir düşünür varsa, o düşünür sizsiniz." Osmannstaedt'ten yazılan bu ikinci mektup ise, *Wissenschaftslehre*'nin üçüncü bölümü ile *Teorik Yeti Açısından Wissenschaftslehre'nin Ayırt Edici Karakterinin Anahatları*'nın tamamını içermekte idi.

II. Bölüm:

Johann Gottlieb Fichte'nin Felsefesi Üzerine Yorumlar

FICHTE'NİN HUKUK VE ETİK FELSEFESİ*

❋

Allen W. Wood

1. FICHTE'NİN ETİK DÜŞÜNCESİNİN ÖNEMİ:

Fichte'nin tüm felsefesine ahlâkî ve politik kaygılar yaşam kazandırmıştır. Onun bu konulardaki, çoğunlukla yenilikçi, zaman zamansa aşırı uçlara kayan görüşleri, tutkuyla, hattâ bazen fanatikçe denilebilecek biçimde savunulan görüşler oldu. Fichte'nin 1790'larda Kant'ın eleştirel felsefesinde yaptığı dönüştürme, her şeyden önce Kantçı ahlâk anlayışında ve bu ahlâkın, özgürlük içerisinde köklenen insanî saygınlık kavranımında ve rasyonel failler olarak insanların ahlâkî belirlenimlerinde bir dönüştürmeydi. Bundan başka, Fichte' nin gelişimindeki sürekliliği sağlayan 1795-1800 arasındaki Jena yıllarına, etik üstüne en önemli yazılarının yazılma süreci egemen oldu. 1794'teki *Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri*'nin ardından Fichte'de bir *Wissenschaftslehre*'ye [*Bilim Öğretisi*] ait temel bir ilke anlayışının gelişmesiyle, hukuk ve etik üstüne en kesin ifadelerden birkaçı, bu yapıtlarda ortaya çıkmıştır. Fichte'nin bu alandaki başlıca çalış-

---

* Çeviri için yararlanılan kaynak: Allen Wood (yakında çıkacak) "Fichte's Philosophy of Right and Ethics", haz. Günter Zöller, *The Cambridge Companion to Fichte* içinde, New York: Cambridge University Press.

maları, Jena döneminde yazdığı geniş kapsamlı iki incelemedir: *Doğal Hukukun Temelleri* [1796] (GA I/3:311-460, I/4:5-165) ve *Ahlâk Öğretisi Sistemi* [1798] (GA I/5:19-317).[1] Bugün dili İngilizce olan okurların[2] ulaşma olanağının uzunca zamandır bulunmadığı bu iki önemli çalışmayı yorumlamak, bizim bu denemedeki başlıca uğraşımız olacak. Bununla birlikte, yaşamının sonlarına doğru Fichte, *Wissenschaftslehre*'nin temellerini yeniden düzenledikten sonra, 1812'de iki diziden oluşan [ve] *Tereke: Hukuk Öğretisi Sistemi* (SW 10:493-652) ile *Ahlâk Öğretisi Sistemi* (SW 11:1-144) adlı kitaplarında da yer alan dersler vermiştir. Bu dersler, Fichte'nin ahlâk teorisinin temellerindeki temel bir değişikliği ve teorilerin içeriklerindeki birkaç önemli düzeltmeyi yansıtırlar.

---

[1] Fichte'nin yapıtları aşağıdaki kısaltmalar kullanılarak anılacaktır.
GA: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe.* (haz.) Reinhard Lauth ve Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1962-. Kısım/cilt: Sayfa no. olarak anılmıştır.
SW: *Fichtes Sammtliche Werke,* (haz.) I.H. Fichte. Berlin: de Gruyter, 1970. Cilt: sayfa no. olarak anılmıştır.
EW: *Fichte, Early Philosophical Writings,* (haz. ve çev.) Daniel Breazeale. (Ithaca: Cornell University Pres, 1988) Sayfa no. olarak anılmıştır.
SK: Fichte, *Science of Knowledge,* (çev.) Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Pres, 1970. Sayfa no. olarak anılmıştır.
WLnm Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre nova methodo (1796/99),* (haz. ve çev.) Daniel Breazeale. (Ithaca: Cornell University Pres, 1992) Sayfa no. olarak anılmıştır.

[2] Okurlar, günümüze kadar yalnızca A.E. Kroeger'in 19. yüzyıldaki çevirilerine ulaşabilmektedirler: *Science of Rights* (Londra: Truebner & Co, 1889); *Science of Ethics* (Londra: Kegan Paul, 1897). Bu çeviriler, keyfî bir biçimde yapılmış eksik ve yanlış çevirilerdir; Kroeger, Fichte'nin incelemelerini kendi açıklamalarına uydurarak anlar ve çoğu zaman, Fichte'nin anlatmak istediğini, bazen akılsızca bazen de bilerek tahrif eder. Buna rağmen, şimdilerde Frederick Neuhouser'in editörlüğünü yaptığı, Michael Baur'un berrak diliyle yeni bir *Foundations of Natural Right* çevirisi mevcuttur (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Günther Zöller'in *System of Ethics*'in yeni bir çevirisi de şu sıralarda hazırlanmaktadır –Bahsi geçen *System of Ethics*, Günther Zöller ve Daniel Breazeale'nin birlikte hazırlamış olduğu şekliyle bu yıl içinde yayımlanmıştır; bkz. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 –haz. n.

Fichte'nin etiğe ilişkin görüşünü Kantçı etiğin bir örneği saymak, alışıldık bir tutumdur. Kuşkusuz, bu ilk bakışta doğru bir yargıdır da. Ancak böyle bir yaklaşım, Fichte'nin ayırt edici yanının ve özgünlüğünün değerini bilmememize yol açabilir. Bir etik düşünürü olarak Fichte, Kant'la alâkalıdır ama kronolojik anlamda öyle olsa bile, onun bir takipçisi sayılmaz. Kant'la alâkası, bağımsız ve ona en yakın bir çağdaşı olmasından ileri gelir. Fichte'nin *Doğal Hukukun Temelleri* adlı kitabı, Kant'ın 1797'nin Ocak ayında ortaya çıkan *Hukuk Öğretisi*'nden önce yayımlandı; onun *Ahlâk Öğretisi Sistemi* ise, Kant'ın 1798'e kadar ortaya çıkmamış *Erdem Öğretisi*'nden çok kısa bir zaman sonra, ama kesinlikle ondan bağımsız bir biçimde yazıldı. Bu yüzden, her ne kadar iki filozofun etik teorileri, en geniş anlamıyla ortak bir düşünce ya da esinden doğduysa da, ileri sürdükleri bu düşünceye ulaşma yolundaki neredeyse her ayrıntıda, birbirlerinden önemli bir biçimde farklılaşırlar. Kantçı etik; ödev, akıl, çıkar, erdem ve ahlâk duygusu gibi 18. yüzyıl sorunlarına dikkat çekici özgün çözümler sunmasına karşın, Fichte'nin etik teorisi daha güçlü bir biçimde, ahlâkî kişiliğin, onun somutlaşmış hâli ve bireysel özdeşlikle olan ilişkisine, hattâ daha sistematik olarak tekil ahlâkî öznenin, diğerleriyle birlikte yan yana bulunduğu canlı bir topluluk içerisindeki yeri üstüne dikkat yoğunlaştırır –öyle ki bütün bu sorunlar, 19. yüzyıl ve sonrasındaki ahlâk felsefesini ve toplumsal düşünceyi belirleyen sorunlardır. Bu yüzden, Fichte'nin ahlâka ve politikaya ilişkin görüşlerinin değerinin yeterince bilinmemesinin, bizim kendi düşünce ve sorunlarımızın nereden kaynaklandığını anlayabilmemiz üzerinde ciddi sonuçları vardır.[3]

II. FICHTE'NİN 'İLK İLKE'Sİ

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si aslında bir 'bilimin bilimi'dir (GA I/2:117-118, EW 105-106). Mutlak bir kesinliğe sahip olduğu ve aynı kesinliği kendisi üzerinde yükselen önermelere de geçirdiği ileri sürülen bir ilke temelinde kurulur (GA I/2:116, EW 104). *Wissenschaftslehre*'nin bu mutlak ilk ilkesi 'Ben'dir. Bu ilke, kesinliğinden

[3] "Fichte's Philosophical Revolution" başlıklı makaleme bakınız. *Philosophical Topics* 19/2 (1991), ss. 1-28.

ötürü olduğu kadar yalınlığı nedeniyle de seçilmiştir. Ne var ki, göründüğünden daha karmaşıktır.*

Her farkındalık edimi, Ben'in bir farkındalığını gerektirir, diye devam eder Fichte. "'Ben', kendinin farkına varmadığı, yani bilinçli bir özne hâline gelmediği sürece hiçbir nesne bilince ulaşamaz." (GA I/4:274-275). Öyle görünüyor ki burada, Fichte'nin kafasında, dikkatimizin bütünüyle kendi dışımızdaki nesnelere odaklandığı sırada bile sahip olduğumuz ve sonraları Sartre'ın, 'refleksiyon-öncesi' [*pre-reflective*] ya da 'konumlanmamış' [*non-positional*] öz-bilinç [*self-consciousness*] diye adlandırdığı kavramlar vardır.[4] Bir roman okuyorsam örneğin, dikkatim kendimin ya da okuma etkinliğimin üzerinde değil, hikâyenin kahramanları ve onların neler yaptıkları üzerindedir. Ancak, okuma etkinliğim birinin ne yaptığımı sormasıyla kesilecek olursa, onu dolaysızca şu anda (ve bir süredir) kitap okuyorum, diye yanıtlarım. Soruyu yanıtlarken temel aldığım öz-farkındalık, o anda sahip olunulan bir şey değil, bütün o süre boyunca bana eşlik eden, kendimin bir bilincidir. Fichte için bu farkındalık konusundaki en can alıcı nokta, sadece onun aynı zamanda her yerde hazır bulunması ve kesinliği değildir; aynı ölçüde önemli bir başka şey, onun, algımızın edilgin olduğu çoğu durumda bile mevcut olan bir *etkinliğin* farkındalığı olduğudur. Her düşüncede, "'Ben'i düşünmekten masayı, duvarları vs. düşünmeye geçişte, bu düşünmedeki etkinliğin ve özgürlüğün dolaysızca farkına varırsın. Düşünmek, senin için bir *eylem*'dir." (GA I/4:271-272). Fichte'nin, tüm felsefenin mutlak ilkesi saydığı 'Ben' ile anlatmak istediği, kendi etkinliğimizin bu farkındalığından başka bir şey değildir. Kaldı ki, bu etkinlik, herhangi bir farkındalığın olmazsa olmaz öğesidir ve bize kaçınılmaz olarak bir özgürlük bilinci sağlar. Böylelikle 'Ben', Fichte için felsefenin mutlak temeli olur. Çünkü o aynı zamanda, Kant'ın, teorik bilişin olanağını ve pratik felsefenin temeli olan özgürlük ilkesini dayandırdığı, apperzeptionun [tamalgının] transendental birliğidir.

Eğer Fichte, Ben'in aynı zamanda her yerde hazır bulunma kesinliğini refleksiyon-öncesi öz-farkındalıktan çıkarıyorsa, bu onun

---

*Burada Allen Wood, Ben'in yalın olandan karmaşık olana geçeceğini, içini dış(ın)a çıkartacağını üstü kapalı olarak belirtiyor –haz. n.

[4] Sartre, *Being and Nothingness,* çev. Hazel Barnes (New York: Simon and Schuster, 1978) ss. 11-15.

refleksiyona dayalı öz-farkındalığı ilk ilkenin dışında tutma eğiliminde olduğu anlamına gelmez. Tam tersine Ben'i karakterize eden etkinlik, 'kendine geri dönen etkinliği', kendi üstüne düşünme edimidir ve en önemli çıkarımlarından bazılarını elde etmek için Fichte, öz-farkındalığın bu özelliğini kullanır. Ben, refleksiyon-öncesi etkinlikte "kendini mutlak olarak konumlar"; ne var ki, refleksiyon esnasında "bu konumlamayı tekrarlar" ya da "kendi içine geri döner." (GA I/2:408, SK 243; GA I/4:212-213). Kendine geri dönme, her zaman Ben'in bir özelliği değildir; Ben'in özgür etkinliği, özsel olarak bir "refleksiyon kapasitesi" gerektirir (GA I/2:423, SK 258) ve bir Ben olabilmek için hakikaten özsel olan şey, onun kendine geri dönmesidir; "O bir Ben olacaksa şayet, aynı zamanda kendi ortaya koyulmuşluğunda kendini de ortaya koymak/ileri sürmek zorundadır." (GA I/2:408, SK 241).

Kendi üstüne refleksiyon sırasında Ben, kendisine ilişkin bir *kavram* oluşturur (GA I/4:213, I/3:329). Her kavramsallaştırma edimi, verili bir kavramın içerdiği şey ile onun dışındakileri birbirinden ayırmayı gerektirir. Bu yüzden, refleksiyona dayalı öz-farkındalık, Ben'in kendini sınırlamasını gerektirir. Ben kendini, o olmadığı şeyden ayırmak zorundadır. Fichte bundan, Ben'in olanaklılığının, 'Ben-olmayan'ın ona getirdiği sınırlamaları gerektirdiği sonucunu çıkarır: "Devamı ilkemizde örtüktür: *Ben, kendini, Ben-olmayan tarafından sınırlanmış olarak konumlar.*" (GA I/2:285, SK 122). Ben'i konumlamak, aynı zamanda bir Ben-olmayan'ı 'karşı-konumlama'dır (GA I/2:268, SK 105; I/3:330). Bu da, Ben'in etkinliğinin iki yönlü olması gerektiği anlamına gelir: Ben'in, bir Ben-olmayan'a yönelimi ve bir Ben-olmayan'ın, Ben'in etkinliğiyle 'çarpışması' ya da onu 'sınırlaması/engellemesi' anlamında [*Anstoss*] Ben'e karşı geri yönelimi (GA I/2:354-362, SK 189-196). Her ikisi de Ben'in varoluş koşulları olduğundan, Fichte her ikisini de Ben'in etkinlikleri sayar: İlki 'ideal', sonraki ise 'gerçek' [*real*] etkinliktir (GA I/2:402-404, SK 236-238).

Temel bilim olarak *Wissenschaftslehre*'nin, teorik ve pratik bilimlerin her ikisini de kapsayan bütün diğer tikel bilimlere temel teşkil ettiği varsayılır (GA I/2:150-152, EW 133-135). Fichte bununla, diğer bilimlerin her birinin *Wissenschaftslehre*'ye ait bazı tikel ilke ya da ilkeler üzerine inşâ edildiğinden çok, her birinin bizzat temel ilke-

nin kendisine dayandıklarını anlatmak istemektedir.[5] *Wissenschaftslehre* ile tikel bilimler arasındaki sınır, ilk ilkenin elde edilme biçimi tarafından çizilir. "Bütünüyle kendinde özgür olan bir eyleme belirli bir yön verilir verilmez, bizler, genel *Wissenschaftslehre*'nin alanından çıkıp bazı tikel bilimlerin alanına girmiş oluruz." (GA I/2:134-135, EW 120). Teorik bilim-pratik bilim ayırımı, der Fichte, Ben'in Ben-olmayan'la ilişki kurabilmesini sağlayan iki yolun tasarlanmasına dayanır. Eğer Ben, Ben-olmayan'a bağımlı bir ilişki biçimini seçerse bu, 'kavrayış' [*intelligence*] olarak adlandırılır ve buradaki bilim, teoriktir. Buna karşılık Ben'i, Ben-olmayan'la ilişkisinde bağımsız sayarsak, o zaman onun bu ilişkisi bir *çabalama* anlamına gelir ki, bu noktada artık, *Wissenschaftslehre*'nin pratik kısmından söz etmekteyizdir. Bu, Fichte'nin 1794 *Wissenschaftslehre*'sinin pratik kısmında yer alan şeyleri sunma biçimidir (özellikle §5, GA I/2: 385-416, SK 218-251).

Öte yandan, Fichte'nin 1794 ile 1797 yılları arasında, bu ilişkiye dair anlayışını değiştirdiği yönünde bazı kanıtlar bulunmaktadır. 1794'te Fichte, *Wissenschaftslehre*'yi bütünsel olarak genel bir temellendirmeyle işe başladı (I. Kısım: §§1-3, GA I/2:251-282, SK 93-119); ardından *Wissenschaftslehre*'nin teorik kısmına (II. Kısım: §4, GA I/2:283-384, SK 120-217) ve son olarak da pratik kısmına doğru ilerledi (III. Kısım: §§5-11, GA I/2:385-451, SK 218-287). Teorik ve pratik bilimler her ne kadar *Ahlâk Öğretisi Sistemi*'nde birleştirilmiş tek bir *Wissenschaftslehre*'nin yalın olan iki eşit kısmı olarak sunulmuşlarsa da, birbirlerine karşı herhangi sistematik bir öncelikleri yoktur (GA I/5:21-22). Bunun bilinçli bir değişiklik olduğu, Fichte'nin 1797'deki derslerine ilişkin bir elyazmasında belgelenir:

> Bu derslerde, 1794'teki özetinde yazar tarafından takip edilen sunum yönteminin tam tersi yönde bir yol izlenecektir. Yazar, bu özette, felsefenin teorik kısmından (yani açıklanmış olması gerekenden) pratik kısmına (yani teorik alanı açıklamada *bir temel olarak* hizmet etme anlamına gelene) doğru ilerlemişti. Ne var ki, şu anki

[5] "Mutlak ilk ilke, temeli sağlayacağı varsayıldığından, *Wissenschaftslehre*'nin bütün kısımlarınca paylaşılmak zorundadır. Üstelik bu temel, insanî bilginin yalnızca bir kısmı için değil, bütünü için söz konusu olacaktır." (GA I/2:150, EW 133-134).

> derslerde teorik felsefeyle pratik felsefe arasında şimdiye kadar buna benzer bir ayırım bulunmamaktadır. Tersine, bu dersler felsefeyi, teorik ve pratik felsefenin birleştirildiği açıklaması üzerinden, *bir bütün olarak* sunar. Bu sunum, pratik alanla başlayan çok daha doğal bir yol izler; ya da bu birleştirme açıklamasının anlaşılırlığına ne zaman katkı yapacaksa, pratiğin terimlerinde teorik olanı açıklamak için ilkini ikincisinin içine sokar: *Wissenschaftslehre*'sini yayımladığı sırada yeteri kadar özgüven sahibi olmayan yazarın cüreti...(GA 4/2: 17, WLnm 85).

Göründüğü kadarıyla Fichte, her zaman pratik olanı teorik olanın temeli olarak saydı. Öyle ki, onun başlarda kullandığı yöntemi, pratik olanın teorik olan üzerinde temellenmesi biçiminde anlamamak gerekir; tersine bu, temellenenden temele doğru geri giden, geriye dönüşlü bir yöntemdir. Bu yüzden Ben, her zaman teorikten olmaktan çok, temelde pratik bir ilke olarak kabul edilir. 1798'de yayımlanan ve bu ilkeye açıkça 'temel' statüsü verilen *Ahlâk Öğretisi Sistemi* de, bundan dolayı tamamıyla onun kendisine dayanmaktadır.

Bununla birlikte, aynı şey *Doğal Hukukun Temelleri* [1796] için söylenemez. Herhâlde bunun gerekçesi, yalnızca onun Fichte'nin bu konudaki görüşlerinin değişmesinden açıkça daha önceki bir tarihte yayımlanmış olması değil, aynı zamanda Fichte'nin, hukuk bilimini pratikten çok, t*eorik* bir bilim olarak görmesidir. Bu, hukuk biliminin (ya da yasanın) bize yalnızca, özgür varlıkların bir topluluk içerisinde, özgür varlıklar olarak beraberce yaşamaya karar verdiklerinde ne gibi koşulların sağlanması gerektiğini söylemesinden kaynaklanır; hukuk bilimi, bizi böyle bir topluluk kurmaya doğrudan zorlamaz (GA I/3:320). Fichte'ye göre kesinlikle ilk önce haklarla, mülkiyetle ve politik meşruiyetle ilgilenen hukuk (ya da yasa) teorisi kuruldu. Çünkü o, etikten ya da ahlâkîlikten bütünüyle bağımsızdır. Hukuk yalnızca dışsal eylemlerle ilgilenir, içsel güdülenmelerle değil. Onu yalnızca, insanların özgürlüklerini koruyarak bir arada yaşayabilecekleri koşullar ilgilendirir. Hukuk teorisi, ancak ahlâkî etkenlere, yani özgürlüğün içsel amaçlarına ve onların, özgür varlıklar tarafından, varoluşlarının nihaî amacı olarak gerçekleştirilmelerine başvurmadan ortaya konulabilir.

III. TANINMA VE HUKUK İLİŞKİSİ

Refleksiyona dayalı öz-farkındalığın koşulu olarak ya da bir Ben'in kendi kavramını oluşturması için, etkinlik olarak Ben, Ben-olmayan' la karşıtlaşır/onun tarafından engellenir ve sınırlandırılır. Bu, kısmen maddi dünyayla ve onun tarafından olduğu kadar diğer Ben'lerle karşıtlaşma ve onlar tarafından sınırlanma anlamına da gelir. Bir Ben, kendini çoğulluğun bir parçası olarak görmedikçe kesinlikle kendini de kavrayamaz. "Bireysellik bilincine zorunlu olarak bir başka bilinçlilik hâli, bir *Sen* bilinci eşlik eder ve Ben, yalnızca bu koşul altında olanaklıdır." (GA I/4:229, SK 49). "Sen diye bir şey yoksa, Ben diye de bir şey yoktur." (GA I/2:337, SK 172).

Fichte'nin *Doğal Hukukun Temelleri*'ndeki bu konuya ilişkin savı, Ben'in Ben-olmayan üzerinde edimde bulunmak ve bir ve aynı zamanda aynı Ben-olmayan tarafından engellenmek/sınırlanmak zorunda olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Fichte bundan, Ben'in, *kendini,* dışındaki kısıtlayıcı bir *kavrama* dayanan kendi eylemiyle sınırlandırması gerektiği sonucunu çıkarır. Fichte bu kavramı, 'davet' [*Aufforderung*] olarak adlandırır. Ancak bir eylem *kavramının* dışsal kaynağı, yalnızca davette bulunan bir başka Ben olarak düşünülebilir. Bu yüzden Ben, belirli şekillerde onu eyleme davet eden ve onun eylemlerini sınırlandıran, bir başka Ben'i kavraması koşulunda ancak olanaklı olur (GA I/3:342-347).

Bir başkasını, böyle bir davette bulunan rasyonel bir varlık olarak anlamak ve eylemde bulunurken de böyle bir anlayış sergilemek, diğerini 'tanımak/kabul etmek'tir. [*anerkennen*] (GA I/3:353). Her özgür varlık, özgürlüğünü zorunlu olarak kullanmak isteyeceğinden, Ben ister istemez diğer özgür varlıklardan, eylemlerini Ben'in özgürlüğünü kullanabileceği bir alana imkân verecek şekilde sınırlamalarını zorunlu olarak talep edecektir (GA I/3:357-358). Fichte, bu nedenle Ben'in, diğerlerinin kendisini tanıyacaklarını varsaymak zorunda olduğunu; ancak Ben, diğerlerine rasyonel varlıklar olarak davranmadıkça onların da kendisine bu şekilde davranmasını bekleyemeyeceğini ileri sürer. Ben, herhangi bir ahlâkî koşuldan önce, yalnızca mantıksal tutarlılık gereği, tüm diğerlerini tanıma ve buna uygun biçimde onlara davranmakla yükümlüdür (GA I/3:349-356). Tanınma/kabul görme, bütün özgür varlıklar arasındaki tüm etkileşimin koşulu ya da Fichte'nin 'hukuk ilişkisi' diye adlandırdığı karşı-

lıklı bir ilişki olarak önceden kabul edilmelidir. Bu, 'hak ilkesi'ne temel teşkil eder: "Ben, tüm durumlarda, kendi dışımdaki özgür varlıkları, oldukları bu hâlde tanımak/kabul etmek zorundayım, eş deyişle özgürlüğümü başkasının özgürlük olanağının kavramı yoluyla sınırlayabilirim." (GA I/3:358). Hak ilkesi uyarınca, her özgür varlığın özgürlüğünü yaşayabileceği bir dışsal alana sahip olması gerekir. Diğerleri de buna uygun biçimde kendi özgürlüklerini sınırlarlar. Bu dışsal alan, birinin dış dünyadaki eyleminin ortaya çıktığı yerde başlar. Ben'in Ben-olmayan tarafından sınırlanmak zorunda olduğunu görmüştük. Fichte bunu söyleyerek Ben ve dışsal-maddi dünyanın karşılıklı olarak birbirleri üzerinde nedensel etkide bulunmak zorunda olduklarını anlatmak ister. Ancak maddeye yalnızca madde etkiyebileceğinden, Ben de bir madde olmak zorundadır –ya da en azından, Ben-olmayan'a yönelik etkinlik ya da edilginlik ilişkileri için maddi bir araca sahip olmalıdır. Bu yüzden, Ben olmak için bir kimse *somutlaştırılmalı* ve diğerleri tarafından tanınan dışsal alanın başlangıç noktası onun bedeni olmalıdır (GA I/3:361-365). Ancak insanlar özgür olduklarından, onların etkinlik tarzları sonsuz derecede geliştirilebilir ve uyarlanabilir (GA I/3:377-379). O hâlde rasyonel bir varlığın, tüm mülkiyet haklarının nihaî dayanağı olan etkinlik alanı sınırsızca genişletilebilir (GA I/3:415-423). Daha doğrudan bir ifadeyle o, herhangi bir pozitif yasaya dayanmayan, ama kendini özgür varlıkların oluşturduğu tasavvur edilebilir herhangi bir topluluğun temeli olarak sunan 'temel haklar'ın [*Urrechte*] esasıdır (GA I/3:390, 403-410). Temel haklar başlıca iki tanedir: Bedenin dokunulmazlığı ve dış dünyada özgürce eyleyebilme hakkı (GA I/3:409).

Fichte, mülkiyet haklarının bütünüyle birinin diğerleri karşısında, eylemlerine müdahale edilmemesi için sahip olduğu haklardan türetilmiş ve bu haklara ayrıştırılabilir oldukları üzerinde ısrarla durur. Bu yüzden, doğrusu istenirse, der Fichte, kişiler rasyonel olmayan varlıklarla değil, yalnızca diğer kişilerle hukuk ilişkisi içerisine girerler (GA I/3:360). Hattâ Fichte, kelimesi kelimesine söyleyecek olursak, toprak ya da maddi şeyler üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkını inkâr edecek kadar ileri gider. Daha doğrusu, hiçbir zaman şeylere ilişkin bir hak söz konusu olamaz; yalnızca eylemlere ilişkin olabilir ve bizim mülkiyet hakları dediğimiz şey, bütünüyle, bir kişinin onu hak sahibi kılan dışsal eylem alanına ilişkin terimlerle açıklanmalıdır (GA I/3:428-429, SW 3:401).

Diğerlerini, temel hakları uyarınca onlara karşı davranışlarımızı da içerir bir biçimde tanımak/kabul etmek, diye sürdürür Fichte, onun rasyonel temeli olan herhangi bir ahlâkî ilkeyi gerektirmez; yalnızca mantıksal tutarlılık ya da çıkarımsal düşünmeyi gerektirir. Ancak, hemen şunu da belirtir ki, başkasının haklarını ihlâl etmenin avantaj olduğu yerde aksini iddia etmek de bir avantaj olacağından, bu bize, pratikte diğerlerinin haklarına saygı göstermek ya da onlardan bizim haklarımıza saygı göstermelerini beklemek için zorunlu olarak bir neden sağlamaz (GA I/3:384-385). Bu yüzden, rasyonel varlıkların bir topluluk hâline gelmesi, mutlak surette onları yasaları gözetmeye zorlayacak muktedir bir dış güce bağlıdır. Fichte, her birimizin bir 'baskı yapma hakkı' olduğunu ileri sürer, eş deyişle, diğerlerini ihlâl ettikleri hak ilkesi alanına doğru zorlamak, hukuka aykırı bir şey değildir. Ne var ki Fichte, bu yolla tatmin edici hiçbir topluluğun kurulamayacağını söyler. Çünkü böyle bir topluluk; diğerlerinin, kendilerini hak ilkesine tâbi kılacaklarına dair daha baştan herkesin bir garantiye sahip olmasını gerektirir (GA I/3:395). Bir sonraki adımda bu da, herkesin eşit bir biçimde başka bir tarafın yargısına kendilerini koşulsuzca tâbi kılmasıyla, aynı zamanda ona güçlerini de aktarmalarıyla ancak olanaklı olur (GA I/3:396). Bu gücün kullanımı ile o, hakları korumak amacıyla yasalar koymak ve Fichte'nin, biri bu yasaları ihlâl etmeye kalktığı, yani yasanın kastettiği şeyin tersinin gerçekleştiği durumlar için getirdiği ve 'yasa zoru' diye adlandırdığı şeyi kurmak zorundadır. Ta ki, bu tür niyetler kendilerini ortadan kaldırana dek (GA I/3:426). Karşılıklı olarak yararın bulunduğu bir sözleşmeci anlaşmaya (aşağıda göreceğimiz üzere) tâbi olan söz konusu böyle bir hak, ceza yasasının da temelidir.

IV. YÖNETİM BİÇİMİ

Fichte, yönetimi onun yönettiği yasadan ayırma konusunda Rousseau'yu takip eder. Ancak Rousseau'dan farklı olarak, bunu, yasama gücüyle yönetimsel güç arasındaki bir ayrım olarak anlamaz. Tersine, bütünüyle yasa yalnızca temel bir yasanın ya da bir devletin dayanağı olan (her ne kadar, yasa değişikliğiyle eklemeler yapılabilse de) değişmez olan anayasasının uygulaması olarak anlaşılır. Anayasanın, onun tarafından sınırlanmayı herkesin özgürce kabul edeceği bir yasa olması gerektiğinden, benimsenmesi oybirliğine dayanmak zorundadır, yalnızca çoğunluğun oyuna değil (GA I/3:443). Söz ko-

nusu anayasal düzenlemeleri kabul edemeyecekler, o ülkeden göç etmek ve diğerleriyle, razı olabilecekleri türden hukukî ilişkilere girebilecekleri, yeryüzünde bir yer bulmak zorundadırlar (GA I/4:163).

Topluluğun, yasamaya ilişkin olanları da kapsayan (anayasanın uygulanması ya da reforme edilmesinde yer alan) tüm özel edimleri, bölündüğünde tutarlı bir biçimde anlaşılamayacağından (Fichte böyle olduğunu ileri sürer) tek bir yönetimsel güç tarafından temsil edilir. Bu yüzden o, yasama, yürütme ve yargı güçleri arasındaki ayrımı reddeder. Gerçi, bütün meşru yönetimler temsilî olmak zorundadır. Çünkü ellerinde tuttukları güçler, herkesin anayasaya göre onlara yetki vermesi olarak anlaşılır. Öte yandan, temsilîyet bu içeriğiyle yalnızca iki tür yönetim biçimini dışarıda bırakır: Hükümdarın çağdaş mutlak monarşilerde olduğu gibi, yasaya tâbi olmadığı 'despotik yönetimler' [istibdatlar –çev. n.] ve halkın bir bütün olarak, yasanın gücünü temsilcilere devretmeksizin, onu doğrudan icra ettikleri 'demokrasi'ler (GA I/3:436-440).

Fichte bu (kötüleyici) anlamıyla 'demokrasi'yi, temsilcilerin halk tarafından seçildiği "terimsel olarak daha dar anlamdaki demokrasi"den ayırır (GA I/3:441-442). İkinci anlamıyla demokrasi, muhtemelen Fichte'nin de en çok onayladığı, meşru bir yönetim biçimidir. Bununla birlikte, o yine de aristokrasinin karma ve soya dayalı biçimlerini de kapsayan, halkın onları kabul ettiği sürece varlıklarını sürdüren diğer yönetim biçimlerinin meşruluğu üzerinde de ısrarla durur. Ancak, her ne kadar "seçimin uygulandığı bir devlet"te [*Wahlreich*] "hükümet başkanlığına ebedîyen" izin verse de, Fichte'nin, anayasal bir biçimde bile olsa, soya dayalı bir monarşinin meşruluğunu kabul edip etmediği belirsizdir (GA I/3:442).

Fichte, bölünmemiş bir yönetimsel güce inanmasına karşın, yönetimin (özellikle yürütme işlevini yerine getirirken) yasaya karşı sorumlu olmak zorunda olduğu konusunda da aynı derecede ısrarcıdır. Kant'tan farklı olarak, insanların gerçek ama ilkece uygulamaya konulamaz/zorlayıcı olmayan haklarını yönetime karşı savunmaktan hoşnut değildir. Bunun yerine, kendi politik önerileri arasında en özgün olanını ortaya atar: 'ephorate'* Eski Yunan'da 'idareciler'**

---

* *Ephorate*, eski Sparta'da beş kişiden kurulu hükümet üyeliği anlamına gelir. Sözcük kısaca 'hükümet üyeliği' olarak çevrilebilirse de, biz burada özgün hâlini kullanmayı yeğledik –çev. n.

anlamına gelen bu terim (Grekçe'de επι+οραω) Sparta'nın politik bir kurumuna uygulanmıştır. Ne var ki Fichte, kastettiği şeyin bütünüyle farklı olduğunda ve kafasındakiyle antik dönem arasındaki en yakın benzerliğin, Romalı sulh hâkimleri*** olduğu konusunda ısrar eder (GA I/3:449n). Fichte'nin tasavvur ettiği biçimiyle 'ephor'lar, halk tarafından belli dönemler için seçilen oldukça itibarlı bir gruptur (GA I/3:455-456). Bunlar, bütünüyle yönetimden bağımsızdırlar ve dokunulmazlıkları vardır (GA I/3:451-453). Ephor'lar herhangi bir yönetimsel işlev yürütmezler, ama mutlak bir negatif gücün sahibidirler: Bu güç, mevcut yönetimin gücünü geçici olarak askıya alan ve yönetimi, iddianamesi yönünde zorlamak amacıyla yapılacak bir toplantı için insanlara çağrıda bulunan güçtür (GA I/3:449-450).

Ancak, ya yönetimle ephorate, halka baskı yapmak üzere birlikte bir dolap çevirirlerse? Fichte böyle bir şeyin, önerdiği tedbirlere karşın yine de olabileceği üzerinde durur. Bu durumda, bir bütün olarak halkın yönetime karşı ayaklanmasından ve kendi yargısına başvurmaktan başka yapacak bir şeyi yoktur. Yönetimin baskısına yanıt olarak halkın ayaklanma hakkının meşruluğunu savunan Fichte, bu konuda şunları söyler:

> Ancak halk –buna iyi dikkat edilmelidir ki– hiçbir zaman *isyankâr* değildir. Böylesi bir tepkiyi isyan olarak nitelemek, onun hakkında söylenebilecek en saçma ifade olacaktır. Halk, gerçekte ve hukuken en yüce güçtür ve tüm diğer iktidarların kaynağıdır; [halklar arasında] hiçbirinin bir diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü yoktur ve yalnızca tanrıya karşı sorumludurlar... Yalnızca kendinden daha üstün bir güce karşı girişilmiş bir hareket isyan olarak nitelenebilir. Ancak, yeryüzünde halktan daha üstün bir güç var mıdır? O, bu durumda ancak kendine karşı isyan edebilir, ki bu da saçma olur. Yalnızca tanrı, halktan daha üstündür; bundan dolayı, eğer bir halkın

---

** İdareciler [*Overseers*]: Diğerlerinin yapıp etmelerini yönlendiren ve gözeten kişi ya da danışman olarak da ifade edilebilir –haz. n.

*** Roman tribunes of people: Antik Roma'da birkaç sulh hâkimi ya da yüksek memurdan her birine verilen isim [*tribune*]; özellikle de patrisyenlerin hak ihlâllerine karşı plebyenlerin çıkar ve haklarını koruma göreviyle atanmış kişi, dolayısıyla da halkın savunucusu. Son olarak bir yıllık bir dönemde Antik Roma lejyonlarını değişme usulü ile yöneten altı memurdan her biri –haz. n.

> kendi hükümdarına karşı isyan ettiği söylenecek olursa, bu hükümdarın, bir tanrı olduğunu varsaymak gerekir. Böyle bir tanrıyı kanıtlamaksa ise, bir hayli zor olacaktır (GA I/3:456-457).

Bu gibi yorumları dikkate alınca, Fichte'nin neden Jakoben politik görüşleriyle dillere düştüğünü anlamak zor değil.

Ne var ki Fichte'nin ephorate kavrayışı, yönetime karşı halk ayaklanmasının kurumsal bir manivelası olarak değil, bunun yerine, böyle bir ayaklanmanın despotik bir yönetime karşı halkı zorunlu olarak hiçbir zaman koruyamayacağını garanti eden bir şey olarak görülmelidir. "Bu düzenlemeler himâye edilmek amacıyla değil, daha çok himâye edilmeyi gerektirecek durumları olanaksız kılmak amacıyla ortaya konulmuştur. Bu düzenlemeler, hâlihazırda ortaya koyuldukları yerlerde gereksiz, varolmadıkları yerlerde ise zaruri olacaklardır." (GA I/3:460).

Kant gibi Fichte de, çevresinde gördüğü rejimlerin, kendisinin mutlakiyet-karşıtı, cumhuriyetçi ve –Kant'ınkine göre çok daha geniş bir alanı kapsayan– bireysel hak ve politik meşruiyet konularındaki eşitlikçi anlayışını haklı çıkarma umudunun oldukça uzağında olduğunun açıkça farkındaydı. Ancak [radikalliğinden kaynaklanan] ününe karşın Fichte, aynı zamanda, en etkili ve sürekli politik ilerlemelerin halk ayaklanmaları aracılığıyla değil, aşamalı olarak gerçekleştirilen ve yukarıdan yapılan ilkeli reformlarla sağlanacağı konusunda Kant'la aynı fikirdeydi –aslında burada anlatılmak istenen, meşru olmayan rejimlerin, kendi aydınlanma dönüşümleri aracılığıyla içeriden, kendilerini adım adım meşrulaştırabilecekleri bir süreçti. Bir politik düzenin gerçek meşruluğu, bu yüzden onun temelde kendini değiştirme eğilimine bağlıydı. "Devletin anayasası, daha iyi olana doğru ilerlemeyi imkânsız kılmayacak olan hakla uyum içindedir... Bu anayasa yalnızca, her şeyin şu an olduğu biçimiyle kalmasına son verecek olan hakka bütünüyle karşıttır." (GA I/5:313-314).

V. FICHTE'NİN SÖZLEŞME TEORİSİ

İnsanlar arasında hukukî bir ilişkiyi mümkün kılan ortak yönetimsel iktidar, bu insanların ortak rızalarının bir sonucuysa onların özgürlükleriyle uyumlu olabilir. Dolayısıyla Fichte, devletin, bütün üyelerinin paylaştığı ortak bir istenci oluşturan açık bir bildirgede, yani 'sivil-politik bir sözleşme'de temellenmek zorunda olduğunu ileri

sürer [*Staatsbürgervertrag*] (GA I/3:432-434). Fichte, hukukî bir ilişkiye olanak tanıyacak transendental koşullar olarak bu türden bir dizi sözleşmenin zorunluluğunu iddia eder –sırası geldiğinde gördüğümüz üzere bu, özgür varlıkların kendi aralarında toplumsal bir ilişki kurmalarını ya da karşılıklı olarak tanınmalarını/kabul görmelerini olanaklı kılan bir koşul olarak kabul edilir. Ancak bunlar, Fichte'nin teorisinin diyalektik gelişiminin kısımları olarak kurgulandıklarından, tanıma/kabul etme ve temel hak kavramları gibi sözleşmeye dayalı bu ilişkilerin kesin statüleri belirsiz kalır. Bu sözleşmelerle, bağlayıcılıkları politik yükümlülüklerin zemini olan hakiki ve yürürlükteki anlaşmalar mı kastedilmektedir; yoksa bunlar, gerçekte hiçbir sözleşmeye dayanmayan politik bir hak kavrayışının transendental çıkarımının bir parçası olarak işleyen teorik araçlar mıdır sadece?

Hukuk ilişkisi, her bireye özgürce etkinlikte bulunabileceği dışsal bir alan sağlar. Bu alan, bizzat bireyin bedeni ile başlamakla birlikte onun bütün *mülkiyetine* doğru genişler. Bu yüzden, kişilerarası bir hukukî ilişkide ilk koşul, her bir kişiye ait dışsal eylem alanının, üzerinde uzlaşılmış sınırları olmasıdır. Herkesin karşılıklı olarak uzlaştığı bu alanların sınırları içinde, her biri geri kalana belirli [kendisininkinden] farklı eylem alanlarını bırakırken, kendisi de belirli bir eylem alanı talep eder. Fichte, bu anlaşmaya 'mülkiyet sözleşmesi' adını verir (GA I/4:8-9). Ne var ki, herkesin mülkiyet hakkının diğerlerince zorla sağlanacağına inanmak için bir neden yoksa, bu anlaşma kimseye bir hak sağlamaz. Bundan dolayı mülkiyet sözleşmesi, herkesin, gücünü her birinin mülkiyetini korumak üzere birleştireceği bir uzlaşmayı öngörür. Bu ikinci anlaşma ise, 'koruma sözleşmesi'dir (GA I/4:9-11).

Koruma sözleşmesi, mülkiyet sözleşmesinden şu noktada ayrılır: Birincisi, yalnızca diğerlerinin dışsal alanlarına müdahale etmekten kaçınmayı gerektirirken; mülkiyet sözleşmesi, pozitif bir eylemi ve diğerlerinin haklarını koruma konusunda gerçekten sürekli bir pozitif eylemde bulunma eğilimini gerektirir. Fichte'ye göre bu, koruma sözleşmesinin olanak dahilindeki geçerliliği (dolayısıyla da mülkiyet sözleşmesi ve genel hak ilişkisi) konusunda ciddi bir soruna yol açar. Çünkü Fichte, bir sözleşmenin benim üzerimdeki bağlayıcılığının, diğer tarafların da kendi yükümlülüklerini yerine getirmesi şartına bağlı olduğunu ileri sürer. Ayrıca, koruma sözleşmesinde sözleşmeyi yapanların yalnızca bireysel eğilimlerine güvenmek zorunda olduğu-

muz sürece, bu koşulun karşılık bulacağı bir geleceğe dair herhangi bir güvence yoktur (GA I/4:10-11).

Fichte, bu koşulun ancak her kişinin bir başkasıyla ya da tüm diğerleriyle tek tek değil, eksiksiz bir birliğin beraberliğinden oluşan gerçek bir bütünle[6] anlaşmaya girdiği takdirde karşılık bulabileceğini iddia eder; çünkü, ancak böylesi bir bütün koruma sözleşmesini geçerli kılmak için gerekli olan güvenceyi sağlayabilir (GA I/413-14). Bu bütün, der Fichte, doğal bir yapıyla, benzetme yapılacak olunursa, her parçasının kendi doğasınca belirlendiği ve hattâ, kendini ancak bu bütünlük aracılığıyla mümkün kılan bir organizma olarak düşünülmelidir. Canlı bir bedenin herhangi bir kısmının zarar görmesi, bütün organlar tarafından bütüne ilişkin bir zarar olarak hissedilir ve her biri sanki kendileri zarara uğramış gibi tepki gösterir. Aynı şekilde toplumsal bir bütün de, içinde her birinin, bir diğerinin hakkını kendi hakkıymışçasına korumak üzere düzenlenmiş bir organizmadır (GA I/4:14-15). Böylesi bir organik bütünlükçe gerçekleştirilen bu anlaşmayı Fichte, 'birleşme sözleşmesi' olarak adlandırır (GA I/4:15) ve sivil-politik sözleşme de, tek tek her bireyle bu bütün arasındaki anlaşmadan doğar (GA I/4:18). Bu yüzden, yalnızca bu koşullar altında sözleşmelerin bir geçerliliği vardır ve bunlar, bundan dolayı hukukun gerçekleştirilme koşullarıdır.

Fichte, bir organizmaya benzeyen bütünde bireylerin sözleşme gereği birleşmeyi kabul edeceği terimleri ortaya koymaz. Hattâ, bireyler arasında böyle bir 'birleşme sözleşmesi'nin nasıl kavranılabileceğini de açıklamaz. Fichte, *Doğal Hukukun Temelleri*'nin başlarında bireylerin 'temel haklar'ını, 'bilim için' zorunlu kılınmış olsalar da 'salt bir kurgu' sayar (GA I/3:404). Organik bir bütünlük olan politik topluluğun sistematik bir dedüksiyonunu sağlamak amacıyla gerek duyulan çeşitli toplumsal sözleşmelerin, benzer kurgular olmadıkları izlenimini edinmek zordur. Birbirleriyle kişisel haklarının korunması amacıyla ilgilenen, kendi amacına yönelmiş bireyler arasındaki bir sözleşmenin sonucu edimsel olarak ortaya çıkan böylesi bir

---

[6] Rousseau'nun *Du Contrat social*, 1:6 ile krş. Toplum sözleşmesine ilişkin terimler, burada şu şekilde ifade edilmektedir: "Her birimiz ortak olarak kişiliğini ve tüm gücünü, genel iradenin yüce gücü altına yerleştirir ve birer beden olarak hepimiz, ayrı ayrı her üyeyi bütünün bölünmez parçası sayarız."

bütünün tasarlanması imkânsız olsa bile, bu sözleşmeler, kişilerarası hukuk ilişkisini genel olarak mümkün kılan transendental bir koşul olarak kabul edilirler. Eğer bu yorum doğruysa, o zaman Fichte'nin politik teorisi, teorinin diyalektik olarak kuruluşunda, bireylerarası sözleşmelerin (Kant, Rawls ya da Scanlon sonrasındaki ideal sözleşmeler değil de, şu an açıkça etkin olan sözleşmeci anlaşmalar anlamında) önemli rolüne karşın, gerçekte hiç de sözleşmeci değildir.

Ancak Fichte'nin bilimsel amacının, transendental dedüksiyonlar aracılığıyla, farklı gerçekliklerin sonrasında neye tekabül ettiğinin gösterilebilecek; bu sayede onları, sırf empirik olumsallık aşamasından yukarı yükseltecek ve genel olarak Benlik'in/Ben-olma'nın olanağının kaçınılmaz koşulları olarak onları açığa serecek olan *a priori* kavramların bir sistemini geliştirmek olduğu sıklıkla ortaya çıkar. Bu durumda bu gerçeklikler, (Hobbes, Locke, Rousseau gibi) toplum sözleşmesi teorisyenleri tarafından sözü edilen ve onların, teorilerini egemenlik, politik yükümlülük ve yasa düzenine dayandırdıkları, bireyler arasındaki örtük ya da apaçık anlaşmalar olacaklardır. O hâlde Fichte, bu anlamda gerçek bir sözleşme teorisyeni olacaktır. Ne var ki buna ek olarak, sözleşmeci anlaşmaların bireylerin diğerleriyle yapmış oldukları yalnızca olumsal olan anlaşmalar değil, (Ben-olmayan, öznelerarasılık ve *Wissenschaftslehre*'nin transendental bir dedüksiyona giriştiği dünyanın diğer hâlleri gibi) *a priori* bir zorunluluktan varolduklarını iddia edecektir. Her ne kadar, burada bu denli yoruma açık soruları çözüme kavuşturabileceğimizi ummasak da, şimdilik yalnızca belli başlı yol gösterici seçenekleri önermekten memnuniyet duymalıyız.

VI. KİŞİSEL HAKLAR VE CEZA YASASI

Aynen Rousseau'da olduğu gibi, Fichte'nin bir 'liberal' olup olmadığı konusunda da zaman zaman kuşkuya düşülür. Özellikle sormak istediğimiz şey, Fichte'nin politik felsefesini 'iyi' ya da 'kötü' olarak kabul edip etmeyeceğimiz ise, bu soru yeterince açık (ya da ilgi çekici) bir soru değildir. Ancak yine de, en az sorunun kendisi kadar anlaşılır bir yanıt verebiliriz: Fichte, kişisel özgürlük ve dokunulmazlık gibi bireysel haklar konusunda liberaldir. Bununla birlikte, özellikle ekonomi alanında başkalarını etkileyen davranışlar konusunda fazlasıyla anti-liberaldir. Devletin bütün amacı, özgür bireylerin temel haklarını sivil-politik sözleşme uyarınca korumaktır. Bu, kişinin be-

deniyle başlayan özgürlüğünün dışsal alanının dokunulmaz olduğu ve devletin kişisel özgürlüğe müdahale hakkının, yalnızca diğerlerinin haklarını korumak zorunda olduğu kadarıyla genişleyebileceği anlamına gelir.

Bir kişinin bedeni 'yerine geçen' ya da onun gerçek uzantısı olan şey, o kişinin *mesken*'idir (GA I/4:45-46). Bu yüzden, 'mesken hakları' Fichte için dokunulmazdır. Birey, meskeninin hükümdarıdır ve devletin yetki alanı dışındadır. Benim evim, der Fichte, devletin yargılama yetkisinin dışındadır. Bu yetki, benim açıkça bir talebim olduğu sürece evimden içeri girebilir (GA I/4:47). Fichte, buna bağlı olarak oldukça sıkı kişisel dokunulmazlık hakları üzerinde ısrarla durur: "Devlet benim evimde neler olup bittiğini bilmez. Ayrıca alenen bilmeye ya da biliyormuş gibi yapmaya da hakkı yoktur." (GA I/4:49).

Fichte'nin teorisinde, bireyin özgürlüğünü devletin ihlâlerine karşı korumayla aynı anlamdaki 'mağduru olmayan suçlar'a hiçbir surette yer verilmemiştir. Fichte'nin sıkı bir biçimde kurgulanmış etik teorisinin bütünüyle ahlâka aykırı saydığı, ancak Fichte'nin hukuk teorisine göre, devletin bu eylemleri ve uygulamaları kesinlikle bir suç olarak kabul edip cezalandıramayacağı birkaç eylem ve uygulama vardır: İntihar (GA I/4:118-119), evlilik dışı cinsel ilişki, zina, metreslik, fahişelik (GA I/4:120-121) ve hattâ (kendini idare edemeyecek kadar küçük ve tamamıyla anneye bağımlıyken çocuğun annesi tarafından gerçekleştirilen) çocuk katli (GA I/4:143-144).

Buna karşın, Fichte'nin son derece ataerkil olan aile anlayışıyla birlikte alındığında mesken haklarına ilişkin teorisinin hayra yorulamayacak olan bir yanı vardır. Fichte, özgür etkinliğin, her Ben'in nihaî amacı olduğu ilkesinden, bu ilkeye cinsel ilişki ediminde kadının edilgin rolü düşüncesini katarak (dolambaçlı, ince/kurnazca bir akıl yürütmeyle), cinsel ilişkinin bir kadın için kendi başına bir amaç olamayacağı sonucunu çıkarır. Bundan dolayı, kadın bunu aşkı ifade etmenin bir yolu olarak görmek zorundadır. Fichte'ye göre gerçekte aşk, yalnızca kadınlar aracılığıyla dünyamıza girer. Fichte, erkeklerin aşkı ancak bir kadının aşkına karşılık vererek öğrendiklerini iddia eder. Bu yüzden, evlilik yalnızca bir kadının bir erkeğe duyduğu aşk sonucunda olasıdır; kadının aşkı olmaksızın hiçbir evlilik kesinlikle

geçerli olamayacaktır.[7] Bunun ardından Fichte, masumca ve büsbütün seven bir kadının, bütün kişiliğini ve tüm haklarını kocasına teslim etmekten başka rasyonel bir istekte bulunamayacağını savunur (GA I/4:100-104). Kadın, kocasınınki dışında herhangi bir isteğe ya da kocasının aracılık ettiği dışında herhangi bir kamusal varoluşa sahip olmayı isteyemez.

Ancak döneminin standartlarına bile aşırı kalacak bu görüşleriyle karşıtlık içinde, Fichte'nin kadın haklarına ilişkin olarak söylediklerinden bazıları, başka bir doğrultuda aynı ölçüde radikaldir. Fichte'nin görüşüne göre her zaman için devlet, her iki taraf da istediğinde ya da kadın kocasını sevmediği zaman boşanmayı sağlamak zorundadır. Boşanma gerçekleştikten sonra ise, kadın bir kişi ya da yurttaş olarak bütün haklarına yeniden kavuşur (GA I/4:121-128). Buna göre Fichte, yalnızca dulların değil, tüm evlenmemiş yetişkin kadınların da oy haklarının olması gerektiğine inanır. Kocalar eşlerine danışmadan oy kullanmamalıdır ve bir kadına, eğer kocası oy kullanmamayı seçerse, onun oy hakkını kullanma yetkisi verilir. Aileler birkaç yurttaşı birden temsil ettiklerinden, evli erkeklerin oylarının ağırlığı, evli olmayanlarınkine göre daha fazla olması gerekir (GA I/4:127-132). Hemen hemen bütün çağdaşlarından ayrılan, ama sosyo-politik eşitlikçilik düşüncesiyle tam bir uyum içerisinde olan Fichte, oy verme hakkı için hiçbir mülkiyet ya da meslekî nitelik şart koşmaz görünür.

Fichte, doğası ya da önemi itibarıyla ne olursa olsun, her suçun toplumsal sözleşmenin doğrudan bir ihlâli olduğunu belirtir. Bu yüzden, toplumsal sözleşme suçlulara itibar ettiğinde, diğer kişilere de, başkalarına karşı herhangi bir edimde bulunma izni vermesiyle geçersizleşir –ya da daha çok, onların toplum içerisinde devam eden üyeliklerini güvence altına almak amacıyla değil de, diğerinin hakkını ihlâl etmeleri gerektiğinde, rasyonel varlıklar zorunlu olarak bir 'kefâret sözleşmesi' üzerinde uzlaşırlar: Tüm yurttaşlar, bir suç işlediklerinde yaptıkları yanlışa göre haklarından mahrum kalmaları gerek-

---

[7] Fichte, ebeveynlerin, oğullarını kendi seçtikleri biriyle evlenmeye zorlayabileceklerini, ama kızlarını buna zorlayamayacaklarını düşünür (GA I/4:130). Bir kadını, sevmediği bir adamı kabul etmeye zorlamaya, hattâ razı etmeye girişmek, onun gözünde cezalandırılması gereken bir suçtur (GA I/4:107-108).

tiği konusunda hemfikirdirler ve bu koşulla, suçluların topluma yeniden katılabilmeleri için fırsat vereceklerini taahhüt ederler (GA I/4: 59-61, 67-72).

Fichte'nin ceza teorisi, 'kefâret' [*Abbüssung*] terimini kullanmasına karşın, Kantçı ödüllendirme ya da cezalandırma anlayışından kesin bir biçimde ayrılmıştır. Fichte'nin cezalandırmayla amaçladığı şey, caydırıcılık ve suçlunun ıslah olmasını sağlamaktır (Fichte bu ıslah olmayı, onun davranışının yalnızca dışsal yanıyla ilgilenmesi nedeniyle, ahlâkî olarak gelişmeden ayırır) (GA I/4:61-62, 70-71). Cezalandırmanın adalet tarafından gerekli görülen 'kendi içerisinde bir amacı' olduğu düşüncesini Fichte, 'açıklanması imkânsız bir koşulsuz buyruk'a [kategorik imperatif] dayanan kanıtlanamaz bir iddia sayar; bunu devlet içerisinde gerçekleştirmeye kalkışmak, yalnızca tanrıya ait olabilecek olanı toplumsal kurumlar için ayrıcalıklar olarak talep etmeyi gerektirir (GA I/4:76-78).

Kefâret sözleşmesine konu olmayan tek suç, suçu işleyen faili 'haklarından yoksun olma [*Rechtlosigkeit*] durumuna her zaman mahkûm eden cinayettir (GA I/4:71-72). (Fichte, tecavüzü de cinayete denk bir suç sayar görünmektedir (GA I/4:107-108). Ancak, bedensel varlığına yönelik beklenmedik bir tehdit karşısında kendini savunma dışında kasıtlı adam öldürmenin ahlâkî açıdan her zaman yanlış olduğuna inandığından, ölüm cezasına karşı temkinlidir. Çünkü bu olay, kefâret sözleşmesinin dışında gerçekleştiğinden, cinayet için bile olsa ölüm, hiçbir zaman meşru bir *ceza* olamaz. Eğer devlet bir katili öldürürse, bunu hukukî gücüyle değil, yalnızca polis gücüyle gerçekleştirebilecektir. Böylelikle katile, hakları olmayan bir varlıkmış, yurttaşlarını ondan koruduğu vahşi bir hayvanmış gibi davranmış olacaktır (GA I/4:74-75). Fichte'nin katillere davranış biçimi olarak tercih ettiği yol, onları sürgüne göndermektir. Ancak devletler, katillerin ıslah edilmesi yönündeki çabalarını, halkın güvenliğini garanti altına almak koşuluyla gerçekleştirebilirler (GA I/4:72-73).

VII. TOPLUMSAL ADALETİN POLİTİK GEREKLİLİKLERİ

Benzersiz yetenekleri ve yorulmak bilmez çabaları sonucunda Fichte, akademik bir pozisyona ve en azından herhangi bir çağdaşı kadar kültürel üne kavuştu. Ne var ki, oldukça kötü ve yoksul çevre koşul-

ları içine doğmuştu. Ailesi, yoksul bir keten bezi dokumacısı olan babası özgürlüğünü kazanana dek serf olarak kalmıştı. Fichte köklerini hiçbir zaman unutmadı ve bir insanın varoluşu için böylesi koşullara hiçbir zaman razı gelmedi. Fichte, hiçbir insanın hiçbir şekilde bir başkasının baskısı nedeniyle zarar görmemesini; ve yaşayarak deneyimlediği üzere, böylesi bir baskıyla zarar görmenin kendisinden ayrılamaz olduğu yoksulluğa hiçbir insanın hiçbir şekilde tâbi olmaması gerektiğini, adaletin temel bir sorunu olarak kabul eder. Fichte'nin politik teorisine canlılık kazandıran şey, her felsefî soruna getirdiği aynı katı tutarlılık içinde, politik devletin birincil sorumluluğunun, hukukun en temel talebi olan her bireyin refahını güvence altına almak olduğu inancıdır.

Fichte'ye göre mülkiyetin tüm çeşitleri, onun aracılığıyla insanların, özgür eylemleri için her birine gerekli olan dışsal alanı paylaştıkları mülkiyet sözleşmesine dayanır. Bu sözleşmeye dahil olmaktaki amaç, bir kimsenin özgür etkinliğini gelecekte de sürdürebileceği, dışsal gereksinimlerini karşılamaya yeterli bir dışsal alana sahip olabilmesidir (GA I/4:21). Fichte, insanların, onun aracılığıyla bir kısım mülk edindikleri mülkiyet sözleşmesinin ancak tarafları olacakları; sadece sahip oldukları ile bağımlı olmadan yaşayabildikleri bir sözleşmenin ise yeterli olmaması gerektiği sonucuna varır (GA I/4:8-9, 20-22). Devletin, her yurttaşın özel mülkiyetini koruma konusundaki temel sorumluluğu, bu yüzden onu, mülkiyeti hiçbir bireyi yoksulluğa düşürmeyecek bir biçimde dağıtmakla yükümlü kılar. Her yurttaşın devletçe tanınan ve devletin, geçiminin temel bir aracı olarak garanti altına alabileceği bir mesleği olmak zorundadır (GA I/4:23).[8]

Bir devletin bütün yurttaşları, sahip olduklarıyla yaşamlarını sürdürebildikleri takdirde ancak herkes de özel mülkiyete sahip olur; bir

[8] "Tüm mülkiyet hakları, herkesin herkesle yaptığı sözleşme üzerinde temellenmiştir. Bu sözleşme şunu dile getirir: Biz hepimiz, senin olan hususunda sana müsaade etme koşulunda bu görüşü muhafaza ediyoruz. Dolayısıyla, bir kimsenin emeğiyle yaşayamayacak, bu demektir ki mutlak olarak kendisinin olan, onun tasarrufuna bırakılmayacağı bir durum ortaya çıkar çıkmaz, onun açısından sözleşme tamamen geçersizleşir ve artık, başka herhangi birinin mülkiyetini tanıma/kabul etme hakkıyla yükümlü değildir." (GA I/4:22).

kişi, bir servetten geçimini sağlamak üzere yararlanamaz olduğunda bu servet, devlet otoritesinin belirli hükümleri gereğince doğal olarak herkesin olmaktan çıkıp o kişinin olur. Yürütme gücü, devletin tüm diğer idari dallarından olduğu gibi, bundan da sorumludur ve sivil sözleşmeye son vermiş olan yoksul birinin, geçimini sağlayan şeyler üzerinde mutlak zorlayıcı bir hakkı olduğu aşikârdır (GA I/4:22).

Dekore edilmiş bir evden önce herkes, öncelikle yeterince beslenmiş olmalı ve güven içinde barınacağı bir yere sahip olmak zorundadır; güzel giyimli olmaktan önce herkes, giyinecek uygun ve sıcak tutan bir şeylere sahip olmak zorundadır... Bu, herhangi bir kimsenin, "Ama ben lüks şeyler alabilecek durumdayım" diyebileceği bir şey değildir. Çünkü herhangi birinin, kendi yurttaşlarından bazıları temel ihtiyaç maddelerine sahip değilken ya da onları alacak paraları yokken lüks maddelere para harcaması *adaletsizlik*tir. Böyle bir durumda lükse yapılan harcamalar, hakka dayalı bir servetin işareti değildir. Rasyonel bir devlette bu servet, *o kişinin* olamaz." (SW 3:409).

Örneğin bu, bir çiftçinin elverişli bir yaşam sürebilmesi için gerekli miktarda toprağı olmaması hâlinde, devletin durumu düzeltmek üzere toprak dağıtımını yeniden yapması anlamına gelir (GA I/4: 26). Fichte devleti hakları, sorumlulukları ve kaynakları yeniden, başka türlü dağıtma yetkisiyle de donatır. Ölülerin toplumsal sözleşmeye daha fazla taraf olmamalarından ötürü, mirasın doğal bir hak olmadığında ısrar eder. Ölen kişilerin serveti devlete intikal eder. Arzuya dayalı ya da vasiyetname yoluyla gerçekleştirilecek devirler, devletin, mirasın yurttaşlar arasında dağıtılacağı sistemi bir yol olarak resmen kabul etmesi durumunda ancak geçerli olur (GA I/4:55-56). Fichte, bundan başka, devletin alışveriş ve ticareti de sıkı bir biçimde düzenleme hakkı, hattâ görevi olduğu inancındadır. Bu, bütün zorunlu ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının, herkesin onları tedarik edebilmesi için sabitlenmesidir. Bu uygulamayla, aynı zamanda toplumun her ekonomik katmanındaki yeter sayıda –ama hiçbir zaman haddinden fazla değil– yurttaşa, onunla kendine uygun ve iyi bir yaşamı garanti edebilecekleri bir iş sağlanabilecektir (GA I/4:37-41).

Fichte, devlet tarafından çok sıkı biçimde denetlenen bir pazar ekonomisi önerir. Dış ticaret, resmî sıfatı olmayan yurttaşlarca değil, bizzat devletin kendisi tarafından yürütülmelidir. Fichte'nin bu dü-

şüncesi, 1800'deki incelemesinin başlığının ne anlama geldiğini de yansıtır: *Kapalı Ticaret Devleti* (SW 3:387-513). Bu başlık, 20. yüzyılın büyük kısmında Doğu Avrupa'da yaygınlık kazanan sistemi, Fichte'nin önerileriyle karşılaştırmayı cazip kılar. Bu sistem, bir kişinin Karl Marx ya da Friedrich Engels'in yazılarında bulabileceğindense, Fichte'nin ekonomik önerileriyle kesinlikle daha fazla benzerlik taşır. Dolayısıyla, Fichte'nin devletin lokomotif olduğu bir ekonomiye ilişkin önerilerinin; devletin hedefinin, tüm yurttaşlarının hakka dayalı mülkiyetlerini güvence altına almak olduğu temelinde geliştirilmesi fazlasıyla dikkate değerdir.

VIII. PRATİK İLKE OLARAK BEN

Fichte'nin, terimi transendental kullanımında 'Ben', bir şeye değil, transendental idealizmin duruş noktasından tüm felsefenin temeli olan bir *etkinliğe* işaret eder. Bir şey kavramı, Ben'in kendi üzerine düşünebilir ve kendi kavramını biçimlendirebilir olduğu bir düzen içinde karşıt konumlanmak zorunda olan Ben-olmayan'da temellenir. Ancak Ben'in bir etkinlik olduğunu söylemek, onun yalnızca bizim *gözlemlediğimiz* bir yapıp etme olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda yükümlü olduğumuz bir yapıp etmeyi de ifade eder. Başka bir deyişle o, yalnızca *yapılan* değil, *yapılacak olan* ya da *yapılması gereken* bir eylemdir de. Bu yüzden 'Ben', yalnızca ne olduğuma değil, daha çok, ne olmam gerektiğine ilişkin bir kavrayıştır.

Ben'in her farkındalığında, kendimi nesnel dünya içerisinde, ona karşıt bir konumda etkin bulurum (GA I/2:393-395, SK 227-230; I/5:22). Başka bir deyişle, Ben kendisini yalnızca 'isteme' olarak bulur. Eğer refleksiyon, içinde Ben'in 'kendine geri döndüğü' 'merkezcil/merkeze yönelik' bir etkinlik ise; isteme, bunun tersine, Ben'i ileri sürmeye ve Ben-olmayan içerisindeki nüfuz alanını genişletmeye çalışan 'merkezkaç/merkezden uzaklaşan yönde' bir etkinliktir. Kendi başına alındığında Ben, Ben-olmayan'ı *ortadan kaldırır* (GA I/2: 301). Ancak bu, Ben'in kendisini mümkün kılacak koşulu ortadan kaldırması olacağından, bu etkinlik 'nedensellik olmayan bir nedensellik' olarak kabul edilmek zorundadır ya da bir başka deyişle, belirli bir sonu ya da doyum noktası olmayan, ama öte yandan, herhangi bir amacın ya da belirli bir isteğin olanaklılığının koşulu olan sonsuz bir 'çaba'dır (GA I/2:397, SK 231).

Fichte bu doyumsuz çabayı, dış dünya ile kurulan karşılıklı ilişkide, Ben'in olanaklılığının bir koşulu olan organik bedenin içine yerleştirir. Bu belirsiz çabanın bilinci, 'özlem duymak'tır [*Sehnen*]. Ancak bunun, varolduğu kabul edilen herhangi belirli bir hâli 'istek', böylesi bir isteğin dolaysız duyusal deneyimi ise, 'itki' olarak adlandırılır (GA I/5:118-123). Genel olarak istek, dışımızdaki nesnelere; onların bağımsızlıklarını ortadan kaldırmaya çalışarak, ne var ki onları tahrip etmeden, daha çok Ben'e ya da onun ne olmak zorunda olduğunun 'pratik kavramları'na uygun hâle getirerek [ve] her bir nesneye kendi nihaî amacını yükleyerek yönelir (GA I/2:396, SK 230; I/3:31-32, EW 150-151; I/5:158-160). Pratik kavramlar, nesnelerin ne olmaları gerektiğine işaret eder ve her birine 'nihaî amacı'nı verir.

Fichte'ye göre isteğin iki biçimi vardır: Bunlardan özel olanı, duyumsal olarak özgül nesnelerle karşı karşıya gelme sonucu üretilen duyguları içerir ve belirli hedefler amaçlar. Diğer ideal olan ise, Ben' in mutlak özgürlüğünü ya da kendine yeterliliğini amaçlar: Bu bir "kendi etkinliği uğruna kendi etkinliğine eğilim" ya da "mutlak'a doğru bir mutlak eğilim"dir (GA I/5:45). İlk istek türü, Kantçı eğilim ya da empirik istek kavrayışıyla, ikincisi ise Kantçı otonomi ve ahlâkî fail/özne kavrayışı ile karşılaştırılabilir. Bununla birlikte, eğer bir adım sonrasını takip edersek, bu karşılaştırmanın bizzat kendisi, bize Kant ile Fichte arasındaki bazı temel farklılıkları görmemize imkân sağlayacaktır.Çünkü kendine yasa koyma, Kant için özgür ve rasyonel öznenin özsel gücüyse, mutlak bir öz-etkinlik/kendi etkinliğine eğilim için çabalamak da, Fichte için herhangi bir anlamda Ben olabilmenin koşuludur. Kendimi ancak, mutlak etkinlik ödevine ilişkin terimlerle anladığım ölçüde bir Ben olarak kabul edebilirim.

Kant'a göre eğilimler, rasyonel bir varlığın özgürlüğüne yapılan olumsal bir ilâvedir (ya da engeldir); ki bu [olumsal ilâve ya da engel], onun kendine koyduğu yasanın dışına düşmesine ve tüm doyumunu, ahlâk yasasından bağımsız olarak 'mutluluk' adı altında oluşturmasına neden olur. Buna karşılık Fichte için empirik istekler, Ben'in özgürlüğe olan temel eğiliminin yalnızca sınırlı anlamda açığa çıkmalarıdır. Kendi kısmîlikleri ve nesnel edilginliklerinde onlar, ahlâkî bir itkiye direnç oluşturabilirler; ne var ki, temelde onlar bu itkinin açığa çıkmalarıdır ve bu yüzden de, kendi bütünlüğünde bu itkiye karşıt olamazlar. Bu nedenle Fichte, ahlâklılık ile mutluluğun

eninde sonunda karşıt şeyler olduklarına dair Kantçı konumlanmayı reddeder ve ahlâklılığın, her ne kadar bazı duyumsal isteklere karşıt olabilse de, bir bütün olan mutlulukla karşıt olamayacağına ilişkin daha Stoacı konuma bağlanır: "Yalnızca kişi için iyi olan bizi mutlu eder. Ahlâklılıktan ayrı bir mutluluk, olanaklı değildir." (GA I/3:32).

Ben'in en temel dürtüsü, kendini gerçekleştirmeye, yalnızca kendi öz etkinliği aracılığıyla ne ise o olmaya çalışmasıdır: "O hâlde gerçekte ben kimim? Ne tür bir bireyim? Ve benim bu varlığımın temeli nedir? Yanıtı: Kendimin bilincine vardığım andan itibaren *kendimi özgürlüğüm aracılığıyla var kılan biriyim ve kendimi bu biri kıldığımdan dolayı bu biri [olarak] varım.*" (GA I/5:202). Ben, kendini hem sınırlamaya ya da belirlemeye (ayrı bir birey olmaya), hem de bunu tam bir özgürlük aracılığıyla gerçekleştirmeye çabalayan bir dürtüdür. Fichte bu noktada bazen Sartre'ı önceler: Ben, bir öze sahip olmadan önce varolur: "Özgür olmak, belirlenmeden önce olabilmektir" ve *ne* olduğu, kendisine belirginlik verme ya da kendi özünü ortaya koyma ödevinin [kendisidir] (GA I/5:51). Ahlâklılığın ilkesi, "Her zaman *belirlenimini* [*Bestimmung*] gerçekleştir"mektir (GA I/5:141). Ancak, bu aynı zamanda şu anlama da gelir: "Belirlenimine ya da çağrına yanıt ver" ya da "Kendine özgü belirlenimi gerçekleştir", eş deyişle, "Gerçekte ne isen öyle, belirli bir Ben ol."

IX. AKLIN TOPLUMSAL BİRLİĞİ

Bu düşünce, özgür bir varlık olarak ne zaman kendimin herhangi bir kavramını oluşturmaya çalışsam, kendimi esas olarak *normatif* bir biçimde her zaman kavramak zorunda olduğum anlamına gelir: Benim belirli bir varlık olmam, aynı zamanda da özgür olmam için, kendimi rasyonel *taleplere* sahip bir özne olarak kavramak zorundayım; ancak bu şekilde, özgürce gerçekleştirilmiş belli bazı etkinlikler bana özgü olarak görülürken, bunların dışında kalanlar ise gerçekten bana özgü olarak görülmeyecektir. Bunlar, *gerçekleştiremeyeceğim* değil, *gerçekleştirmemem gereken* etkinliklerdir. Çünkü bunları yaptığım takdirde, kendime özgü/otantik özne olmayacağım ya da ne isem ona uygun bir biçimde yaşıyor olmayacağım; yahut, Fichte'nin de ortaya koyduğu gibi: Her zaman yaptığından başka türlü yapabilme yeteneğine sahip *formel olarak* özgür olan Ben, özgürlüğü farklı bir anlamda, *maddî* özgürlük olarak elde eder ki, bunu, empirik Ben olmaklığını saf ideal ya da mutlak Ben, yani gerçekte ne ise o olan

Ben ile uyum içine getiren eylemlerle gerçekleştirir (GA I/5:132, 140; I/3:30, EW 149; I/2:399, SK 233). Ancak burada 'ne ise o olduğum'la kastedilen, doğuştan 'bende' bulunan bir doğa ya da onu 'edimselleştirme'yi bir görev sayacağım, doğal olarak verili olan metafizik bir öz anlamına gelmez. Tersine, benim için normatif olan kendilik/özne/benlik, özgürlüğün bir etkinliği olan Ben'dir; kendisiyle uyum içerisinde olmam gereken ideal, benim kendi özgür yaratımım olmak zorundadır.[9]

Bu düşünceler, Fichte'nin ilk takipçilerinden bazılarını, Romantikleri olduğu kadar onun 20. yüzyıldaki temsilcileri olan varoluşçuları da, 'antinomici' [yasa karşıtı] diye adlandırılabilecek bir yönelime sokmuştur. Onlar belirli ahlâk yasalarını ya da nesnel olarak paylaşılabilen herhangi bir ahlâkî ölçütü reddetmişler ve Foucault'nun da yapmış olduğu gibi,[10] kişisel mizacın önemini vurgulayan ve ahlâkî eylemi sanatsal yaratıcılığa benzeten salt öznel bir ahlâklılık anlayışını benimsemişlerdir. Bununla birlikte Fichte, bu yoldan haklı gerekçelerle uzak durur.

Fichte, Ben'in özgürlüğünün belirlilik gerektirdiği konusunda ısrar eder: O, belirli bir kavram içerisinde bir bütün olarak kavranılabilir bir şey olmak zorundadır. Bu yüzden, Ben'in temel dürtüsü, "bir bütün olan Ben için bir dürtü"dür (GA I/5:54). Bu, "Ben'in kendindeki mutlak birliğini, tamamlanmışlığını sağlamaya yönelik bir dürtü"dür (GA I/2:449, SK 284). "Buna göre, tüm rasyonel varlıkların temel özelliği, kendileriyle mutlak bir birlik, sürekli kendine özdeşlik ve eksiksiz uyum içinde olmalarıdır. Bu mutlak özdeşlik, saf Ben'in formudur." (GA I/3:30, EW 149). Ben, (Kierkegaard'ın Romantik *estet* [*aesthete*] gibi) kendini fantastik olanaklılıklar içerisinde kaybederek ya da ironik bir biçimde, şu an olduğu durumdan kendini ayırarak özgürlüğünü gerçekleştireceğini düşünmemelidir. Tersine, Ben'in maddî özgürlüğü, hattâ onun bir Ben olarak gerçekliği, ken-

---

[9] Bkz. Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1990), özellikle 4. Bölüm. Krş. Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, çev. Paul Stern (Cambridge: MIT, 1986), özellikle ss. 132-143.

[10] Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress"; Paul Rabinow editörlüğünde hazırlanan *A Foucault Reader* içinde (New York: Pantheon, 1984) ss. 351, 362.

disi için ortaya koyduğu belirli bir ideale sahip tüm birliklerin üstünde, kendisiyle birliği elde etmesine bağlıdır.

Gerçi burada da, hukuk teorisinde olduğu gibi, Fichte'nin akıl yürütmesi Ben'in *öznelerarasılığı* [*intersubjectivity*] üzerine yönelir: [Ben] kendini belirlemek için diğerlerine gereksinim duyar, tıpkı kendi belirliliğinin bir koşulu olarak kendi öz birliğini elde etmek için diğerleriyle birlik olmayı talep ettiği gibi. Fichte'nin çoğu zaman öne sürdüğü sav, kendisinin belirli, pratik ya da normatif bir kavramla bir Ben hâline gelebileceği koşullara dayanan, karakterdeki *soyaçekim/genetik*tir.[11] Kendime ilişkin normatif bir kavrayışı yaşama geçirmeyi, başka bir deyişle, kendim üzerinde taleplerde bulunmayı ancak "şu an yakınımda bulunan bir etkinliğe öykünme" aracılığıyla öğrenebilirim (GA I/5:200). Fichte, diğerlerinin talepleriyle olan bu kökensel ilişkiyi 'eğitim' [*Bildung*] olarak adlandırır (GA I/3:348). Andreas Wildt'in de belirtmiş olduğu gibi Fichte'nin öznelerarasılık teorisi, kişilerin davranışlarını normlara uydurma yeteneklerini, yalnızca (aileleri gibi) diğerlerinin onlar üzerindeki taleplerini içselleştirerek edinecekleri içgörüsüne sahip olan gelişme psikologlarını önceler.[12]

Bununla birlikte, Fichte'nin öznelerarasılığı her bireyin özdeşliğinin belirlenmesinde özsel olarak kabul etmesi yalnızca kalıtsal değildir. Aynı zamanda o, rasyonel bir varlık olduğundan Ben'in, kendi dışında da pratik kavramlarının edimselleştirilmesini zorunlu olarak istediğini ileri sürer. Nesneler, Ben'in onlara ilişkin pratik kavramlarına uyduğunda bu kısmen gerçekleşir; tam anlamıyla gerçekleşmesi ise, maddî özgürlüğün onlarda edimselleştiği, diğer rasyonel varlıkların varolmasıyla olur: Bu yüzden, bir insan "zorunlu olarak bu kavramları yalnızca kendi içinde edimselleştirmeyi istemez, bunların ayrıca kendi dışında da edimselleştirildiğini görmek ister. İnsanın gereksinim duyduğu şeylerden biri de, kendisine benzer rasyonel varlıkların kendi dışında varolmasıdır." (GA I/3:35-36, EW 155).

---

[11] Philonenko'nun da vurguladığı gibi, Fichte bir insanın ancak diğerlerinin arasında bir insan *olabileceğini* ileri sürmez, daha çok, "bir insanın ancak diğerlerinin arasında bir insan *hâline geleceğinden*" söz eder (GA I/3:347). Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Fichte* (Paris: Vrin, 1984), s. 46.

[12] Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), ss. 259-283.

Ben, rasyonel olandır –ya da Fichte'nin söylemeyi tercih ettiği gibi, daha çok aklın bizzat kendisidir. Ancak akıl tektir, yani bütün rasyonel varlıklar zorunlu olarak aynı nihaî amaca sahiptir ve aynı ilkelere göre özgürce istemde bulunur (GA I/3:40, EW 159; I/5:208-210). Yalnızca bu koşul altında, her Ben'in özgürlüğü ile dış dünyayı kendine uygun hâle getirdiği itkiyi birbiriyle uzlaştırabiliriz. Bir başka deyişle, her ne kadar bireyler birbirlerinden farklı olsalar da, her Ben, diğerleriyle temelde uyum içinde olacak bir biçimde kendi belirlenimini ya da belirliliğini ortaya koymalıdır (GA I/3:38, EW 156). Bu yüzden, "toplumun nihaî ve en önemli amacı, bütün üyelerinin, tam anlamıyla birliği ve dayanışmasıdır." (GA I/3:40, EW 159). Bireysel bir özdeşlik arayışı, yaşamak için rasyonel normlar aramak anlamına gelir. Fichte, bu normların ancak diğerleriyle kurulan iletişim aracılığıyla bilinebileceklerine inanır. Bu iletişimse, karşılıklı etkin olmayı ve edilginliği, diğerlerini etkilemeyi ve onlardan etkilenmeyi içerir (GA I/3:38-39, EW 156-157; I/5:209-212). İnsanların toplum içerisindeki asıl belirlenimi [*Bestimmung*], bu yüzden 'birleşme' ya da dayanışma ile eşitliğe sonsuz biçimde yaklaşmadır (GA I/3:40, EW 159-160). Bu belirlenimi elde etme süreci ise, özgür iletişimdir. Aklın birliğinin kendisi, bizzat toplumsaldır; rasyonel varlıkların özgür ve ortak bir biçimde hakikati araştırmasıyla inşâ edilir.

Buna uygun biçimde Fichte, gerçek insanî topluma ancak insanların aynı ilkelere dayanarak özgürce edimde bulunduklarında ulaşılacağına inanır. Çünkü, bir iletişim sürecinde bu ilkeler üzerinde rasyonel bir uzlaşmaya varmışlardır. Dolayısıyla, otorite ya da baskıya dayanan bir toplum sadece kusurlu değil, aynı zamanda insanî de değildir (GA I/3:37, EW 157). Baskıcı bir anlayış üzerine kurulmuş bir devlet, bu yüzden "kusursuz bir toplumun inşâ edilmesi açısından bir araç"tır. Ne var ki, "sadece birer araç olan tüm insanî kurumlar gibi devletin de amacı, kendini ortadan kaldırmaktır." *Tüm yönetimlerin amacı, yönetimi gereksiz kılmaktır.*" (GA I/3:36, EW 156). Bu yüzden, sonunda "*yasa koyucu ve baskıcı* bir güç olan devlet ortadan kaldırılacaktır." (GA I/5:226-227).

X. AHLÂK SİSTEMATİĞİ VE AHLÂK EPİSTEMOLOJİSİ

Ahlâk Öğretisi Sistemi'nin üçüncü bölüm, ikinci kısmında Fichte, Kant'ın *Erdem Öğretisi*'ne benzer bir biçimde transendental bir ödev teorisi geliştirir. Ödevleri, 'koşullu' (kendine yönelik) ve 'koşula bağlı olmayan' (başkalarına yönelik); 'genel' (herkese eşit derecede uygulanan) ve 'özel' (kişilerin toplumsal mevkiine ya da mesleklerine göre uygulanan) olmak üzere ikiye ayırır. Fichte 'özel' ödevlere ilişkin bir teori geliştirirken; içinde ödevlerin, birinin 'tikellik'inin ve rasyonel toplumsal bir yapıdaki rolünün işlevi olarak görüldüğü Hegel'in 'etik yaşam' [*Sittlichkeit*] kavrayışını önceler. Fichte, devlet ekonomisinin yapısını da dikkatle inceler ve ruhban sınıfı, bilim insanları ve sanatçılar örneğinde olduğu gibi, tüm toplumsal rollerini lâyıkıyla yerine getirdiklerinde ahlâklılığı güçlendirici (ve toplumsal açıdan ilerlemeyi sağlayıcı) olduklarını vurguladığı belli başlı toplumsal tabakaları göz önünde bulundurur.

Buna rağmen ödevler, bu transendental bakış açısından yalnızca felsefî amaçlar için düşünülmektedir. Fichte, ahlâkî failin herhangi buna benzer bir ilkeyle ne yapacağına karar verdiğini düşünmez. Ne de ahlâkî akıl yürütmenin, Kant'ın evrensel yasa formülüne benzer bir genel ahlâk ilkesiyle başladığını düşünür. Fichte bu ilkenin 'bütünüyle heuristik'• olduğunu savunarak burada bir kez daha Hegel'i önceler. Bu ilke pratik açıdan boştur ve ondan herhangi belirli bir ödev türetilemez (GA I/5:212).

Oysa sıradan ahlâkî faillerin ona göre eylemeleri gereken ilke, kendi hâlinde [düşünüldüğünde] tümüyle formel bir başka ilkedir: "*Her zaman ödevine en uygun olacağını düşündüğün şekliyle eyle ya da vicdanına göre eyle.*" (GA I/5:146). Vicdanın ya da ahlâkî kanaa-

---

• Heuristik: Eski Grekçe'de *heuriskein* sözcüğünden türeyen ve 'keşfetme', 'bulup çıkarma' anlamlarına gelen terim; "... kanıtlamayla değil de, keşifle ilgili olanı gösteren; yararlı bir hipotez ya da bir model türünden, kendi içinde ne doğru ne de yanlış olan, fakat bir araştırma aracı olarak daha önce işe yaramış bulunan ve belli bir doğrunun ortaya konmasına, belli bir keşif ya da bulgunun gerçekleştirilmesine ya da bir problemin çözümüne yarayan açıklayıcı öğeler için kullanılan sıfat" (A. Cevizci (2000) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay.) olup Türkçe'de 'bulgusal' olarak da çevrilmektedir –haz. n.

tin içeriği, bizim her zaman gerçekleştirmekle yükümlü olduğumuz *teorik* bir sorgulama sürecinin sonucundadır (GA I/5:152-164). Bu kanaat için en genel ölçüt, onun, bir bireyin düşünce sistemiyle olan tutarlılığıdır. Ancak bireysel kanaatler, empirik Ben ile onun ölçütü olan mutlak ya da ideal Ben arasında bir uyum hissettiğimizde kesinlik kazanır (GA I/5:155-161). Çünkü eylemlerimizin ahlâksallığını rastlantıya bırakmamız daima yanlış olacağından, ahlâkî kanaatlerimiz konusunda *kesinlik* duygusu kazanana dek ahlâkî bir sorgulama yürütme yükümlülüğü altındayızdır. Ve bu duygu, der Fichte, bizim *vicdan* diye adlandırdığımız şeydir (GA I/5:160-161). Fichte, kesinlik duygusunun kuşku götürmez, vicdanın ise her durumda yanılmaz olmak zorunda olacağında ısrar eder. Eğer vicdan yanılırsa ya da kesinlik duygusuna ilişkin bir yanlış olursa, o zaman, ahlâklılığın bizden gerektirdiği şeyi yapıp yapamayacağımız şansa kalacaktır –ki bir kez daha [söyleyecek olursak] bu [durum] olanaksızdır (GA I/5:161-162).

İdeal Ben, belirli olmak zorundadır. Bir başka deyişle, yapılması gerekenler ya da ödevler olarak belirli bir dizi eylemi yansıtmalıdır. Bu, tamamlanmamış ödevler* vardır diyen ve dışarıda bırakılmaları ahlâkî açıdan yanlış olmayan hoşgörülebilir eylemlere ya da ahlâkî olarak liyâkata dayalı olanlarına yalnızca olanak tanıyan bir serbestliğin ya da 'oyun alanı'nın [*Spielraum*] olduğu yönündeki Kantçı konumu Fichte'nin reddettiği anlamına gelmektedir: "Yukarıdaki kanıtlara göre, ahlâk yasası hiçbir oyun alanı bırakmaz: Onun hükmü altında olup da, ona kayıtsız olan/zorunluluk dışı hiçbir eylem yoktur; yaşamımdaki her durumda Ben, ya yapmalı ya da yapmamalıyım." (GA I/5:237). "Bu yüzden her belirli insan için, her durumda yalnızca belirli olan bir şey ödevle ilişkilendirilebilir ve ahlâk yasasının zamansal varlığa yönelik uygulamalarında bunu talep ettiği söylenebilir." (GA I/5:155). Herhangi verili bir zamanda, olanaklı edimlerin zamansal çokluğunda "mutlak olarak yalnızca biri (çokluğun belirli olan kısmı) ödeve uygundur; bunun dışındaki her şey ödeve karşıttır." (GA I/5:190). "Bu yüzden, herkesin kendi bakış açısından, onlar aracılığıyla kendiliğine/kendi olmaklığına yaklaşabileceği, sürekli olan ve müdahale olup engellenmemiş bir eylem dizisinin ol-

* Imperfect duties: Gerçekleştirilmesi mutlak ya da zorunlu olmayan, ama gerçekleştirildiğinde de iyi olan ödevler –haz. n.

ması zorunludur. Vicdan, bu bir dizi eylemde yatan şeyi yalnızca onaylayabilir (GA I/5:191). Bu yolla, "ödev tüm gücüm ve zamanım üzerinde hak talep eder." (GA I/5:283).[13]

Ahlâkîliğin harekete geçirici talepleri de aynı derecede kesindir. Ben'in birliği, her şeyden önce itkiden bütünlüğe/bütün olmaya [ve] özgür belirleme eylemine dayandığından; eylem, yalıtılmış duygulardan ya da empirik isteklerden hareketle ortaya çıkarsa Ben'in gerçek özdeşliği tehdit altına girer. Dolayısıyla, ödeve uygun olan fakat iyilikseverce bir eğilimle yapılan edimin, "güzel, dostça, övgüye değer ve cesaret verici"[14] olabileceğini düşünen Kant'a karşıt olarak Fichte, iyiliksever davranışların bile, salt ahlâk yasasına saygının dışında güdülerden hareketle gerçekleştirildiklerinde, bu güdülenimler konu edildiği sürece yanlış ve ayıplanmaya lâyık olduklarını ileri sürer. "Ödül beklentisi ya da cezalandırılma korkusuyla yapılan her eylem, mutlak anlamda ahlâka aykırıdır." (GA I/5:278). Sempati, merhamet ve insanlık sevgisini göz önünde bulundurarak edimde bulunan kişi bile, [her ne kadar] "hukuka uygun olarak edimde bulunduysa da, edimi mutlak anlamda ahlâkî değildir; tersine, *bu bağlamda* ahlâkîliğe karşıdır." (GA I/5:144-145).

Modern zamanlarda 'ahlâk sistemleri'ni eleştirenler, sıklıkla geleneksel ahlâk filozoflarına (en başta da, faydacılara ve Kant'a), kendilerinin hiçbir zaman savunmadıkları bir dizi aşırı görüş yüklerler. Eleştirmenler, ahlâkın üzerimizde aşırı uç talepleri olduğu konusunda kendileriyle gerçekten hemfikir olacak birilerini arıyorlarsa eğer, o zaman Fichte'yi okumaları gerekmektedir.[15]

---

[13] Kant'ın hayli kesinlikten uzak şu görüşüyle krş.: "*Ahlâkî olarak kayıtsız/zorunluluk dışı* [*adiaphora*] hiçbir şeye izin vermeyen ve tüm adımlarını, tehlike kaynaklarıyla olduğu kadar ödevlerle de dolduran biri, 'aşırı derecede erdemli' diye adlandırılabilir... Aşırı erdem, erdem öğretisince kabul edildiği üzere, erdem yönetimini tiranlığa dönüştürebilecek bir ayrıntıcılıktır." (Kant, *Metaphysik der Sitten* (Akademieausgabe) 6: 409, krş. 390-391).

[14] Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Akademieausgabe) 4:398.

[15] Bkz. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), özellikle 10. Bölüm.

XI. KÖTÜLÜĞÜN KÖKENLERİ: SAHTEKÂRLIK, KORKAKLIK, ATALET, UMUTSUZLUK

Fichte, esas itibarıyla sahte ve ahlâk dışı bulduğu alışılmış düşünme ve eyleme biçimlerinin acımasız bir eleştirmenidir. O ayrıca, daha çok yakın dönemdeki felsefede, özellikle de varoluşçu gelenekte görülen türden anlayışları önceden ortaya koyan keskin görüşlü bir ahlâk psikoloğudur. Aynı zamanda Fichte, ahlâkî kötülüğün çoğu kez alışkanlıklarda, yaşam biçimlerinde ve toplumsal kurumlarda yatan *toplumsal* varoluş koşullarının izini sürer ki, bu koşullar, kendi sürekliliklerini insanî özgürlük beklentilerinin ve insanî saygınlık değerlerinin ötesine yerleştirirler. Fichte'nin ödünsüz ahlâkçılığı, onun toplumsal radikalizmine sıkı bir biçimde bağlıdır.

Bizim her ahlâkî sorun karşısında kesinliğe erişmek gibi bir ödevimiz olduğundan ve ayrıca, vicdanımız her zaman kuşku götürmez ve yanılmaz bir biçimde konuştuğundan dolayı Fichte, ödeve aykırı davranmak için ya vicdanımızın bize söylediği şeyi ya da ahlâkî sorgulamada istenen amacı gerçekleştirmediğimiz olgusunu kendimizden sürekli olarak saklamak zorunda olduğumuza inanır. Bu yüzden hiçbir ahlâka aykırı eylem, *kendini aldatma* ya da (Fichte'nin Kutsal Kitap'tan esinlenen ifadesiyle) 'ahlâkî bilinç muğlaklığı' olmadan ortaya çıkamaz. Sartre gibi Fichte de, insanların, özgürlüklerinin onlara yüklediği sorumlulukları bırakıp gitmeye derinden ve güçlü bir eğilimleri olduğunu düşünür ve ahlâkî olarak kendini aldatmanın alabileceği –muallâkta kalma, duraksama, düşüncesizlik, dalgınlık, bulanık bilinç gibi– çeşitli muğlak sahte bilinç biçimlerini zekice ve büyük bir duyarlıkla ortaya koyar (GA I/5:176-179).

Öte yandan sahtekârlık, Fichte'nin korkaklığın daha temel bir ahlâksızlık türü olarak saptadığı, insanları gerçeği söylemekten ya da onunla yüzleşmekten korkar hâle getiren bir ahlâksızlıktır. İnsanlar yalan söylerler, çünkü "özgüvenlerini kanıtlayacak olan gücü kullanmaktan korkarlar –İnsanlar arasındaki, ahlâkî olduğu kadar fiziksel kölelik de ancak bu yolla açıklanabilir: İtaatkârlık ve mekanik bir biçimde taklit [*Nachbeterei*]." (GA I/5:185). Gerçi sahtekârlığın gerçek kökeni, toplumsal ve politiktir: "Tüm aldatmalar, yalan söylemeler, ihanetler ve hilekârlıklar, zalimler olduğundan ortaya çıkarlar; diğerlerini kendi egemenliği altına alan herkes, buna sıkıca sarılır." (GA I/5:186).

Ancak korkaklığın kendisi, Fichte'nin 'tembellik' ya da 'atalet' olarak adlandırdığı daha derin bir kusurda köklenmiştir. İnsanlar özgürdür ama özgürlüklerini yaşama geçirmeye karşı dururlar. Özgürlüklerini ortaya koymak ve sahici/otantik kişiliklerini kazanmak yerine, gündelik alışkanlıklar içindeki ve alışılmışlığın izindeki ikiyüzlü [*Gleisner*] ve kayıtsız [*Schlendrian*] bir yaşamı tercih ederler (GA I/5:183-184).[16] Burada, Heidegger'in 'sahici/otantik olmama' ve *das Man*a [sıradan/gündelik insan olmaya] olağan tâbiliğimiz kavrayışının köklerini görmek hiç de zor değildir. Bununla birlikte, Fichte'nin kötülüğün kökeni olarak gördüğü alışkanlık ve atalet kavramları bir kez daha açık bir toplumsal mesajla birleşirler ki, bu hiç de Heideggerci değildir: Kötülük, insanların mevcut toplumsal düzenlemeler ve kültürel geleneklerden memnun olmalarında [ya da bunlara] kayıtsızlıklarında köklenir. Fichte için idealizm, devrimci bir felsefedir; çünkü o, Ben'in kendi özgürlük bilinci, kendi için kendini düşünme yeteneği ve belirlenimi, olduğu gibi olan hiçbir şeyden memnun olmama, buna karşılık durmadan ve yorulmaksızın ne olması gerekiyorsa onu sağlamaya çabalama üzerine her şeyi temellendirir. Fichte bu nedenle, materyalizmin tüm biçimlerini, özellikle de determinizmi vurgulayan ve insanları evrensel bir mekanizmanın dişlisine indirgeyenleri, toplumsal ve politik açıdan baskıcı eski rejimlerle ilişkili sayar.

Her insanın, onun aracılığıyla kayıtsızlığın doğurduğu atalete son verebileceği tinsel güç, *saygı* deneyimidir. Herhangi bir şeye saygı duymak, Fichte'ye göre kendine saygı duymayı uyandırır ve kendime

---

[16] Fichte'nin politik düşünceleri, yergi içeren ahlâkî sıfat seçimlerinde bile açıktır. *Schlendrian* [kayıtsız], *schlendern*'den [ağırdan almak ya da sallamaktan] türetilmiştir. Bir *Schlendrian*, geri kafalı ya da pısırık, geleneksel tarzlara inanan, eski alışkanlıklardan kurtulma konusunda ağır kalan biridir. J.S. Bach' ın *Coffee Cantata*'sında 'Herr Schlendrian', heyecanlı kızı Lieβchen'i, kadınların kahve içmemeleri gerektiğine dair köhne bir inanç doğrultusunda, homurdanarak (ama başarısız bir biçimde) zorlayan komik bir babadır. Bir *Gleisner* [ikiyüzlü] ise, riyakâr ya da sahtekâr bir dolandırıcıdır. Fichte, bu sözcüğün *Gleis* [ray] ile olan etimolojik bağlantısından (hiç kuşkusuz, o zaman olduğu gibi bugün de doğru olan) bir şeyi anlatmada yararlanır: Bir kimse ancak insanî özgürlük ve saygınlık üzerine farkındalığını bastırarak ve böylece, esas itibarıyla diğerlerine olduğu kadar kendine karşı da dürüst davranmayarak toplumsal bir muhafazakâr hâline gelebilir.

saygı duymam, özgür bir birey olarak *belirlenimimi* [*Bestimmung*] gerçekleştirmeye beni çağırır. Aynı şekilde, kötülüğün en köklü biçimi ise, (Kierkegaard'dan neredeyse yarım yüzyıl önce yazan) Fichte'nin, 'umutsuzluk' olarak adlandırdığı, onun yüzünden kendine olan saygının bastırılmış olduğu davranıştır. Umutsuzluk içindeki insan, kendini hor görme işkencesinden kurtulmak için, kendini kandırarak 'vicdanının sesine sağır kalır' ve sonunda, tüm iyiliklerin birer yanılsama olduğu, istencin özgür olmadığı, herkesin yalnızca kişisel çıkarına göre edimde bulunduğu, her şeyin olduğu gibi kalacağı ve hiçbir şeyin daha iyiye gitmeyeceği düşünceleri arasında teselli bularak 'kendinden kaçmanın yoluna bakar'. Umutsuz kişi, bu yüzden "tüm iyilerden ayrılmıştır [*entzweit*], çünkü o, kendinden ayrı düşmüştür." (GA I/5:280-281). Fichte için umutsuzluk, ahlâkî zeminlere dayanan tanrıya ve ölümsüzlüğe ilişkin bir inanç olsa da, Kierkegaard gibi o da, umutsuzluğu inancın karşıtı olarak kabul eder (GA I/5:306, 429).

Tüm ahlâkî kötülükler için olduğu gibi, umutsuzluk için de çare her zaman özgür toplumsal etkileşimdir. Hiç kimsenin, bir başkasını erdemli olmaya ya da istencine karşı onu iyi (bilge ya da mutlu) olmaya zorlama hakkı yoktur (GA I/3:39). Ne var ki umutsuz kişi, ancak diğerlerinin ondan ümidi kesmediklerini göstermeleri ve ona iyi bir örnek sunmaları sayesinde bu durumundan kurtarılabilir. Böylelikle, saygı duyabileceği bir şeylere sahip olması, kendisine saygı duygusunu uyandıracaktır (GA I/5:280). İnsan soyunun ahlâkî bakımdan ilerlemesi, herkesin kendini tek bir büyük topluluğun üyesi olarak kabul edip gücünü bu bütünden alması ve birbirlerine iyi adına, özgür ve karşılıklı bir alışveriş aracılığıyla etki edebilmesi derecesinde ancak gerçekleşecektir (I/3:40-41; krş. I/2:88-89). Bu yüzden, Fichte'nin ahlâkî kötülüğün kaynaklarına ilişkin anlayışı varoluşçuluğu önceliyorsa, bu kötülüğe karşılık önerdiği çare de, Habermas'ın egemenin olmadığı rasyonel iletişim teorisini öncelemektedir.

XII. 1812'DEKİ SİSTEMDE HUKUK VE ETİK

'Ateizm' nedeniyle Jena'daki profesörlük görevinden alındıktan sonraki on iki ya da daha fazla yıl içinde Fichte'nin felsefesi bir dizi ra-

dikal değişim geçirdi.[17] Fichte'nin temel felsefesi olan *Wissenschaftslehre*, sabık takipçisi ve sonradan eleştirmeni olan Schelling'in etkisi altında değişen kavramlarıyla biraz daha spekülatif bir hâle geldi. Ayrıca Fichte'nin düşüncesi, bu yöneliminde daha dinsel oldu ve Schelling'in geç dönem felsefesine benzer bir biçimde, tanrısal vahiy konusunda daha büyük düzenlemeler içeriyordu. *Çağımızın Temel Karakteristikleri* [1805] ve *Devlet Teorisi*'nde [1812] Fichte, daha önce hiç bu kadar büyük rol yüklemediği, dil ve kültüre ilişkin refleksiyonların yer aldığı bir tarih ve toplum felsefesi geliştirdi; *Alman Ulusuna Söylevler*'de [1808] ise, erken dönem toplumsal ve politik yazılarındaki Aydınlanmacı kozmopolitanizmde bulunmayan bir kültürel milliyetçilik sergiledi.[18]

Bütün bu noktalar, Fichte'nin nihaî sistem döngüsünü [düşünecek olursak], hukuk ve ahlâk üstüne olan 1812'deki derslerinde, Jena dönemindeki incelemelerinde yer alan temel etik ve politik görüşlerine görece bazı küçük eklemeler yaptığını daha dikkate değer bir biçimde göstermektedir. Kuşkusuz, etik teorisinin ana ilkesi, onun yeni *Wissenschaftslehre* anlayışıyla uyumlu olarak temelde değiştirildi. Fichte'ye göre dünya, tanrının imgesidir [*Bild*] (SW 11:117). O, kavrama sahip olan Ben değil, Ben'e 'sahip olan' 'kavram'dır, der Fichte –bu öyle bir kavramdır ki, Ben içerisinde o "bir görme, görmeyi görme, kendini görme" ve "mutlak göz, görme yetisi ve anlama" hâline gelir (SW 11:64-65). Kavram her ne kadar aynı zamanda tanrının imgesi olsa da, bu bir kopya ya da taklit anlamında değil, zorunlu bir belirti/sergileniş anlamındadır. 'Kavram', bu anlamıyla dünyanın ya da varlığın zeminidir (SW 10:5); ama aynı zamanda, Fichte'nin daha erken dönem felsefesindeki, şeylerin pratik kavramları gibi, amaçları ve ilkeleriyle etik teorinin oluşmasını sağlayan imgelerin bağımsız bir dünyasının da zeminidir. Etik teori, *Wissenschaftslehre*'yi önceden varsayarak ve onda temellenerek, ayırıcı noktası olarak ise bilinç olgusunu alarak *Wissenschaftslehre*'den ayrı bir

---

[17] Bu gelişmelerin kronolojisi, Peter Baumanns tarafından yetkin bir biçimde yapılmıştır, *J.G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* (Freiburg/Munich: Alber, 1990) 3-5, ss. 175-442.

[18] Fichte'nin toplum felsefesindeki sonraki gelişmeler, Hansjurgen Verweyen tarafından tartışılmıştır, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftstheorie* (Freiburg/Munich: Alber, 1975), §§19-36, ss. 175-320.

bilim olarak ele alınır; bir başka deyişle, Fichte'nin aklın pratik olduğu savına denk biçimde yorumladığı gibi, varlık kavramda temellendirilir (SW 11:7).

Bununla birlikte, yeni terminolojiye ve *Wissenschaftslehre*'nin şu anda yüklendiği dinsel töze karşın, 1812'deki sistem ile Jena döneminde sunulan temel teorinin aynı olduğunu kabul etmek hiç de zor değildir. Aynı şekilde, pratik bir etkinlik olarak Ben'in nesnelliğe karşıt olması ve ona dayanak oluşturması gibi; kendisinin bilinçli formu olarak Ben'i alan kavram da, benzer bir biçimde şimdi, varlık ya da mevcut dünya ile karşıtlaştırılmakta ve onun dayanağı sayılmaktadır. Pratik felsefede bu, bir kez daha gerçeğin [*real*], idealleri ve istekleri onun dönüştürülmesi için tasarlayan tinsel bir etkinlik üzerinde temellendirilmesi anlamına geldi. 1812'deki *Etik*'in büyük bir kısmı, 'özgecilik/altruizm' (SW 11:86), 'evrensel insanseverlik/iyilikseverlik' (SW 11:92), 'doğruluk/doğru sözlülük ve açıklık/açıkyüreklilik' (SW 11:96) ve 'samimiyet/sadelik' (SW 11:99) ilkelerine dayanan etik mizacın öznel yanı üzerine odaklanır. Ne var ki, Fichte'nin etik teorisinin başlardaki toplumsal yönelimini kaybetmiş olduğunu düşünmek yanlış olacaktır.[19] Her ne kadar ifade tarzı artık aşırı dinsel tonlar taşısa da, Fichte etiğin bizden istediği şeyin, tüm rasyonel varlıkları bir topluluk olarak ya da onun burada ortaya koyduğu biçimiyle bir 'komünyon'* ya da 'Ben'ler Cemaati' [*Gemeinde von Ichen*] (SW 11:65) olarak sergilememiz gerektiğine inanmayı sürdürür.

1812'deki *Hukuk Teorisi Sistemi*, Jena dönemindeki sisteme dikkat çekecek ölçüde yakındır. O da, hukukla ahlâkîlik arasındaki aynı keskin ayrım üzerinde temellenir; sivil sözleşmeyi doğal hak ve mülkiyet sözleşmesinden türetirken aynı dedüksiyonu kullanır; toprak üzerindeki mülkiyeti aynı şekilde yadsımayı sürdürür (SW 10: 546) ve 1800'deki *Kapalı Ticaret Devleti*'nde önermiş olduğu ekonomik değişiklikleri ele alırken de (SW 10:587-590), işçiler arasındaki mevkii değişikliği sırasında yoksulluğa karşı her yurttaşın hakkının garanti altına alınması konusunda (SW 10:533) aynı vur-

[19] Bkz. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit*, ss. 259-260.

* Komünyon: Müştereklik, paylaşım, katılma. Hıristiyanlıkta mezhep olarak da geçer –haz. n.

guyu içerir.[20] Teori, kabul görme/tanıma kavramından çok, hukuk ilişkisiyle başlar. Bununla birlikte, kabul görme/tanıma teorisi de reddedilmez; ve her ne kadar konu edilmese de, üstü kapalı olarak hâlâ ondan söz edilir (SW 10:514). Fichte, insanın yapıp etmelerinde devletin geçici bir kurum olduğunu; "ahlâk yasasının evrensel olarak egemen olmadığında ancak hukuka dayalı yasanın uygulama hakkına sahip olacağını ve ilkinin egemenliği için bir hazırlık olacağını" (SW 10:502) ileri sürmeyi sürdürmektedir.

Fichte'nin erken dönem politik teorisinde en göze çarpan değişiklik, gücün/iktidarın yönetimsel olarak kötüye kullanılmasını önlemenin bir yolu olarak önerdiği 'ephorate'i geri çekmesidir. Fichte, öneriyi harekete geçiren ilkelerin doğruluğuna inanmayı sürdürür; ama 'daha incelikle düşündüğünde', işlerliği konusunda kuşkulara sahip olmuştur (SW 10:632). İlk olarak Fichte, otoritesini kötüye kullanmaktan 'ephorate'i alıkoyacak herhangi bir şeyin olmadığı düşüncesiyle karşı çıkar; ikinci olarak ise, Romalı halkı savunan sulh hâkimlerinin, patrisyen sınıfı tarafından kontrol edildiği gibi, 'ephorate'in de yönetim tarafından baskı göreceğinden korkar. Son olarak Fichte, yönetimi halkın yargısına bırakmanın formel anlamda hakça olduğu görüşünü her ne kadar hâlâ kabul etse de, böylesi bir durumda maddî anlamda haksızlıklar yapılabileceğinden korkar (SW 10: 632-633). Fichte, devrimci bir halk meclisinin/topluluğunun, kötü bir durumu sadece bir diğeriyle çabucak değiştirerek sonuçlandırma eğiliminde olduğunu düşünür (SW 10:634). Sözün kısası, insanlar bugünkü kadar kötü oldukları sürece, bir 'ephorate' için anayasal güvencenin uygulanamayacağını düşünür. Öte yandan, insanlar bunu uygulanabilir kılmak için kendilerini yeterince geliştirdikleri takdirde de, ona daha fazla gereksinim duymayacaklardır (SW 10:633). En iyisi, yönetim tarafından kötüye kullanılan güçten korunabilmemizin tek ve gerçek yolu, eğitimli ve düşünen bir halktır (SW 10: 633-634).

Yaşamının daha geç dönemindeki düşüncelerinde ne gibi değişiklikler olursa olsun, bütüne baktığımızda, hem dehşete düşürecek derecede ahlâkî katılığını hem de toplumsal adalet konusundaki uzlaşmaz radikal görüşlerini Fichte'nin sonuna kadar akıldan çıkarmadığı görülmektedir. Bu görüş, devletin, bireysel özgürlüğün –hiçbir za-

[20] Bu konu üzerine bkz. Baumanns, *J.G. Fichte*, ss. 398-399.

man, ihlâl edeni olarak değil!– mutlak koruyucusu olarak kavranılmasına dayanır. Bireysel refahın ve kişisel bağımsızlığın tam güvencesi olan devletin en temel işlevleri arasında, tüm yurttaşların temel ekonomik eşitliğini garanti altına almak yer alır.

Modern toplum düşünürlerinden ancak birkaçı, hareket noktalarında ya da iddialarında bu denli radikal, etkileri itibarıyla da bu denli ufuk açıcı olabilmiştir. Karşılaştırılabilir ölçüde yetenek ve tarihsel öneme sahip hiçbir toplum düşünürü, bugün bu denli seyrek okunup tartışılmamaktadır.

çev. Kaan Özkan

SİYASAL TARİH İLE FELSEFENİN KESİŞİM NOKTASI: FICHTE'NİN ALMAN ULUSUNA SÖYLEVLER'İ

Kaan H. Ökten

GİRİŞ

Zamanın sonunda yaşadığını düşünenler, yeni bir çağın başlayacağını ümit ederler. Aslında bu, bir tür eskatolojidir. Eskatolojiler açısından önemli olan ise, onların edimsel boyutudur. Bu bağlamda dinsel eskatolojiden ayrı olarak siyasal ya da felsefî eskatolojinin edimsel boyutunun daha farklı olduğu görülmektedir: Örneğin İbrahimi dinlerde 'son', transendental bir edimle zamansallaşmaktadır. Halbuki siyasal eskatoloji (çoğu kere dinsel nüansa da sahip olarak), 'son'u insanî edimlerle somutlaştırmaktadır. Bu somutlaştırmanın zamansallaştırıcı edimine siyasal aksiyonizm de denilebilir. Siyasal aksiyonizm, dinsel eskatolojide olmayan bir öğeye gereksinim duymaktadır: Rasyonalizasyon. Söz konusu rasyonalizasyon girişiminin kavramsal ve söylemsel araç gereci, çoğunlukla felsefî düşünümle sağlandığından, felsefe bu noktada siyasal aksiyonizmle birleşerek bir tür eskatolojiye dönüşmektedir.

Johann Gottlieb Fichte'nin 1807/08 kışında verdiği ünlü *Alman Ulusuna Söylevler*'i [*Reden an die deutsche Nation*], böyle bir 'sonun ardından yeni başlangıç' yaklaşımına verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Immanuel Kant'ın en önemli devamcıları ve dönüştürücülerinden biri olan Fichte, salt felsefî çalışmalarının yanı sıra siya-

sal felsefe alanında da ciddi yapıtlar ortaya koymuş, özellikle de söz konusu *Söylevler*'le topyekûn siyasal/felsefî aksiyonizmin anahatlarını geliştirmiştir. Gerçi Fichte, barikatlara çıkarak işgalcilere karşı mücadele eden bir aksiyoner olmamıştır hiçbir zaman. Ne var ki onun eskatolojik aksiyonizmi, daha ziyade düşünsel-söylemsel ve ereksel bir temel üzerine oturmuştur. *Söylevler*'de ulus kavramını eğitim kavramıyla aynı önemde ve birbirini tamamlayıcı öğeler olarak ele alması, dönemin Alman tinini kusursuzca yansıtmıştır. Aslında bu tin, sadece Napoleon Savaşları'nın damgasını vurduğu Avrupa siyasal tarihi için değil, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren neredeyse tüm dönemleri kapsayan bir dünyevî eskatolojinin sembolü bile sayılabilir.

Böyle bir yaklaşım içinde değerlendirildiğinde, Fichte'nin *Söylevler*'ini mutlaka siyasal tarih ve felsefe tarihi bağlamında ele almak gerekecektir. Bu nedenle aşağıdaki incelemeler, ilk önce dönemin tartışmasız en önemli siyasal tarihsel hadisesi olan Fransız Devrimi ve Napoleon dönemini anahatlarıyla ele alacak, daha sonra aynı dönemde Almanya'da yaşanan siyasal tarihsel gelişmeler üzerinde kısaca duracaktır. Ardından Kant, Fichte ve çağdaşı olan diğer felsefecilere çok özet biçimde değinilecektir. Ancak bundan sonra *Söylevler* ayrıntılı olarak incelenip değerlendirilecektir.

SİYASAL ARKA PLÂN: FRANSIZ DEVRİMİ VE NAPOLEON SAVAŞLARI

Bilgi ve eylemin ölçütü olarak vahyi değil aklı savunmak suretiyle her türlü geleneksel otorite ve görüşü sorgulayan Aydınlanma Düşüncesi, giriştiği bu eleştirel hareketin ancak düşünce ve ifade özgürlüğüyle mümkün olabileceğini iddia ediyordu. Dolayısıyla ciddi bir toplumsal ve siyasal eleştiri ortaya koyarak mutlakıyetçi devlet geleneğini derinden sarsan ve en yetkin ifadesini Fransız düşünür ve yazarlarında bulan Aydınlanma Düşüncesi'nin arka plânı üzerinde ele alındığında, Fransa Kralı XIV. Louis'nin [1638-1715] izlediği savurgan devlet politikasının ağır mirası, devrimin yaşanacağı dönemde kral olan XVI. Louis'nin [1754-1793] Fransa'sında muazzam bir ıslahat beklentisi doğurmuştu. Fransız Devleti'nin malî açıdan iflas etmesi tehdidi karşısında Kral XVI. Louis, 1614'ten beri toplanmamış olan, klasik devlet yapısını meydana getiren 'üç zümre'nin genel meclisi *Etats Generaux*'yu 5 Mayıs 1789'da toplantıya çağırmış ve ıslahat beklentilerine bu şekilde yanıt vermeye çalışmıştı. Ancak hal-

kın büyük kısmını temsil eden 'üçüncü zümre' bu toplantıda kendisini Ulusal Meclis olarak ilân etmiş, aristokrasi ve ruhbandan meydana gelen diğer iki zümrenin özgürlükçü pek çok üyesi de bu meclise kendiliklerinden katılmışlardı. 14 Temmuz 1789'da Paris'teki eski kent hapishanesi olan Bastille'in bir halk ayaklanmasıyla zaptedilmesi, devrimi bütün Fransa'ya yaymıştı. Ardından Ulusal Meclis, niteliğini değiştirerek Ulusal Kurucu Meclis adını almış, ilk iki zümrenin tüm ayrıcalıklarını ve feodaliteyi ilga etmiş, 26 Ağustos 1789'da Evrensel İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ni ilân ederek, 1791'de meşrutî monarşi temeline dayalı ilk anayasasını yayımlamıştı. İleride bu anayasa, on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının liberal-burjuva esasta teşkilatının da temelini oluşturacaktı. Öte yandan, devrimin neden olduğu iç düzensizlikleri gidermek ümidiyle, Gironde vilâyetinin temsilcileri olan Girondistler önayak olarak Fransa'nın 1792 yılı nisan ayında Avusturya'ya karşı savaş ilân etmesini sağlamışlardı. Ancak Robespierre [1758-1794] önderliğindeki radikal cumhuriyetçiler (özellikle de Montanistler ve Jakobenler) bu savaş kararını geri aldırmışlar ve 1791 haziran ayında yurtdışına sığınmaya çalışırken tutuklanan Kral XVI. Louis ile Girondistlere karşı halkı ayaklandırmışlardı (Tuileries Sarayı'na saldırılması). Yapılan yeni seçimde Ulusal Kurucu Meclis, Konvansiyon Meclisi adını alarak burada Montanistler çoğunluğu kazanmış ve 1793'teki yeni anayasayla birlikte cumhuriyet ilân edilmişti. Aynı yıl, hem Kral XVI. Louis hem de pek çok Girondist idam edilmişti. Böylece 1794'e kadar sürecek olan ve Robespierre'in başkanlığını yaptığı, Jakobenlerin hâkim olduğu Kamu Güvenliği Komitesi'nce kovuşturulan 'Terreur' dönemi başlamış ve devrimin rakip unsurları ortadan kaldırılmıştı. Nihâyet Robespierre de giyotinde idam edilerek bu ara dönem sona ermişti. 22 Ağustos 1795'te ilân edilen yeni anayasayla Konvansiyon Meclisi yerine Direktuvar oluşturulmuş, devlet idaresi başta beş, sonra üç kişilik bir 'direktuvar'a devredilmişti.[1]

---

[1] Fransız Devrimi'yle ilgili olarak bkz. Georges Lefebvre (2001) *The French Revolution – From its Origins to 1793*, çev. Elizabeth Moss Evanson, London; New York: Routledge. William Doyle (2003) *The Oxford History of the French Revolution*, 2. Basım, Oxford: Oxford University Press. Samuel E. Finer (1999) *The History of Government from the Earliest Times, Volume III: Empires, Monarchies, and the Modern State*, Oxford: Oxford Uni-

Öte yandan 1796-1797 yılları arasında süren Kuzey İtalya Seferi' nde büyük başarı göstermiş bir asker olan Napoleon Bonaparte, siyasal açıdan da güçlenmiş ve zamanla Direktuvar'ın hâkim kişisi hâline gelmişti. Mısır Seferi dönüşü 9 Ekim 1799'da Fransa'ya yeniden ayak basan Napoleon, 9 Kasım 1799'daki (devrim takvimine göre: 18 Brumaire VIII) darbeyle devlet yönetimini ele geçirerek Fransız Devrimi'nin sona erdiğini ilân etmişti. 24 Aralık 1799'da yeni bir anayasa hazırlayan Napoleon, Direktuvar düzenini kaldırmış ve yerine 'Konsül'lük sistemini getirmiş, kendisini de Cumhuriyet'in Birinci Konsülü ilân etmişti. Napoleon'un bu 'diktatörlüğü', 18 Mayıs 1804'te 'İmparatorluk' ile sona ermişti. Napoleon'un önderliğinde kurulan Fransız İmparatorluğu, 30 Mart 1814'te Paris'in düşmesiyle nihâyetlenmişti. İkinci bir dönüş denemesinden sonra Napoleon, 22 Temmuz 1815'te bir kez daha iktidardan uzaklaştırılmış ve St. Helena Adası'na sürülerek burada ölmüştü.[2]

Napoleon döneminde yürütülen savaşlar, Avrupa'nın hem haritasını hem de siyasal kimliğini değiştirmiştir. 1804-1815 yılları arasında devam eden Napoleon Savaşları, devrim dönemi savaşları [1792-1802] da dahil edilerek Koalisyon Savaşları olarak anılmaktadır. Bu savaşlar, tüm Avrupa için büyük bir önem taşıdığı gibi, özel-

---

versity Press. Rolf Reinhardt (2003) *Die Französische Revolution (Ploetz)*, Frechen: Komet/Herder Verlag. J. M. Roberts (1996) *The Penguin History of Europe*, Harmondsworth: Penguin Books. Eric J. Hobsbawm (1998) *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yay. Albert Soboul (1969) *1789 Fransız İnkılabı Tarihi*, çev. Şerif Hulusi Kurbanoğlu, İstanbul: Cem Yay. François Alphonse Aulard (1987) *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi - Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi: 1789-1804*, 2. Basım, çev. Nazım Poroy, Ankara: Türk Tarih Kurumu. Toktamış Ateş (2004) *Siyasal Tarih*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

[2] Napoleon'la ilgili olarak bkz. Roger Dufraisse (2000) *Napoleon. Revolutionär und Monarch*, Almanca'ya çev. Suzanne Annette Gangloff, München: Verlag C. H. Beck. Erich Pelzer (2004) *Napoleon Bonaparte. Biographie eines europäischen Monarchen*, Stuttgart: Kohlhammer. Georges Lefebvre (2003) *Napoleon*, Almanca'ya çev. Peter Schöttler, Stuttgart: Klett Cotta Verlag. Alistair Horne (2004) *The Age of Napoleon*, New York: Modern Library/Random House. Steven Englund (2004) *Napoleon: A Political Live*, New York: Scribner/Simon and Schuster. Emil Ludwig (1998) *Napoleon*, çev. Mehmet Tanju Akad, İstanbul: Kastaş Yayınları.

likle Almanya açısından çok derin ve ciddi sonuçlara yol açmıştır. Dolayısıyla Koalisyon Savaşları'nı kısaca ele almak yerinde olacaktır:[3]

Birinci Koalisyon Savaşı [1792-1797]: Fransa'daki devrime karşı diğer Avrupa güçleri birleşerek beş yıllık bir savaş içine girer. Fransa'da zorunlu kitlesel askerlik ilân edilir. Savaş taktiği açısından büyük cephe savaşları ve muharebeler önem kazanır. Fransız Devrim Ordusu Belçika'yı fetheder. 1795'teki Basel Antlaşması'yla Ren Nehri'nin batı yakası Prusya'nın elinden alınır.

İkinci Koalisyon Savaşı [1799-1802]: İtalya'da patlak veren savaş, kısa sürede yine bütün Avrupa'yı içine alır. Başlarda Fransa'ya karşı büyük başarılar sağlanır. Ancak Mısır'da bulunan Napoleon Fransa'ya geri döner ve Direktuvar'a karşı bir darbe yaparak diktatörlüğünü ilân eder ve İtalyan ordularının da başına geçer. Askeri açıdan gücünü gösteren Napoleon Avusturya'yı yener, Britanya izole edilir ve 1802'deki Amiens Barış Antlaşması'yla Napoleon önderliğindeki Fransa parlak bir başarı elde eder. Bunun üzerine İtalya Napoleon tarafından yeniden tanzim edilir, sömürgeler kurulur, Hannover Krallığı işgâl edilir.

Üçüncü Koalisyon Savaşı [1805]: Fransa'nın bu başarısı karşısında İngiltere ile Rusya ittifak kurar. Buna Avusturya, İsveç ve Napoli de dahil olur. Ancak Napoleon, büyük Avusturya ordusunu Ulm' de yenerek Viyana'yı işgal eder. Ne var ki, 21 Ekim 1805'teki Trafalgar Deniz Savaşı'nda başarılı olamaz ve deniz hâkimiyeti İngiltere'nin elinde kalır. Böylece Napoleon'un İngiltere'yi fethetme plânları başarısızlığa uğrar. Bunun üzerine 2 Aralık 1805 tarihinde Austerlitz'te cereyan eden ve 'Üç İmparatorlar Muharebesi' olarak anılan mücadeleyi Napoleon kazanır. Prusya'ya Hannover verilir, ama bunun karşılığında Kleve, Neuenburg ve Ansbach-Bayreuth Fransa'ya bırakılır. Alman topraklarında Fransız düzeninin kurulması bu döneme rastlayacaktır. Aynı yıl sonunda yapılan Preßburg Antlaşması'yla Avusturya, büyük toprak kayıplarına uğrar ve Orta Avrupa'daki etkinliğini tamamen kaybeder.

---

[3] Hermann Kinder, Werner Hilgemann (1986) *dtv-Atlas zur Weltgeschichte: Karten und chronologischer Abriß, Band II: Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, 21. Basım, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, s. 25.

Dördüncü Koalisyon Savaşı [1806-1807]: Yukarıdaki durum karşısında Prusya, Fransa'nın etkisi altından kurtulmak umuduyla yeniden savaşa girer. Rusya ve Saksonya'yla ittifak kurar. Ancak Ekim 1806'daki Jena ve Auerstedt muharebelerinde büyük bir yenilgi alır. Prusya fiilen ortadan kalkar. Napoleon ve orduları, terk edilmiş olan Berlin'e kolayca girer. Aynı yıl, Napoleon'un iradesiyle Ren Birliği kurulur ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu lağvedilir. 1807' de Rusya da Fransız ordularına karşı kaybedince, Temmuz 1807'de akdedilen Tilsit Antlaşması'yla Prusya'nın Fransız işgâli altında kalmasına, ama devletliğinin fiilen ve hukuken devamına karar verilir. Böylece Avrupa ikiye bölünmüş olur: Fransız etki alanı ile Rus etki alanı. İngiltere'ye karşı 'Kara Blokajı' uygulanır, Rusya da buna destek verir. Bu sebeple Almanya'nın ticarî hayatı durma noktasına gelir.

Beşinci Koalisyon Savaşı [1809]: Avusturya kendi marjinalizasyonuna karşı direnme kararı alır ve Fransa'ya savaş ilân eder. Ancak bu savaşta da başarısız olan Avusturya, bir Avrupa gücü olma durumundan çıkar. Bu aynı zamanda Avusturya'nın 'Almanların önder devleti' olma halini de kaybetmesi anlamına gelir (Schönbrunn Barış Antlaşması).

ON DOKUZUNCU YÜZYILIN BAŞLARINDA ALMANYA [4]

Fransa'daki gelişmelerden farklı olarak Almanya'da Prusya Kralı Büyük II. Friedrich [1712-1786] ile Avusturya İmparatoru II. Joseph [1741-1790] 'aydınlanmacı mutlakiyetçilik' mantığı içinde yu-

---

[4]Helmut M. Müller (2004) *Deutsche Geschichte in Schlaglichtern*, Mannheim: Bibliographisches Institut/Brockhaus. Walter Demel (1999) Handbuch der deutschen Geschichte, Band 12: "*Reichsstruktur und Gesellschaft 1763-1806*", haz. Bruno Gebhardt, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Manfred Botzenhart (1985) *Moderne Deutsche Geschichte, Band 4 Reform, Restauration, Krise: Deutschland 1789-1847*, Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, Suhrkamp Verlag. Joseph Rovan (1998) *Ges-chichte der Deutschen – Von ihren Ursprüngen bis heute*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Martin Vogt (haz.) (2002) *Deutsche Geschichte – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. Wolfram Siemann (1995) *Neue Deutsche Geschichte, Band 7: Vom Staatenbund zum Nationalstaat– Deutschland 1806-1871*, München: Verlag C. H. Beck.

karıdan aşağıya biçimde ele aldıkları ıslahatlarda bulunmuşlardı. Çok sayıda küçük devlet ve prensliklere bölünmüş olan Almanya'da, devlet örgütü bağlamında ulusal birliğin sağlanmadığı, sosyal çatışmaların nispeten derinleşmediği, devlet borçlanmasının tahammül sınırlarını henüz zorlamadığı ve tam bir burjuvazinin gelişmemiş olması sebebiyle Fransa'dakine benzer bir devrim görülmemişti. Ancak Fransız Devrimi, özellikle Almanya'daki düşünür, yazar ve sanatçıları derinden etkileyerek heyecanlandırmış, bu konuda pek çok çalışmanın (örneğin aşağıda görüleceği gibi, ulusal bilincin oluşumu yönündeki eserlerin) ortaya çıkmasına neden olmuştu. Öte yandan Fransız Devrimi'nin ileri aşamalarında başlangıçtaki hedeflerinden sapması, Almanya'da da ciddi düşünsel buhrana yol açmıştı.[5]

Birinci Konsüllük döneminde Napoleon'un askerî başarıları dolayısıyla Prusya ve Avusturya, Ren Nehri'nin batı yakasındaki topraklarından ferâgat etmek zorunda kalmış, toprak kaybına uğrayan prenslerin haklarını korumak anlamında Prusya ve Avusturya topraklarının yeniden tanzimi zorunluluk arz etmişti. 1803'te Frankfurt'ta toplanan İmparatorluk Temsilcileri Konseyi [*Reichsdeputationshauptschluß*], dağınık ve atomize bir görünüm sergileyen Almanya'ya yeni bir düzen getirmiş, Napoleon'un imparator olmasından sonra 1805'teki Üçüncü Koalisyon Savaşı'nda yenilen Avusturya'dan alınan topraklar birleştirilmiş, 1806'da Napoleon'un iradesiyle de Ren Birliği [*Rheinbund*] adında üçüncü bir Alman devleti kurulmuştu (Prusya ve Avusturya'nın yanı sıra). Bu toprak düzenlemeleri, Almanya'da çağdaş anlamda bir ulusal devletin kurulması yönünde önemli bir ivme sağlamıştı. Yine 1806'da Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, Napoleon'un iradesi ve İmparator II. Franz'ın ferâgatıyla lağvedilmiş ve böylece yeni çözüm yollarına gidilebilmesine imkân tanınmıştı.

Napoleon Üçüncü ve Dördüncü Koalisyon Savaşı'nda ilkin Avusturya'yı, sonra da Prusya'yı yenmiş, böylece Alman topraklarının büyük bir çoğunluğu Fransa tarafından işgâl edilmişti. Bu dönemde, yani 1806-1807 yılları arasında Prusya Devleti neredeyse çökmüş, Berlin Napoleon ve orduları tarafından işgâl edilmiş, ancak Çarlık Rusyası ile Fransa arasındaki Tilsit Antlaşması dolayısıyla Prusya'nın tamamen ortadan kaldırılması durumundan vazgeçilmişti. İşte Fich-

[5] Helmut M. Müller, *a.g.y.*, s. 134.

te, aşağıda incelenecek olan *Alman Ulusuna Söylevler*'ini bu ortamda vermişti. Dolayısıyla Alman ulusal bilincinin yoğunlaşmasının, söz konusu Fransız işgâline çok şey borçlu olduğu haklı olarak iddia edilebilir.

Fransa'ya karşı büyük bir yenilgi alan Almanya; devlet, ordu ve toplum teşkilatını gözden geçirip yeniden düzenlemek zorunda kalmış, Prusya'nın devlet egemenliğini devam ettirebilmesi için yurttaşlarına Fransız Devrimi'nin savunduğu haklardan da tanıması gerekmişti. Özellikle Ren Birliği'ne mensup devletlerde Fransa örneğine uygun ıslahat ve devrimlerin yapılması, Prusya'yı da derinden etkilemişti. Dolayısıyla Napoleon Savaşları sebebiyle Almanya'nın yukarıdan aşağıya yeniden tanzim edildiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Tüm bu gelişmelere paralel olarak, Napoleon'un 1812'deki Rusya harekâtı başarısızlığa uğrayınca, 1812-1813 yılı kış aylarında Almanya'da Fransız işgâline karşı ulusal kurtuluş hareketleri başlamıştı. Napoleon'a karşı 1813'te düzenlenen yeni bir koalisyon ordusu, Fransa'yı yenmiş, Ren Birliği ortadan kaldırılmış, Napoleon 1814'te tacından ferâgat etmiş, yukarıda da belirtildiği gibi 1815 yılı başında yeniden geri döndüyse de başarı kazanamamış, sürgüne gönderilmiş ve 1821'de burada ölmüştü. 1814-1815'teki Paris Barış Antlaşması'yla Fransa'nın ulusal sınırları 1792'deki durumuna göre yeniden düzenlenmiş, aynı tarihlerde Viyana'da toplanan konferanstaysa, Avrupa'nın haritası yeniden çizilerek kuvvetler dengesi sistemi (dönemin Avusturya Dışişleri Bakanı'nın adıyla anılan Metternich Sistemi) kurulmuştu. Bu düzenlemelerin sonunda Avusturya, Orta Avrupa'daki etkisini kaybederek güney ve güneydoğu Avrupa'ya sıkışmış, Prusya ise Orta Avrupa'nın büyük gücü olarak ortaya çıkmıştı. Bu durumdan yararlanacak olan Prusya, ileriki onyıllarda Avusturya'ya karşı başarı kazanarak Alman ulusal birliğini sağlayacaktır (18 Ocak 1871: Alman İmparatorluğu'nun Paris'teki Versailles Sarayı'nda ilân edilmesi).

FELSEFÎ ARKA PLÂN: ALMAN İDEALİZMİ

Dönemin felsefî arka plânını, genel bir sınıflandırıcı kavram olarak 'Alman İdealizmi' oluşturmakta olup, döneme damgasını vuran filozoflar arasında Kant [1724-1804], Fichte [1762-1814], Schleierma-

cher [1768-1834], Hegel [1770-1831] ve Schelling [1775-1854] yer almaktadır.[6]

Felsefî-tarihsel olarak Alman İdealizmi'nin Fransız Devrimi'nin hazırlık aşamasından, devrimin kendisinden ve sonrasından derinden etkilendiği görülmektedir. Özellikle Napoleon'un --daha yukarıda bölüm 2.1 ile 2.2'de gösterildiği üzere– Avrupa'nın büyük kısmıyla savaş yapması (Koalisyon Savaşları, İşgâl Dönemi ve onu izleyen Kurtuluş Savaşları), 1815 Viyana Kongresi'nde yeni Avrupa düzeninin oluşturulması ve bütün bu gelişmelerin yol açtığı sonuçlar, filozofların çoğunlukla akıl ve özgürlük temaları üzerine odaklanmalarına neden olmuş ve özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte bu düşüncelerin ilk aşamada gerçekleştiği ümit edilmiştir. Dolayısıyla Fransız Devrimi, 'Aydınlanma' filozofları arasında başta büyük bir destek ve ilgi görmüştür. Ancak gelişen devrimin 'Aydınlanmacı' ilkelerden sapması, filozoflarda derin bir hayâl kırıklığına neden olmuştur.

Özellikle Napoleon'un Avrupa savaşları nedeniyle Almanya'da ulusal bilincin canlanması, bununsa kültür kavramı çevresinde tanımlanıp betimlenmesi, 'Weimar Klasizmi' ve 'Romantizm' gibi akımların doğmasına yol açmıştır. Wilhelm von Humboldt'un [1767-1835] önayak olduğu eğitim reformu sonucunda kurulan Berlin Üniversitesi, dönemin bu gelişmelerini çarpıcı biçimde yansıtan örnekleri arasında sayılmaktadır.[7]

Dönemin kuşkusuz en önemli filozofu Immanuel Kant'tır. Kant'ın felsefe tarihi açısından önemi, kendi deyimiyle, gerçekleştirdiği 'Kopernikusçu devrim'de yatmaktadır: "Gökcisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dingin tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafi-

---

[6] Alman İdealizmi ile ilgili genel bir ufuk taraması için bkz. Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins (haz.) (2003) *Routledge History of Philosophy, Volume VI: The Age of German Idealism*, London; New York: Routledge. Ayrıca bkz. Frederick Copleston (2003) *A History of Philosophy, Volume 7: 18th and 19th Century German Philosophy*, London; New York: Continuum.

[7] Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann (1996) *dtv-Atlas zur Philosophie*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, s. 135.

zikte de, nesnelerin *sezgisi* açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl *a priori* bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim. Ne var ki, eğer birer bilgi olacaklarsa, bu sezgilerde durup kalamayacağım için, tersine bunları tasarımlara dönüştürüp nesne olarak herhangi bir şeyle ilişkilendirmem ve bu nesneyi onlar yoluyla belirlemem gerektiği için, *ya* bu belirlenimi ortaya çıkarmamı sağlayan kavramların nesneye uyduklarını varsaymalıyımdır ... *ya da* nesnelerin, ya da yine aynı şey, *deneyimin* ... bu kavramlara uygun düştüklerini varsaymalıyımdır –ki bu durumda daha kolay bir çıkış yolu hemen görünmektedir, çünkü deneyimin kendisi kuralları benim kendimde olan anlağın gereksindiği bir bilgi türüdür. Bu kurallar daha bana nesneler verilmeden bende oldukları için *a priori* varsayılmalıdırlar ve anlatımlarını *a priori* kavramlarda bulurlar."[8]

Bu uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın eleştirel felsefesi, transendental idealizm olarak kendini ortaya koymakta ve özellikle 'sentetik *a priori* yargıların' nasıl mümkün olabildiği sorusu çevresinde şekillenmektedir. Kant'ın projesini; zihin yetisinin eleştirisi, metafiziğin mümkün olup olamadığının belirlenmesi ve onun kaynak, kapsam ve sınırlarının belirlenmesi olarak özetlemek mümkündür.

Kant'ın eleştirel felsefesinin ilk ciddi devamcılarından (ve dönüştürücülerinden) biri Fichte olmuştur. Aşağıdaki başlıkta onunla ilgili daha geniş açıklamalara yer verileceğinden burada sadece Fichte'nin adını zikretmekle yetinilecektir.

Başta Fichte'den etkilenmiş olan, ancak sonra daha ziyade doğa felsefesi üzerine odaklanan Schelling ise, karşıtlıkların birliği konusu üzerinde durmuş, bu doğrultuda bir 'özdeşlik felsefesi' geliştirmiştir. Schelling'in sonraları oldukça esoterik ve sezgisel bir felsefe tarzını seçtiği görülmektedir.

Alman İdealizmi'nin belki de en etkileyici figürü, 'mutlak idealizmi' savunan Hegel'dir. Hegel'in kurduğu muazzam spekülatif sistem, tinin kendini bilmesi üzerine temellenmektedir. Bu bağlamda

---

[8] Immanuel Kant (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, ss. B XVI-XVII (s. 25).

Hegel sanat, din, hukuk ve tarihi söz konusu mutlak idealizmin tezahürü olarak sistemleştirip, temellendirmiş ve düzenlemiştir.[9]

Her dönem gibi bu dönem de kesin anlamda homojen olmayıp çeşitli muhalif ve eleştirel görüşleri de ortaya çıkarmıştır. Örneğin Hamann [1730-1788], aklın dile bağımlılığını ve dolayısıyla tarihselliğini vurgulamış, duyusal algıları öne çıkarmış ve pekinliğin nihaî kaynağı olarak yine imanı savunmuştur. Benzer şekilde Jacobi [1743-1819], gerçekliğe doğrudan erişme yolu olarak imanı görmüştür. Ona göre, bilginin kaynağı zihin değil, duygu ve akıldır. Jacobi'ye göre akıl, bütünsellikleri duyularüstü biçimde kavrama yetisidir. Öte yandan Herder [1744-1803], özellikle insana vurgu yapmakta ve onun ilk özgür yaratık olduğunu savunmaktadır. Dünyaya açık biçimde özgürlük sahibi olan insanoğlu, Herder'e göre, kendi doğasını yaratabilmekte, ancak bu imkân da eğitim (talim ve terbiye) ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Herder'e göre dil, bilinç oluşumunun yegâne aracı olduğundan, özel bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Herder'in tarih anlayışı organiktir.[10]

Bu kısa ufuk taramasından da anlaşılacağı üzere, söz konusu dönemde Almanya'da, son derece zengin ve hummalı bir düşünce ortamı mevcuttu. Alman düşünürler, zamana karşı yarışırcasına felsefî çalışmalar ortaya koymuşlar ve hem kendi, hem de insanlığın benlik ve bilincini ciddi biçimde genişletmişlerdir.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Kant sonrası Alman felsefe tarihi içinde Johann Gottlieb Fichte'nin [1762-1814] kendine özgü bir yeri ve önemi vardır. Hem felsefe tarihinin hem de siyasal tarihin önemli bir kırılma noktasında yaşamış olan Fichte, bir yandan Fransız Devrimi ve sonuçları, diğer yandan da Kant'ın eleştirel felsefesi ve etkileri üzerinde durmuştur. Onun düşünsel kimliğinin oluşumunda bu iki büyük hareketin izlerini her an görmek mümkündür.

Bununla ilgili olarak Fichte'nin ilk yayınları arasında, örneğin 1793 tarihli *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [*Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargı-*

[9] Peter Kunzmann v.d., *a.g.y.*, s. 135.
[10] Kunzmann v.d., *a.g.y.*, s. 135.

sını Düzeltmeye Dair Katkı] yer almaktadır.[11] Burada Fichte, Fransız Devrimi'ni hararetle savunmuş ve Almanya'daki muhafazakârların (bir başka deyişle 'statükocuların') eleştirilerine yanıt vermeye çalışmıştır. Fichte'ye göre Fransız Devrimi, insanlık adına önemli bir gelişme anlamına gelmekte olup Almanya'da da takip edilmelidir. Ancak Fichte'nin, bu yazısında Almanya'da bir devrim yapılmasına ilişkin çağrıda bulunmadığı görülmektedir.[12] Fichte bu eserinde, "fikir hürriyeti ile Fransız inkılabını savunuyor ve hürriyet hakkının insan varlığı ile nasıl kopmaz bir münasebet halinde bulunduğunu göstermeğe çalışıyordu."[13]

Fichte'nin düşünce dünyasında derin ve önemli bir etki bırakan kişi, kuşkusuz Kant olmuştur. Fichte, Kant'ın yapıtıyla (özellikle de Eleştiri'siyle) 1790'ların hemen başında karşılaşmış, 1791'de Königsberg'e seyâhat edip Kant'la tanışmış, bu vesileyle hazırladığı *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [*Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme*][14] 1792'de yayımlanmıştı. Bu eser, Kant'ın da eserlerinin yayımlandığı Königsberg'deki *Hartungsche Buchhandlung*'dan adsız çıktığı için Kant'ın çalışması zannedilmiş, durum onun tarafından düzeltilince Fichte'nin felsefî ünü ve saygınlığı ansızın artmıştı. Bu eserin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci basımı aynı yayınevinden 1793'te çıkmıştır.[15] Burada Fichte, dinî inancın hangi şartlar altında olanaklı olduğunu araştırmıştır.

Fichte 1792 tarihli *Vahiy* çalışması dolayısıyla 1794'de Jena Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanmış ve 1799 yılına kadar bu

---

[11] Johann Gottlieb Fichte (1971) "Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution", *Fichtes Werke, Band 6: Zur Politik und Moral*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 37-288.

[12] Wayne M. Martin (2001) "Fichte", *A Companion to Philosophers*, haz. Robert L. Arrington, Malden; Oxford: Blackwell Publishers, s. 246.

[13] Yavuz Abadan (1959) *Devlet Felsefesi – Seçilmiş Parçalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, s. 447.

[14] Johann Gottlieb Fichte (1971) *"Versuch einer Kritik aller Offenbarung", Fichtes Werke, Band 5: Zur Religionsphilosophie*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 9-174.

[15] Johann Gottlieb Fichte (1793) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, zweite, vermehrte, und verbesserte Auflage, Königsberg: Verlag der Hartungschen Buchhandlung.

görevi sürdürmüştür. Bu beş yıllık dönemde Fichte'nin kaleme aldığı ve Kant'ın felsefî tasarımından ayrıldığı eserler, onun felsefî açıdan belki de en önemli çalışmalarıdır: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* [1794,²1798], *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [1794,²1802], *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* [1795, ²1802], *Ueber die Würde des Menschen* [1794], *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797], *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797], *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [1797], *Grundlage des Naturrechts* [1796], *Das System der Sittenlehre* [1798].

Bu dönemde Fichte, *Wissenschaftslehre* başlığını taşıyan çeşitli çalışmalarıyla döneminin felsefî tartışmalarına damgasını vurmuştur. Fichte'nin Jena'daki çalışmalarını ve tartışmalara etkisini aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:[16]

1. Fichte, Kant'a dayalı bir felsefî sistem geliştirmeye ve bu bağlamda 'kendinde şey' [*Ding an sich*] kavramını, yol açtığı sorunlar sebebiyle aşmaya çalışmıştır.

2. Fichte, söz konusu sistemleştirme çalışmaları sırasında geliştirdiği diyalektik yöntemle önemli bir aşama kaydetmiştir.

3. Fichte, Kant'ın teorik ve pratik öznelliğe ilişkin irdelemelerini birleştirerek bütünsel bir eleştirel sistemin temellerini atmaya yönelmiştir. Fichte'nin düşüncesinde insanın öznelliği, teorik ve pratik yetilerin bütünlüğüne dayanmaktadır.

Fichte, Jena'dan ayrıldıktan sonra yeni kurulan Berlin Üniversitesi'ne geçmiş, burada bir dönem rektörlük görevini de yürütmüştür. Fichte'nin Berlin'deki çalışmalarının ağırlıklı olarak siyaset, etik ve hukuk teorisi üzerine odaklandığını savunmak yanlış olmasa gerektir.

Dönemin büyük siyasal çalkantı ve askeri harekâtları içinde Fichte'nin 1807/08'de yaptığı ve 1808'de basılan *Reden an die deutsche Nation* [*Alman Ulusuna Söylevler*][17], aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Ancak bu aşamada yine de Fichte'nin siyasal-teorik görüşlerini özetlemek yerinde olacaktır. Bunun için Yavuz Abadan'ın [1905-1967] yorumları esas alınacaktır:

---

[16] Martin, *a.g.y.*, s. 247.

[17] Johann Gottlieb Fichte (1971) *"Reden an die deutsche Nation", Fichtes Werke, Band 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 258-516.

– "Fichte'nin siyasi teorisini, Rousseau ile Kant arasında çelişmeli bir sentez ve sistem teşebbüsü olarak vasıflandırmak mümkündür. Nitekim, 'Contrat Social'in birbirine zıt düşünceleri izah için teknik vasıta olarak kullanılış kabiliyetine iyi bir örnek veren bu Alman filozofunun kanaatleri, siyasi gelişimin de tesiriyle, müfrit fertçilikle devlet sosyalizmi arasında mihrak değiştirmiştir. O, bazen bir kozmopolit, bazen dar bir milliyetçi gibi düşünmüş; bir yandan eşitlik prensibine, dolayısıyla demokratik idareye hayranlığını belirtirken, diğer yandan fikir aristokrasisine bağlılığını açığa vurmaktan geri durmamıştır."[18]

– "Fichte, Kant'ın izinde her türlü egoizmden temizlenmiş 'saf bir insan tabiatı' ve 'ahlaki hürriyet' davasının sözcülüğünü yapmaktadır. Gerçekten tabiatı, hem sübstansiyel varlık, hem ulaşılması gerekli ideal olmak üzere çifte anlamıyla kavrayan Fichte, bu idealin gerçekleşmesi için tabiata has değişmez vasıf ve değer taşıyan insan şahsiyetinin köküne inilmesi ve onun bilinmesi lüzumuna kanidir. Bu araştırma, 'kötüleşmiş cemiyet tarafından henüz bozulmayan insanın saf ve masum yaradılışını' meydana çıkaracaktır."[19]

– "Tabii ve saf hüviyet, insan varlığında hür, kendiliğinden faal kudreti, insanlık vasfı tahrip edilmeksizin ondan ayrılamayacak olan esas ve özü teşkil eder. Hürriyet, işte bu ahlaki kudrette mündemiç olduğundan, hissi saiklerden kurtulmayı emreder. İç hürriyeti tesis eden de bu kurtulmadır. Herkes, kendi gerçek cevherine, akli tabiatına dayanarak bunu kendiliğinden idrak mazhariyetine kavuşabilir. Dış hürriyete gelince, bu her şahsın hürriyetinin, diğerlerinin hürriyetinden hür olmasında –başka bir deyimle– her ferdin hürler arasındaki hür durumunun ihlal olunmamasında tecelli eder. Bunun için de cemiyetin her ferdi, dış hürriyetini iç hürriyetle, yani kendiliğinden kayıtlar."[20]

– "Fichte, Napoleon Bonaparte'ın yarattığı hayal kırıklığı ile, 19'uncu yüzyılın başında ... rota değiştirmeye başlamıştır. 'Kapalı Ticaret Devleti'nde, tabii hukukun mutad cemiyet ve devlet mukavelelerine bir de mülkiyet mukavelesi ilave eden Fichte'nin bu konuda sosyalizme kayan düşünceleri şu şekilde özetlenebilir: İnsanlar, iste-

[18] Abadan, *a.g.y.*, s. 449.
[19] Abadan, *a.g.y.*, s. 449.
[20] Abadan, *a.g.y.*, ss. 449-450.

dikleri herşeyi yapmak hakkından, bir menfaat mukabili vazgeçerek devleti kuruyorlar. Elde edilen menfaat, diğerlerininkinden vazgeçme karşılığı 'kendi hissesine nail olma ve bunu ihlalsiz devam ettirme' imkanıdır. Mademki devlet içinde herkes, bütünün hizmetindedir, o halde 'bütünün mallarından hakkı olan hisseyi de almalıdır'. Bu hisseye sahip olmayan, herşeyi yapabilme asli hakkından vazgeçmiş sayılamaz. Böylece mutlak ferdi hürriyet prensibinden kaynak alan liberal ekonomi sistemi yerine yöneltici bir devletçiliğe kaymış olan Fichte, daha sonra fanatik bir vatansever olarak, Napolyon'un Prusya'ya taaruzuna karşı cephe almıştır. ... Böylece siyasi hürriyet telakkisi, ferdiden milliye doğru mihrak değiştirmiştir. ... Buna göre yurttaşlar, mukavele ile bütün kudretlerini, topluluğun hakimiyetine tabi kılıyorlar. Bu sebeple gerçek insan, kendi varlığından ziyade milletinin hayat ve bekasına inanan kimsedir."[21]

Fichte'nin özellikle *Alman Ulusuna Söylevler*'iyle ilgili ayrıntılı bir inceleme aşağıdaki madde başlıklarında sunulmuştur.

ALMAN ULUSUNA SÖYLEVLER

Fichte'nin 1807-1808 yılı kış aylarında verdiği *Alman Ulusuna Söylevler*',[22] daha önce de belirtildiği gibi Fransız ordusunun Almanya'yı işgâl ettiği döneme rastlamaktadır: Alman prensler Fransa'yla oldukça ağır bir barış antlaşması imzalamış, Prusya Kralı Berlin'den kaçarak Königsberg'e sığınmış, Napoleon Berlin kapılarından içeri girip *Brandenburger Tor*'dan geçmiş ve *Unter den Linden* caddesinden resmi geçit yapmış, Almanya'nın siyasî varlığı adeta ortadan kalkmıştır. Öyle ki, Fichte *Söylevler*'i verdiği sırada, dışarıda Fransız askerî davulcularının sesleri çınlamaktaydı. Fransız işgâl ordusuna karşı açık bir ayaklanmayı telkin edemeyen Fichte, direnişçi vatansever ruhu felsefî söylem içinde dile getirmek zorundaydı. Dolayısıyla Fichte' nin Alman ulusu ve tini üzerinde durmasını, yeni Alman nesli için ayrı ve köklü bir eğitim anlayışının geliştirilmesi gerektiğine ilişkin programatik eskatolojik duruşu daima bu çerçeve içinde ele alınma-

---

[21] Abadan, *a.g.y.*, s. 451.

[22] Johann Gottlieb Fichte (1971) *"Reden an die deutsche Nation", Fichtes Werke, Band 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 258-516.

lıdır.[23] Başka bir deyişle Fichte'nin *Söylevler*'i verdiği tarihsel an, konuşmayı kendiliğinden önemli ve dikkate değer kılmaktadır.

Fichte, 1806'daki hadiseyi, Alman kültür ve devletinin aslî, özerk ve sahih benliğine kavuşma ile kavuşamama mücadelesi olarak yorumlamış, işgâlci kuvvetleri, Almanları kendi özünden koparmaya çalışan keyfî muhterisler olarak görmüştür.Almanya'nın Napoleon'un orduları tarafından işgal edilmesi, siyasal özgürlük hayâllerini ortadan kaldırmış, ulusça sağlam zannedilen tüm destek ve temellerin aslında anlamsız ve kaygan olduğu olgusunu gün yüzüne çıkararak sarsıcı bir etki bırakmıştır. Bu sebeple Fichte, Almanya'nın kendi aslî benliğine, özerkliğine, özgürlüğüne kavuşması için yeni bir başlangıç yapması gerektiğine inanmıştır. Bunun aracı olarak da ulusal eğitimi görmüştür. Buna göre anavatanın yeniden tesisiyle mümkün olacak olan bu yeni ve sahih ulusal eğitim, vatanseverliğin Almanların doğal özünden kendiliğinden açığa çıkmasını sağlayacak tarzda düzenlenecektir. Almanlara yönelik ulus oluşturma plânı olarak da görülebilecek olan *Söylevler*'de Fichte, bunun için aşağıdan yukarıya giden bir talim ve terbiye projesini kurmaktadır. Bu bir tür dinsel kült olacak, devlet ve hukuk sistemi kökünden değiştirilecektir. Yeni devlet, ülkenin sahibi olacak, isteyen yurttaşa talep ettiği toprak ömür boyu kiralamayla kullandırılabilecek, her Alman yurttaşı bir asker addedilecek, devlet yöneticisi bir Senato tarafından seçimle işbaşına gelecektir. Ancak Fichte'nin bu yeni ulusal devleti, Platon'daki gibi bizatihi en üst gaye olmayacaktır. Fichte'ye göre devlet, insanın benliğini yüceltmede bir araç görevi görecektir.[24]

Birinci basımı 1808'de Berlin'de, ikinci basımı 1824'te Leipzig'te yapılan *Söylevler*, 1807-1808 kış aylarında Berlin Üniversitesi'nde gerçekleştirilen toplam on dört konuşmadan meydana gelmektedir. Bu konuşmaların özeti, sırasıyla aşağıda verilmiştir (alıntıları izleyen sayfa numarası, *Toplu Eserler*'in [*Fichtes Werke*] yedinci cildine göredir):

---

[23] Hans Sluga (1995) *Heidegger's Crisis – Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge; London: Harvard University Press, s. 32.

[24] Immanuel Hermann Fichte (1971) *"Vorrede des Herausgebers", Fichtes Werke, Band 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. x-xx.

Birinci Söylev: Fichte yapacağı konuşmaların, 1804'te yine Berlin Üniversitesi'nde verdiği *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [*Çağımızın Temel Karakteristikleri*][25] başlıklı dersinin devamı niteliğini taşıdığını belirterek, *Söylevler*'inin genel çerçevesini çizmektedir. Almanlara hitap ettiğini söyleyen Fichte, asıl amacının Almanların kendi özlerini korumalarını ve geliştirmelerini sağlamak olduğunu savunmaktadır. Bunun için "mevcut eğitim düzeninin tamamıyla değiştirilmesi" (s. 274) gerektiği argümanını ortaya atan Fichte, Alman ulusunun varlığını devam ettirebilmesi için bunun şart olduğunu düşünmektedir. Şimdiye kadarki eğitimin, öğrencilere sadece emanet bilgiler verdiğini, onların kendi içlerindeki özlerini açığa çıkarmadığını ortaya koyan Fichte, yeni eğitim düzeninin, insanların kendilerini ulusal kimlik içinde dışavurmayı sağlayacağını dile getirmektedir.

İkinci Söylev: Fichte, İkinci Söylev'de 'yeni eğitim projesi'nin ayrıntılarını sunmaktadır. Yeni eğitim projesi, Alman ulusal kimliğine dayalı olacak, Alman özünü koruyacak, geliştirecek ve izhar edecektir. Bu eğitim modeli, genç insanların kendi özlerini yine kendi iradesiyle tam olarak talep etmeleriyle gerçekleşecektir. Eğitim taklit değil, yaratıcılık esasına göre olacaktır. Talim ve terbiye, öğrencinin 'öğrenici' olmasıyla, bir başka deyişle benliğini yüceltmesiyle [*sein Selbst erhöht*, ss. 290-291] mümkündür. Öğrenci, böylece eşyanın nizamını keşfedecek ve yeni bir toplum yaratacaktır.

Üçüncü Söylev: Yeni eğitim düzeninin yegâne hedefi, öğrenciye saf ve mutlak bir törellik [*Sittlichkeit*] kazandırmak olacaktır. Böylece yeni Alman ruhu adeta tanrısallaşacak, tanrıyla temas eder olacak ve yeni tür bir dine kavuşacaktır. Bu yeni din, ötedünyasal değil, dünyevî olacaktır. Sahih dine yönelen eğitimle gerçek tanrıya varılacaktır. Böylece hedef, tam ve kusursuz bir insan yaratmak olacaktır. Kendini yaratan insan anlamındaki bu dünyevî tanrı çocukları, Alman ulusunda özünü bulacaklardır. Yeni çağın yaratıcıları Almanlar olacaktır (s. 306).

---

[25] Johann Gottlieb Fichte (1971) *"Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", Fichtes Werke, Band 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, ss. 3-256.

Dördüncü Söylev: Yeni eğitimin amacı, yeni insan ırkını, yani Almanlığı yaratmak olacaktır. Zaten Fichte'ye göre Almanlar, tarih içinde hep yeni ve ileri olanı tesis edip yükseklere çıkaran ulus olmuşlardır. Örneğin eski Avrupa toplum düzeniyle Hıristiyanlığı sentezleyerek çağdaş Avrupa'yı meydana getirenler Almanlar olmuştur (s. 312). Dördüncü söylevde Fichte, Almanların tarihte oynadığı ayrıcalıklı rolleriyle ilgili ayrıntılı serimlemelerde bulunmaktadır. Bu noktada Fichte, dile –özellikle de Almanca'ya– vurguda bulunmaktadır: "Aslında insan değildir konuşan, tersine, dilde insan doğası dile gelir" (ss. 314-315). Dolayısıyla dil sadece bir anlaşma aracı değil, bir ulusal hakikat yuvasıdır: "Bir ulusun dili öyle olması gerektiği için öyledir ve bilgisini diliyle ifade eden ulus değildir: Ulusun bilgisi dille ifade edilir" (s. 315). Bu yüzden de dil, zaman içinde değişse de bir ulusu ulus yapan en önemli bağdır. Fichte'ye göre dilde öze bağlılık, ulusal öze bağlılık anlamına gelecektir (s. 321).

Beşinci Söylev: Burada Fichte, Almanlarla diğer Germen halklar arasındaki farkları örneklendirmeye devam etmektedir. Fichte'ye göre Almanlar, aslî dillerini [*Ursprache*] koruyarak varoldukları hâlde, diğer Germen halkları, ölü bir dil olan Latince'nin boyunduruğu altına girerek özlerinden uzaklaşmışlardır. Aslî dillerini koruyan Almanlar'da yeni eğitim, bu sebeple Alman ruhunun derinliklerine kadar nüfuz edebilecektir. Aslî dil saf düşünceyi doğuracaktır, saf düşünce de gerçek dini (s. 330). Aslî dili kullanarak akıl yürüten Alman ulusu, doğru ve yerinde eylemde bulunmayı da bilecektir. Fichte'ye göre, sahih düşünceyi tikel yaşamlara doğru biçimde aktarabilmenin en iyi yolu şiir ve edebiyattır [*Dichtung*]. Dolayısıyla Alman ulusunun ruhsal eğitimi şiirle sağlanacaktır (s. 333). Ancak şiirsel dil, Latin değil Alman ruhuyla dolu olmalıdır. Yabancı dil hayranlığının yegâne etkisi, Alman ruhunu köreltmesi olacaktır. Bu noktada Fichte bir kez daha, insanın dili değil, dilin insanı konuştuğunu savunmaktadır (s. 339).

Altıncı Söylev: Burada Fichte, tarih içinde Almanların oynadığı önemli rol üzerinde ayrıntılarıyla durmaktadır. Fichte'ye göre tarihte Almanların en büyük eseri Reformasyon olmuştur (s. 344). Ortadoğu'dan devralınan Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki kısa tarihine değindikten sonra Fichte, Katolik Kilisesi'nin öğretisi olan Hıristiyanlığın gerçek dinden çok uzak olduğunu çıkarsamaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlığı gerçek bir dine dönüştüren kişi Luther

olmuştur (s. 347). Alman ciddiyeti ve ruhuyla Reformasyon işine sarılan Luther, Alman ulusu tarafından yalnız bırakılmamış ve bu ulus, büyük bir heyecanla söz konusu sürece dahil olmuştur. Reformasyon sadece gerçek dini değil, hür ve sahih düşünceyi, yani felsefeyi de sağlayarak Alman ruhunu yüceltmiştir (s. 352). Dolayısıyla yeni eğitim, Alman ulusuna Reformasyon dönemindeki canlılığı ve bilinci geri kazandırmak zorundadır.

Yedinci Söylev: Fichte bu söylevde, Almanlığın [*Deutschheit*] ne demek olduğunu ve bu ulusun 'aslîliğini' [*Ursprünglichkeit*] ele almaktadır. Fichte'ye göre Almanlar, aslî ulustur [*Urvolk*] (s. 359). Bunun teminatının, sahih ve ulusal bir felsefeyle mümkün olabileceğini savunan Fichte, gerçek anlamda Alman'ın filozof olması gerektiğini öne sürmektedir (s. 362). Bir başka teminat, Almanlara has devlet biçimi ve yönetim sanatıdır. İstikrar, güvenlik ve bağımsızlık üzerine kurulu olan Alman devleti, pekin ve kesin bir tinin yaratılmasını hedeflemesi bakımından diğer devlet biçimlerinden farklıdır. Yabancı memleketlerden Almanya'ya sızan tüm felsefî, dinî ve devletsel düşünce biçimleri, Alman ruhunun bu özelliklerini köreltici ve yok edici bir niteliğe sahip olmaktan öteye gidemez. Fichte bu noktada özgürlük kavramını ele almaktadır. Ona göre özgürlük, iki farklı seçenek arasında tercih edebilmek değil, kararlılık ve eylem demektir. Gerçek yaşamın başlayabilmesi için böyle kararlı ve eylemli bir özgürlük gereklidir (s. 369). Fichte'ye göre gerçek yaşam katı, sürekli ve cansız bir varlığa inanarak idrak edilemez. Oysa yaşamın temeli olan varlık, hareketli ve canlıdır (s. 372). Böyle bir hayat anlayışına sahip olanlar aslî insanlardır, onlar aslî ulusun mensupları, yani Almanlardır (s. 374).

Sekizinci Söylev: *Alman Ulusuna Söylevler*'in önemli konuşmalarından biri olan bu söylev, Fichte'nin 'ulus' ve 'vatanseverlik' anlayışını ortaya koyması bakımından son derece ilginçtir. Fichte'ye göre sadece aslî Alman ulusu bir ulustur (s. 378). Bu bağlamda Fichte, genel olarak Hıristiyanlık tarihinin anahatlarını çizmekte ve burada Almanların oynadığı önemli rol üzerinde durmakta, aslî ve tanrısal bir yaşam yolunda Almanların 'asil düşünenlerini' [*Edeldenkende*] ön-plâna taşımaktadır (ss. 380-381). Fichte burada, aslî olmakla asil olmak arasında ayrılmaz bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda Fichte, dünyevî aslîliğin ve tanrısal yaşamın yurdu olarak ulus ve vatanı görmekte, bunları sevmenin asillik olduğuna hükmetmektedir (s.

384). Dolayısıyla Fichte, devleti kendi başına bir amaç değil, ulusun gerçekleşmesi için bir araç olarak görmektedir.

Dokuzuncu Söylev: Bu söylev, yurttaşların vatanseverlik ülküsü doğrultusunda nasıl eğitileceğiyle ilgilidir. Bu eğitim, ikinci ve üçüncü söylevde anahatları sunulduğu şekilde olacaktır. Fichte burada somut olarak İsviçreli eğitim teorisyeni Johann Heinrich Pestalozzi'nin [1746-1827] adını vermekte ve onun eğitim ilke ve sistemini özetlemektedir. Pestalozzi'nin temel yaklaşımı, 'dolayımsız görü/doğrudan sezgi'dir [*unmittelbare Anschauung*] (s. 404). Fichte bunun, kendi eğitim anlayışıyla özdeş olduğunu savunmaktadır. Bu söylevde Fichte, Pestalozzi'nin özellikle 1801 tarihli *Wie Getrud ihre Kinder lehrt* [*Getrud'un Çocuklarını Nasıl Eğittiğine Dair*] başlıklı kitabının anahatlarını serimlemektedir.[26]

Onuncu Söylev: Pestalozzi'nin eğitim anlayışı çerçevesinde Alman ulusal eğitiminin nasıl yapılacağına dair ayrıntılar, onuncu söylevin konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda öğrenci, ilk önce yurttaşlık ve din bilgisi eğitimini alacaktır. Amaç, âlim yetiştirmek değil, kusursuz insanlar yaratmak olduğundan, ulusal eğitim bu ilkeler doğrultusunda şekillendirilecektir. İlâve olarak öğrenciye törel [*sittlich*] bir eğitim verilecektir. Böylece öğrenci iyi, güzel ve âdil olanı bilecek ve özümseyecektir (s. 419). Kızlı erkekli ayrımsız bir eğitim modeline göre düzenlenen ulusal eğitimde, ders ile bedensel çalışma bir arada olacaktır (s. 423).

On Birinci Söylev: Ulusal eğitimin genel ilkelerini sunduktan sonra Fichte, bu eğitimin kimler tarafından yürütüleceği sorusunu ele almaktadır. On birinci söylevin konusu bu soruya odaklanmaktadır. Fichte'ye göre bu işi üstlenecek makam devlettir. Önceleri eğitim kilisenin elinde olduğu için arzu edilen sonuç sağlanamamıştır (s. 428). Reformasyon sayesinde devlet gücüyle kilisenin gücü birleştirilmiş ve iktidar dünyevîleştirilmiştir.[27] Böylece devlet ön plâna taşın-

---

[26] Johann Heinrich Pestalozzi (1801) *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt – Ein Versuch den Müttern Anleitung zu geben, ihre Kinder selbst zu unterrichten, in Briefen*, Bern; Zürich: Verlag Heinrich Geßner. Ayrıca bkz. http://gutenberg.spiegel.de/pestaloz/gertrud/gertrud.htm [17.01.2004].

[27] Paradoks gibi görünen bu ifadeden anlaşılması gereken şey, Ortaçağ'da devletin meşruiyetinin dünyevî değil ruhanî kaynaklı olduğu, oysa Reformasyon'dan sonra dünyevî otoritenin tam anlamıyla kurulmuş olduğudur.

mıştır. Dolayısıyla ulusal eğitim ancak devlet eliyle yürütülebilir bir şeydir (ss. 429-430). Ancak devletin ulusal eğitimi başarılı biçimde yürütebilmesi için kendisinin de bu konuda eğitilmesi ve amaçlarının saptanması gereklidir. Devlet eliyle yürütülecek olan ulusal eğitim genel olacak, tüm vatan topraklarını kapsayacak ve tek elden sürdürülecektir (s. 434). Felsefenin yanı sıra örf ve ahlâk, din ve beden eğitimi temel alınacaktır (s. 435). Dil eğitimi esastır (s. 437). Tüm bunları yapabilmek için yetenekli ve yetkin öğretmenlere gerek vardır. Söz konusu öğretmenler, Pestalozzi'nin okul sisteminden mezun edilerek yetiştirilecektir (s. 443).

On İkinci Söylev: Ulusal eğitimin başarılı sonuç verebilmesi için belirli bir sürenin geçmesi gerektiğinden, bu zaman zarfı içinde Almanlığın kendini hâkim kılabilmesinin ne şekilde sağlanabileceği on ikinci söylevin konusudur. Bunun için acilen 'Alman' olunması gerekir ve Almanlık ruhu köleleştirilmemelidir (s. 446). Güncel olayların (Fransız işgâlini kastediyor) ışığı altında Fichte, teslimiyet içinde olunulmamasını savunmaktadır. Aksinin karaktersizliğe ve Almandışılığa [*Charakterlosigkeit und Undeutschheit*] yol açacağına işaret etmektedir (s. 449). Ulusal eğitimin tam bir başarı sağlamasına kadar geçecek süre içinde yegâne sağlam araç, Alman dilini korumak ve geliştirmek olmalıdır (s. 451). Bu bağlamda Alman edebiyatına büyük bir görev düşmektedir (s. 454).

On Üçüncü Söylev: Bu söylevle ilgili ilginç bir durum vardır: Konuşmalar yapıldıktan ve yayımlanması için hazırlıklara başlandıktan sonra, her söylevin hükümet kontrolünden ('sansüründen') geçmesi gerekliydi. Ancak söz konusu on üçüncü söylevle ilgili olarak resmi makamlardan birtakım teknik sebeplerden dolayı onay alınamamış olduğundan konuşmanın sadece 'içeriği' yayımlanmıştır. Onay alınamamasının sebebini Fichte içeriksel değil, resmi makamların yazışmaları 'kaybetmesi' olarak açıklamıştır (ss. 480-481). On üçüncü söylevde, on ikinci söylevin konularına devam edilmiştir.

On Dördüncü Söylev: *Alman Ulusuna Söylevler*'in son konuşması olan on dördüncü söylev, bir tür genel özettir. Burada Fichte, dinleyicilere oldukça duygusal biçimde seslenerek ulusal görevlerini bir kez daha hatırlatmaktadır (örneğin bkz. ss. 482-486). Fichte, söz konusu söylevlerde kimlere seslendiğini de dile getirmektedir: Gençlere (s. 488), yaşlılara (s. 489), iş adamlarına (s. 491), düşünür, âlim ve

yazarlara (s. 492), devlet adamları ve prenslere (s. 494) ve nihâyet, henüz doğmamış olanlara (s. 497) ve yabancılara (s. 497).

GENEL OLARAK *SÖYLEVLER* ÜZERİNE

Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'i, yukarıda da ifade edildiği üzere Almanya'nın siyasal tarihi açısından bir 'kriz' döneminde verilmiştir. Fichte, bu söylevlerle siyasal krize felsefî-eskatolojik bir şekil kazandırmıştır. Bu felsefî şeklin genel çerçevesini, 'çağ'ın ussal olarak çözümlenebileceğine olan inanç oluşturmaktadır. Kant'ın yöntemini kendince izlemeye çalışan Fichte, bu çözümlemelerin *a priori* kavramlarla mümkün olabildiğini düşünmektedir. Bu kavramlar, tarihsel gelişme içinde ulusal kimlik ve birliğin Almanlık içinde somutlaşacağına olan inancına dayanmaktadır. Bu bağlamda eskatolojik insanlık tarihi Almanlığa, aklın tarihiyse eğitim, vatanseverlik ve ulusçuluğa varacak bir çizgi izlemektedir.[28]

Fichte'nin bu çerçevede verdiği *Söylevler*'in sadece siyasal tarihsel bir gelişmeyi değil, 'aklın tarihi' içinde nihaî dönüşüm ve somutlaşma çağını yansıttığı düşünülmelidir. Fichte, eski ve gayri-sahih bir çağın kapanıp yeni ve aslî bir çağın başladığına, bu çağın hatibininse kendisi olduğuna inanmaktadır. Yeni çağın insanı, bireysel değil, ulusal çıkarların hizmetinde olacak; ulusal yapıysa, bireysel varlığı kusursuzluğa taşıyacaktır. Dolayısıyla, *Söylevler*'de neden ulusal eğitimin bu denli vurgulandığı kendiliğinden anlaşılmaktadır: Yeni çağın insanlarını yetiştirmek için yeni bir ulusal eğitim şarttır çünkü. Bu kapsamda Fichte, Alman ulusunun tarih içinde ayrı bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Alman ulusunun kendini hâkim kılabilmesi için gerekli olan ulusal bilinci ve vatanseverliği ayrıntılı bir ulusal eğitim modeliyle betimleyen Fichte, Almanların tarih içindeki ayrıcalıklı rolünün, düşünce tarihinin Almanlara yüklediği özgün büyük görevden kaynaklandığına inanmaktadır. Üçüncü ve dördüncü söylevlerin içeriğini bu bağlamda değerlendirmek yararlı olacaktır. Üçüncü söylevde Almanlar'dan 'dünyevî tanrı çocukları' olarak söz etmesi, bu yaklaşımın belki de doruk noktasını oluşturmaktadır. Yine yedinci söylevde Almanlara 'aslî ulus' demesi ve tarihte Yunanlılar'dan sonra kendi öz dilini koruyup geliştirmiş yegâne ulus olarak Almanları görmesi, Fransız işgâli altındaki Almanların ne kadar mağdur olduğu-

[28] Sluga, *a.g.y.*, s. 35.

nun metafizik düzeyde açıklanmasıdır aslında.[29] Zira Fichte'ye göre Fransızlar, tarihleri içinde ölü bir dil olan Latince'ye teslim olmuş ve Germanik köklerini bu sebeple unutmuşlardır.[30] Onların askeri harekâtı, aslında ölü ile diri arasındaki metafizik-eskatolojik bir savaştır. Fichte'ye göre Almanların her şeye rağmen bu savaştan galip çıkması kaçınılmaz, hattâ mukadderdir.[31]

Bu bağlamda "Fichte'ye göre Almanlar, bir köken-dil [*Ursprache*, aslî dil –çev. n.] konuşan, ilk-oluşuma [*Urbild*] uygun bir yaşam kuran bir ilk-tasarım halkıdır [*Urvolk*, aslî ulus –çev. n.]. Us'un ussal varlıktan önce gelmesi gibi, Almanlık da, Fichte'nin sisteminde, Almanlardan önce gelir; köken-Devlet'in [*Urstaat*] Ussal Devlet'e [*Vernunftsreich*] önceliğinin olması gibi. Fichte'nin Ben'i, bir ayna değil, kendini gören bir gözdür; öznenin bilinci ise, Ben'in duyulur dünyadaki varlığının aynasıdır: Özne, kendini, dili aracılığıyla görür."[32]

Bu noktada Fichte'nin 'ulus' anlayışı önemli bir rol oynamaktadır.[33] Fichte'ye göre ulus, ulusal devlette tezahür etmektedir. Ulusal devlet, tarihsel bir olgu olarak Fichte'nin zamanında henüz kurulmamış olduğuna göre, dil ve ulus birliği olarak devletin yaratılmasına kadarki zamanda bir tin, kültür, dil ve edebiyat birliği sağlanmalıdır. Bu ise, Fichte'ye göre ancak eğitimle yapılabilecek bir şeydir. Bu

---

[29] Sluga, *a.g.y.*, s. 37.

[30] Ayrıca bkz. David Martyn (1997) "Borrowed Fatherland: Nationalism and Language Purism in Fichte's Addresses to the German Nation", *The Germanic Review*, Cilt 72, Sayı 4, ss. 303-315.

[31] Dil bağlamında Almanların Fransız ve İngilizler açısından üstünlüğünün tartışılması hakkında bkz. Frederick Hertz (1943) *"Fichte and Nationality", Contemporary Review*, Sayı 163, s. 237. Öte yandan İbrahimi dinlerde eskatoloji meselesi için bkz. Cengiz Batuk (2003) *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İstanbul: İz Yay.

[32] Türker Armaner (2002) "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu", *Yeditepe'de Felsefe – Felsefe Tarihi Soruları*, Sayı 1, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yay., ss. 123-124.

[33] Genel olarak 'ulus' kavramının Avrupa dillerindeki etimolojisi ve kavramsal tarihi için bkz. Guido Zernatto (2000) "Nation: The History of a Word", *Nationalism – Critical Concepts in Political Science*, Cilt 1, haz. John Hutchinson, Anthony D. Smith, London; New York: Routledge, ss. 13-25.

noktada Fichte, ulusal korku ve endişelerden de bahsetmektedir. Ulusal devletin kurulabilmesi açısından böyle bir varoluş korkusunun yaşanması yararlıdır, Fichte'nin çözümlemelerine göre. Burada yine eğitim konusuyla karşılaşılmaktadır. Zira söz konusu korku ve endişeleri faydalı ve semereli kılabilmek için, özellikle de gençlerin ulusal eğitiminin sağlanması gereklidir.

1813'te ulusal kurtuluş mücadelesinin başlamasından Fichte'nin hazzetmemiş olması da son derece dikkate değerdir. Zira Fichte'ye göre bu mücadelenin vatanseverlikle ilgisi yoktur. Fichte bu savaşın, reaksiyoner Prenslere hizmet edeceğinden endişe etmiş ve bu endişesinde de bir bakıma haklı çıkmıştır.

Bu noktada Fichte'nin özellikle ikinci söylevde benliğin yüceltilmesinden ve 'yeni insanın yetiştirilmesi'nden söz etmesi, daha kapsamlı bir insanlık anlayışı içinde hareket ettiğinin göstergesidir. Ulusçuluk anlayışı içinde vatansever olan insan, genel bakış açısından kozmopolit insanlık ailesinin ferdidir. Bu diyalektik ilişki, bireyin genel içindeki yerini de tayin etmektedir. Fichte bu nedenle, iddiaların aksine,[34] 'radikal ulusçuluk'un atası sayılamamaktadır. Fichte'nin hedefi, Napoleon ordularının işgali altındaki Almanya'yı tinsel Almanlık, ulusçuluk ve vatanseverlik kavramları çerçevesinde korumak ve geliştirmek amacıyla ona belirli bir hedef ve yön katmak olmuştur.

Bu bağlamda Fichte'nin *Söylevler*'inin 'etnik ulusçuluk' olup olmadığı bilimsel literatürde sıklıkla tartışılmıştır. Ancak daha yukarıda da değinildiği üzere, Fichte'nin ulusçuluğunu etnik değil, dil-kültürel ve eskatolojik platformda değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.[35] Zira, "Fichte'ye göre bir tarafta keyfiliğin simgesi olan Napolyon, diğer tarafta ise aklın ve ahlaki özgürlüğün son sığınağı olarak görmeye başladığı Prusya vardı. Prusya'nın yenilmesi, gerçek 'kül-

---

[34]Örnek olarak bkz. Zoltan Micheal Szaz (1963) "The Ideological Precursors of National Socialism", *The Western Political Quarterly*, Cilt 16, Sayı 4, ss. 924-945. Ayrıca bkz. F. W. Kaufmann (1942) "Fichte and National Socialism", *The American Political Science Review*, Cilt 36, Sayı 3, ss. 460-470. Ernst Bergmann (1933) *Fichte und der Nationalsozialismus*, Breslau: Hirt Verlag.

[35] Arash Abizadeh (2004) *Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and its Double*, http://www.profs-polisci.mcgill.ca/abizadeh/Fichte.pdf [22.12.2004].

türün' yenilmesi demekti."[36] Bu bağlamda "Fichte'nin milliyetçiliği, 'ruhsal canlanmaya/yeniden doğmaya' yönelik bir çağrıydı, dışlayıcı sayılmazdı. Çünkü Fichte dünyayı Almanlar ve Alman olmayanlar olmak üzere ikiye ayırmıyordu. Ona göre insanoğlunun özgürlüğüne inananlar ve inanmayanlar vardı. Birinci gruba dahil olanlar, nerede doğmuş olurlarsa olsunlar, hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar Alman –ya da 'gerçek millet'– sayılıyorlardı. Bireyin özgürlüğüne inanmayanlar ise, ırk ve dil olarak Alman olsalar bile yabancı sayılıyorlardı. Kısacası Fichte'nin milliyetçiliği, ironik bir biçimde, kozmopolitliği de içeriyordu. Alman milliyetçisi, bireysel özgürlük ülküsünü önce Almanlar arasında gerçekleştirmeye çalışmalı, sonra da bunu tüm insanlığa yaymalıydı."[37]

Öte yandan Fichte'nin *Söylevler*'inde ve genel olarak dönemin siyasal-kültürel bağlamında eğitimin ön plâna çıkması, ulusçuluk hareketi içinde özellikle yüksek öğrenim kurumlarının oynadıkları rolü de yansıtır niteliktedir. Buna göre üniversiteler, genel bir ifadeyle, pratik meseleler üzerinde değil 'öz'le ilgileniyorlardı: Devlet, hukuk, adalet, özgürlük, ulus gibi kavramların özüne ilişkin hararetli tartışma ve eylemler öne çıkıyordu.[38] Dolayısıyla Almanya, eğitim ve kültür alanında büyük bir hareket içindeydi ve devrimci bir kimlik oluşturma yönünde önemli adımlar atılıyordu. Ne var ki 1806'daki büyük yenilgi, Almanya'daki entelektüel dünyayı altüst etmişti. Çünkü pratik, teoriyi geride bırakmış; kültür, askerî siyasetin boyunduruğu altına girmişti.

Ulusçuluğun bir ideoloji olarak palazlanması ve kendine yandaş bulması, bu gelişmelerin arka plânı üzerinde mümkün olmuştur. Bunun yine üniversiter ortamda ele alınmış olması ve yüksek öğrenim kurumlarının bu konuda öncü bir rol üstlenmesi Almanya açısından dikkate değerdir. Fichte'nin *Söylevler*'ini neden Berlin Üniversitesi'nde vermiş olduğunu da bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Bu noktada Aydınlanma'nın, bilgi ve eylemin ölçütü olarak aklı temel alan zemininden giderek uzaklaşıldığı ve bireyin toplumsal konumlanmışlığı gibi 'durumsal hermenötik' denilebilecek yaklaşımların

---

[36] Umut Özkırımlı (1999) *Milliyetçilik Kuramları – Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 32.

[37] Özkırımlı, *a.g.y.*, s. 33.

[38] Samuel E. Finer, *a.g.y.*, s. 1546.

tercih edildiği bir yola girilmiştir. Ulusun dil üzerinden tanımlanması ve inşâsı, dil araştırmalarını ön plâna taşımış, bu da şiir ve edebiyat, teoloji ve felsefe alanlarında yeni çığırların denenmesine neden olmuştur. Bu noktadan sonra ulus-devlet-yazgı üçlemesi, tanrısal-dinsel bir tını kazanacak ve özellikle yirminci yüzyılın siyasal-felsefî söylem ve eskatolojisine damgasını vuracaktır.[39] Bu noktada toplumsalın tikel bedenleri bireyler, tinsel nefesiyse ulusçuluk olacağı düşünülmüştür. Ulusçu nefesi soluyan bireylerin, tikelliklerini ulusal devlet içinde aşarak, bütünlük ve birliğin cemi uzuvları hâline geleceklerine inanılmıştır.

Bu konuyla ilgili dikkat çekici son bir noktaysa, Fichte'nin *Söylevler*'inin Türkiye'de de nispeten erken bir dönemde alımlanmış olmasıdır. Bu konuda Ali Utku'nun yaptığı çalışmanın oldukça yararlı olduğu görülmektedir.[40] Utku, bu konuda, "Fichte felsefesinin temel eserleri hala dilimize kazandırılmamış olduğu hâlde, Osmanlı/İslam toplumunda, kozmopolitik imparatorluk tahayyülünün zemin kaybettiği ve ulusal kimliklerin yavaş yavaş inşa edildiği karmaşık bir süreçte, Balkan Harbi sırasında Satı Bey'in ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Hasan Cemil (Çambel) ve Saffet Engin'in Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'ine yaptıkları başvuruyu,"[41] gözden geçirmektedir. Devamında şöyle denilmektedir: "Alman düşüncesiyle ilişki kurma imkanına sahip düşünürler arasında, Alman kültür tarihindeki önemli bir kırılmayla birlikte adı anılmakla birlikte, Fichte düşüncesine ilk kez başvuran, reformist eğitimci kimliğiyle II. Meşrutiyet döneminin öncü simalarından Satı Bey (El-Husri, 1880-1968) olmuştur."[42] Balkan Savaşı sırasında verdiği beş konferansta Fichte odaklı temaları ele alan Satı Bey'in "özgünlüğü, Osmanlı mo-

---

[39] Bu konunun Heidegger bağlamında tartışıldığı bir örnek olarak bkz. Kaan H. Ökten (2002) *Heidegger ve Üniversite*, İstanbul: Everest Yay. Başka bir örnek olarak bkz. Edward Said (2005) *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, yay. haz. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

[40] Ali Utku (2003) "Bizde Birkaç Tarz-ı Siyaset ve Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri", *Tarih ve Toplum – Aylık Ansiklopedik Dergi*, Cilt 40, Sayı 236, ss. 68-76 [4-12].

[41] Ali Utku, *a.g.y.*, s. 69 [5].

[42] Utku, *a.g.y.*, s. 69 [5].

dernleşmesinin sorunlarına pedagojik perspektiften bakmasından kaynaklanır."[43]

Öte yandan, "Türk Milliyetçileri arasında Fichte'ye ilk başvuru, Ziya Gökalp'in yakın arkadaşı Hasan Cemil'e (Çambel, 1877-1967) aittir. Hasan Cemil *Alman Ulusuna Söylevler*'den çeviriler yapmış ve *Türk Yurdu* dergisinde tefrika etmiştir. Ayrıca bu metinler, 1927 yılında, Türk Ocakları Hars Heyeti tarafından geliştirilerek *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri* başlığıyla kitap şeklinde de yayımlanmıştır."[44] Hasan Cemil'in Fichte'nin *Söylevleri* ile Türkiye Cumhuriyeti Devrimi arasındaki benzerliklere parmak basması da dikkat çekicidir: "Eğer Fichte bu hitabeleri, bundan yüz sene evvel değil, bugün irad etmiş olsaydı, hiç şüphe yok ki, milli mefkurenin; milli mücahedenin, milli inkılabın la-yemut timsalleri arasında, ve eski Cermenler'le Romalılar'ın yanında bugünkü Türk istiklal mücahidlerini ve Türk inkılabcılarını da ta'zim ve tebcil ile yad ederdi."[45]

Fichte'yi Türkiye'de ilk alımlayanlardan biri de Mehmet Saffet (Arın) Engin olmuştur: "Kemalist ideolojinin aşırı yorumcularından biri olan Saffet Engin, 1930'larda Cumhuriyet'in milli kimlik inşa etme sürecinde kaleme aldığı *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Medhal* adlı eserinde, Comte ve Durkheim gibi milliyetçiliğin yaygın batılı referansları arasında Fichte'yi de kullanarak, yeni devletin ideolojik karakteristiğini resmetmeye çalışmıştır. Hasan Cemil'in Fichte'yi oturttuğu, Ziya Gökalp'in kültürel olarak tanımlanmış milliyetçiliğine paralel ılımlı ideolojik çerçevesi, Saffet Engin'de irrasyonel, ırkçı bir aşırı ideolojik çerçeveye dönüşür. Fichte'ye, bu ideolojik çerçevenin felsefi temellerini hazırlama işlevi yüklenir."[46]

SONUÇ YERİNE

Johann Gottlieb Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'ini siyasal-tarihsel ve felsefî konumlanış denemesi olarak anlaşılması gereken bu yazı, söz konusu konuşmaların çeşitli aşama ve boyutlarını ele almış,

---

[43] Utku, *a.g.y.*, s. 70 [6].
[44] Utku, *a.g.y.*, s. 74 [10].
[45] *Aktaran*: Utku, *a.g.y.*, s. 75 [11]
[46] Utku, *a.g.y.*, s. 75 [11].

arka plân olarak Fransız Devrimi ve Napoleon dönemi, Almanya'nın söz konusu dönemdeki siyasî durumu, dönemin felsefesi ve özelde Fichte'nin felsefesi gözden geçirilmiştir. Ağırlıklı olarak *Söylevler*'in anahatlarının sergilendiği bölüm, Fichte'nin yapıtının ayrıntılı biçimde alımlanması anlamına da gelmektedir. Nihâyet *Söylevler* üzerine yapılan genel değerlendirmede ulus, ulusçuluk, (ulusal) eğitim gibi konular öne taşınmış ve son olarak Türkiye'de nispeten erken ama aslında zamanında gerçekleşen Fichte okumalarına ve *Söylevler*'in Türkiye'deki alımlanış tarihine mevcut bilimsel literatür izlenerek yer verilmiştir.

Fichte'nin *Söylevleri*, yoğun duygusal dili ve ulus odaklı söylemiyle siyasal tarih ile felsefenin iç içe geçtiği ender felsefî metinlerdendir aslında. Zira siyasal hatip ve metin yazarlarının felsefî söyleme uzandıkları sıkça görülmekteyse de, felsefecilerin siyasal bir söylem takınmaları –meslekî kaygılarla olsa gerek– pek sık karşılaşılmayan bir durumdur. Aslında Fichte'nin buradaki iddiası, totalleştirici eskatolojik bir veçheye sahiptir: Tüm içsel ve dışsal gerçekliklerin bazı temel ölçüt ve kıstaslar çerçevesinde anlamlandırılmasından başka bir şey değildir bu –başka bir deyişle bir tür fundamentalizmdir. 1806'daki siyasal ve askerî durum düşünüldüğünde, böyle bir söylem ve düşünce yapısı anlaşılır ve belki de doğal karşılanabilir. Ancak Fichte'yi yirmi birinci yüzyılın başında okuyanların da, yani totalleştirici, kat'î olarak temellendirici ve/veya fundamentalist söylemlerin nerelere varabileceğini ziyadesiyle görmüş ve tecrübe etmiş olan bir neslin de bu tür anlamlandırma girişimlerine belirli bir tereddütle yaklaşması son derece haklı görülmelidir.

FICHTE'NİN DİZGESİNİN AÇINIMI*

*

G. W. F. Hegel

*Fichte'nin dizgesi*nin temeli anlıksal sezgi, kendinin arı düşüncesi, arı öz-bilinç, Ben=Ben, Benim'dir[1]; Saltık, Özne-Nesnedir ve Ben, Öznenin ve Nesnenin bu özdeşliğidir.

Sıradan bilinçte Ben, karşıtlık içinde bulunur; felsefe nesneyle bu karşıtlığı açıklamalıdır. Bunu açıklamak demek, onun başka bir şeyle koşullu olduğunu ve böylelikle görünüş olduğunu göstermek demektir. Görgül [empirik] bilincin bütünüyle arı bilinçte temellendirildiği ve salt bu bilinç yoluyla koşullanmadığı gösterilirse, o zaman açıklama bütünüyle başka bir yolda gösterildiği sürece –eş deyişle, gösterilenin arı ve görgül bilincin salt bölümsel bir özdeşliği olmadığı sürece– bunların karşıtlıkları ortadan kaldırılır. Arı bilinç tarafından belirlenmemiş ama koşulsuz olan görgül bilincin bir özelliği olarak

---

* Çeviri için yararlanılan metinler: G.W.F. Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)", *Jenaer Schriften 1801-1807* içinde, 3. baskı, yay. haz. Eva Moldenhauer ve K. Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), ss. 52-93; G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* çev. H.S. Harris ve Walter Cerf (Albany: State Uni. of New York Press, 1977), ss. 119-154.

[1] Krş. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW, c. I, s. 94.

kalırsa, özdeşlik salt bölümsel bir özdeşliktir; ve ancak arı bilinç ve görgül bilinç en yüksek karşıtlığın öğeleri olarak sunulduklarından, arı bilincin kendisi, bu durumda, koşulsuz olduğu sürece görgül bilinç tarafından belirlenecek ve koşullanacaktır. Bu yolda ilişki, karşılıklı bir belirleyen ve belirlenenden oluşan, bir tür karşılıklı ilişki olacaktır. Ancak bu ilişki, karşılıklı olarak terimlerin saltık bir karşıtlığını varsayar; ve o zaman saltık özdeşlikte bunların bölünmelerini, ikircimlerini aşmak olanaksızdır.

Filozof için, bu arı bilinç açığa çıkar, çünkü filozof düşünmesinde Ben olmayan tüm dışsal şeylerden soyutlanır ve yalnızca özne ve nesne bağlantısına sarılır. Görgül sezgide, özne ve nesne karşıttır; filozof sezme etkinliğini ayrımsar, sezmeyi sezer ve böylelikle onu bir özdeşlik olarak düşünür. Sezmenin bu sezilişi, bir yandan, felsefi derin-düşüncedir [*Reflexion*] ve bu haliyle, hem sıradan derin-düşünceye hem de kendisini kendinin ve karşıtlarının üstüne yükseltmeyen genelde görgül bilince karşıttır. Diğer yandan, bu aşkınsal [transendental] sezgi aynı zamanda felsefi derin-düşüncenin nesnesidir; o Saltıktır, kökensel özdeşliktir. Filozof özgürlüğe ve Saltığın duruş noktasına yükselmiştir.

Şimdi filozofun görevi, aşkınsal ve görgül bilincin görünürdeki karşıtlığını ortadan kaldırmaktır; ve genel terimlerde bu, ikincisini birincisinden türeterek yapılır. Zorunlu olarak, çıkarım yabancı bir şeye bir geçiş olamaz. Aşkınsal felsefe, görgül bilinci ona dışsal bir ilkeden değil, ilkenin etkin bir meydana gelişi ya da kendi-ürünü olarak, içkin bir ilkeden yalnızca kurmayı amaçlar. Arı öz-bilinçten kurulmamış bir şey, arı bilincin kendi özünde görgül bilinçten ayrı olabileceğinden daha fazla bir şekilde görgül bilinçte bulunmaz. Bunlar biçimde tam da şu şekilde, ayrıdırlar: Özneye karşıt nesne olarak görgül bilince görünen, bu görgül sezişin sezgisinde özdeş olarak koyulacaktır. Böylelikle, görgül bilinç her ne kadar bu özün bilincini taşımasa da, onun özünü oluşturan tarafından bütün kılınacaktır.

Bu görev ayrıca şu şekilde de belirtilebilir: Felsefe, arı bilinci kavram olarak ortadan kaldırmalıdır. Görgül bilinçle karşıtlık içinde koyulduğunda, anlıksal sezgi, kendinin arı düşüncesi kavram olarak görünür, bir başka deyişle, tüm çokluktan, öznenin ve nesnenin tüm eşitsizliğinden bir soyutlama olarak görünür. Kuşkusuz, anlıksal sezgi arı etkinlikten, yapmadan, sezgiden başka bir şey değildir; anlıksal sezgi yalnızca onu üreten ve onun ürettiği arı ansallıkta, kendiliğin-

denlikte bulunur. Bu edim kendisini görgül, çoklu ve karşıt her şeyden kurtarır; kendisini düşüncenin birliğine, Ben=Ben'e, özne ve nesne özdeşliğine yükseltir. Ancak, henüz bir karşıtlık özelliği taşımaktadır; o diğer edimlere karşıttır. Bu yüzden bir kavram olarak belirlenebilmeye uygundur ve karşıtlarıyla ortak daha yüksek bir alanı, düşünmenin genel alanını paylaşır. Kendini düşünmenin yanı sıra, başka bir düşünme daha vardır; öz-bilincin yanı sıra, görgül bilincin bir çokluğu vardır; nesne olarak Ben'in yanı sıra, bilincin diğer nesnelerinin bir çeşitliliği vardır. Öz-bilincin edimi, nesnesinin özneyle aynı olması bakımından, diğer tüm bilinçlerden kesin olarak ayrılır. Bu bakımdan Ben=Ben sonsuz bir nesnel dünyaya karşıttır.

Aşkınsal sezgi, bu yolda felsefi bilgiyi üretmeyi başaramaz. Tersine, derin-düşünce aşkınsal sezginin denetiminden çıktığından, onu diğer sezmelerin karşısına koyduğunda ve bu karşıtlığa sıkı sıkıya sarıldığında felsefi bilgi olanaksız olur. Özgür öz-etkinliğin bu saltık edimi felsefi bilginin koşuludur, ancak bu henüz felsefenin kendisi değildir. Felsefe, görgül bilginin nesnel bütünlüğünü arı öz-bilinçle özdeş olarak koyar; böylece ikincisi bütünüyle kavram ya da karşıt olarak ortadan kaldırılmış olur ve bununla birincisi de ortadan kaldırılmış olur. Varolan tek bilincin arı bilinç olduğu, Ben=Ben'in Saltık olduğu ileri sürülür; tüm görgül bilinç, Ben=Ben'in arı bir ürünü olmaktan başka bir şey olarak alınmaz ve görgül bilincin varolduğu ya da açığa çıktığı, saltık bir ikilik olduğu ya da onda olabilecek bir koyulmanın Ben için ve Ben yoluyla bir Ben'in koyuluşu olmayacağı açıkça yadsınır. Ben'in kendini-koymasıyla her şey koyulur ve onun dışında hiçbir şey yoktur. Arı ve görgül özdeşliği onların kökensel karşıtlığından bir soyutlama değildir. Tersine, onların karşıtlığı onların kökensel özdeşliğinden bir soyutlamadır.

Anlıksal sezgi, bundan dolayı her şeyle özdeş olarak koyulur, o bütünlüktür. Tüm görgül bilincin arı bilinçle bu özdeşliği *bilgi*dir ve felsefe, bu özdeşliği bilme, bilginin bilimidir.[2] Felsefe, kendinin tüm çokluğundaki görgül bilincin arı bilinçle özdeş olduğunu göstermelidir ve o bunu kendi edimiyle, nesnel olanın Ben'den gerçek evrimi yoluyla göstermelidir. Felsefe, görgül bilincin bütünlüğünü öz-bilincin nesnel bütünlüğü olarak betimlemelidir. Bilginin tüm çeşitliliği, felsefeye Ben=Ben'de verilir. Bu çıkarsama, yalın derin-düşünceye

[2] Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), SW, c. 1, s. 43.

çokluğu birlikten, ikiliği arı özdeşlikten çıkarsamanın çelişik girişimi olarak görünür. Ancak, Ben=Ben'in özdeşliği arı özdeşlik değildir, eş deyişle o, derin-düşünsel soyutlama yoluyla açığa çıkmaz. Eğer derin-düşünce Ben=Ben'i birlik olarak kavrarsa, o aynı zamanda bunu ikilik olarak da kavramalıdır. Ben=Ben, aynı zamanda hem özdeşlik hem de ikilenmedir: Ben=Ben'de bir karşıtlık vardır. Ben bir yandan öznedir ve diğer yandan nesnedir. Ancak, Ben'e karşı koyulanın kendisi Ben'dir; karşıtlar özdeştir. Bu yüzden, görgül bilinç arı bilinçten dışarı çıkma olarak görülemez. Eğer böyle görülseydi, o zaman hiç kuşku yok, arı bilinçten başlayan bir bilgi bilim anlamsız olacaktı. Görgül bilincin doğrudan doğruya arı bilinçten çıktığı görüşünün temeli, onda derin-düşüncenin kendi karşıtlarını yalıttığı yukarıdaki soyutlamadır. Anlık olarak derin-düşünce, kendinde ve kendiliğinden aşkınsal sezgiyi kavrama yeteneğinde değildir; ve üstelik Us öz-bilgiye ilerlese bile, derin-düşünce, kendisine rahatça davranacağı bir yer verildiğinde, ussal olanı bir kez daha karşıt bir şeye dönüştürecektir.

Buraya kadar, dizgenin arı aşkınsal yanını, derin-düşüncenin güçsüz olduğu, ancak Usun felsefenin görevini belirlediği ve betimlediği yanı betimledik. Gerçekten bu aşkınsal özellikten dolayı, ya derin-düşüncenin yönettiği bu diğer yanın çıkış noktasını ayrımsamak ya da (bir bütün olarak) onu tutmak özellikle güçtür. Çünkü aşkınsal yana geri-dönüş, her zaman derin-düşüncenin ussal olanı (onlara) çevirdiği anlığın önermeleri için açık kalır. Bizim göstermek zorunda olduğumuz şey, bu durumda, derin-düşüncenin dizge içinde altgüdümlü bir konumda olmadığı ve (tersine) iki duruş noktasının – kurgunun [spekülasyon] duruş noktası ve derin-düşüncenin duruş noktası– dizgenin özeğinde saltık olarak zorunlu oldukları ve birlik olmaksızın bulunduklarıdır –Başka bir deyişle, Ben=Ben, kurgunun saltık ilkesidir, ancak dizge bu özdeşliği göstermez. Nesnel Ben öznel Ben'le özdeş olmaz; bunlar, birbirlerine saltık bir yolda karşıt olarak kalırlar. Ben kendisini kendi görünüşünde ya da kendi koyuşunda bulmaz; o kendisini Ben olarak bulmak için kendi görünüşünü ortadan kaldırmalıdır. Ben'in özü ve kendini koyuşu uyuşmaz: *Ben kendisine nesnel olmaz.*

Wissenschaftslehre'de Fichte, dizgenin ilkesini temel önermeler biçiminde sunmayı yeğledi. Bu yaklaşımın kullanışsızlığı konusunda daha önce uzun uzun yazdık. İlk temel önerme, Ben'in saltık ken-

dini-koyuşudur, sonsuz koyuş olarak Ben'dir. İkincisi, saltık karşıtı-koymadır ya da sonsuz bir Ben-olmayan'ın koyuluşudur. Üçüncüsü, ilk ikisinin, Ben'in ve Ben-olmayan'ın, saltık bir bölünüşü yoluyla saltık birliği ve bölünebilir bir Ben ve bölünebilir bir Ben-olmayan arasındaki sonsuz alanın bir paylaşımıdır. Bu üç saltık temel ilke, Ben'in üç saltık edimini ortaya koyar. Saltık edimlerin bu çokluğundan, dolaysızca bu edimlerin ve ilkelerin salt göreli oldukları sonucu çıkar. Bir başka deyişle üç edim, bilincin bütünlüğünün kurulumuna katıldıkları düzeye dek salt ideal öğelerdir. Diğer saltık edimlerin karşısında Ben=Ben, görgül bilince karşıt olarak yalın bir şekilde arı bilinç demektir. Böyle olmakla o, görgül bilinçten soyutlamayla koşulludur ve ilk temel önerme, ikincisi ve üçüncüsü kadar koşullu bir önermedir. İçerikleri bütünüyle bilinmiyor olsa bile, saltık edimlerin bu çokluğu dolaysızca bunu gösterir. Ancak Ben=Ben'i, saltık kendini-koymayı, koşullu bir şey olarak kavramak bütünüyle gereksizdir. Tersine, onu yukarıda aşkınsal imleminde saltık özdeşlik olarak (ve yalnızca anlığın özdeşliği olarak değil) görmüştük. Ancak, içinde Ben=Ben'in değişik ilkelerin yalnızca *birisi* olarak saptandığı bu biçimde, onun görgül bilince karşıt olarak arı bilincin, genel derin-düşünceye karşıt olarak felsefi derin-düşüncenin anlamından başka bir anlamı yoktur.

Fichte'nin, yalnızca felsefi derin-düşünce uğruna bu ideal öğeleri, eş deyişle arı koymayı ve arı karşıtını koymayı ileri sürdüğü iddia edilebilir. Felsefi derin-düşünce için çıkış noktası, hiç kuşku yok, saltık özdeşliktir; ancak bu derin-düşünce, tam da bu özdeşliğin gerçek özünü betimlemek için saltık karşıtları ileri sürmekle başlar ve çatışkıyı oluşturmak için onları bir arada tutar; ve bu, aynı zamanda saltık özdeşliği kavramların alanından çıkarmak ve onu özneden ve nesneden soyutlanmayan, ama öznenin ve nesnenin özdeşliği olan bir özdeşlik olarak kurmak için, onda derin-düşüncenin Saltığı açıklayabileceği tek yoldur. Bu özdeşlik, böyle arı kendini-koymanın ve arı karşıtını koymanın her ikisinin de bir ve aynı Ben'in etkinlikleri olduğu şeklinde kavranamaz. Çünkü o zaman, özdeşlik, en kesinlikli şekilde aşkınsal bir özdeşlik olmayacak, ama onda karşıtların saltık çelişkisinin kalıcı olacağının anlatılmak istendiği aşkın bir özdeşlik olacaktı. Gereken şey, iki etkinliğin çelişkisinin kendisinin aşıldığı ve aynı anda hem olgusal hem de ideal, gerçek bir bireşimin ideal öğelerden oluşturulduğu aşkınsal bir birliktir. Üçüncü temel önerme bu

aşkınsal birliği verir: Ben, Ben'in içinde, bölünebilir bir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir Ben-olmayan koyar.[3] Sonsuz nesnel alan, karşıt, ne saltık Ben'dir ne de saltık Ben-olmayan'dır. O daha çok, karşıtları sarıp sarmalayan, ilişkisi biri koyulduğu düzeye dek diğeri koyulmayan; biri yükseldiği sürece, diğeri düşen, karşıt öğelerle dolu bir şeydir.

Bununla birlikte, bu bireşimde nesnel Ben öznel Ben'le özdeş değildir. Öznel Ben, Ben'dir; nesnel olan, Ben+Ben-olmayan'dır. Bu bireşim, kökensel özdeşliğin bir açınımı değildir: Arı bilinç, Ben= Ben ve görgül [bilinç], Ben=Ben+Ben-olmayan, içinde ikincisinin kendisini oluşturduğu tüm biçimleriyle, karşıtlar olarak kalırlar. Birinci ve ikinci temel önermelerin edimleri, saltık olarak biri diğerine karşıt etkinliklerse, üçüncü temel önermeyle gösterilen bu bireşimin eksikliği zorunludur; ya da bir diğer deyişle, temel olarak hiçbir bireşim hiçbir şekilde olanaklı değildir. Bireşim, ancak koyma ve karşıtını koyma etkinlikleri ideal öğeler olarak koyulurlarsa olanaklıdır. Ancak, büsbütün tam da kavramlar olarak değil de yalın bir şekilde ideal öğeler olarak varsayılan etkinlikleri ele almak, kesinlikle kendisiyle-çelişik olarak görünür. Ya kendi içinde ya da ilkesi özdeşlik olan bir dizgeye göre birleştirilecek olan (birleştirilmesi gereken) Ben ve Ben-olmayan'ın, öznel olanın ve nesnel olanın, etkinlikler –koyma ve karşıtını koyma– olarak ya da ürünler –nesnel Ben ve Ben-olmayan– olarak gösterilip gösterilmemesinin bir önemi yok. Saltık anlamda birbirlerine karşıt olarak ıralanmış olmaları, onları dolaysızca yalnızca ideal bir şey olarak açıkça ortaya koyar ve Fichte de onların arı idealliğini tanır. Fichte, karşıtları bütünüyle bireşimden *önce*, bireşimden *sonra* olduklarından ayrı olarak alır. Bireşimden *önce* varsayılan, onların "salt karşıtlar olduğu ve başka hiçbir şey olmadıklarıdır; biri diğerinin olmadığı şeydir ve diğeri birinin olmadığı şeydir [...] herhangi bir gerçekliği olmaksızın salt bir düşünce ve daha da kötüsü salt gerçekliğin bir düşüncesi. Biri içeri girerken, diğeri dışarı çıkar. Ancak biri, yalnızca diğerinin karşıtı olma yüklemiyle içeri girebilir. Bu yüzden, bir kavramın içeri girdiği yerde, diğeri de içeri girer ve onu etkisiz kılar. Öyleyse, bu biri bile içeri giremez ve hiçbir şey bulunmaz." Ancak "ayırdına varılmaksızın, salt

[3] Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, c. I, s. 110.

karşıtlara bir dayanak yükleyen, imgelemin iyiliksever hilesi" onlar hakkında düşünmeyi olanaklı kılmıştı.[4]

Karşıt öğelerin idealliğinden, onların bireşimsel etkinlikten ayrı bir şey olmadıkları sonucu çıkar; ancak ikincisi, onları ve onların karşıt olmalarını koyar ve onların karşıtlığı, yalnızca bireşimsel yetiyi anlaşılabilir kılmak için, felsefi kurulum amacı doğrultusunda kullanılır. Üretken imgelem saltık özdeşliğin kendisi, yalın bir şekilde ürünü, sınırı koymakla aynı zamanda karşıtları sınırlayıcı öğeler olarak koyan, etkinlik olarak tasarımlanan saltık özdeşlik olabilirdi. İmgelemi, ancak karşıtlardan başlayan ve sezgiyi yalnızca bunların birliği olarak kavrayan derin-düşüncenin duruş noktasından, karşıtlarla koşullu bireşimsel bir yeti olarak kavramak geçerli olabilirdi. Ancak bu görüşü derin-düşünceyle ilgili olan öznel bir görüş olarak ıralandırmak için, felsefi derin-düşünce, aynı zamanda saltık özdeşliğe göre, bu saltık olarak karşıt etkinliklerin ideal öğelerden başka bir şey olmadıklarını, bütünüyle göreli özdeşlikler olduklarını tanıyarak aşkınsal duruş noktasını kanıtlamak zorunda kalacaktı. Saltık özdeşlikte görgül bilinç kendi karşısavından, karşıtından, görgül olandan soyutlama olarak kendinde bir karşısav, bir karşıt taşıyan arı bilinçten daha az ortadan kaldırılmış değildir. Ancak bu anlamda Ben, her iki karşıt etkinliğin aşkınsal özeğidir ve her ikisine de ilgisizdir. Onların saltık karşıtlığı, ancak ideallikleri bakımından imlemlidir.

Yine de, üçüncü önermede gösterilen bireşim eksiktir. Buradaki nesnel Ben, bir Ben+Ben-olmayan'dır. Kendi içinde bu daha şimdiden [ilk iki önermenin] karşıt etkinliklerinin salt göreli özdeşlikler, ideal öğeler olarak alınamayacağı kuşkusunu uyandırır; gerçi, eğer birisi yalnızca onların bireşimle ilişkilerini gözetir ve her iki etkinliğin, tıpkı üçüncünün yaptığı gibi, onlarla taşıdığı saltıklık başlığını soyutlarsa, böyle görülebilirler.

Bununla birlikte bu, kendini-koymanın ve karşıtı-koymanın karşılıklı olarak ve bireşimsel etkinliklere yönelik taşıdıkları anlamında ilişki değildir. Ben=Ben, saltık etkinliktir; hiçbir bakımdan göreli özdeşlik olarak ve ideal öğe olarak görülmemelidir. Bir Ben-olmayan, Ben=Ben'e saltık olarak karşıt bir şeydir. Ancak onların birliği zorunludur ve kurgunun biricik ilgisidir. Peki, bir kez saltık karşıtlar varsayıldığında, nasıl bir birlik olanaklı olacaktır? Doğrusunu söyle-

[4] *A.g.y.*, SW, c. I, s. 224d.

mek gerekirse, açıkçası hiçbir birlik. Ya da [sorunu bir başka yolda koyarsak], onların karşıtlıklarının saltıklığı en azından bölümsel olarak kaldırılması gerektiğinden ve üçüncü temel önermenin zorunlu olarak belirmesi gerektiğinden, karşıtlığın temel olarak kaldığı yerde bile, yalnızca bölümsel bir özdeşlik olanaklıdır. Saltık özdeşlik, kuşkusuz kurgunun ilkesidir; ancak onun anlatımı Ben=Ben gibidir; bu ilke, sonsuz gerçekleşmesi dizgede koyutlanmış ama kurulmamış, salt kural olarak kalır.

Başlıca nokta, kendini-koymanın ve karşıtı koymanın dizge içinde saltık olarak birbirlerine karşıt etkinlikler olduğunu tanıtlamak olmalıdır. Fichte de bunu doğrudan doğruya, açıkça söyler. Ancak bu saltık karşıtlık, üretken imgelemi, yalnızca onun olanaklı kıldığı koşulun kendisi olmaya tam olarak uygundur. Bununla birlikte, üretken imgelem kendisini karşıtlığın üstüne yükseltemeyen yalnızca kuramsal yeti olarak Ben'dir. Kılgısal [pratik] yeti için karşıtlık dağılır; ve karşıtlığı ortadan kaldıran yalnızca kılgısal yetidir. Böylece, [ileri sürümümüzü tanıtlamak için] karşıtlığın kılgısal yeti için de saltık olduğunu ve kılgısal yetide de Ben'in kendisini Ben olarak koymadığını göstermek zorundayız: Tersine, bununla da yine nesnel Ben, bir Ben+Ben-olmayan'dır ve kılgısal yeti Ben=Ben'e işlemez. Bir başka şekilde koyulursa: Karşıtlığın saltıklığı, dizgede ileri sürülen en yüksek bireşimin eksikliğinden belirir. Karşıtlık henüz en yüksek bireşimde de bulunur.

İnakçı [dogmatik] idealizm, birciliğini [*Einheit des Prinzips*] nesneyi bütünüyle yadsıyarak sürdürür: Karşıtlardan birini, kendi belirliliği içindeki özneyi, saltık olarak koyar. Benzer şekilde, kendi arı biçimi içinde özdekçilik olan inakçılık öznel olanı yadsır. Eğer felsefe yapmanın temelinde yatan yalnızca bu türden bir özdeşlik gereksinimiyse –karşıtlardan birini yadsıyarak ve onlardan birini saltık olarak soyutlayarak yerine getirilebilecek bir özdeşlik gereksinimi– o zaman ikisinden hangisinin, öznel olanın mı yoksa nesnel olanın mı yadsındığı önemli değildir. Karşıtlıkları bilinçtedir ve nesnel olanın gerçekliği, tıpkı öznel olanınki kadar bilinçte kurulur. Görgül bilinç, arı bilinç için inakçının kendinde şeyi için olduğundan ne daha fazla ne daha az gerekçe sunar. Ne öznel olan ne de nesnel olan başlı başına bilinci eksizce açıklar. Arı öznel olan, tıpkı arı nesnel olan gibi bir soyutlamadır. İnakçı idealizm, öznel olanı nesnel olanın gerçek zemini olarak koyar; inakçı özdekçilik de, nesnel olanı öznel olanın

gerçek zemini olarak. Tutarlı gerçekçilik, kendiliğinden kendini-koyan etkinlik olarak bilinci bütünüyle yadsır. Ancak, gerçekçinin bilincin gerçek zemini olarak aldığı nesne, Ben-olmayan=Ben-olmayan olarak gösterildiğinde, gerçekçi nesnenin bilinçte gerçekliğini gösterdiğinde ve böylelikle kendinin sonluların sürekli nesnel seri üretimine karşın saltık bir şey olarak bilincin özdeşliği tarafından hiçe sayıldığında –gerçekçi, kesinlikle kendi arı nesnellik ilkesinin biçimini bırakmalıdır. Gerçekçi, düşünmenin (düşüncenin) olduğunu kabul eder etmez, düşünmenin çözümlemesi Ben=Ben'e götürecektir. Bu bir önerme olarak gösterilen düşünmedir; çünkü düşünme, karşıtları bağlayan kendiliğinden bir etkinliktir ve bağlantı, karşıtların özdeş olarak koyulmasıdır. Dahası, tıpkı idealizmin bilincin birliğini geçerli bir şekilde ileri sürmesi gibi, gerçekçilik de kendi ikiciliğini geçerli bir yolda ileri sürer. Bilincin birliği, bir ikiliği varsayar; bağlantı kurma ise, bir karşıtlığı varsayar. Ben=Ben'e, eşit olarak saltık bir önerme yoluyla karşı koyulur: Özne, nesne ile aynı değildir. İki önerme de aynı derecededir.

Fichte'nin kendi dizgesini sunduğu biçimlerden birkaçı, kişiyi dizgenin karşıt ilkeyi yadsıyan bir inakçı idealizm dizgesi olduğu konusunda yanlış bir inanca götürebilir. Gerçekte Reinhold, Ben=Ben'de özne ve nesne ayrımını aynı zamanda onların özdeşliği olarak koymayı gerektiren Fichteci ilkenin aşkınsal imlemini unutur. Fichte'nin dizgesini bir saltık öznellik dizgesi, yani inakçı bir idealizm olarak görür.[5] Ancak Fichte'nin idealizmini ayırt eden şey, tam da bu dizgenin kurduğu özdeşliğin nesnel olanı yadsımayan bir özdeşlik değil, öznel olanı ve nesnel olanı aynı gerçeklik ve kesinlik derecesinde koyan; arı ve görgül bilincin bir olduğu bir özdeşliktir. Öznenin ve nesnenin özdeşliği uğruna tıpkı kendimi koymamdaki kesinlik gibi, şeyleri kendimin dışına koyarım. Şeylerin varolduğu, benim varolduğumun kesinliği kadar kesindir. Ancak Ben, salt şeyleri ya da salt kendini koyarsa –yalnızca iki terimden birini ya da aynı anda ikisini de ama ayrı olarak– o zaman Ben, dizgede Özne-Nesne olarak kendisine gelemeyecektir. Doğru, öznel olan Özne-Nesne'dir, ancak nesnel olan Özne-Nesne değildir. Bu yüzden özne, nesneye eşit değildir.

---

[5] Reinhold, *Beitraege*, I. Fasikül, s. 124d.

Kuramsal yeti olarak Ben, kendisini eksiksiz nesnellikle koyamaz ve karşıtlıktan kaçamaz. "Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyar";[6] Ben kendisini onun yoluyla anlık olarak oluşturduğu üçüncü temel önermenin parçasıdır. Şimdi, nesnel dünya kendisini anlığın [bir tözü değil ama] bir ilineği olarak ve anlığın kendisini onun tarafından belirlenmiş olarak koyduğu Ben-olmayan, kendisini belirlenmemiş bir şey olarak gösterir –onun her bir belirlenimi anlığın bir ürünüdür. Ancak yine de, burada onu koşullayan kuramsal yetinin bir yanı bulunur. Bir başka deyişle, anlık yoluyla sonsuz belirliliği içindeki nesnel dünya, henüz anlık için aynı zamanda belirlenmemiş bir şey olarak kalır. Kuşkusuz, Ben-olmayan hiçbir olumlu ıra taşımaz; ancak başka bir şey olmanın, eş deyişle, genelde karşıt bir şey olmanın olumsuz ırasını taşır. Fichte'nin belirttiği gibi, anlık bir etkiyle koşulludur, ama etki kendi içinde bütünüyle belirlenmemiştir.[7] Ben-olmayan yalnızca olumsuz olanı, belirlenmemiş bir şeyi gösterdiğinden, bu özellik bile ona ancak Ben'in koyuluşu yoluyla özünlüdür. Ben, kendisini koyulmamış olarak koyar. Genel olarak karşıtın koyulmasının, saltık olarak Ben tarafından belirlenmemiş bir şeyin koyulmasının kendisi, Ben'in bir koyuluşu ve Ben tarafından bir koyulmadır. Bu girişimde, anlık olarak bile Ben'in içkinliği, onun başka bir şey=X tarafından koşullu olması bakımından ileri sürülür. Ancak, salt bu çelişkiye başka bir biçim verir; şimdi çelişki içkin olmuştur. Ben'in karşıtı ve kendisini koyması birbirleriyle çelişir ve kuramsal yeti, kendisini böylelikle onun için saltık olarak kalan bu karşıtlıktan kurtaramaz. Üretken imgelem, saltık karşıtlıklar arasında bir salınımdır; üretken imgelem, onları sınırda birleştirebilir, ancak karşıt ereklerini birleştiremez.

Kuramsal yeti yoluyla Ben, kendisini kendisine nesnel kılmayı başaramaz. Ben=Ben'e işleyemez. Bunun yerine, nesne onun için Ben+Ben-olmayan olarak açığa çıkar. Ya da bir başka deyişle, arı bilincin görgül bilince eşit olduğu gösterilemez.

Nesnel bir dünyanın [Fichteci] aşkınsal bir çıkarsamasının özellikleri şimdi belirtilebilir. Ben=Ben, görgül bilince karşıt olan kurgunun ya da öznel felsefi derin-düşüncenin ilkesidir. O, felsefenin ilkesi olarak kendisinin nesnel olduğunu tanıtlamalıdır ve tanıt, onun gör-

---

[6] Fichte, *Wissenschaftslehre*, SW, c. I, s. 127.

[7] *A.g.y.*, SW, c. I, s. 248.

gül bilince karşıtlığının ortadan kalkışını içerecektir. Bu ortadan kaldırma, arı bilinç görgül bilincin çokluğuyla özdeş olan bir etkinlikler çokluğunu kendisinden ürettiğinde gerçekleşmelidir. Böylece Ben= Ben, birbirlerine karşı dışsal olan nesnelerin bütünlüğünün içkin gerçek zemini olarak kendisini gösterecektir. Görgül bilinçte buna karşılık bir karşıt, bir X vardır; ve arı bilinç, kendinin bir koyuluşu olduğundan, bu X'i kendisinden ne üretebilir ne de onu ele geçirebilir; bunun yerine, o bu X'i varsaymalıdır. Soru şudur: Saltık özdeşlik, kuramsal yeti olarak göründüğü sürece, öznellikten ve görgül bilince karşıtlıktan bütünüyle soyutlanamaz mı? Kuramsal yeti alanında kendi kendisine nesnel, A=A olamaz mı? [Bizim yanıtımız "Hayır" olmalıdır.] Bu kuramsal yeti için kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş Ben olarak koyan Ben, hiç de arı içkin bir alan değildir. Onda bile, Ben'in her ürünü ayrıca Ben tarafından belirlenmemiş bir şeydir. Bu yüzden, görgül bilincin çokluğunu kendisinden ürettiği sürece arı bilinç, eksiklik özelliğiyle görünür. Arı bilincin bu temel, ilksel eksikliği, bundan dolayı genelde nesnel dünyanın bir çıkarsanmasının olanaklılığını oluşturan şeydir ve arı bilincin öznelliğinin çıkarsanışında en açık şekilde görünür olur. Bu, nesnel bir dünya koyar, çünkü kendisini koyarken kendi eksikliğini tanır ve bunun sonucunda arı bilincin saltıklığı çöker. Nesnel dünya ve öz-bilinç arasında kapsanan ilişki, birincinin ikincinin *koşulu* olmasıdır. Arı bilinç ve görgül bilinç, birbirlerini karşılıklı olarak koşullar; biri diğeri denli zorunludur. Fichte'nin de açıkladığı gibi,[8] görgül bilince ilerleyiş gerçekleştirilir, çünkü arı bilinç tam, eksiksiz bir bilinç değildir –Bu karşılıklı ilişkide, arı bilinç ve görgül bilinç saltık bir şekilde karşıt olarak kalırlar. Oluşabilecek özdeşlik son derece eksik ve yüzeysel, üstünkörü bir özdeşliktir. Bir başka özdeşlik, arı ve görgül bilincin ikisini de kendi içinde kavrayan ve yine her ikisini de kendileri olarak ortadan kaldıran bir özdeşlik zorunludur.

Nesnel olanın (ya da doğanın) bu türden bir çıkarsamada aldığı biçim üzerine daha sonra söz edeceğiz. Ancak, yukarıda tartıştığımız çıkarsama biçiminin sonucu olan arı bilincin öznelliği, içinde nesnel olanın üretiminin, özgür etkinliğin arı bir edimi olarak alındığı, onun bir başka biçimine temel oluşturur. Eğer öz-bilinç görgül bilinçle koşulluysa, o zaman görgül bilinç saltık özgürlüğün bir ürünü olamaz.

[8] *A.g.y.*, SW, c. I, s. 167.

Ben'in özgür etkinliği, nesnel bir dünyanın sezgisinin kurulumunda yalnızca *bir* öğe olacaktır. Dünyanın, anlığın özgürlüğünün bir ürünü olması, idealizmin belirli ve açık ilkesidir. Eğer Fichte'nin idealizmi bu ilke üzerine bir dizge kurmayı başaramazsa, bu başarısızlığın nedeni, özgürlüğün bu dizgede göründüğü ırasal biçimde bulunacaktır.

Felsefi derin-düşünce, saltık özgürlüğün bir edimidir. O kendisini, saltık bir özgür seçim edimiyle verililik alanının üstüne yükseltir ve görgül bilinçte anlığın bilinçsizce ürettiği verili olarak görünen şeyi bilinçli olarak üretir. Zorunlu idealar çoklusunun, felsefi derin-düşünce için özgürlük tarafından üretilen bir dizge olarak açığa çıkması anlamında nesnel bir dünyanın bilinçsiz üretimi bir özgürlük edimi olarak ileri sürülmez; çünkü bu durumda, görgül ve felsefi bilincin her ikisi de kendini-koymanın özdeşliğidir. Kendini-koyma, özne ve nesne özdeşliği, özgür etkinliktir.

Nesnel dünyanın arı bilinçten ya da kendini-koymadan üretiminin yukarıdaki açınımında, karşıtın saltık bir koyuluşu zorunlu olarak ortaya çıktı. Şimdi, eğer nesnel dünya bir özgürlük edimi olarak çıkarsanacaksa, karşıtın bu saltık koyuluşu, Ben'in kendisi tarafından bir kendini-sınırlaması olarak görünür; ve üretken imgelem iki öğeden, sonsuza doğru devinen belirsiz etkinlikten ve sonlulaşmayı amaçlayan sınırlayıcı etkinlikten oluşturulacaktır. Eğer derin-düşünce etkinliği, benzer şekilde sonsuz bir etkinlik olarak koyulursa, o zaman o da bir özgürlük edimi olarak koyulabilir ve Ben, kendisini özgürce sınırlar. Ve o bu şekilde koyulmalıdır, çünkü burada ideal bir öğedir, yani saltık bir karşıttır. Bu yolda, özgürlük ve sınır birbirine karşıt olmayacak ama kendilerini sonsuz olarak –ve yalnızca yukarıda birinci ve ikinci temel önermenin karşıtlığı olarak görüneni sonlu olarak– koyacaklardır. Ancak şimdi sınırlama içkin bir şeydir, çünkü kendini sınırlayan Ben'dir. Nesneler yalnızca bu sınırlamayı açıklamak için koyulurlar; anlığın kendini-sınırlaması tek gerçektir. Böylelikle görgül bilincin özne ve nesne arasında kurduğu saltık karşıtlık ortadan kaldırılır; ancak bu, bir başka biçimde anlığın kendisine aktarılır ve anlık, kendisini anlaşılmaz sınırlarla çevrelenmiş olarak bulur; kendi kendini-sınırlama yasası, onun için saltık olarak anlaşılmazdır. Fakat tam da sıradan bilinç için, onda bulunan karşıtlığın anlaşılmazlığı kurgu için bir kışkırtıcıdır, bir dürtüdür. Bununla birlikte anlaşılmaz öğe, yine de dizgede anlığın kendisi tarafından

koyulmuş sınırlar biçiminde kalır. İşte bu çemberden çıkmak felsefi gereksinimin biricik ilgisidir.

Eğer özgürlük, sınırlayıcı etkinliğe karşı, kendini-koymanın karşıtını koymaya karşı kurulduğu gibi kurulursa ya da ileri sürülürse, o zaman özgürlük koşullu olur, bu ise olmaması gereken bir şeydir; buna karşılık, eğer sınırlayıcı etkinlik bir özgürlük etkinliği olarak da koyulursa –hem kendini-koymanın hem de karşıtını-koymanın yukarıda Ben'e aktarıldığı gibi– o zaman özgürlük saltık özdeşliktir, ancak o, her zaman özdeş olmayan bir şey, sonlu ve özgür olmayan bir şey olan görünüşüyle çelişir. Dizge içinde özgürlük, kendisini üretmeyi başaramaz; ürün, üretilmesi istenene karşılık gelmez. Kendini-koymayla başlayan dizge, anlığı, sınırlamaların sonsuz bir dizisi içinde, onlarda ve onlar yoluyla kendini-koyma olarak onu yeniden kurmaksızın, kendi koşullu koşuluna götürür.

Kurgu kendi ilkesini, Ben=Ben'i, bilinçsiz üretici etkinlikte tam olarak bildirmez; kuramsal yetinin nesnesi, zorunlu olarak Ben tarafından belirlenmemiş bir şeyi içerir. Böylelikle kılgısal yetiye yönlendiririz. Ben, kendisini kendinin bilinçsiz üretimiyle Ben=Ben olarak koymayı ya da kendisini Özne=Nesne olarak sezmeyi başaramaz; bu yüzden, Ben'in kendisini kılgısal bir yolda özdeşlik olarak Özne=Nesne olarak üretmesi gerektiği –Ben'in kendisini nesneye başkalaştırması gerektiği– istemi yine söz konusudur. Bu en yüksek istem, Fichte'nin dizgesinde bir istem olarak kalır. Bu istem, yalnızca özgün bireşime çözülmemiş değildir, bir istem biçiminde belirlenmiştir; buna göre, ideal olan gerçek olana saltık olarak karşıttır ve Ben'in en yüksek öz-sezgisi ve Özne-Nesne olanaksız kılınır.

Ben=Ben kılgısal olarak koyutlanır ve bu şu yolda düşünülür: Ben, içinde Ben-olmayan ortadan kaybolacağı ve nesnenin özne tarafından saltık olarak belirlenmiş bir şey olacağı Ben-olmayan'la nedensellik ilişkisine girerek, kendisi için Ben olarak nesne olacaktır, çünkü nesne=Ben olacaktır. Burada nedensellik ilişkisi yönetici öğe olur; bu da Usun ya da Özne-Nesne'nin, karşıtlardan biri olarak değişmez olduğu ve gerçek bireşimin olanaksız kılındığı anlamına gelir.

Ben için, kendisini öznellik ile onun için bilinçsiz üretimde açığa çıkan ve böylelikle görünüşüyle bir olan X arasındaki karşıtlıktan yeniden kurması olanaksızdır. Bu olanaksızlık, dizgede bildirilen en yüksek bireşimin bir *gerek* olduğu gerçeğinde açıklanır. Ben'in Ben'e

eşit olduğu, Ben'in Ben'e eşit olması *gerek*tiğine dönüşür. Dizgenin sonucu, kendi başlangıcına geri dönmez.

Ben'in nesnel dünyayı ortadan kaldırması gerekir; onun Ben-olmayan bakımından saltık nedensellik taşıması gerekir.[9] Fichte tarafından bu, çelişkili olarak bulunur, çünkü Ben-olmayan'ın ortadan kaldırılmasını gerektirecektir; ve karşıtın, bir Ben-olmayan'ın koyulması saltıktır. Böylelikle arı etkinliğin bir nesneyle ilişkisi, yalnızca çaba[10] olarak koyulabilir. Ben=Ben'i tanımladığından, öznel Ben'e eşit olan nesnel Ben, aynı zamanda bir karşıtını koymayı ve böylelikle de, kendisine karşıt bir Ben-olmayan'ı da taşır. İlki idealdir, ikincisi gerçektir; ve bu ikisinin aynı olması *gerekir.* Saltık gereğin bu kılgısal koyutu, karşıtlığın bir birleşmesi *düşüncesi*nden daha fazlasını göstermez; o bu karşıtlığı bir sezgide birleştirmez. Yalnızca birinci ve ikinci temel önerme arasındaki karşısavı, karşıtlığı gösterir.

Bu noktada, Ben=Ben kurgu tarafından terk edilir ve derin-düşünceye yem olur. Arı bilinç, bundan böyle saltık özdeşlik olarak işlev görmez; kendi en yüksek değerinde arı bilinç, artık görgül bilince karşıttır.

Bu Fichte'nin dizgesindeki özgürlüğün ırasını belirtik kılar: Özgürlük karşıtların ortadan kaldırılması değil, onlara karşıtlıktır ve bu karşıtlıkta olumsuz özgürlük olarak değişmez kalır. Us, kendisini derin-düşünce yoluyla bir çoklu tarafından saltık bir şekilde karşıya koyulan bir birlik olarak oluşturur. Gerek, bu kalıcı karşıtlığı gösterir; saltık özdeşliğin yokluğunu gösterir. Arı koyma, özgür etkinlik, öznel bir şeyin saltık biçiminde bir soyutlama olarak koyulur. Dizgenin ondan başladığı aşkınsal sezgi, saltık soyutlama yoluyla kendisini kendinin arı düşüncesine, öznel bir şeye yükselten felsefi derin-düşünce biçimindeydi. Aşkınsal sezgiyi kendi gerçek biçimsizliğinde kavramak için, öznelliğin bu özelliğinden soyutlamak zorunluydu; kurgu bu biçimi, öznel ilkesinden, bu ilkeyi özne ve nesnenin gerçek özdeşliğine yükseltmek için ayırmak zorundaydı. Bunun yerine, felsefi derin-düşünceye özünlü olduğu biçimiyle aşkınsal sezgi ve ne öznel ne de nesnel olan olarak aşkınsal sezgi, Fichte'de yine de bir ve aynı olarak kalır. Özne=Nesne, bundan böyle ayrımdan ve derin-düşünceden kurtulamaz. Görünüşün kendisine saltık anlamda ya-

---

[9] *A.g.y.*, SW, c. I, s. 250d.
[10] *A.g.y.*, SW, c. I, s. 261d.

bancı (bir şey) olarak kaldığı ve kendi görünüşünde kendisini sezmeyi başaramayan, öznel bir Özne=Nesne olarak kalır.

Ben'in kılgısal yetisi, kuramsal yetisinin başarabildiğinden daha fazla saltık öz-sezgiyi elde edemez. Her ikisi de, benzer şekilde, (kaba) bir olgu olarak Ben tarafından çıkarsanmayan bir etkiyle koşulludurlar; onun çıkarsanması, kuramsal ve kılgısal yetinin koşulu olan bir tanıtlamaya varır. Çatışkı, bir çatışkı olarak kalır ve etkinlik olarak gerek olan çabada gösterilir. Bu durumda, derin-düşüncenin çatışkı yolunun dışında saltığı ele geçirebileceği başka bir yol söz konusu değildir; ancak burada bulunan, çatışkı içinde Saltığın derin-düşünceye göründüğü biçim değildir. Tersine, çatışkılı karşısav belirlenmiş ve değişmezdir, o Saltıktır. Etkinlik olarak ya da çaba olarak en yüksek bireşim olduğu varsayılır; ve sonsuz İdeası, Kantçı anlamda bir İdea olarak kalacaktır, eş deyişle o, sezgiye saltık olarak karşıt bir şeydir.

İdeanın ve sezginin bu saltık karşıtlığı; ve onların, kendini-yok edici bir istemden başka bir şey olmayan bireşimi, yine de olmaması gereken bir birlik koyutlar –bunun tümü sonsuz ilerlemede anlatılır. Saltık karşıtlık, böylece uzunca bir süreliğine, karşıtlığın gerçek ortadan kaldırılışı ve çatışkının Us yoluyla en ileri çözümü olarak geçerli olan daha düşük bir duruş noktasında bulunan biçime itilir. Bengiliğe genişletilmiş varoluş, hem İdeanın sonsuzluğunu hem de kendinde sezgiyi, bunların bireşimlerini olanaksız kılan biçimlerde içerir. Zamanda varolan şey, kendisine, bir çokluya karşıt bir şeydir; ve sonsuzluk zamanın dışındadır –Uzay, benzer şekilde, koyulmuş kendinin bir (alanıdır): Dışsallıktır, ancak kendi karşıtlık çeşidinden dolayı, zamandan sonsuz olarak daha varsıl bir bireşim olduğu söylenebilir. Zamanın bu ilerlemede elde ettiği, onda ortaya çıktığı varsayılan yeğleme, ancak çabanın saltık olarak bir dış duyu dünyasına karşıt olarak ve içteki bir şey olarak koyulduğu gerçeğinde temellendirilebilir. Böylelikle Ben, saltık özne olarak, bir noktanın birliği olarak ve sıradan konuşma dilinde, bir ruh olarak tözselleştirilir –Ancak zaman, sonsuz zaman olarak bütünlük olacaksa, bu durumda zamanın kendisi ortadan kaldırılır; ve onun adına ve genişletilmiş varoluşun ilerleyişine sığınmak zorunlu olmaz. Zamanın gerçek ortadan kaldırılışı, zamansız bir şimdidir, eş deyişle bengiliktir; onda çaba çöker ve saltık karşıtlık kalıcılığını, sürekliliğini yitirir. Varoluşun uzanımı, karşıtlığı yalın bir şekilde zamanın bir bireşiminde

hafifletir; bunun gücü, tam olarak sağlanmış olmasının tersine, saltık olarak ona karşıt bir sonsuzlukla bu geçici birliğinin bir çözümü olarak yalnızca apaçık olur.

Çabada içerilen tüm daha öte gelişmeler ve gelişmeden doğan karşıtlıkların tüm bireşimleri, kendilerinde özdeşlik-olmama ilkesini taşırlar. Dizgenin daha ileri işlenişi, bir bütün olarak tutarlı derin-düşünceye özgüdür; kurgu onda içerilmez. Saltık özdeşlik yalnızca bir karşıt biçiminde, yani İdea olarak bulunur. Eksik nedensel ilişki, İdeanın kendi karşıtıyla her bireşiminin zeminidir. Kendisini karşıtlıkta koyan ya da bir başka deyişle kendisini sınırlayan Ben, öznel olarak adlandırılır; ve sonsuza yönelen Ben, nesnel Ben olarak adlandırılır. İkisinin birleşimi şunu içerir: Öznel Ben'in kendini-belirlemesi nesnel Ben'in, saltık kendiliğindenliğin, sonsuzluğun İdeasına uygun olarak yapılır; ve nesnel Ben, saltık kendiliğindenlik, öznel Ben tarafından bu İdeaya göre belirlenir. Onların belirlenimleri karşılıklıdır. Öznel, ideal Ben, deyim yerindeyse kendi İdeasının gerecini nesnel Ben'den alır; eş deyişle, saltık kendiliğindenliği, belirsizliği alır. Diğer yandan nesnel, *gerçek* Ben, sonsuza yönelen Ben, öznel Ben'le sınırlıdır. Ancak öznel Ben kendi belirlemesini sonsuzluk İdeasına göre yaptığından, bir kez daha sınırlayanı ortadan kaldırır. Nesnel Ben'i kendi sonsuzluğunda sonlu kılarken, aynı zamanda onu kendi sonluluğunda sonsuz da kılar. Bu karşılıklı belirlenimde sonluluk ve sonsuzluk, gerçek belirlenim ve ideal belirsizlik karşıtlığı sürer. İdeallik ve gerçeklik bölünmüş olarak kalır. Bir başka deyişle, Ben hem *ideal* hem de *gerçek* etkinliktir, ayrım salt bir doğrultu konusudur; Ben bu ayrı doğrultuları, aşağıda gösterileceği gibi, itki ve duygu gibi tikel eksik bireşimlerde birleştirir; ancak kendinin bunlarda eksiksiz bir açınımını başaramaz. Kendi uzanımlı varoluşunun sonsuz ilerleyişinde, sonsuz olarak kendinin daha çok bölümlerini üretir; kendisini, kendini sezmenin bengiliğinde Özne-Nesne olarak hiçbir zaman üretemez.

Ben, öznel bir Özne-Nesne olarak kalır, çünkü aşkınsal sezginin öznelliğine sıkı sıkıya sarılır. En göze çarpan bir şekilde bu, *Ben'in doğayla ilişkisi*nde görünür. Onu hem doğanın çıkarsanışında hem de bu çıkarsama üzerine temellendirilmiş bilimlerde görebiliriz.

Ben, öznel Özne-Nesne olduğundan, onda saltık olarak karşıt olan bir nesneyi taşımayı sürdürdüğü ve nesne tarafından koşullu olmayı sürdürdüğü bir yan vardır. Gördüğümüz gibi, saltık bir nes-

nenin inakçı koyuluşu bu idealizmde özgür etkinliğe saltık olarak karşıt olan bir kendini-sınırlandırmaya dönüştürülür. Ben tarafından koyulan bu varlık doğanın çıkarsanışıdır ve aşkınsal görüş noktasıdır. Bunun nereye kadar gittiğini ve imleminin ne olduğunu göreceğiz.

Anlığın koşulu olarak [Fichte] temel bir belirlenim, eş deyişle sınırlama koyutlar. Arı bilinç eksiksiz bilinç olmadığından, yukarıda bu görgül bilince doğru gelişen zorunluluk olarak görünmüştü. Ben kendini saltık olarak sınırlandıracak, kendisine saltık olarak karşı koyacaktır; o öznedir ve sınır Ben'de ve Ben yoluyladır. Bu kendini-sınırlama, hem öznel etkinliğin, yani anlığın hem de nesnel etkinliğin bir sınırlanışı olur. Sınırlı nesnel etkinlik *itki*dir;[11] sınırlı öznel etkinlik ise *erek kavramı*dır. Bu çift belirlenimin bireşimi *duygu*dur. Duygu, bilgiyi ve itkiyi birleştirir; ancak aynı zamanda salt öznel[12] bir şeydir. Kuşkusuz belirsiz olana, Ben=Ben'e, karşısavda genelde belirli bir şey olarak ve gerçekte nesnel Ben'e karşısavda öznel bir şey olarak görünür. Hem sonsuz gerçek etkinliğe hem de ideal sonsuzluğa karşıt olarak, genelde sonlu bir şey olarak görünür ve ikincisiyle ilişkisinde nesnel bir şey olarak görünür. Ancak [bu Fichteci çıkarsama iş görmez, çünkü] kendi içinde duygu, öznel olanın ve nesnel olanın, bilginin ve itkinin bireşimi olarak ıralandırılır ve bir bireşim olduğundan, onun belirsiz bir şeye karşı karşıtlığı, belirsiz karşıt, ister sonsuz bir nesnel karşıt isterse sonsuz bir öznel karşıt olsun, ortadan kalkar. Genel olarak, duygu yalnızca sonsuz olanın bu karşıtlığını üreten, derin-düşüncenin duruş noktasından sonludur. Kendinde o, özdek gibi aynı zamanda öznel ve nesnel bir şeydir; özdeşlik kendisini bütünlüğe yeniden kurmadığı sürece özdeşliktir.

Duygu ve itki sınırlı olarak görünürler ve bizde sınırlı olanın ve sınırlayanın belirişi itki ve duygudur. İtki ve duyguların kökensel ve belirli dizgesi *doğa*dır. Bunların bilinci bize zorla benimsetilir ve aynı zamanda, kendisinde bu sınırlar dizgesinin bulunduğu tözün özgürce düşünen ve isteyen, kendimizin olarak koyduğumuz töz olduğu varsayılır. Buna göre, zorla benimsetilen doğa bizim doğamızdır"[13] ve Ben ve benim doğam, öznel Özne-Nesneyi oluşturur: Doğamın kendisi Ben'dedir.

---

[11] Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), SW, c. IV, s. 105d.
[12] Fichte, *Wissenschaftslehre*, SW, c. I, s. 289.
[13] Fichte, *Sittenlehre*, SW, c. IV, s. 109.

Burada ayırt edilmesi gereken doğanın ve özgürlüğün, kökensel olarak sınırlı olanın ve kökensel olarak sınırsız olanın karşıtlığına ilişkin iki *dolayım* türüdür; ve dolayımın [bunlarda] değişik biçimlerde olduğunu göstermek özsel ve zorunludur. Bu bize aşkınsal duruş noktası ve derin-düşüncenin duruş noktası arasındaki ayrımı yeni bir biçimde gösterecektir; ikincisi birincisinin yerini aldığından, bu dizgenin başlangıç noktası ve sonucu arasında bir ayrım vardır.

Bir yandan, [başlangıç noktası] Ben=Ben'dir; özgürlük ve itki bir ve aynıdır. Bu aşkınsal duruş noktasıdır. "Bana özünlü olan yan, ancak özgürlük yoluyla olanaklı olacaktır, buna karşılık diğer yan, tıpkı özgürlüğün ondan bağımsız olması gibi, özgürlükten bağımsız olacaktır; ancak [özgür olanın ve özgür-olmayanın] her ikisinin özünlü olduğu tözün tümü, bir ve aynıdır ve böyle koyulur. Duyumsayan Ben ve düşünen Ben, itilen Ben ve özgür istençle bir karar veren Ben, bir ve aynıdır."[14] –"Aşkınsal duruş noktasından, doğal varlık olarak benim itkim ile arı tin olarak benim eğilimim, aynı temel itki, varlığımı oluşturan itkidir; ancak bu iki ayrı durumda görülür;"[15] ayrım yalnızca görünüşte vardır.

Diğer yandan, [sonuçta] özgürlük ve itki ayrıdır; biri diğerinin koşuludur, biri diğeri üzerinde egemenlik kurar. İtki olarak doğa, kuşkusuz kendisini kendisi yoluyla belirleyen olarak *düşünülmelidir*; "ancak o, özgürlüğe karşıtlığıyla ıralandırılır. Doğanın kendisini belirlemesi, doğanın kendisini belirlemek için kendi özü, *formaliter* tarafından belirlenire dönüştürülmelidir; doğa hiçbir zaman özgür bir varlığın pekala olabileceği gibi belirlenimsiz olamaz; *materialiter* de, doğa da başka biçimde değil, salt bir biçimde [kendisini belirlemeye] belirlenir; özgür bir varlıktan ayrı olarak doğanın, kesin bir belirlenim ve onun karşıtı arasındaki seçimden başka seçeneği söz konusu değildir."[16] Doğanın ve özgürlüğün bireşimi, bu durumda özdeşliğin ikilikten bütünlüğe şu şekildeki yeniden-kurulumunu sağlar: Anlık olarak, belirlenmemiş olarak Ben ve güdülen Ben, doğa olarak, belirlenmiş olarak Ben, itkinin bilince yükselişi yoluyla aynı olacaktır. Çünkü o zaman itki, "*benim denetimim* altına girer. [...] bilinç alanında itki hiçbir şekilde eylemez; ona göre eylerim ya da eyle-

[14] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 108.
[15] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 130.
[16] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 111, 112d.

mem."[17] –Yansıyan [*refleksiyon*], yansıtılandan *daha yüksek*tir: Yansımayı yapanın, eş deyişle bilincin öznesinin itkisi, yüksek itki olarak adlandırılır.[18] Düşük itki, yani doğa, *yüksek olan*la, eş deyişle derin-düşünceyle, *bağımlılık ilişkisi içinde* bulunmalıdır. Ben'in bir görünüşünün diğeriyle taşıdığı bu bağımlılık ilişkisi, en yüksek bireşim olacaktır.

Bununla birlikte, bu ikinci özdeşlik ve aşkınsal görüş noktasının özdeşliği bütünüyle birbirlerine karşıttır. Aşkınsal alanda Ben=Ben' dir, eş deyişle Ben, bir tözsellik ilişkisi içinde ya da en azından bir karşılıklılık ilişkisi içinde koyulur. Buna karşın, [Fichte'nin] özdeşliği yeniden kurmasında bir Ben efendidir, diğeri ise köle; öznel olan nesnel olana eşit değildir. Tersine, birbirleriyle nedensellik ilişkisi içinde dururlar; birisi köleliğe batar ve zorunluluk alanı özgürlük alanına bağımlı kılınır. Böylelikle dizgenin ereği başlangıcına, sonuç da ilkesine uymaz. İlke Ben=Ben'di; sonuç ise Ben=Ben değildir. İlk özdeşlik, ideal-gerçek bir özdeşliktir; biçim ve özdek birdir. İkincisi salt idealdir, biçim ve özdek bölünmüştür; özdeşlik salt biçimsel bir bireşimdir.

Egemenlik yoluyla bu bireşim şu şekilde olur. Arı itki, kendisini saltık olarak etkinlik için etkinliğe belirlemeyi amaçlar. Nesnel bir itkiyle, bir sınırlamalar dizgesiyle karşı karşıya gelir. Özgürlüğün ve doğanın birliğinde özgürlük, kendi arılığının birazını ve doğa da, kendi katışıklığının birazını bırakır. Bireşimsel etkinliğin yine de arı ve sonsuz olması için, "sonsal ereği saltık özgürlük, doğanın tümünden saltık bağımsızlık olan nesnel bir etkinlik" olarak düşünülmelidir. Bu sonsal erek hiçbir zaman başarılamaz;[19] sürekliliği yoluyla Ben'in saltık olarak Ben'e eşit olacağı sonsuz bir diziye dönüşür. Ya da bir başka deyişle, Ben kendisini hem nesne olarak hem de özne olarak ortadan kaldırır. Ancak Ben kendisini ortadan kaldırmamalıdır. Bu durumda Ben için, yalnızca belirsizce uzatılmış, sınırlamalarla ve niceliklerle dolu zaman kalır; eski dostumuz sonsuz ilerleme işe yaramalıdır. En yüksek bireşimin beklendiği yerde, her zaman sınırlı bir şimdi ve ona dışsal bir sonsuzluk arasında aynı karşıtlık bulunur. Ben=Ben Saltıktır, bütünlüktür; Ben'in dışında hiçbir şey

[17] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 126d.
[18] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 131.
[19] *A.g.y.*, SW, c. IV, ss. 144, 131.

yoktur. Bununla birlikte dizgede Ben, bir kez zamanla karışacağından, bundan daha öteye gidemez ve hiçbir zaman da gidemeyecektir; Ben'e saltık bir biçimde bir Ben-olmayan bulaştırılır ve Ben, kendisini yalnızca Ben'in bir nicesi [*quantum*] olarak koyabilir.

Bundan *Doğa*'nın, hem kuramsal hem de kılgısal bakımdan özel bir biçimde belirlenmiş ve dirimli-olmayan bir şey olduğu sonucu çıkar. Kuramsal bakımdan doğa sezinlenmiş kendini-sınırlamadır, eş deyişle kendini-sınırlamanın nesnel yanıdır. Öz-bilincin koşulu olarak çıkarsandığı ve öz-bilinci açıklamak için koyulduğu sürece doğa, derin-düşüncenin açıklama için koyduğu yalın olan bir şeydir, salt ideal bir sonuçtur. Öz-bilincin doğayla koşullu olduğu gösterildiğinden, doğa öz-bilincinkine eşit, bağımsız bir konumun saygınlığıyla uyumlu kılınır; ancak doğanın bağımsızlığı bir kez daha ortadan kaldırılır, çünkü doğa yalnızca derin-düşünceyle koyulur ve onun temel ırası karşıtlıktır.

Kılgısal bakımdan da durum aynıdır. Bireşimin terimleri, burada, bilinç olmaksızın öz-belirlenim ve bir kavram yoluyla, eş deyişle doğal itki ve özgürlük için özgürlüğe doğru itki yoluyla, öz-belirlenimdir.[20] Bireşimde doğa, özgürlüğün nedenselliğinin gerçek bir sonuç olarak ürettiği bir şey olur. Sonuç şudur: Kavramın, doğayla ilişkisinde nedensel olduğu ve doğanın saltık bir yolda belirlenmiş olarak koyulduğu varsayılır.

Derin-düşünce, kendi Saltık çözümlemesini bütünüyle bir çatışkının terimlerinde ileri sürebilir. Bu çatışkının bir terimi Ben'dir, eş deyişle belirsizliktir ya da öz-belirlenimdir; diğeri ise nesnedir, belirliliktir. Derin-düşünce her iki terimi kökensel olarak benimsediğinden, her ikisine ilişkin olarak onların göreli olarak koşulsuz ve böylelikle ayrıca göreli olarak koşullu olduklarını ileri sürer. Ancak bu durumda, derin-düşünce ortak koşullamanın bu karşılıklılığının ötesine gidemez. Koşullu olan koşulsuzun bu çatışkısını belirlemekle, kendisini Us olarak bildirir. Çünkü bu çatışkı yoluyla derin-düşünce, özgürlüğün ve doğal itkinin saltık bir bireşimini gösterir; ve böyle yapmakla, karşıtlığı ve iki terimin ya da onların birisinin konumunu korumamış ama ortadan kaldırmıştır ve kendisinin Saltık ve bengi olduğu [ileri sürümünü] korumamış ama ortadan kaldırmıştır; kendisini, kendi eksiksizliğinin uçurumuna atmıştır. Diğer yandan, eğer

[20] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 139.

derin-düşünce kendisinin ve karşıtlarından birisinin Saltık olduğunu ileri sürer ve nedensellik ilişkisine sıkı sıkıya sarılırsa, o zaman aşkınsal görüş noktası ve Us, salt derin-düşünceye ve anlığa direnemez; anlık, ussal olanı bir İdea biçiminde, saltık bir karşıt olarak belirlemeyi başarmıştır. Usun kendisi için, kendini-ortadan kaldıran gereklerin güçsüzlüğü ile karşısavların ortadan kaldırılışının salt *İdea*'sı – ki bu, saltık olarak bağımlı bir şey, olumsuzlanacak bir şey olarak koyulan doğanın saltık belirliliğinin ve Ben'in bağımsızlığının *İdea*sıdır– yoluyla anlık tarafından doğanın ve özgürlüğün biçimsel bir dolayımının görünüşünden başka bir şey kalmamıştır. Ancak karşısavın kendisi ortadan kalkmamıştır. Tersine sonsuz kılınmıştır; çünkü terimlerinden biri süreklilik taşıdığı sürece, diğeri de taşır.

[Derin-düşüncenin] bu en yüksek duruş noktasından doğa saltık nesnellik, yani ölüm ırasını taşır; ancak daha alt bir duruş noktasından doğa, Özne-Nesne olarak yaşam görünüşü taşır. [Fichte'nin ulaştığı] en yüksek duruş noktasından görüldüğünde, tıpkı Ben'in özne olarak kendi görünüş biçimini kaybetmemesi gibi, Özne-Nesne olarak doğa ırası da, buna göre salt bir yanılsama olur ve saltık nesnellik onun özü olur.

Çünkü doğa, Ben'in bilinçsiz ürünüdür ve Ben'in [herhangi bir] ürünü, bir kendini-belirlemedir; onun için doğanın kendisi Ben'dir, o Özne-Nesne'dir. "Ve tıpkı benim doğamın koyulması gibi, yine benimkinin dışında doğa da vardır; çünkü benim doğam, doğanın bütünü değildir [...] benim dışımdaki doğa [...] benim doğamı [...] açıklamak için koyulur. Benim doğam, bir itki, Ben tarafından Ben'in bir belirlemesi olarak belirlendiğinden, benim dışımdaki doğa da aynı yolda belirlenmelidir ve benim dışımdaki bu belirlenim, benim doğamın açıklamasının zeminidir."[21]

Derin-düşüncenin neden ve etki, bütün ve parça, vs. ürünleri, şimdi onların Ben'in Ben tarafından bu [bilinçsiz] çatışkısında doğrulanmalıdır. Bir başka deyişle, doğa kendinin neden ve etkisi olarak, aynı anda bütün ve parça olan olarak, vs. koyulmalıdır. Bu yolla doğa, dirimli ve örgensel olanın görünüşünü alır.[22]

Bununla birlikte, nesnel olanın dirimli bir şey gibi ıralandığı derin-düşünen yargı yetisinin bu duruş noktasının, daha düşük bir du-

[21] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 113.
[22] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 114d.

ruş noktası olduğu sonucu çıkar. Çünkü Ben, ancak yalnızca kendi kökensel sınırlılığını sezdiği ve temel itkinin saltık sınırlamasını nesnel olarak koyduğu sürece ya da bir başka deyişle, kendisini nesnel olarak koyduğunda kendisini doğa olarak bulur. Buna karşın, aşkınsal görüş noktasından Özne-Nesne yalnızca arı bilinçte, eş deyişle sınırsız kendini-koymada tanınır; ancak bu kendini-koyma, temel itkinin saltık sınırı olarak belirlenen, karşıtın saltık koyuluşuyla sınırlandırılır. İtki *olarak* Ben, kendisini sonsuzluk İdeasına göre belirlemediği ve böylelikle kendisini sonlu olarak koyduğu sürece bu sonluluk vardır, doğa vardır; [ancak] Ben *olarak* [Ben], aynı zamanda sonsuzdur ve Özne-Nesne'dir. Aşkınsal görüş noktası yalnızca Ben olarak sonsuzu koyduğu için, bu yolla sonlu olanı sonsuz olandan ayırır. Özne-nesnelliği[23] doğa olarak görünenden ayırır ve doğaya nesnelliğin ölü kabuğundan başka bir şey kalmaz. Daha önce sonlu-sonsuz olan doğa, şimdi sonsuzluğundan yoksun ve Ben=Ben'e karşıt arı sonluluk olarak kalır. Onda Ben olan şey özneye çekilir. Aşkınsal görüş noktası, onda ne nesnel olanın ne de öznel olanın bulunmadığı özdeşlikten, Ben=Ben'den, kendini-koymayla ya da Ben=Ben'le karşıtlık oluşturan karşıtını koyma olarak varlığını sürdüren nesnel olanın ve öznel olanın ayrımlaşmasına ilerler; ve aşkınsal duruş noktası karşıtları daha öte belirlediğinden, o da doğanın onun için Özne-Nesne olarak koyulduğu bir duruş noktasına gelir. Ancak [Fichte için] doğaya ilişkin bu görüşün, daha düşük bir duruş noktasında yalnızca derin-düşüncenin bir ürünü olduğu unutulmamalıdır. [Fichte'nin doğanın] aşkınsal çıkarsamasında (nesne, yani doğa olarak koyulan) temel itkinin sınırı, saltık olarak temel itkiye, Ben=Ben, Özne=Nesne olan gerçek varlığa karşıt arı bir nesnellik olarak kalır.

Bu karşıtlık, Ben'in kılgısal olmasına neden olan koşuldur: [Çünkü kılgısal olarak] Ben, kendi karşıtını ortadan kaldırmalıdır. Ortadan kaldırmanın, karşıtlardan birinin diğerine bağımlı kılındığı şekilde olduğu düşünülür. Kılgısal alan bakımından doğa, saltık bir şekilde kavram tarafından belirlenmiş olarak koyulur. Doğa Ben tarafından belirlenmediği sürece, Ben hiçbir nedensellik taşımaz, bir başka deyişle kılgısal değildir. Doğayı dirimli olarak koyan duruş noktası yeniden gözden yiter; çünkü öz, doğanın Kendindesi, bu durumda

[23] A: 'Özne=Nesnellik.'

bir sınırdan, bir olumsuzlamadan başka bir şey olmamalıdır. Bu kılgısal duruş noktasından Us, özne ve nesneyi birinin diğerine bağımlılığı ilişkisine, nedensellik ilişkisine koyan derin-düşüncenin ellerine bırakılmış, biçimsel birliğin ölüsünden ve öldürücü kuralından başka bir şey değildir. Buna göre, kurgunun, özdeşlik ilkesinin bütünüyle bir yana bırakıldığı görülür.

[Fichte'nin] *Doğal Tüze Dizgesi*'nde verildiği gibi, doğanın açınımında ve çıkarsanmasında doğanın ve Usun saltık karşıtlığı ve derin-düşüncenin egemenliği kendilerini tüm katılıkları içinde bildirirler.

Herhangi bir ussal varlık [*Vernunftwesen*], özgürlüğü için kendisine bir alan oluşturmak zorunda olduğundan; bu alanı kendisine yakıştırır. Ancak, yalnızca karşısav yoluyla onun kendisi bu alandır; alan, ancak ussal varlık kendisini onda özellikli bir şekilde koyduğu sürece oluşturulur, çünkü kimsenin onda herhangi bir seçimi yoktur. Alanı kendisine yüklemekle, ussal varlık onu özsel olarak kendisinin karşısına da koyar. Ansal olarak etkin, kendisini bir nesnenin düşüncesine belirleyen, Saltık *olarak* özne, kendi özgürlük alanını kendinin dışına kurar ve kendisini ondan ayrılmış koyar.[24] Alanıyla ilişkisi salt bir *iye olma*dır. Doğanın temel ırası, bir örgensel varlık dünyası, saltık bir karşıt olmaktır; doğanın özü atomik yaşamsızlıktır, az ya da çok akışkan ya da az ya da çok dayanıklı özdek,[25] çeşitli yollarda karşılıklı olarak neden ve etki olan özdektir. Karşılıklılık kavramı, salt neden ya da salt etki olanın tüm karşıtlığına çok az şey katar. Özdek, bu durumda pek çok bakımdan karşılıklı olarak değişebilir olur, ancak bu zayıflatılmış birlik için kuvvet bile özdeğin dışında kalır. Hem örgensel bütünlerin kendileri olduğu varsayılanlardan dolayı parçaların bağımsızlığı hem de parçaların bütüne bağımlılığı, kavrama erekbilimsel bağımlılığı tamamlar; çünkü [özdeğin] eklemlenişi,[26] bir başka varlık adına, özsel bir şekilde özdekten ayrılmış olan ussal varlık adına koyulur. Hava, ışık, vs. atomik, şekillenebilir, kalıplanabilir özdeğe dönüşürler; ve burada, özdek oldukça sıradan bir anlamda tasarlanır, eş deyişle o, tam olarak onu koyana karşıt bir şeydir.

Bu yolla Fichte, doğa ve özgürlük karşıtlığını kullanmaya ve doğayı saltık bir etki olarak ve ölü olarak göstermeye Kant'tan daha ya-

---

[24] Fichte, *Grundlage der Naturrechts* (1796), SW, c. III, s. 57d.
[25] *A.g.y.*, SW, c. III, s. 67d.
[26] *A.g.y.*, SW, c. III, s. 61.

kın durur. Kant'ta da doğa, saltık bir şekilde belirlenmiş olarak koyulur. Ancak onun, Kant'ın anlık [*Verstand*] olarak adlandırdığı şey tarafından belirlenmiş olduğu düşünülmez, çünkü tikel görüngülerin çeşitliliği, *insanal çıkarsamacı anlığımız* tarafından belirlenmemiş olarak bırakılır. Buna karşın, bir *başka* anlık yoluyla bu belirlenim, yalnızca derin-düşünen yargımızın bir düzgüsü [*maxim*] olarak alınacaktır. Bu başka anlığın edimsel varoluşuna ilişkin hiçbir şey ileri sürülmez. Fichte, doğayı belirlenmeye bırakmak için bu dolambaçlı yola, insanal olandan başka olan ayrı bir anlığın bu ideasına gerek duymaz. Doğa, dolaysızca anlık tarafından ve anlık için belirlenir. İkincisi kendisine saltık sınırlar koyar ve bu kendini-sınırlama Ben= Ben'den türetilemez. O ancak doğadan türetilebilir: Onun zorunluluğu, arı bilincin etkinliğinden gösterilmelidir. Anlığın, bu olumsuzun bu saltık sınırlılığının sezgisi, nesnel doğadır.

Sonuçlarından dolayı, doğanın kavramla olan bağımlılık ilişkisi, [doğanın] Usa karşıtlığı, *insan topluluğunun iki dizgesi*nde daha da ilgi çekici olur.

Bu topluluk, bir ussal varlıklar topluluğu, dolambaçlı yolu kavramın egemenliği yoluyla almaya zorlanmış bir topluluk olarak düşünülür. Herhangi bir ussal varlık, bir diğeri için ikili bir özellik taşır: (a) O özgür, ussal bir varlıktır; (b) değiştirilebilir özdek, salt bir şey olarak ele alınabilecek bir şeydir.[27] Bu ayrım saltıktır ve bir kez kendinin tüm doğalsızlığında temel kılındığında, kendisini sunabileceği ve tanıyabileceği arı bir karşılıklı ilişkinin olanaklılığı söz konusu değildir. Dahası, her bir ilişki tutarlı bir anlığın yasalarına göre egemen olma ve egemen olunma ilişkisidir. Dirimli varlıklar topluluğunun tüm yapısı, derin-düşünce tarafından kurulur.

Ussal varlıklar topluluğu, özgürlüğün zorunlu sınırlamasıyla koşullu bir topluluk olarak görünür; özgürlük, kendisine kendini sınırlama yasasını verir.[28] Bu sınırlama kavramı, yaşamın her gerçek özgür karşılıklı ilişkisinin, kendisi için sonsuz ve sınırsız olan, eş deyişle güzel olan, her ilişkinin ortadan kaldırıldığı bir özgürlük evrenini oluşturur; çünkü dirimli [varlık], kavram ve özdeğe bölünür ve doğa köleliğe geçer.

---

[27] *A.g.y.*, SW, c. III, s. 86d.
[28] *A.g.y.*, SW, c. III, s. 85, 92d.

Özgürlük, ussallığın ırasal belirtisidir; kendinde tüm sınırlamayı ortadan kaldırandır ve Fichte'nin dizgesinin doruğudur. Bununla birlikte, başkalarıyla birlikte olunan bir toplulukta, o toplulukta yaşayan tüm ussal varlıkların özgürlüğünü olanaklı kılmak için özgürlükten *vazgeç*ilmelidir. Evrik olarak, topluluk özgürlüğün bir koşuludur. Dolayısıyla, özgürlük olması için, özgürlüğün kendini ortadan kaldırması gerekir. Bu da, yine, özgürlüğün burada salt olumsuz bir şey, yani saltık belirsizlik olduğunu belirtik kılar, eş deyişle özgürlük, yukarıda kendini-koymanın iye olduğu gösterilen derin-düşüncenin duruş noktasından görülen özgürlük gibi, arı ideal bir unsurdur. Bu özgürlük, kendisine Us olarak değil ama ussal varlık olarak, bir başka deyişle kendi karşıtıyla, sonlu bir varlıkla bir bireşim içinde yaklaşır. Kişiliğin bu bireşimi, daha şimdiden ideal unsurlardan birinin sınırlanmasını içerir, bu da, burada özgürlük olan şeydir. Ussal varlıkta Us ve özgürlük, artık Us ve özgürlük değil, tekil bir varlıktır. Bu yüzden bir kişinin başkalarıyla birlikte olduğu topluluk, bireyin gerçek özgürlüğünün bir sınırlanışı olarak değil, özsel olarak özgürlüğünün genişlemesi olarak görülmelidir. En ileri topluluk, hem güç hem de bunun kullanılması terimlerinde en ileri özgürlüktür. Ancak, ideal bir unsur olarak özgürlüğün ve doğaya karşıt olarak usun bütünüyle ortadan kalkışı, tam da bu en ileri topluluktadır.

Eğer ussal varlıklar topluluğu özsel olarak gerçek özgürlüğün bir sınırlanışı olsaydı, topluluk kendinde ve kendisi için en ileri zorbalık olacaktı. Ancak bu noktada, [Fichte'de] yalnızca belirsizlik olarak ve ideal öğe olarak özgürlük sınırlanır; onun için zorbalık, bu ideadan kendisi yoluyla olan toplulukta henüz görünmez. Ancak diğer ussal varlıkların özgürlüğünü olanaklı kılmak için, özgürlüğün sınırlandığı biçimden en ileri düzeyde belirir. Çünkü özgürlüğün, topluluk yoluyla kendi ideal ve karşıt bir şey olma biçimini yitireceği varsayılmaz; tersine, bu biçimde değişmez olacak, egemen kılınacaktır. Dirimli ilişkilerin gerçekten özgür topluluğu yoluyla birey, kendi belirsizliğinden, [Fichte'nin dediği] özgürlüğünden vazgeçer. Dirimli bir ilişkide, kendini ortadan kaldırmanın ve başka ilişkilere girmenin olanaklılığını içermesi anlamında yalnızca özgürlük vardır. Bir başka deyişle, ideal öğe olarak, belirsizlik olarak özgürlük ortadan kalkar. Özgür olduğu sürece, dirimli bir ilişkide belirsiz olan olanaklıdan başka bir şey değildir; o, ne egemen kılınmış edimsel bir şeydir ne de buyuran bir kavramdır. Bununla birlikte, *Doğal Tüze Dizgesi*'nde

belirsizliğin bu ortadan kalkışı, birinin özgürlüğünün özgür sınırlanışı olarak anlaşılan şey değildir. Tersine, ortak istenç yoluyla sınırlama yasa konumuna yükseltildiğinde ve bir kavram olarak belirlendiğinde, gerçek özgürlük, belirli bir ilişkiyi ortadan kaldırma olanaklılığı ortadan kaldırılır. Bundan böyle dirimli ilişki belirsiz olamaz, bu yüzden o artık ussal değil ama saltık olarak belirlenmiş ve anlık tarafından sağlamlaştırılmıştır. Yaşam kendisini köleliğe bırakmıştır. Derin-düşünce ona egemen olur ve Us üzerinde utku kazanır.

Bu yoksunluk ve zorunluluk durumunun doğal tüze olduğu ileri sürülür. Elbette bu ileri sürüm, en yüksek ereğin; bu durumun ortadan kaldırılması ve Us yoluyla kavrama olan tüm kölelikten kurtulmuş yaşamın bir örgütlenişi, anlığın bu ussal-olmayan topluluğunun yerini alan bir örgütlenişi olacağının herhangi bir içerimini taşımaz. Tersine, yoksunluk durumu ve onun yaşamın tüm keşmekeşi üzerindeki sonsuz yayınımı, saltık bir zorunluluk olarak kabul edilir. Anlığın egemenliği altındaki bu topluluk, [Fichte tarafından] içine anlık tarafından koyulduğu yaşamın bu yoksunluğunu ve yasaların, geleneklerle, kutsal sevinçlerle doyurulmamış bir yaşamın aşırılıklarıyla ve büyük ereklere yönelmiş etkinliklerin olanaklılığı tarafından bastırılmış güçlerin suçlarıyla gereksiz kılındığı güzel bir topluluğun gerçek sonsuzluğunda, bu bitimsiz belirlenimi ve egemenliği ortadan kaldırmayı kendinin en yüksek yasası yapmaya zorunlu bir topluluk olarak sunulmaz. Ancak bunun yerine, kavramın efendiliği ve doğanın köleliği saltık kılınır ve sonsuz olarak yayılır.

Anlık, sonu gelmeyen belirlenimler oluşturma içine düşmeye mahkumdur. Bu en doğrudan biçimde, kavram yoluyla egemen olan ilkesinin eksikliğini gösterir. Hattâ [Fichte'nin] Gereksinim Devleti, kötülük yapıldığında onun öcünü almaktan çok, yurttaşları kötülük yapmaktan alıkoymayı göz önünde bulundurur. Bundan, Gereksinim Devletinin ceza korkutması altında varolan suçlar kurulunu yalnızca yasaklamaması, ayrıca suçların önüne de geçmesi gerektiği sonucu çıkar. Ve bu amaç doğrultusunda Gereksinim Devleti, "kimseye zarar vermemesine ve bütünüyle ilgisiz görünmesine karşın, yine de başkalarının zarara uğramasını daha kolay kılacak ve onların korunmasını ya da suçlunun bulunmasını daha zorlaştıracak eylemleri" yasaklamalıdır.[29] Bu durumda, bir yandan insan kendi olanaklarını

[29] Fichte, *Naturrecht*, SW, c. III, s. 294.

elverdiğince özgürce kullanma, yararlanma ve hoşlanma isteğinden başka hiçbir istekle devlete boyun eğmez; ancak diğer yandan, devletin başkalarına zararlı olabilecek bir şeyi soyut tutarlılıkla öngöremeyeceği yalın hiçbir eylem de yoktur. Ve yasaklayıcı anlık ile onun zorunlu yetkesinin, polisin, uğraşmak zorunda olduğu bitmez tükenmez olanaklılık budur. Dolayısıyla, bir devletin bu idealinde, yasaya bağlı olmaya, doğrudan denetimle gözetime bağlı olmaya ve polisle egemenlerin geri kalanı tarafından uygun bir şekilde bildirilmeye bağlı olmaya zorunlu olmayan hiçbir eylem ya da hareket yoktur; onun için, "anayasası bu ilke üzerine kurulu bir devlette [...] polis her bir yurttaşın günün herhangi bir anında nerede olduğunu ve ne yaptığını iyi bilir."* ([Fichte'nin *Doğal Tüze*'sinin] ikinci kısmının 155. sayfasına bkz.).

---

* Şimdi bu belirlenimlerin ve bunların ereklerinin, kendi sonsuzluklarında nasıl yollarını kaybettikleri, en iyisinden birkaç örnekle açıklanacaktır. Eksik /kusurlu devletlerde olanaklı suçların tüm biçimleri, polisin daha eksiksiz kılınmasıyla önlenir. Böylelikle [imzasını taşıyan taraf ından peşin ödenebilir] sahte poliçelere ve paraya ilişkin, s. 148d. [SW, c. III, s. 297d.] bunun nasıl olanaklı olduğunu görürüz: "Bir çek veren kişi, pasaportu yoluyla bunun kendisi olduğunu, nerede bulunabileceğini, vs. kanıtlamalıdır. Alıcı [...] daha sonra açık bir biçimde çekin arkasına imzayı atanın adına, 'şu şu yetkiliden pasaportla' diye ekler. Yazmak için yalnızca fazladan iki kelime ve pasoyu ve kişiyi denetlemek için fazladan iki dakika; yoksa işlem önceki kadar basittir." (Ya da daha yalın bir biçimde, dikkatli birisi olasılıkla uyanık olacak ve her şey yolunda görünmesine karşın, bilmediği birisinden bir çek kabul etmeyecektir; ve bir pasoyu ve bir kişiyi denetlemek, onu bir başka şekilde biraz bilmekten sonsuz biçimde daha yalındır) –"Yine de, çekin olur da sahte olduğu ortaya çıkarsa, kişi, araştırma onun kim olduğunu belirlediğinde hemen bulunacaktır. Hiç kimsenin yerini terk etmesine izin verilmez; kapıda durdurulabilir." (Köylerimizin ve kentlerimizin pek çoğunun kapılarının olmadığı –tek tek konutlardan söz etmiyoruz– bir karşı çıkış değildir. Üstelik bu yolla, kapıların zorunluluğu çıkarsanır). "Yolcu gideceği yeri belirtmelidir ve bu şehrin kayıt defterine ve pasosuna yazılacaktır" (Bu, kapıdaki görevlinin her yolcuyu kapıdan geçiş yapan tüm başkalarından ayırt edebileceği koyutunu içerir) –"Yolcu pasosuna yazılan gideceği yerin dışında başka hiçbir yere alınmayacak ve kabul edilmeyecektir. Pasoda kişinin tam bir tanımı vardır (s. 146, [SW, c. III, s. 295]) ya da tanımlar her zaman kuşkulu kalmak zorunda olduklarından, onun yerine önemli ve ödeme yapabilecek kişiler durumunda iyi bir resim" (bizim örneğimizde,

Belirleyen ve belirlenmiş olan, gelişmek zorunda oldukları dizinin sonsuzluğunda, kendilerince ortadan kaldırılırlar. Özgürlüğün sınırlanması sonsuz olmalıdır. Bu sınırsız olan, bir sınırlılığın çatışkısıdır; onda özgürlüğün sınırlanması ve devlet ortadan kalkar. Kuram kendi ilkesini, belirlenimi sonsuzluğa genişletmekle geçersiz kılmıştır.

[Fichte'ye göre] sıradan devletler,[30] yönetme ve denetleme yetkelerini [*Ober-Polizei-Recht*] yalnızca olanaklı suçların birkaç çeşidine yaydıklarından dolayı tutarsızdırlar. Geri kalanı için yurttaşları kendi kendilerine bırakırlar. Bunu, bir yurttaşın bir başkasının değiştirilebilir özdeğini bir kavram ve bir yasa yoluyla değiştirmesine her şeyden önce izin verilmesi gerektiği umuduyla yapar. Bununla birlikte, yurttaşların her biri oldukça haklı nedenlerle bunu yapabilir; çünkü ussal bir varlık olarak her bir yurttaş, bu özgürlüğe uygun olarak kendisini Ben-olmayan'ı belirleyen olarak koymalı ve genel olarak özdeği değiştirme yetisini kendisine yakıştırmalıdır. Kusurlu devletler, bir karşısavı ya da diğerini belirlemek zorunda olduklarından eksik ya da kusurludurlar; tutarsızdırlar, çünkü kendi [seçili] karşısavlarını tüm [toplumsal] bağlarıyla izlemezler. Ancak, insanı saltık olarak ussal varlığa ve değiştirilebilir özdeğe bölen karşıtlığı [Fichte'nin yaptığı gibi] sonsuz kılmak ve daha sonra belirlenimi sonsuz kıl-

---

piyasaya sahte çekler sürebilecek kişiler). "Paso, yalnızca en yüksek yetkili ve kullanılan kağıttan sorumlu olması gereken ast yetkililerin iye olduğu ve denetlediği özel üretilmiş kağıttan yapılır. Bu kağıdın sahtesi yapılamayacaktır, çünkü sahte bir çek için yalnızca tek pasoya gerek vardır ve bu tek paso da pek çok hazırlık ve pek çok sanatın işbirliğini gerektirecektir." (Burada, iyi-düzenlenmiş bir devlette tek bir sahte pasaporttan daha fazlasına bir gereksinimin belirmeyeceği koyutlanır. Ara sıra sıradan devletlerde bulunan sahte pasaport yapımevleri hiçbir alıcı bulamayacaktır). Bir başka devlet kurumu da, özel kağıdın sahtesinin yapılmasına engel olmak için yardımcı olacaktır (s. 152 [SW, c. III, s. 299d.]). Bu, "paraların sahtesini yapmanın önüne geçmeyi" amaçlayan bir kurumdur; "[...] devlet metallerin, vs. tekelini elinde bulundurduğundan, alınan metallerin kime ve hangi kulanım için verildiğinin kanıtı olmaksızın onları perakendecilere dağıtmamalıdır." Prusya ordusunda bir yabancı, yalnızca güvenilir bir kişi tarafından denetlenir. Fichte'nin devletinde her yurttaş gözetlemeyle, vs. uğraşan en az yarım düzine insanla ilgilenecektir; bu gözlemcilerden, denetleyicilerden her biri en az yarım düzine... ve böyle sonsuza kadar gider. Aynı derecede, en yalın işlem, sonsuz sayıda işleme yol açacaktır.

[30] *A.g.y.*, SW, c. III; s. 301.

mak, kendini-ortadan kaldıran bir tutarsızlıktır. Bu yüzden bu tutarsızlık, kusurlu devletlerdeki en eksiksiz şeydir.

Arı itki ve doğal itki arasındaki saltık karşıtlığın bir sonucu olarak [Fichte'nin] *Doğal Tüze*si, bize anlığın eksiksiz efendiliğinin ve dirimli varlığın eksiksiz köleliğinin bir betimlemesini sunar. Bu, onda Usun hiçbir parçasının olmadığı ve bu yüzden tanımadığı bir yapıdır. Çünkü Us, kendisini en belirtik şekilde, onun kendisine verebileceği en eksiksiz örgütlenme olan bir halk [*Volk*] olarak kendinin kendi-şekillenmesinde bulmak zorundadır. Ancak, anlık tarafından tasarlanan bu devlet, hiç de bir örgütlenme değil, bir düzenektir; ve halk, ortak ve varsıl bir yaşamın örgensel bedeni değil, atomik, yaşam yoksulu bir yığındır. Bu yığının öğeleri, saltık olarak karşıt tözlerdir, bir yanda sayısız atomik noktalar olarak ussal varlıklar ve diğer yanda Us, eş deyişle anlık, içinde Usun bulunduğu biçim yoluyla değişik biçimlerde değiştirilebilir sayısız özdeksel varlık. Bu öğelerin birliği bir kavramdır, onları bir araya bağlayan sonsuz bir egemenliktir. Noktaların bu saltık tözselliği, doğanın atomcu dizgesindeki gibi, atoma yabancı bir anlığın *Tüze* adı altında kılgısal alanda yasa olduğu, kılgısal felsefenin atomcu bir dizgesi için temel oluşturur. Bu Tüze, her eyleme kendinin karşıtı olarak karşı gelmek zorunda olan bir bütünlük *kavram*dır, çünkü her eylem belirlenmiş bir eylemdir; her eylemi belirleyecek ve böylelikle ondaki gerçek özdeşliğin dirimli öğesini öldürecek bir kavram. *Fiat justitia, pereat mundus* yasadır ve üstelik Kant'ın ona verdiği[31] "dünyada tüm alçak herifler yok olmasına karşın, yasa yerine getirilsin" anlamında değil. Ama daha çok şu anlamda: Onun için tüm güvenin, tüm neşenin ve sevginin, gerçekten törel bir özdeşliğin tüm güçlerinin kökü kazınmak zorunda olmasına karşın, yasa yerine getirilmelidir.

Şimdi *törel insan topluluğu* dizgesine geçiyoruz.

İdeanın saltık olarak itki üzerinde egemenlik kurmak zorunda olması, özgürlüğün doğaya egemen olmak zorunda olması, [Fichte'nin] *Törebilimi* ve benzer şekilde *Doğal Tüze*si için ortak zemindir. Onları ayırt eden şey şudur: *Doğal Tüze*'de özgür varlıkların kavrama boyun eğmeleri, tam da kendinde saltık erektir, onun için genel istencin değişmez soyutlaması burada bireyden varolmalı ve bireyin üzerinde zorlayıcı yetke taşımalıdır. Diğer yandan, *Törebilim*'de kav-

[31] Krş. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B93.

ram ve doğa bir ve aynı kişide birleşmiş olarak koyulmalıdırlar. Ahlak alanında, bireyin Usu onu yasa olarak tanıdığı sürece ancak ödev güç taşıyacakken, devlette salt tüze yönetecektir.

Kişinin kendi kendinin efendisi ve kölesi olması, kuşkusuz şimdi, bir yabancının kölesi olmasına yeğlenebilir görünür. Ancak, eğer törel yaşamda özgürlük ve zorunluluk ilişkisinin, öznel anlamda efendi ve köle ilişkisi, doğanın *onun kendisi* tarafından bir bastırılışı olduğu varsayılırsa, o zaman bu, buyurucu gücün başka bir şey, dirimli bireyin dışında bir şey olarak göründüğü *doğal tüze*deki ilişkiden çok daha doğal-olmayan bir ilişkidir. Bu ilişkide, dirimli varlık her zaman kendinde kilit altında bulundurulan belli bir bağımsızlığı taşır; onunla bir olmayan şey, kendiden dışlanır; düşman yabancı bir güçtür. Dahası, için ve dışın birliğindeki inanç, yine kişinin iç uyumundaki inançtan ayrı düşse bile, ırasal bir özdeşlik sürekli olabilir; iç doğa kendisine uygundur. Ancak *Törebilim*'de, bir kez buyuran insanın kendisine aktarıldığında ve buyruk ve boyun eğmenin saltık karşıtlığı içselleştirildiğinde, iç uyum çöker; bir olmak değil, saltık bir ikilik olmak insanın özünü oluşturur. İnsan birliği aramalıdır; ancak, onun temelindeki saltık özdeşlik-olmayanla ona, yalnızca biçimsel bir birlik kalır.

Yönetmek zorunda olan kavramın biçimsel birliği, doğanın çokluğuyla çelişir (ve evrik olarak); onların aralarındaki çekişme, çok geçmeden anlamlı bir geri çekilme üretir. Biçimsel kavram egemen olmalıdır. Ancak biçimsel kavram boştur, içeriğini [doğal] itkiyle bağlantısı yoluyla almak zorundadır; böylece eylemek için sonsuz sayıda olanaklılıklar belirir. Diğer yandan eğer bilim [eş deyişle burada kılgısal felsefe], kavramı birliği içinde ileri sürerse, bu durumda bunun gibi boş biçimsel bir ilkeyle bir şey başaramaz.

Ben, saltık kendiliğindenlik İdeasına göre, kendisini nesnel dünyayı ortadan kaldırmaya belirleyecektir. Buna göre, bağlar oluşturduğu nesnel Ben'le ilişkisinde nedensellik taşıyacaktır. Törel itki, karışık[32] bir itki olur ve bu yüzden pek çok ve değişik ödevin belirmesi sonucuyla bu itki, nesnel itkinin kendisi kadar çoklu olur. Fichte'nin yaptığı gibi, bunların sayıları, eğer kişi kavramların evrenselliğine saplanırsa fazlasıyla azaltılabilir; ancak bu durumda, kişinin yine yalnızca biçimsel temel önermeleri olur. Çeşitli ödevler arasın-

[32] Fichte, *Sittenlehre*, SW, c. IV, s. 152.

daki karşıtlık, 'çatışmalar' adı altında olup biter ve bu önemli bir çelişkiye yol açar. Çıkarsanmış ödevler saltıksa, bunlar çatışmaz. Yine de zorunlu olarak çatışırlar, çünkü karşıttırlar. Ödevler eşit olarak saltık olduğundan, seçim olanaklıdır ve bunların çatışmalarından dolayı seçim zorunludur; ve geçici arzunun dışında karar verdirecek hiçbir şey bulunmaz. Eğer geçici arzu dışlanmış olsaydı, ödevler aynı saltıklık derecesini taşıyamazdılar. Bu durumda bir ödevin diğerinden daha saltık olduğunu söylemek zorunda kalacaktık. Bu kavramla çelişir, çünkü her ödev, ödev olarak saltıktır. Ancak böyle bir çatışmanın olduğu yerde, eğer eylemeliysek, saltıklık bir yana bırakılmalı ve bir ödev diğerine yeğlenmelidir. Buna göre, eğer öz-belirlenim olanaklı olacaksa, her şey, kişinin hangi ödev kavramını diğerine yeğlemesi gerektiğine karar verecek yolu bulmasına ve kendi en iyi içgörüsüne göre koşullu ödevler arasında karar vermesine bağlıdır. Eğer geçici arzu ve eğilimlerin olumsallığı en yüksek kavram yoluyla özgürlüğün öz-belirleniminden dışlanırsa, o zaman öz-belirlenim, bu anda içgörünün olumsallığına ve böylelikle olumsal bir içgörüye karar veren şeyin tam bir bilgisizliğine geçer. Kant, *Törebilim Öğretisi*'nde, saltık olarak saptanmış her ödeve duyunç duyumlarıyla ilgili sorular ekler. Bunu yaparken, onun gerçekten kendi saptadığı ödevlerin saltıklığıyla alay etmek istediğini varsayamayacağımızdan, açıkçası bunu onun daha çok *Törebilim Öğretisi*'nde duyunç durumlarını inceleme zorunluluğunu ve böylelikle, kuşkusuz bütünüyle olumsal olduğundan, kişinin kendi içgörüsüne güvenmemesinin zorunluluğunu göstermek istediği şeklinde almalıyız. Ancak, bir *Törebilim Öğretisi* tarafından ortadan kaldırılması gereken, tam da bu olumsallıktır. Yalın olarak eğilimlerin olumsallığını içgörünün olumsallığıyla değiştirmek, zorunluluğu amaçlayan törel itkiyi doyurmaz.

[Fichte'nin] *Törebilim* ve *Doğal Tüze Dizgeleri*'nde [doğanın ve özgürlüğün] bir bireşimine ya da bir ayrımsızlık noktasına dair hiçbir düşünce yoktur; çünkü doğanın ve özgürlüğün karşıtlığı ya da kutupluluğu, değişmez ya da saltıktır. Aşkınsallık, görünüşte ve görünüş yetisi olan anlıkta kaybolur. Karşıtlık saltık bir şekilde, üstelik kendi yatıştırıcı, sonsuz sürecinde değişmez olarak kalır. Gerçekte ne birey için ruhun ve [sanat] yapıtının güzelliği olan ayrımsızlık noktasına; ne de bireylerin eksiksiz ve dirimli toplumsal gönenci için [dinsel] bir topluluğa [*Gemeinde*] çözülebilir.

Elbette Fichte, değişik sınıfların ödevlerine ilişkin tartışmasında, *estetik* sanatçının ödevlerinden söz ettiği ahlak kuramına bir çeşit son ekleme yapar. Estetik duyguyu, anlık ve yürek arasında birleştirici bir bağ olarak ele alır. Salt anlığa başvuran bilim insanından ve salt yüreğe başvuran kamunun [ahlak] öğreticisinden ayrı olarak sanatçı, "tüm yetilerinin birliğinde, uyumunda bütün tine"[33] seslenir. Fichte, böylelikle estetik sanatçıya ve estetik eğitime "ussal ereğin ilerletilmesiyle en yüksek gerçek ilgiyi"[34] yükler.

Şimdi ilk olarak, bu *Törebilim Dizgesi* gibi, saltık karşıtlık üzerine temellendirilmiş bir bilimde, anlığı ve yüreği birleştiren bir bağdan ya da tinin bütünlüğünden nasıl söz edilebildiği anlaşılabilir değildir. Çünkü ne de olsa, bir kavrama göre doğanın saltık belirlenimi, anlığın yürek üzerindeki saltık egemenliğidir, onların birliğinin ortadan kaldırılışına dayandırılan bir egemenliktir. Ancak o zaman da, estetik eğitime verilen az çok ikincil önem, dizgenin tamamlanması doğrultusunda onun bütünü ne kadar az göz önünde bulundurduğunu gösterir. Sanat, ussal ereğin ilerletilmesiyle, en yüksek gerçek ilgiyle onurlandırılır; çünkü "sanat, ahlak için yer hazırlar, bundan dolayı ahlak sahnede belirdiğinde, çalışmasının yarısının daha şimdiden yapıldığını görür. İnsan, kendisini duyusallığın zincirlerinden kurtarmıştır."

Söyledikleri, kendi dizgesi bakımından tutarsız oluyorsa da, Fichte'nin güzellik konusundaki niyetini nasıl bu kadar iyi açıklayabildiği ilgiye değerdir; ve Fichte, söylediğini hiç de kendi dizgesine uygulamaz, doğrudan doğruya onu haksız bir şekilde törel yasa ideasına uygulamaya kalkışır.

"Sanat", der Fichte, "aşkınsal görüş noktasını sıradan görüş noktasına dönüştürür. [...] İlkinden dünya yapılır, ikincisinden verilir; estetik görüş noktasından dünya yapıldığı gibi verilidir." –Estetik yeti yoluyla, anlığın üretici etkinliğinin ona verili olarak görünen birliğiyle; kendisini sınırsız olarak koyan Ben'in, kendisini sınırlanmış olan olarak koyan Ben'le gerçek bir birliğini; dahası, tam da bu olanaklı birlik için, doğanın anlığın bir ürünü olma yanından başka bir yan taşıdığı, anlığın doğayla bir birliğini tanırız. Üretimin ve ürünün estetik birliğinin tanınışı; saltık gereğin, saltık çabalamanın ve sonsuz

---

[33] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 353.
[34] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 355.

sürecin koyuluşundan oldukça ayrı bir şeydir. Çünkü bu sonuncular kavramdırlar; bu en yüksek [estetik] birlik tanınır tanınmaz, kendilerinin karşıtlar ya da yalnızca bağımlı alanların bireşimleri olduklarını bildirirler, bu yüzden de daha yüksek bir bireşim gereksinimindedirler.

Estetik görüş ayrıca şu şekilde tanımlanır. "Verili dünyanın, doğanın iki yanı vardır. O bizim [kendi] sınırlamamızın ürünüdür; ve özgür, ideal eylemimizin ürünüdür. [...] Uzaydaki her bir şekil, iç bütünlüğün ve tam da bu şekli taşıyan beden kuvvetinin bir anlatımı olarak görülmelidir. Ancak ilk görüş noktasını kabul eden, çarpıtılmış, bastırılmış, korkunç biçimlerden başka bir şey görmez; o çirkinliği görür. İkinci görüş noktasını kabul eden ise, doğanın etkin bütünlüğünü, yaşamı ve özlemi görür; o güzelliği görür."[35] –[Fichte'nin] *Doğal Tüzesi*'nde anlığın eylemi, yalnızca değiştirilebilir özdek olarak doğayı üretmişti; bu yüzden özgür, ideal bir eylem değildi; Usun değil, anlığın eylemiydi.

Estetik doğa görüşü, şimdi törel yasaya uygulanır; ve kesinlikle, güzel olarak görülme sığası, doğanın törel yasa üzerinde taşıdığı bir üstünlük olamaz. "Törel yasa, saltık olarak buyurur ve tüm doğal eğilimleri parçalar. Ona bu şekilde bakan, kendisini onunla bir köle gibi ilişkilendirir. Ancak törel yasa, yine de, aynı zamanda Ben'in kendisidir, varlığımızın [*Wesen*] iç derinliğinden çıkmaktadır; ve ona boyun eğersek, sonunda yalnızca kendimize boyun eğeriz. Ona böyle bakan, onu estetik olarak görür."[36] 'Kendimize boyun eğeriz,' 'doğal eğilimimiz törel yasamıza boyun eğer' anlamındadır. Ancak 'bedenlerin iç bütünlüğünün ve kuvvetinin anlatımı' olarak doğanın estetik sezgisinde, boyun eğmeye özünlü olan bölünmüş durum biçemi hiçbir şekilde bulunmaz; buna karşın onu, bu dizgeye göre törel yaşamda buluruz, çünkü kendine boyun eğmede doğal eğilimi, onun komşusu Us tarafından sınırlanmış olarak ve itkiyi kavrama boyun eğen olarak sezeriz. Estetik olmaktan çok uzak olan [Fichte'nin] *Törebilim*'inin bu zorunlu görüş noktası, tam da çarpıtılmış, korkunç, bastırılmış biçimleri ya da çirkinliği bildiren bir görüş noktasıdır.

Eğer törel yasa yalnızca kavramlar tarafından ve kavramlar yoluyla bir belirlenim anlamında özerklik gerektirirse; eğer doğa, kendi

---

[35] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 354.
[36] *A.g.y.*, SW, c. IV, s. 354.

hakkını yalın bir şekilde pek çok ussal varlığın *özgürlüğü* kavramına göre özgürlüğün bir sınırlanışı yoluyla alabilirse; eğer bu iki baskı türü, içinde insanın kendisini insan olarak oluşturduğu en yüksek kiplerse; o zaman, ne sınırsız öz-beğeni olarak kendi arı biçiminde ne de kendi sınırlı görünüşlerinde, eş deyişle yurttaş tüzesinde [*bürgerliche Rechtlichkeit*] ve ahlakta estetik duyguya yer yoktur. Çünkü estetik duygu, en geniş kapsamında özgürlüğün ve zorunluluğun, bilincin ve bilinç-dışının birliği içinde bütünlüğün eksiksizleştirilmiş kendini şekillendirmesi olarak alınmalıdır; ve anlığın egemenlik ve belirlenimle tüm bu işi [*verständige Wesen*], onunla nerede karşılaşırsa karşılaşsın, ona göre çirkin ve iğrenç olduğundan, estetik duyguda kavramlara göre tüm belirlenim, eksiksiz bir yolda ortadan kaldırılır.

çev. Eyüp Ali Kılıçaslan

FICHTE*

[*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*]

❄

G. W. F. Hegel

Fichte zamanında çok büyük bir coşkunluk yaratmıştı; Fichte'nin felsefesi tamamlanışı içindeki Kantçı felsefedir ve özel olarak belirtmek gerekirse, daha mantıksal bir yolda ileri sürülür. Fichte, Kant'ın felsefesinin temellerinden öteye geçmez ve ilk zamanlar, kendi felsefesini Kant'ın felsefesinin dizgesel bir işlenişi olarak görmekteydi. Kant'ın ve Fichte'nin dizgelerine ve Schelling'in dizgesine ek olarak başka felsefi dizge yoktur. Böyle bir şey ileri süren kişiler, yalnızca bunlardan bazı şeyleri çekip alırlar ve bunlar üzerine kendi aralarında savaşıp tartışırlar. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes* ["Büyük, önemli adamlar olmak için boş yere uğraştılar" – çev. n.]. Çünkü o zamanlar Almanya'da Reinhold'un, Krug'un, Bouterweck'in, Fries'in, Schulze'nin, vs. felsefi dizgeleri vardı; ancak bunlarda, övüngenlikle birleşmiş oldukça sınırlı bir görüş noktası

---

* Çeviri için yararlanılan metinler: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 3. baskı, yay. haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), s. 387-420;G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy III*, çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson (Londra: Routledge and Kegan Paul, New York: The Humanities Pres, 1974), ss. 479-512.

vardır –kendimde bulduğum başıboş, rastgele düşüncelerin ve kavramların ya da olguların tuhaf bir karışımı. Ne var ki, bunların düşüncelerinin tümü –bunlarda düşünceler olarak bulunanlar– Fichte'den, Kant'tan ya da Schelling'ten türemiştir. Ya da birkaç küçük değişiklik eklenmiştir ve bu da çoğunlukla önemli ilkelerin anlamsız, boş kılınmasından oluşur; onlarda dirimli olan şeyler yıkılırlar ya da daha ikincil biçimlere değiştirilirler; böylece bir başka ilkenin ileri sürüldüğü söylenir; oysa daha yakından bakarsak, bu ilkelerin daha önceki felsefelerden birisinin ilkeleri olduğunu görürüz. Bu da, bu felsefeler hakkında daha fazla söz etmemem için bir gerekçe olarak sunulabilir; onların herhangi bir açıklaması, onlardaki her şeyin Kant'tan, Fichte'den ya da Schelling'ten alındığının ve biçimdeki değişikliğin, yalnızca bir değişiklik görünüşü olduğunun, buna karşın bu değişikliğin gerçekte bu felsefelerin ilkelerinde bir gerilemeyi gösterdiğinin bir kanıtlamasından başka bir şey olmayacaktır.

Johann Gottlieb Fichte, 19 Mayıs 1762'de Yukarı Lusatia'da, Bischoffswerda yakınlarında, Rammenau'da doğdu. Jena'da öğrenim gördü ve bir süreliğine İsviçre'de özel öğretmenlik yaptı. "Tüm Tanrısal Bildirişin Bir Eleştirisi" başlıklı din üzerine bir deneme yazdı; bu denemede, bütünüyle Kantçı bir anlatım kullandı –bu yüzden, kitabın Kant'ın çalışması olduğu düşünüldü. Bundan sonra, 1793'de Goethe tarafından felsefe profesörü olarak Jena'ya çağrıldı; ancak, "Evrenin Tanrısal Yönetimine İnancımızın Temeli" üzerine denemesiyle baş gösteren bir hoşnutsuzluk yüzünden, 1799'da bu görevden ayrıldı. Çünkü Fichte, Jena'da bir dergi yayınlamaktaydı ve bu dergideki bir makale, bazıları tarafından tanrıtanımaz olarak görülmüştü. Fichte sessizliğini koruyabilirdi, ancak makaleye bir giriş olarak yukarıda belirtilen denemeyi yayınladı. Yetkililer, konuyla ilgili bir inceleme yapılmasını istediler. Fichte, çok geçmeden gözdağı içeren bir mektup yazdı ve bu konuda Goethe, bir yönetimin kendisine gözdağı verilmesine izin vermemesi gerektiğini söyledi. Bundan sonra Fichte, bir süreliğine Berlin'de özel dersler verdi; 1805'te Erlangen'de ve 1809'da Berlin'de profesör oldu; 27 Ocak 1814'te, Berlin'de öldü[1].

---

[1] Krş. (oğlu tarafından yayına hazırlanan) *Fichtes Leben und Briefwechsel*, I, ss. 3, 6, 24, vd.; 38d; 142, 189; 337, 338, 348, 349, 353, 354, 358-364, II, ss. 140-142; I, ss. 370-372, 442-448, 453; 518, 540; 570.

Burada Fichte'nin yaşamının ayrıntılarıyla çok daha özel olarak ilgilenemeyiz.

Fichte'nin felsefesi olarak tanımlanan şeyde, uslamlamanın en tutarlı bir şekilde işlendiği ve daha az bilinen, tam olarak söylenirse kurgusal felsefesiyle Berlin'de karışık bir dinleyici kitlesi önünde verdiği, örneğin "Kutlu Bir Yaşam İçin Kılavuz" gibi derslerde işlenen halksal felsefesi arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu sonuncular, kendilerinde çokça etkileyici ve yüceltici şeyler taşırlar –kendilerini Fichte'nin öğrencileri olarak adlandıranların çoğu salt bu yanı bilirler– ve bunlar eğitimli, dinsel duyguları güçlü kimselere en etkileyici dilde anlatılır. Bunlar, içeriklerinde olanaklı en yüksek değerde olsalar da, felsefe tarihinde böyle şeyler göz önüne alınamazlar; içerik kurgusal olarak geliştirilmelidir ve bu yalnızca Fichte'nin önceki felsefi çalışmalarında yapılır.

1. FICHTE'NİN FELSEFESİNİN İLK İLKELERİ

(...) Kantçı felsefedeki eksiklik, onun düşüncesiz tutarsızlığı, bütün dizgede eksik olan kurgusal birlikti; ve bu kusur, Fichte tarafından ortadan kaldırıldı. Bu, Fichte'nin kavradığı saltık biçimdir ya da bir başka deyişle, saltık biçim tam da kendisi-için-saltık varlıktır, saltık olumsuzluktur, bireysellik değil, bireysellik kavramıdır ve bu yüzden edimsellik kavramıdır; böylelikle Fichte'nin felsefesi, kendinde biçimin gelişimidir. Fichte, Ben'in saltık ilke olduğunu belirtti; buna göre ondan, kendinin, Ben'in doğrudan ve dolaysız kesinliğinden evrendeki her şey üretilmiş olarak gösterilmelidir; öyleyse Fichte'ye göre us, kendinde kavramın ve edimselliğin bir bireşimidir. Ancak Fichte, bu ilkeyi aynı şekilde tek-yanlı bir yolda bir yana koyar; ilke başından beri özneldir, bir karşıtla koşulludur ve ilkenin gerçekleşmesi, sonluluğa doğru sürekli bir koşuş, geriye daha önce olana bir bakıştır. Bu ilkenin sunulduğu biçim, ayrıca eksiklik olan ve işin aslı, anlamsız olan ve birinin görüş noktasını oldukça dağıtan bir şeyi, birinin gözlerinin önüne sürekli görgül [empirik] beni getirmesi gibi gerçek bir sakıncayı taşır.

Felsefenin istekleri bu düzeye dek oldukça arttı; her şeyden önce, öz-bilinç artık saltık özü kendinde ayrım, gerçeklik ve edimsellik taşımayan dolaysız töz olarak görmeyi kabul etmemektedir. Bu töze karşı öz-bilinç sürekli savaşmaktadır, çünkü belirtik varlığını orada bulamamakta ve bunun sonucu olarak özgürlük yoksunluğu duyum-

samaktadır. Oysa bunun ötesinde öz-bilinç, nesnel olarak sunulan bu özün kişisel, dirimli, öz-bilinçli, edimsel olmasını ve salt soyut metafizik düşüncelere hapsedilmemesini istemişti. Diğer yandan, onun için başkanın varolduğu bilinç, içine düşüncenin geçmek zorunda olduğu dışsal edimsellik kıpısını, genel olarak varlığı, nesnel varoluşu içindeki gerçeği istedi; ve bu, bizim İngiliz felsefesiyle ilgili olarak daha özellikli olarak söz ettiğimiz şeydir. Dolaysızca edimsellik olan bu kavram; ve dolaysızca kendi kavramı olan bu edimsellik; ve bu birliğin üstünde bir üçüncü düşüncenin olmadığı, ne de kendinde ayrım, ayrılık taşımayan dolaysız bir birlik olmayan bu şey Ben'dir; o kendinde karşıtların öz-ayrımıdır. Kendini düşüncenin yalınlığından ayıran ve bu başkayı ayıran, benzer şekilde dolaysızca kendisi için olandır; kendi kendisiyle özdeştir ya da kendisinden ayırt edilemeyendir. Bu yüzden o, arı düşüncedir ya da ben, Kant'ın ona verdiği adla, gerçek bireşimsel *a priori* yargıdır. Bu ilke, kavrayan edimselliktir, çünkü başka-varlığı öz-bilince geri almak, tam olarak kavramadır. Bu görüş noktasından kavramın kavramı, öz-bilincin kendinin kesinliğini taşıdığı kavranan şeyde olduğu gerçeğinde bulunur; kavranmayan, ona yabancı bir şeydir. Bilgide geliştirilmesi gereken bu saltık kavram ya da bu saltık olarak varolan sonsuzluktur; ve evrenin tüm ayrımı olarak onun ayrımı ondan gösterilmelidir ve bu da, ayrımında eşit saltıklıkta kendinde yansımış olarak kalmalıdır. Ben'in dışında, hiçbir yerde hiçbir şey varolmaz ve Ben oradadır, çünkü oradadır; orada olan, yalnızca Ben'dedir ve Ben içindir[2].

Bu noktada Fichte yalnızca bu kavramı öne sürdü; kavramı kendinden bilimsel bir gerçekleşmeye bırakmadı. Çünkü Fichte'ye göre bu kavram, kendisini bu kavram olarak korur ve ileri sürer; yalnızca gerçekleşmemiş bir kavram olduğu düzeye dek onun saltıklığı vardır ve böylelikle bir kez daha gerçeklikle karşıtlık içinde bulunur. Fichteci felsefe, felsefenin tüm belirlenimlerinin zorunlu olarak ondan türetildiği en yüksek düzeydeki bir ilkeden türeyen bir bilim olması gerektiğini ileri sürme konusunda önemli bir üstünlük taşır. Önemli nokta, ilkenin birliği ve bilincin tüm içeriğini bilimsel olarak tutarlı bir şekilde ondan geliştirme ya da dendiği gibi, tüm evreni kurma girişimidir[3]. Bunun ötesinde hiçbir ilerleme yapılmamıştır[4]. Ancak

---

[2] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 13, 14.

[3] Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (Weimar, 1794), s. 12.

felsefedeki önemli zorunluluk, tek bir dirimli ideaya iye olmaktır; dünya, bengi olarak tek bir çekirdek taneciğinden üretilen bir çiçektir. Böylelikle Fichte, çalışmasını Kant gibi öyküsel biçime hapsetmez, çünkü Ben'le başlar; bununla birlikte, bilginin belirlenimlerinin bir kurulumunu Ben'den gerçekleştirmeye çabaladığı düzeyde daha da ileri gitti. Bilginin tüm dünyadaki bütün kapsamı geliştirilmelidir ve dahası bu bilgi, belirlenimlerin gelişiminin sonucu olmalıdır; ancak Fichte, bizim için olmayanın bizi ilgilendirmediğini söylediğinden, Ben'in bu ilkesini idea olarak değil, yalnızca bilmede yerine getirdiğimiz etkinliğin bilincinde kavrar; ve bunun sonucunda Fichte felsefesi, yine öznellik biçiminde takılı kalır.

Böylelikle, Kant'ın bilgiyi [*Erkennen*] ele alması gibi Fichte de gerçek bilgiyi [*Wissen*] ileri sürer. Fichte, felsefenin görevinin bir gerçek bilme öğretisi [*die Lehre von dem Wissen*] bulmak olduğunu belirtir; evrensel bilgi, felsefenin hem nesnesi hem de başlangıç noktasıdır. Bilinç bunun kendi özü olduğunu bilir; felsefi öğrenmenin ereği, bu bilginin bilgisidir. Bu yüzden Fichte, felsefesine *bilim öğretisi* ya da *bilginin bilimi* adını verdi. Bir başka deyişle, etkin Ben olarak sıradan bilinç bunu ya da şunu bulur; kendisine kendisini değil, başka nesneleri ve ilgileri uğraş edinir; belirlenimler –örneğin, neden ve etki gibi– açığa çıkarma zorunluluğu, bilincimin ötesinde yatar: Bunları içgüdüsel bir yolda açığa vururum ve bilincimin ötesine geçemem. Ne var ki felsefe yaptığımda, nesnem olarak sıradan bilincimi alırım, çünkü bilincimi arı bir kategori yaparım: Kendi benimin ne yaptığını bilirim ve böylece sıradan bilincimin ötesine geçerim. Buna göre Fichte, felsefeyi yapay bilinç, bilincin bilinci olarak tanımlar[5].

a. Fichte, kendi dizgesinde belirlenimlerin en yüksek düzeyine eriştiği yerde, daha önce Kant'ta gördüğümüz gibi (ss. 437, 438), öz-bilincin aşkınsal [transendental] birliğinden başlar; onda Ben –bu olarak– birdir; bu birlik, Fichte'ye göre aynı ve kökenseldir. Fichte, Ben'in burada bir olgu olduğunu, ancak henüz bir önerme olmadığını söyler. Önerme olarak, ilke olarak Ben boş kalmamalı, bir olarak kabul edilmemelidir, çünkü bir önermede bir bireşim söz konusudur. Buna göre Fichte, dizgesinde felsefenin saltık olarak koşulsuz, kesin

[4] Fichte, *Grundlage der ges. Wissenschaftsl.*, Önsöz, ss. x, xi.

[5] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 184, 185.

bir ilkeyle, sıradan bilgide kuşku duyulamayacak kadar kesin olan bir şeyle başlaması gerektiği gerçeğinden ilerler. "Bu ilke kanıtlanamaz ya da tanımlanamaz, çünkü saltık olarak ilk olmalıdır."[6] Wendt'in açıklamasına göre (Tennemann, *Grundrisse*, §393, ss. 494, 495) Fichte, böyle bir ilkenin zorunluluğunun açıklamasını şu şekilde verir: "Bilimsel bilgi, bilginin içeriğini ve biçimini gösteren bir en yüksek ilkeyle elde edilen bir bilgi dizgesidir. Bilim Öğretisi, tüm bilginin olanaklılığını ve geçerliliğini ileri süren ve biçime, içeriğe, ilkelerin kendilerine ve bu yola tüm insanal bilgide varolan bağlantıya göre ilkelerin olanaklılığını kanıtlayan bilgi bilimdir. Onun kendinden ne de bir başka bilimden kanıtlanamayan bir ilkesi olmalıdır; çünkü en yüksek ilkedir. Eğer bir bilim öğretisi varsa, ayrıca bir dizge de vardır; eğer bir dizge varsa, ayrıca bir bilim öğretisi ve saltık bir ilke de vardır –ve kaçınılmaz bir döngüyle bu sonsuza kadar gider."[7]

Bu bilginin yalın ilkesi, benim kendimle ilişkim olan kendimin kesinliğidir; bildiğim şey, Ben'de olandır. Dolaysız ve türetilmemiş olarak en yüksek ilke, kendiliğinden kesindir; yani salt Ben'in bir belirlenimidir, çünkü yalnızca kendimi soyutlayamadığım Ben'dendir. Böylece Fichte, Descartes gibi "düşünüyorum, öyleyse varım"la başlar ve bu önermeyi açıklıkla bilince getirir. Ben'in varlığı, ölü bir varlık değil, somut bir varlıktır; ancak en yüksek varlık, düşüncedir. Düşüncenin belirtik bir şekilde kendinde-varolan bir etkinliği olarak Ben, böylelikle bilgidir, üstelik salt soyut bile olsa; çünkü en azından başlangıçta başka çaresi yoktur. Fichte, aynı zamanda bu saltık kesinlikten büsbütün başka zorunluluklardan ve istemlerden başlar; çünkü bu Ben'den yalnızca varlık değil, ayrıca düşüncenin kapsamlı dizgesi türetilmelidir (*supra*, s. 230). Fichte'ye göre Ben, kategorilerin ve ideaların kaynağıdır, ancak tüm kavramlar ve düşünceler, düşünce yoluyla bir bireşime indirgenmiş bir çokludur. Böylece Descartes'la birlikte, Ben'le ilişkisi içinde şimdiden kendimizde bulduğumuz tanrı, doğa, vs. başka düşünceler ortaya çıkarken; Fichte, içinde görgül hiçbir şeyin dışarıdan kabul edilmediği bütünüyle türdeş bir felsefe aradı. Bu derin-düşünceyle [*refleksiyon*] yanlış bir görüş noktası da aynı zamanda ileri sürülmüş oldu, eş deyişle bu biçimde ilke-

---

[6] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 3.

[7] Krş. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, ss. 13-17, 19-39, 50-52.

lerle başlayan ve bunlardan ilerleyen eski bilgi anlayışında içerilen yanlış bir görüş noktası; bu yüzden, böyle bir ilkeden türetilen gerçeklik, ilkeyle karşıtlık içine getirilir ve böylelikle de, gerçekte ayrı bir şeydir, eş deyişle, türetilmemiştir. Ya da bu ilke, aynı nedenden dolayı gerçek değil ama yalnızca kendisinin saltık kesinliğini gösterir. Ben kesindir, ondan kuşku duyulamaz; ancak felsefe, gerçeğe ulaşmayı ister. Kesinlik özneldir ve bu temel olarak kaldığından, tüm başkası da, burada bu biçimin ortadan kaldırılmasının herhangi bir olanaklılığı olmadığından öznel olarak kalır. Bundan sonra Fichte, Ben'i, tüm bilginin onlardan geliştirileceği üç ilkeye indirgeyerek çözümlemeye çalışır.

α. İlk önerme yalın olmalıdır, onda yüklem ve özne aynı olmalıdır; çünkü aynı olmazlarsa, bağlantıları –türlülükleriyle uygunluk içinde belirlenimler doğrudan doğruya bir olmadıklarından– ilkin bir üçüncü yolla kanıtlanmak zorunda olacaktı. Bu yüzden, ilk ilke özdeş olmalıdır. Bu noktada Fichte, bu ilk ilkede biçim ve içeriği ayırmada daha da ileri gider; ancak bu ilkenin dolaysızca kendisi yoluyla doğru olabilmesi için, biçim ve içeriğin yine aynı olması gerekir ve ilke hiçbiriyle koşullu olmamalıdır. Bu A=A'yı, soyut belirlenimsiz özdeşliği imler; bu ise, onda A'nın ayrımsız bir içerik olduğu çelişki ilkesidir, önermesidir. Fichte, "düşünce hiçbir biçimde öz değildir, yalnızca varlığın tikel bir belirlenimidir; onun dışında varlığımızın pek çok başka belirlenimi vardır. Yalnızca şunu belirteyim, 'varım'a geçildiğinde, atlandığında, zorunlu olarak Spinozacılığa ulaşılır. Birliği bizim tarafımızdan üretilmesi gereken, ancak böyle olamayacak bir şeydir; o, varolan bir şey değildir" der. Öyleyse ilk önerme, benim kendimle özdeşliğimdir, Ben=Ben'dir; bu hiç kuşkusuz Ben'in tanımıdır. Özne ve yüklem içeriktir; ve bu iki yanın bu içeriği, benzer şekilde onların ilişkisi, eş deyişle biçimidir. İlişki iki yan gerektirir; bu yüzden, ilişkileyen ve ilişkilenen burada aynıdır; çünkü Ben'in yalınlığından dolayı, burada Ben'in Ben'le bir ilişkisinden başka bir şey söz konusu değildir. Kendimin bilgisini taşırım; ancak bilinç olduğum sürece, benden ayrı ve yine benzer şekilde benimki, benim olan bir nesneyi bilirim. Ancak Ben, bu şekilde kendi ayrımıyla özdeştir: Ayrı olan, dolaysızca aynıdır ve özdeş olan, benzer şekilde ayrıdır; bizde bir ayrım olmayan ya da olmaksızın bir ayrım vardır. Öz-bilinç, ölü özdeşlik ya da varlık-olmayan değil, Ben'imle özdeş olan nesnedir. Bu dolaysızca kesindir; tüm başkası da, benim kendimle ilişki ol-

ması gerektiği düzeye dek bana kesin olmalıdır. İçerik ben dönüştürülmelidir; bu yüzden, onda salt kendimin belirlenimini taşırım. Bu ilke ilkin soyut ve eksiktir, çünkü onda hiçbir ayrım belirtilmez ya da yalnızca biçimsel bir ayrım belirtilir; ancak ilke bir içerik taşımalıdır: Bir özne ve bir yüklem kuşkusuz onda ayırt edilir, ancak bu salt onun üzerine düşünen bizim içindir, eş deyişle, kendinde hiçbir ayrım ve bunun sonucu olarak da hiçbir gerçek içerik yoktur. İkincisi, bu ilke gerçekten öz-bilincin dolaysız kesinliğidir, ancak öz-bilinç yine de bilinçtir ve onda, benzer şekilde onunla karşıtlık konumu içinde duran başka şeylerin varolduğuna ilişkin kesinlik de vardır. Üçüncüsü, bu ilke kendinde hiçbir gerçeklik taşımaz, çünkü Ben'in kendinde taşıdığı kendinin pekinliğinin hiçbir nesnelliği yoktur; o kendinde ayrımlaşmış içeriğin biçimini taşımaz –ya da bir 'başka'nın bilinciyle karşıtlık içinde durur.

β. Belirlenimin, eş deyişle bir içeriğin ve ayrımın gerçekleşmesi için, Fichte'ye göre biçim bakımından koşulsuz olan, ancak içerik olarak koşullu olan bir ikinci ilkenin belirlenmesi gerektiği özseldir, çünkü bu Ben'e özünlü değildir. İlkinin altında ileri sürülen bu ikinci ilke, "Ben, Ben'le karşıtlık içinde bir Ben-olmayan ileri sürer" ve bunda saltık öz-bilinçten başka bir şey ileri sürülür.[8] Buna orada bulunan biçim, ilişki özünlüdür; ancak içerik Ben-olmayan'dır, Ben'den başka bir içeriktir. Bu içerik yoluyla önermenin bağımsız olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bundaki olumsuz bir saltıktır ve karşıtı kadar gerçektir –kökensel olandan türetilmeyen karşıtlık biçimi yoluyla bağımsızdır. Öyleyse burada, karşıtlığın birinci önermeden bu türetilişi yine de istenmesine karşın, türetmeyle daha fazla ilgilenmiyoruz. Ben'le karşıtlık içinde bir başkayı koyduğum düzeye dek, kendimi koyulmamış olarak koyarım; bu Ben-olmayan, genel olarak nesnedir, eş deyişle bana karşıt olandır. Bu başka, Ben'in olumsuzudur; böylelikle Fichte, onu Ben-olmayan olarak adlandırdığında, kendini oldukça mutlu, memnun ve tutarlı bir biçemde anlatmış oluyordu. Ben ve Ben-olmayan üzerine fazlasıyla eğlenceli bir betimleme mevcuttu; anlatım yenidir ve bu yüzden biz Almanlara ilk başlangıçta ilginç görünüyor. Oysa Fransızlar, onda gülünecek herhangi bir şey bulmaksızın, *Moi* ve *Non-Moi* derler. Bu ilkede koyma, yine de Ben'e özgüdür; ancak Ben-olmayan Ben'den bağımsız olduğu

[8] Fichte, *Grundlage der ges. Wissenschaftslehre*, ss. 17, 19-22.

için, iki yanımız vardır ve öz-bilinç kendini bir başkasıyla ilişkilendirir. Bu ikinci ilke, öyleyse, Ben'in kendini sınırlı olarak, Ben-olmayan olarak koyduğunu imler; ancak Ben-olmayan bütünüyle eklenmesi gereken yeni bir şeydir. Böylece, bir yanda önümüzde yalnızca Ben' den alınan, iç edilen bir alan varken, bu sayede nesnemiz olarak da önümüzde Ben-olmayan vardır.

γ. Bunlara, Ben'in bu bölünmeyi Ben ve Ben-olmayan'a dönüştürdüğü üçüncü bir önerme eklenir: Bu, tıpkı biçim bakımından ikincisinde olduğu gibi, içerikte koşulsuz olan bireşimsel ilkedir, zemin önermesidir. Bu üçüncü önerme, Ben'in Ben-olmayan'ı sınırladığı bir yolda, ilk ikinin bir diğeri yoluyla belirlenimidir. "Ben'de ve Ben yoluyla, hem Ben hem de Ben-olmayan karşılıklı olarak birbirleri tarafından sınırlanabilir olarak koyulurlar, eş deyişle birinin gerçekliği diğerinin gerçekliğini ortadan kaldırır." Sınırlamada ikisi de olumsuzdur, ancak "yalnızca bölümsel olarak"; ancak böylelikle bireşim ve türetme olanaklıdır. Ben, Ben'im için, Ben'de, Ben'imle özdeşliğimde Ben-olmayan'ı koyarım; böylece onu kendi özdeşsizliğinden, kendi Ben-olmamasından alırım, yani onu sınırlarım. Ben-olmayan' ın bu sınırlanışını Fichte şöyle gösterir: "Ben'e karşıt olarak" ve gerçekten "bölünebilir Ben'e karşıt olarak, bölünebilir Ben-olmayan'ı koyarım." Ben, Ben-olmayan'ı ikinci ilkeye göre, bütün bir alan olarak ortadan kaldırırım ve onu bölünebilir olarak koyarım; benzer şekilde, Ben'i de, onda Ben-olmayan bulunduğu sürece bölünebilir olarak koyarım. Önümde bulunan tüm alanın, gerçekte Ben olduğu varsayılır; ancak onda biri değil, ikiyi bulurum. Buna göre, zemin önermesi olgusallık ve olumsuzlama ilişkisidir, eş deyişle sınırla-madır; o, Ben-olmayan tarafından sınırlanmış Ben'i ve Ben tarafından sınırlanmış Ben-olmayan'ı içerir.[9] Bu bireşim konusunda, doğrusunu söylemek gerekirse, önceki iki önermede içerilmiş hiçbir şey yoktur. Üstelik, üç ilkenin bu ilk sunuluşu, gerçek bilginin içkinliğini ortadan kaldırır. Bu yüzden burada sunum, Kant'ta olduğu gibi, ta başından bir karşıta bağımlıdır, bunlar salt Ben'in iki edimi olsalar ve biz bütünüyle Ben'de kalsak bile.

Şimdi bu sınırlama benim için iki değişik yolda olur: Bir kez biri edilgindir, bir başka kez diğeri. Bu sınırlamada, Ben kendisini bir

[9] Fichte: *Grundlage der gesammten Wissenscahftslehre*, ss.34, 31, 23, 27-30 (52), 14, 18.

nesneye gereksinim duyuyor olarak koyduğu bir yolda, Ben-olmayan'ı sınırlayan ve kendisini sınırlanan olarak koyabilir; kendimi gerçekten Ben olarak, ancak Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak bilirim; burada Ben-olmayan etkindir, Ben ise edilgin. Diğer yandan, başka-varlığı ortadan kaldıran olarak Ben sınırlayandır ve Ben-olmayan sınırlanandır. Bu durumda, kendimi açıkça Ben-olmayan'ı belirleyen olarak, genelde Ben-olmayan'ın saltık nedeni olarak bilirim, çünkü ben düşünebilirim. İlki kuramsal usun, anlığın önermesidir: ikincisi kılgısal usun, istencin önermesidir.[10] İstenç, nesneyi sınırlayan olarak kendimin bilincidir; böylelikle, kendimi nesne üzerinde etkinlik göstermeye zorlarım ve kendimi gözetirim. Ben, algıladığımdan dolayı, bir içeriktir ve bu içeriği kendimde ve bu nedenle kendimin dışına taşırım. Bu, genel olarak Kant'ın deneyiminde karşılaştığımızla aynı şeydir: Burada Ben'in belirlenmişliği, ister özdek yoluyla isterse Ben-olmayan yoluyla olsun aynı kapıya çıkar.

b. Kuramsal bilinçte Ben, genelde önesürümsel olmasına karşın, kendini Ben-olmayan tarafından sınırlanmış olarak bulur. Ancak, kendi kendisiyle özdeştir; bu yüzden, sonsuz etkinliği onu sürekli olarak Ben-olmayan'ı ortadan kaldırma ve kendisini ileri sürme yoluna koyar. Ben'in kendisini onlarla ortaya koyduğu değişik yöntemler, onun etkinliğinin değişik yöntemleridir; bunları zorunlulukları içinde anlamamız gerekir. Bununla birlikte felsefi bilgi, bilincin kendisinin ele alınışı olduğu için (*supra*, 483), yalnızca bilgiyi, Ben'in edimini bilebilirim. Böylece Fichte, bilince başvurur, Ben'i ve Ben-olmayan'ı soyutlukları içinde koyutlar; ve felsefi bilgi, bilincin bilinci olduğundan, Ben'in belirlenimlerini bilinçte bulması gerektiği yeterli olmayacaktır, çünkü Ben onları bilinçte üretir. Gerçekte sıradan bilinç, sıradan kavrayışın ve düşünüşün tüm belirlenimlerini bunlara ilişkin herhangi bir bilgi –en azından kuramsal yanında– taşımaksızın, benzer şekilde üretir, çünkü onun için bulunan, salt sınırlanmış olduğu gerçeğidir. Buna göre, geniş bir dört köşeli nesne, örneğin duvar gördüğümde, sıradan bilincim bu belirlenimleri ona verili olarak kabul eder; nesne vardır. Böyle yaparken görmeyi değil, nesneyi düşünürüm; yine de görmek, benim etkinliğimdir, duyum yetimin belirlenimleri, böylelikle benim tarafından koyulurlar.[11] Kuramsal ola-

[10] *a.g.y.*, ss. 52-56, 74.
[11] Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, ss. 80-82.

rak Ben, gerçekte, koyanın Ben olduğunu felsefi bilinçte bilir; ancak burada koyduğu şey, Ben-olmayan'ın Ben'de bir şey koyduğudur. Böylece Ben, kendisini Ben-olmayan tarafından sınırlanmış olarak koyar. Bu sınırlamayı kendimin kılarım; buna göre o, bende benim içindir, Ben'in bu edilginliğinin kendisi, Ben'in etkinliğidir. Aslında, Ben için nesnede görünen tüm gerçeklik, tıpkı kategorilerin ve diğer belirlenimlerin Kant'ın durumunda olduğu gibi, Ben'in bir belirlenimidir.[12] Öyleyse burada, daha özellikli olarak Fichte'nin, başka-varlığın saltık bilince geri dönüşünü göstermesini beklemeliyiz. Ne var ki, sonuçta tüm başka-varlık koşulsuz, örtük olarak görüldüğünden, bu geri-dönüş gerçekleşmez. Ben 'başka'yı belirler, ancak bu birlik büsbütün sonlu bir birliktir; buna göre, Ben-olmayan bir kez daha dolaysızca belirlenimden kaçmış ve bu birlikten kopmuştur. Bulduğumuz şey, salt öz-bilinç ve başkanın bilinci arasındaki bir değişim, hiçbir zaman bir sona ulaşmayan bu değişimin sürekli dizisidir.[13]

Kuramsal usun gelişimi, Ben ve Ben-olmayan arasındaki çoklu ilişkilerin sonuna kadar götürülüşüdür; Fichte'nin bu noktada ele aldığı bu sınırlama biçimleri nesnenin belirlenimleridir. Fichte, bu tikel düşünce-belirlenimlerine kategoriler der ve onları zorunlulukları içinde tanıtlamaya çalışır; Aristoteles'ten bu yana kimse böyle bir şey yapmayı düşünmemiştir. Bu biçimlerin ilki, karşılıklılıktır: "Olgusallık belirlenimiyle ya da Ben'in olumsuzuyla, olumsuzlama ya da Ben-olmayan'ın olgusallığı eşit düzeyde belirlenmiş olur"; birlikte bu ikisi, karşılıklı eylemdir. İkinci olarak, "nedensellik birinde, diğerindeki aynı edilginlik düzeyinde, aynı etkinlik düzeyidir." Bir şey, Ben-olmayan'ın olgusallığı olarak düşünüldüğü sürece, Ben edilgin olarak düşünülür ve diğer yandan, 'Ben' olgusal olduğu düzeye dek nesne edilgindir; bu ilişki, yani nesnenin edilginliğinin benim etkinliğim ve olgusallığım olması ve evriği, nedensellik kavramıdır. "Ben kendinde olumsuzlamanın pek çok yanını koyması gibi, Ben-olmayan'da da olgusallığın pek çok yanını koyar; böylelikle Ben, kendisini belirlenmiş olduğu düzeye dek kendini-belirleyen olarak ve kendini belirlediği düzeye dek de belirlenime göz yuman olarak koyar." Üçüncü olarak, "Ben, tüm olgusallığın saltık olarak belirlenmiş bütün alanını, evrenini kapsıyor olarak görüldüğü düzeye dek tözdür; diğer yandan

[12] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 57.
[13] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 78, 79.

Ben, bu evrenin saltık olarak belirlenmiş bir alanında koyulduğunda, bu düzeye dek Ben'de bir ilinek vardır."[14] Bu şimdilik kategorileri türetmek için yapılmış ussal bir girişimdir; bir belirlenimden bir diğerine bu ilerleme, yine de yalnızca bilincin duruş noktasından bir çözümlemedir, kendinde ve kendisi için değildir.

Ben, bu düzeye dek nesnenin tüm kavramlarının ideal zeminidir; bu nesnenin tüm belirlenimi, Ben'in bir belirlenimidir. Ancak bunun bir nesne olabilmesi için, Ben'le karşıtlık içinde durmalıdır, eş deyişle Ben tarafından ortaya koyulan belirlenimler bir başkadır, Ben-olmayan'dır; nesnenin karşıt olarak bu duruşu, kavramların olgusal zeminidir. Bununla birlikte Ben, ayrıca nesnenin olgusal zeminidir; çünkü o, benzer şekilde, nesne olarak Ben-olmayan'ın Ben'e karşıt olarak koyulduğu, Ben'in bir belirlenimidir. Kavramın olgusal/gerçek zemini ve ideal zemini, her ikisi de, buna göre bir ve aynıdır.[15] İdeal ilke Ben ve olgusal ilke olarak Ben-olmayan hakkında Krug da pek çok anlamsız şey söyledi. Bir görüş noktasından bakıldığında Ben, etkindir ve Ben-olmayan, arı olarak edilgindir; ancak bir diğer görüş noktasından Ben, edilgin ve nesne, etkin ve etkilidir. Ancak felsefi-olmayan bilinçte Ben, nesne kavramında kendi etkinliğinin bilincini taşımadığından, etkinliği kendisine yabancı olarak, eş deyişle Ben-olmayan'a özünlü olarak görünür.

Burada karşıtlığın değişik biçimler aldığını görürüz: Ben, Ben-olmayan, koyma, karşıtı koyma; Ben'in etkinliğinin iki çeşidi, vs. Tasarımlamam, kuşkusuz benim etkinliğimdir, ancak başlıca önemli konu, koymanın içeriği ve bunun kendisiyle zorunlu bağlantısıdır. Eğer kişi yalnızca bu içeriği kendine iş güç edinirse, Fichte'de başat olan ve karşıtında duran bu öznellik biçimi yiter. Ben olurlayıcı ve belirleyen olduğundan, şimdi bu belirlenimde ayrıca bir olumsuz bulunur; kendimi belirlenmiş olarak bulurum ve aynı zamanda Ben kendisi gibidir, sonsuzdur, eş deyişle kendisiyle özdeştir. Bu Fichte'nin gerçekte uzlaştırmaya çabaladığı bir çelişkidir; ancak tüm çabasına karşın, ikiciliğin yanlış temelini bozmadan bırakır. Fichte'nin ötesine geçemediği son, çelişkiyi çözemeyen, yalnızca bir 'gerek'tir; çünkü Ben, saltık olarak kendi kendisiyle, eş deyişle özgün olması gerekirken, o aynı zamanda bir başkayla da birlikte olmalıdır. Fichte'

---

[14] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 60, 67, 59, 76.
[15] *A.g.y.*, ss.121, 122.

ye göre bu çelişkinin çözümü istemi, salt bir istenmiş çözüm olma, sürekli olarak engelleri yıkmak zorunda olmamı, sürekli olarak sınırlamanın ötesine tam sonsuzluğa ulaşmam gerektiğini ve sürekli olarak yeni bir sınır bulmamı imleyen eğilimi kabul eder; olumsuzlama ve olurlama arasında sürekli bir değişiklik olur, yeniden olumsuzlamaya düşen ve bu olumsuzlamadan sürekli yeniden kurulan kendiyle bir özdeşlik. Buna karşın insan usunun sınırlarından söz etmek, anlamsız bir konuşma biçemidir. Öznenin usunun sınırlı olduğu, durumun doğasından anlaşılabilir; ancak düşünceden söz ettiğimizde, sonsuzluk, kişinin kendi sınırıyla değil, kendisiyle ilişkisinden başka bir şey değildir; insanın sonsuz olduğu yer düşüncedir. Sonsuzluk, yine de oldukça soyut olabilir ve bu yolda, o bir kez daha sonludur; ancak gerçek sonsuzluk, kendinde kalır.

Fichte daha da ileri giderek sıradan kavrayışı türetir: Ben'in çarçabuk ileriye doğru hareketinde, etkinliğinin bir sınırlama tarafından engellendiğini bulması ve bir kez daha kendisine geri dönmesi, Ben'e, aralarında salındığım ve imgelem yetisinde birleştirmeye çalıştığım iki karşıt eğilime neden olur. İkisi arasında değişmez, kalıcı bir belirlenimin varolabilmesi için, sınırı sürekli kılmak zorundayım ve bunu da anlığa taşırız. Nesnenin tüm daha ileri belirlenimleri, anlık kategorileri olarak bireşim kipleridirler; ancak her bir bireşim, yeni bir çelişkidir. Bu yüzden, yeni dolayımlar bir kez daha zorunludur ve bunlar da yeni belirlenimlerdir. Böylece Fichte şunu söyler: Sürekli Ben-olmayan'ı belirlemeyi, onu kendi kavramım kılmayı, eş deyişle, ondan kendime ilişkin onun olumsuzunu almayı sürdürebilirim. Salt kendi etkinliğimle uğraşmak zorundayım; ancak yine de burada kalıcı olan ve benim etkinliğimle açıklanamayan sürekli bir dışsallık bulunur. Belirlenmiş Ben'e kalan bu öte-yanı Fichte, Ben'in sürekli uğraşmak zorunda olduğu ve ötesine geçemeyeceği, Ben üzerindeki sonsuz engel olarak adlandırır; böylece sonsuzluğa ilerleyen etkinlik, kendisini bu uzaklaştırıcı kuvvet tarafından engellenmiş ve geriye sürülmüş olarak bulur ve bundan sonra kendi üzerinde etkide bulunur. "Kendi öz-belirlenimi içinde Ben, hem belirleyen olarak hem de belirlenmiş olarak düşünülür; eğer saltık olarak belirlenmiş belirleyici gücün, saltık olarak bir belirsiz ve dahası, Ben'in ve Ben-olmayan'ın

saltık olarak birbirlerine karşıt olduğu gerçeği üzerinde düşünürsek, bir durumda Ben, diğerinde Ben-olmayan belirsizdir."[16]

Ben'in, burada nesneyi kendi kavramı kıldığı ve onu olumsuzladığı düzeye dek bu felsefe idealizmdir; bu felsefede nesnenin tüm belirlenimleri idealdir. Ben, taşıdığı belirli her şeyi kendi koymasıyla taşır; bir ceketi ya da çizmeyi giymekle onları kendimin kılarım. Geriye kalan, salt boş uzaklaştırıcı kuvvettir ve bu, Fichte'nin de, her ne kadar kuramsal us belirlenimini sonsuzluğa dek götürse de ötesine gidemediği Kantçı kendinde şeydir. "Anlık olarak Ben", sürekli olarak "belirlenmemiş bir Ben-olmayan'a bağımlı kalır; ancak bu yolla o, anlıktır."[17] Bu yüzden kuramsal yan bağımlıdır. Öyleyse onda, kendinde ve kendisi için gerçekle değil, bir olumsalla ilgilenmek zorundayız; çünkü kavramının da belirttiği gibi, saltık değil, sınırlıdır: Anlık, burada özgür tin olarak ele alınmaz. Kuramsal yan bakımından Fichte'nin duruş noktası budur.

c. Bundan sonra kılgısal us gelir. Kılgısal usun görüş noktası şudur: "Ben, kendisini Ben-olmayan'ı belirleyen olarak koyar." Buna göre çelişkiyi, kendi kendisiyle olan Ben çözmek zorundadır, çünkü kendi öte-yanını belirleyen odur. Böylelikle Ben, sonsuz etkinliktir ve Ben=Ben, saltık ben olarak kesinlikle soyuttur. Ancak, bir belirlenim taşımak için bir Ben-olmayan olmalıdır; öyleyse Ben, etkinliktir, nedenselliktir, Ben'in koyulmasıdır. Ne var ki Kant'ta duyusallık ve usun karşıt olarak bulunmaları gibi, aynı çelişki burada da vardır; Kant'ın kaba görgücülüğündeki gibi değil ama daha soyut bir biçimde. Bu noktada Fichte her türlü yola sapar ya da karşıtlığa çok değişik biçimler verir; en kaba biçim, Ben'in nedensellik olarak koyuluşudur; çünkü onda, kendi etkinliğini gerçekleştireceği bir başkaya gerek duyulur. "Saltık Ben, bu nedenle Ben-olmayan'ın, eş deyişle tasarımın ya da kavrayışın tüm tanıtlanabilir biçimlerinden soyutladığımızda Ben-olmayan'da kalanın –Ben'in sonsuz işlemsel etkinliğine verili engelin yüklendiği şeyin– nedeni olmak zorundadır; çünkü, kavrayışın zorunlu yasalarıyla uygunluk içinde, anlıksal Ben'in genelde kavramanın tikel belirlenimlerinin nedeni olduğu, kuramsal bi-

---

[16] Fichte: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 194-197, 204, 221, 222.

[17] *A.g.y.*, s. 228.

lim öğretisinde tanıtlanır."[18] Anlığın sınırları parçalanmalı, salt Ben etkin olmalıdır; Ben'in kurtulabilmesi için diğer yan, sonsuz itki ortadan kaldırılmalıdır.

"Varsayımımıza göre Ben, bu durumda bir Ben-olmayan'ı saltık olarak ve herhangi bir temel olmaksızın koymalıdır, eş deyişle saltık olarak ve herhangi bir temel olmaksızın kendini sınırlamalı ya da bölümsel olarak kendini koymamalıdır." Gerçekte o, bunu daha şimdiden anlık olarak yapar. "Öyleyse kendisini koymamanın zemini"ni yalnızca "kendinde taşımalı"dır. Tam da bu yüzden, Ben Ben'dir, o kendisini koyar, buna göre "o, kendinde kendini koymanın ilkesini ve ayrıca, kendini koymamanın ilkesini taşımalıdır. Öyleyse özünde Ben, çelişkili ve kendi-kendini-iten olacaktır; onda iki kat ve çelişkili bir ilke olacaktır; bu varsayımsa kendisiyle çelişir, çünkü bu durumda onda hiçbir ilke olmayacaktır." Bunun sonucu olarak "Ben olmayacaktır, çünkü kendini ortadan kaldıracaktır. Tüm çelişkiler, çelişik önermelerin daha ileri belirlenimiyle uzlaştırılır. Ben, bir anlamda sonsuz ve bir diğer anlamda sonlu olarak koyulmalıdır. Bir ve aynı anlamda sonsuz ve sonlu olarak koyulsaydı, çelişki çözülemez olacaktı; Ben bir değil, iki olacaktı. Ben kendisini sonsuz olarak koyduğu sürece, etkinliği başka bir şeye değil, yalnızca kendisine yönelir. Ben, sınırları ve bu sınırlarda kendisini koyduğu sürece, etkinliğini doğrudan doğruya kendi üzerinde değil ama ona karşıt olarak koyulan bir Ben-olmayan üzerinde", bir başka üzerinde ve yine bir başka üzerinde ve bu böyle sonsuza dek sürer, "gerçekleştirir"; bu, nesnedir ve Ben'in etkinliği, "nesnel etkinliktir."[19] Bu yolla Fichte, kılgısal alanda da karşıtlıkta kalır; şimdi salt bu karşıtlık, ikisinin de Ben'in bir ve aynı etkinliği olduğunun söylendiği, Ben'deki iki eğilimin biçimini taşır. Ben'den, onunla ilişkide kendimin olumsuz olduğu başkayı, Ben-olmayan'ı özgürlüğümle uygunluk içinde belirlemeyi sürdürmem istenir; gerçekte o, tüm belirlenimleri Ben'in etkinliği yoluyla taşır, ancak belirlenimimin ötesinde de aynı Ben-olmayan her zaman görünmeyi sürdürür. Ben, açıkça bir nesne, bir sınır noktası koyar, ancak sınırın nerede olduğu belirsizdir. Belirlenimimin alanını başka bir yere aktarabilir ve onu sonsuza kadar genişletebilirim, an-

---

[18] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 225, 229, 232.
[19] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ss. 233, 238, 239.

cak her zaman bir öte-yan kalır ve Ben-olmayan'ın kendinde hiçbir olumlu belirlenim yoktur.

Kılgısal alan bakımından son nokta, öyleyse Ben'in etkinliğinin bir özlem ya da çaba olduğudur[20] –Kantçı 'gerek' gibi; Fichte bunu uzun uzadıya alır. Sonuç olarak, Fichteci felsefenin duruş noktası, Kantçı felsefeninkiyle aynıdır; sonuç hep kendinde ve kendisi için varolan olarak öznelliktir. Fichte'ye göre özlem, tanrısaldır; özlemde kendimi unutmam, kendimde bir üstünlük taşıdığımı unutmam; ve bu yüzden özlem, mutluluğun ve doyumun koşuludur. Bu sonsuz özlem ve istek, böylelikle güzel olanda ve benzer şekilde dinsel duygularda en yüksek ve en eksiksiz olan olarak görülür; ve onunla daha önce söz ettiğimiz (c. I, ss. 400, 401) ironi bağlanır. Bu geri dönüşte Ben, saltık bir çabadır, kendi yanında değişmezdir ve kendi uğraşlarını gerçekleştirmez. Bu yüzden çabalama, eksik ya da örtük olarak sınırlı bir eylemdir. Öyleyse kesin sonuç, parçalanamaz bir 'çember' dir; onun için, "sonlu tin zorunlu olarak kendinin dışına bir saltık (bir kendinde şey) koymalıdır ve yine diğer yandan, bunun orada onun için (zorunlu bir kendinde şey) olduğunu tanımalıdır."[21] Başka türlü söylemek gerekirse, Ben'in saltık olarak yalnızca karşıtlıkta belirlenmiş olduğunu, onun bunun ötesine geçemeyen ve bu düzeye dek tine ulaşamayan, yalnızca bilinç ve öz-bilinç olduğunu görürüz. Henüz düşüncenin birliğine erişemediği ya da bu yalınlıkta ayrıma ulaşamadığı ve devimde devimsizliği taşımadığı düzeye dek; başka bir deyişle, koyma ya da Ben'in arı etkinliği ile karşıtı koyma, onun tarafından aynı olarak kavranmadığı düzeye dek Ben, saltık kavramdır. Ya da Ben, sonsuz itkiyi, Ben-olmayan'ı kavramaz; öz-bilinç, Ben-olmayan'ı belirler, ancak bu öte-yanı nasıl kendinin kılacağını bilmez.

Böylelikle Fichteci felsefedeki eksiklik, ilk olarak Ben'in evrensel ya da saltık olana ya da onda kendisinin salt bir kıpı olduğu tine karşıt olarak bireysel, edimsel öz-bilincin imlemini korumasıdır; çünkü bireysel öz-bilinç, yalın bir şekilde, başkası söz konusu olduğunda ayrı duranı imler. Buna göre, eğer Ben giderek saltık varoluş olarak adlandırılmışsa, ona karşı çok korkunç bir saldırıya geçilmiştir,

---

[20] Fichte, *Grundlage der gesamınten Wissenschaftslehre*, ss. 302, 246, 247.
[21] *A.g.y.*, s. 273.

çünkü gerçek anlamıyla Ben, yalnızca evrensel olana karşıt bir biçimde bireysel özneyi imleyen olarak görünür.

İkinci olarak Fichte, öznenin ve nesnenin, Ben'in ve Ben-olmayan'ın tamamlanmış, gelişmiş, gerçek birliği olarak us ideasına ulaşmaz; us, Kant'taki gibi, inançta bir birlik düşüncesi olarak tasarımlanır ve Fichte de dizgesini bununla sonlandırır.[22] Fichte, bu konuyu halksal yazılarında işlemiştir. Çünkü Ben, Ben-olmayan'a karşıtlığında değişmez ve kalıcı olduğundan ve yalnızca karşıt olarak varolduğundan, bu birlikte yitip gider. Bu yüzden bu ereğin elde edilmesi, geriye yanlış, kötü duyusal sonsuzluğa ertelenir: Bu, tam da Kant'ta da bulduğumuz aynı çelişkiyi içeren bir ilerlemedir ve kendinde hiçbir edimsellik taşımaz; çünkü Ben, tüm edimselliğini yalnızca kendi karşıtında taşımaktadır. Fichteci felsefe, sonsuz tini değil, salt sonlu tini tanır; Kantçı felsefenin gerçek-olmayanı tanımaması gibi, o da evrensel düşünce olarak tini tanımaz; yahut, o da biçimseldir. Saltık birliğin bilgisi, yerine getirdiğimiz her ahlaksal eylemin iyi bir sonucu olacağına inancımızla uygunluk içindeki saltık bir varsayım olan, ahlaksal bir dünya düzenine inanç olarak anlaşılır.[23] Kant'taki gibi bu İdea, evrensel düşünceye özünlüdür: "Kısacası, bir şey kavrandığında tanrı olmaya son verir; ve tanrının her bir sözde kavramı, zorunlu olarak yanlış bir tanrı kavramıdır. Din, ahlaksal dünya düzenine kılgısal bir inançtır; duyulurüstü bir dünyaya inanç, bizim felsefemize göre, dolaysız gerçekliklere özünlüdür."[24] Böylelikle Fichteci felsefe, en yüksek İdea'da, özgürlük ve doğanın birliğinde, ancak dolaysızca görüldüğünde, bilinmez bir doğada olan bir birlikte sonlanır; salt karşıtlık, bilince düşer. Fichte bu inanç birliğini, benzer şekilde 'tanrı sevgisi'nde bulur. İnanılmış ve deneyimlenmiş olarak bu biçim, felsefeye değil dine özgüdür ve bizim olanaklı tek ilgimiz, bunu felsefede bilmektir. Bununla birlikte Fichte'de bu biçim, yine de temeli İdea-olmayan olan, oldukça yetersiz bir dışsallıkla birleştirilir, çünkü bir belirlenim gereklidir, çünkü bir başkası da gereklidir ve bu böyle sonsuza dek sürer. "Bilim Öğretisi gerçekçidir

---

[22] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, s. 301.

[23] Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Welt regierung* (*Fichte's Leben*, Kısım II), s. 111.

[24] Fichte, *Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus*, ss. 51, 53.

–sonlu varlıkların bilincinin, ancak görgül varoluşlarıyla uygunluk içinde, ona bağımlı oldukları bağımsız ve bütünüyle karşıt bir gücü varsayarak açıklanabileceğini gösterir. Ne var ki, sonlu varlıklar tarafından yalnızca duyumsanan ama bilinmeyen bu karşıt güçten başka bir şey ileri sürmez. Bilincimizde sonsuzluğa yaklaşabilecek bu gücün ya da bu Ben-olmayan'ın olanaklı tüm belirlenimlerini, Ben'in belirleyici yetilerinden türetmek için söz verir ve kesinlikle, bir Bilim Öğretisi olmakla doğrusu bu belirlenimleri türetebilmelidir. Bununla birlikte, bu bilgi aşkın değil ama aşkınsaldır. Hiç kuşkusuz tüm bilinci, tüm bilinçten bağımsız olan bir şeyden açıklar; ancak bu bağımsız şeyin, orada Ben için olmak zorunda olduğu düzeye dek, yine de kendi düşünce gücünün bir ürünü olduğunu ve sonuçta Ben'e bağımlı bir şey olduğunu unutmaz. Kendi idealliğinde her şey, Ben'e bağımlıdır; ama olgusallığında Ben bile bağımlıdır. Sonlu tinin kendisi için, sonuçta onun için varolan bir şeyi, kendinin dışına koymak zorunda olması, sonsuza dek genişleyen ama asla parçalanmayan çemberdir." Nesnenin daha ileri belirlenimi, öznede ve nesnede özdeş olmasıdır; gerçek bağlantı, onda nesnel olanın Ben'in iyeliği olduğu bağlantıdır; düşünce olarak kendinde Ben, nesneyi belirler. Ancak Fichte'nin Bilim Öğretisi, Ben'in nesneyle uğraşını, dingin bir şekilde kendi-kendine-gelişen kavramın özdeşliği olmaksızın, bilincin öznesi olarak Ben yoluyla sürekli nesneyi belirleme uğraşı olarak görür.

Üçüncü olarak, Ben, böylelikle kendi tek-yanlılığında değişmez, kalıcı olduğundan, bir uç olarak ondan, bilginin içeriğinde gerçekleştirilen ilerlemenin bütünü kaynaklanır; Fichteci felsefenin çıkarsanışı, içeriğinde ve biçiminde bilgi, geriye birliğe dönmeyen belli belirlenimlerden diğerlerine ya da kendilerinde Saltığı hiçbir şekilde taşımayan sonlu olanların bir dizisi yoluyla bir ilerlemedir. Saltık bir içerik gibi, saltık bir görüş noktası eksiktir. Bu yüzden, örneğin doğanın gözlemi, bir başka görüş noktasından arı sonlulukların gözlemi olarak doğanın gözlemidir; sanki örgensel cisim şöyle kavranır: "Bilinç, kendi etkinliği için bütünüyle kendine özgü bir alana gereksinim duyar. Bu alan, Ben'in kökensel, zorunlu bir etkinliği yoluyla koyulur, onda Ben kendini özgür olarak bilmez. O duyusal bir algıdır, bir çizgiler çizmedir; böylelikle etkinlik alanı, uzayda yayılan bir şey olur. Dingin, sürekli, ancak yine de durmaksızın değişen olarak bu alan, cisim olarak, birbirleriyle ilişkisinde kollar olarak adlandırılan,

birkaç parçası olan özdektir. Kişi, kendisine, onu başka kişinin etkisi altında varolan olarak koymaksızın hiçbir beden yakıştıramaz. Ancak benzer şekilde özsel olan, benim bu aynı etkiyi engelleyebilmem, durdurabilmemdir; ve dışsal özdek de, benim onun üzerindeki etkilerime direnen olarak, eş deyişle dayanıklı, yoğun özdek olarak koyulur."[25] Bu dayanıklı, sert özdekler ayrıca birbirlerinden ayrılmalıdırlar –değişik kişiler bir hamur kütlesi gibi bir arada yapışık duramazlar. Çünkü "bedenim, benim bedenimdir, başkasının değil; dahası ben, onun yoluyla eylemeksizin o etkisini göstermeli ve etkin olmalıdır. Ancak başkasının etkisi yoluyla kendi kendime etkin olabilir ve kendimi başkasına, saygı duyabileceği ussal bir varlık olarak gösterebilirim. Ancak başkası, beni dolaysızca ussal bir varlık olarak görmeli, etkinliğim başlamadan önce bile, onun için ussal bir varlık olmalıyım. Ya da biçimim, etkinliğim olmaksızın uzaydaki varoluşu yoluyla bir etki üretmelidir, eş deyişle görülebilir olmalıdır. Ussal varlıkların karşılıklı etkileşimi, etkinliksiz olmalıdır; böylece, salt dingin biçim yoluyla değiştirilebilmesi için ince bir özdek varsayılmalıdır. Bu yolla ilkin Işık ve daha sonra Hava türetilir."[26] Bu, bir adımdan diğerine geçişin oldukça dışsal bir biçimini oluşturur ve bu şekliyle, örneğin bitkilerin ve hayvanların insanlığın beslenmesi için verildiğini açıklayan sıradan erekbilimin yöntemine benzer. Bu durum şöyle açıklanır: İnsan yemek zorundadır, buna göre yenilebilir bir şey olmalıdır –sonuç olarak, hemen bitkiler ve hayvanlar türetilirler; bitkilerin bir şeyde kökleri olmalıdır, böylelikle de hiç gecikmeden yeryüzü türetilir. Genel olarak eksik olan şey, nesnenin kendinde ne ise o olarak ele alınmamasıdır; nesne yalın bir şekilde, yalnızca başkasıyla ilişkisi içinde düşünülür. Bu yolla hayvansal örgenlik, 'eklemlenmiş' ve değiştirilebilir, dayanıklı, sağlam bir özdek olarak görünür; tıpkı bitkilerin ve hayvanların salt yenilebilir olmaları gibi, ışık da, yalın varoluşun etkileşim ortamı olan ince bir özdektir, vs. İçeriğin felsefi bir ele alınışı bakımından, burada üstüne konuşulabilecek bir şey yoktur.

Ayrıca Fichte, bir *Ahlak Dizgesi* ve bir de *Doğal Tüze Dizgesi* yazdı; ancak Fichte bu bilimleri, salt anlığa özgü bilimler olarak ele

---

[25] Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (Jena ve Leipzig, 1796), Bölüm 1, ss. 55-71.

[26] *A.g.y.*, ss. 78-82.

alıp işler ve bu bilimleri ele alış yöntemi idealardan yoksundur ve sınırlı bir anlık yoluyla gerçekleştirilir. Fichte'nin dinin ve ahlakın halksal sunumlarında görülen tutarsızlıklarına kıyasla, tüze ve ahlak kavramlarının Fichteci türetilişi, böylelikle öz-bilincin sınırlamaları ve katılığı içinde kalır. Doğal Tüze üzerine denemesi ayrı bir başarısızlıktır; burada da, daha önce gördüğümüz gibi, doğa ona gerek olduğu sürece çıkarsanır. Fichte'nin *Doğal Tüze Dizgesi*'nde tanımlanan devlet örgütü, daha önce belirtilen, doğal nesnelerin türetilişi ve modern zamanlarda görünen Fransız anayasalarının çoğu gibi tinsel olmayan bir doğadadır –genel olarak bireylerin saltık olarak görüldükleri ya da tüzenin en yüksek ilke olduğu biçimsel, dışsal bir birlik ve bağlantı. Tüzeyi özgürlük üzerine temellendirme girişimini Kant başlattı ve Fichte de, benzer şekilde özgürlüğü doğal tüzede ilke yapar; ancak bu, Rousseau'da olduğu gibi yalıtılmış birey biçimindeki özgürlüktür. Bu önemli bir başlangıçtır, ancak tikelleşebilmesi için belli bazı varsayımları kabul etmek zorundadır. Evrensel tin, bütünün tözü değil ama bireylere karşı yöneltilmiş sonlu anlığın dışsal, olumsuz bir gücüdür. Devlet, kendi özü içinde kavranmaz, yalnızca tüzenin ve yasanın bir koşulu olarak, eş deyişle sonlunun sonluyla dışsal bir ilişkisi olarak sunulur. Değişik, çok sayıda birey vardır; devletin bütün yapısı, genellikle bireylerin özgürlüğünün bütünün özgürlüğü tarafından sınırlandırılması gerektiği gerçeğiyle nitelendirilir.[27] Bireyler her zaman birbirlerine karşı soğuk, olumsuz bir tutum içinde bulunurlar. Özgürlüğün gerçekleşmesi olarak görülen devlet yerine, tutukevleri ve zincirler çoğalır.

Bu felsefe kurgusal hiçbir şey içermez, ancak kurgusal öğenin bulunmasını ister. Kant'ın felsefesinin, karşıtların birleştirilmek zorunda olduğu en yüksek iyi ideasında birliği araması gibi, Fichteci felsefe de Ben'de ve inancın kesinliğinde birliği ister; tüm eylemlerindeki bu öz-bilinçte, inanca başlangıç noktasını yapar; böylece onlarda, tüm eylemleri en yüksek ereği açığa çıkarabilir ve iyiyi gerçekleştirebilir. Fichteci felsefede, öz-bilinç kıpısının, kendi-içindeki-öz-bilinçli varlık kıpısının ötesinde hiçbir şey görünmez, tıpkı İngiliz felsefesinde açıklamasını bulduğumuz –ancak tek-yanlı bir şekilde– başkası-için-varlık kıpısı, bilinç kıpısı gibi, ve bu da yalın bir şekilde

[27] Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Kısım II, s. 21.

bir kıpı olarak değil ama gerçekliğin ilkesi olarak; hiçbirinde de ikisinin birliği –ya da tin– yoktur.

Fichte'nin felsefesi, dışsal biçimi içinde görülen felsefenin önemli bir dönemini oluşturur. Fichte'den ve yöntemlerinden soyut düşünce, çıkarsama ve kurulum [konstrüksiyon] gelişir. Bu yüzden, Fichteci felsefeyle Almanya'da bir devrim olmuştur. Kant felsefesine kadar, kamu işin içindeydi ve Kantçı felsefe gelinceye kadar felsefe tarafından uyandırılan ilgi geneldi; felsefe, erişilebilir bir şeydi ve insanlar onun hakkında bir şeyler bilmek için meraklıydılar; [felsefe], eğitimli bir kişinin sıradan bilgisine özünlüydü (*supra*, s. 218). Daha önceleri iş adamları, devlet adamları felsefeyle uğraşmışlardı; ancak şimdi, Kant felsefesinin anlaşılması güç idealizmiyle, kanatları onları alçaltıyordu. Bu yüzden Kant'la birlikte ilk kez, bizi bilincin sıradan kiplerinden ayıran bir ayırma çizgisiyle karşılaşırız; ne var ki, saltığın bilinemeyeceği sonucu genel olarak kabul edilir. Fichte'yle birlikte, sıradan bilinç kendisini felsefeden gittikçe daha çok ayırır ve orada bulunan kurgusal öğeden de bütünüyle uzaklaşır. Çünkü Fichte'nin Ben'i, yalnızca görgül bilincin Ben'i değildir ve sıradan bilincin alanına girmeyen genel düşüncenin genel belirlenimleri, yine de bilinmek ve bilince getirilmek zorundadır; bu yolla, Fichte'nin zamanından beri bazıları kurguyla uğraşmaktalar. Doğru, Fichte özellikle daha sonraki yapıtlarında, "Okuyucuyu anlamaya zorlayacak bir girişim"de de görebileceğimiz gibi, sıradan okurun bakış açısıyla yazdı, ancak hedef tutturulamadı. Kamu, Kant'ın ve Jacobi'nin felsefeleriyle, tanrının bilgisinin dolaysız olduğu ve onu en başından ve çalışma gerekmeksizin bildiğimiz ve bu yüzden felsefenin bütünüyle gereksiz olduğu konusundaki *utiliter* kabul ettiği kanılarında destek görmüştür.

2. YENİDEN-KURULMUŞ BİR BİÇİMİ İÇİNDEKİ FICHTE'NİN DİZGESİ

Günün koşulları yaşamı, tini gerektiriyordu. Şimdi tin, bu yolla öz-bilince, ancak kendilerinde ve kendileri için hiçlik olan sonluluklar ve bireysellikler yoluyla kendisine bir içerik ya da bir gerçekleşme veren, boş bir Ben olarak öz-bilince geri çekildiğinden, sonraki aşama kendinde öz-bilincin bu gerçekleşmesini bilmede, bütünüyle tin tarafından işlenmiş öz-bilinçli, tinsel bir içerik ya da içeriksiz bir tin olan bir içerik olarak kendinde içeriğin bilgisinde bulunur. Daha sonraki halksal yapıtlarında Fichte, felsefi bir ilgi olmaksızın, genel kamu için

ele aldığı inanç, sevgi, umut ve dini ileri sürdü: Bu, eğitimli Musevi beylere ve hanımefendilere, meclis üyelerine, Kotzebue'lara uygun gelen bir felsefeydi. Fichte, sorunu halksal bir biçimde koyar: "Tüm felsefenin temeli sonlu ben değil, sonsuz İdea'dır; insanın kendisinden yaptığı her şey, bütünüyle hükümsüzdür. Tüm varoluş, kendinde dirimli ve etkindir ve de varlıktan başka bir yaşam ve tanrıdan başka bir varlık yoktur; öyleyse tanrı, saltık varlık ve yaşamdır. Tanrısal öz de, kendisini bildirerek ve belirterek açığa çıkar."[28] Yalnızca kendi öz-bilinçli yaşamının bir sezgisini taşıyan ve onu dolaysızca gerçeklik olarak bilen öz-bilinçli Ben'in ve içeriğinin ya da tinin bu dolaysız birliği, kendisini sırasıyla, Fichteci felsefeden kaynaklanan, şiirsel ve peygamberce eğilimlerde, ateşli özlemlerde, göze batan çıkıntılıklarda belirtti.

3. FICHTE'NİN EN ÖNEMLİ İZLEYİCİLERİ

Bir yandan Ben'in Fichte felsefesinde eriştiği içerik bakımından tam bir tinsellik yoksunluğu, ahmaklık ve açık olarak belirtmek gerekirse, bunda tanıtlanmış tam bir alıklık, zorla onun duruş noktasında kalmamıza hoş bakıyormuş gibi görünür; benzer şekilde felsefi görüş, bize içeriğin ne ise o olduğunu kanıtlaması gerektiğine ilişkin apaçık zorunluluğun tek-yanlılığını ve eksikliklerini olduğu gibi ilkenin tek-yanlılığını ve eksikliklerini anlatır. Ancak diğer yandan, öz-bilinç bunda gerçeklik ya da öz olarak –bir başka, yabancı öz-bilinç olarak değil ama Ben olarak– koyulur –bütünün taşıdığı ve bütünün edimselliğinde bir yanıt bulan bir karşılık, imlem. Öznelliğin Fichteci duruş noktası, böylelikle felsefi olmayan bir yolda işlenmiş olma özelliğini korudu ve bölümsel olarak Fichteci ilkede kalan, bölümsel olarak da Ben'in öznelliğin ötesine geçme çabasındaki –başarısız da olsa– duyuma özgü biçimlerde tamamlanışına erişti.

A. FRIEDRICH VON SCHLEGEL

Fichte'nin durumunda sınırlama, sürekli bir biçimde yeniden görünür; ancak Ben, kendini bu engeli parçalamaya zorlanmış duyumsadığından, ona tepki verir ve kendinde kendisine dayanak sağlar; bu sonuncusu somut olmalıdır, ancak o, salt olumsuz bir dayanaktır.

---

[28] Rixner, *Handbuch d. Gesch. D. Phil.*, c. III, §192, s. 146; Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten* (Berlin, 1806), ss. 4, 5, 15, 25-27.

Friedrich von Schlegel, bu ilk biçimin, *ironi*nin önde gelen yorumcusudur. Burada özne, kendisini kendinde saltık olarak bilir ve tüm başkası onun için boştur; doğruya ve iyiye ilişkin kendisinden çıkarsadığı tüm sonuçları nasıl ortadan kaldıracağını yine kendisi bilir. Tüm şeyleri bildiğini ileri sürebilir, ancak yalnızca hiçliği, ikiyüzlülüğü, ve yüzsüzlüğü gösterir. İroni, kendisini olanaklı her içeriğin efendisi olarak bilir; hiçbir şeyde ciddi değildir, ne var ki tüm biçimlerle oynar. Diğer yan ise, öznelliğin kendisini dinsel öznelliğe bırakmasıdır. Düşünceye, gerçekliğe ve saltık nesnelliğe ilişkin büsbütün umutsuzluk, ayrıca kendine sağlam, değişmez bir temel ve eylemde kendiliğindenlik verememe olarak da, soylu ruhu kendisini duyguya bırakmaya ve kalıcı ve sağlam bir şeyi dinde aramaya yöneltti. Bizi kalıcı, değişmez bir şeye doğru zorlayan bu içgüdü, pek çoklarını dayanabilecekleri bir şey bulabilmek için dinin olumlu biçimlerine, Katolikliğe geri itti ya da zorladı, çünkü bu öznelliğin içine doğru her şey salınmakta ve gevşemektedir. Tinin tüm kuvvetiyle öznellik, kendisini olumlu olarak verilene bırakmaya, kafasını olumlu olanın altına yöneltmeye, deyim yerindeyse kendisini dışsallığın kollarına atmaya çalışır ve onu böyle yapmaya zorlayan içsel bir güç bulur.

B. SCHLEIERMACHER

Diğer yanda Ben, kendi dünya görüşünün öznelliğinde ve bireyselliğinde kendinin en yüksek boşluğunu, değersizliğini –kendi *din*ini– bulur. Tüm değişik bireysellikler tanrıyı kendilerinde taşırlar. Diyalektik, onu açığa çıkaracak ve belirleyecek olan şeydir. Bu, felsefi öz-bilinç için söylendiğinde, yabancı anlıksal dünya sıradan, genel kültür için tüm anlamını ve gerçekliğini yitirir; üç öğeden oluşur: Geçmiş bir zamana özgü, uzayda ve varoluşta bireyselleşmiş bir tanrısallık, öz-bilincin edimselliğinin dışında duran bir dünya ve yine de görünmek zorunda olan ve onda öz-bilincin ilk kez kendi gerçekliğini yakalayacağı bir dünya. Eğitimli tin, onu bırakıp kaçmıştır ve bundan böyle öz-bilince yabancı olan bir şeyi tanımaz. Bu ilkeyle uygunluk içinde tinsel dirimli öz, böylece kendisini öz-bilince dönüştürür ve tinin birliğini dolaysızca kendinde bileceğini ve bu dolaysızlıkta şiirsel ya da en azından peygamcerce bir biçemde bilgi taşıyacağını düşünür. Şiirsel biçem bakımından, saltık yaşamın ve kişinin bir bilgisini kavramda değil ama dolaysızca sezgi yoluyla taşır ve bunu şiirsel bir biçimde dile getiremezse, bütün olarak, kendi-içine-işleyen birlik

olarak bütünü yitireceğini düşünür; ve onun şiirsel bir yolda gös-terdiği şey, böylelikle öz-bilincin kişisel yaşamının sezgisidir. Ancak gerçeklik, saltık devimdir ve biçimler ile şekillerin bir devimi olduğundan ve evren bir tinler krallığı olduğundan, kavram bu devimin ve ayrıca her bir tekil biçimin özüdür; o şeklin gerçek değil ama ideal biçimidir. İlkinde zorunluluk gözden kaçar; bireysel eylem, yaşam ve yürek kendilerinde gelişmeksizin kalırlar; ve bu şiir, kavramın evrenselliği ve şeklin belirliliği ve ayrımsızlığı arasında salınıp durur; ne et ne de balık, ne şiir ne de felsefedir. Felsefi olduğunu öne süren gerçekliklerin bu peygamberce anlatımı, böylece gerçekte kendinde saltık tini algılayan, ancak kendisini öz-bilinç olarak kavramayan inanca, öz-bilince özünlüdür, çünkü bu anlatım, Eschenmayer'in ve Jacobi'nin yaptığı gibi, gerçekliği bilginin, öz-bilinçli usun ötesine yerleştirir. Bu kavramdan yoksun, peygamberce konuşma biçemi, bilincin saltık varlık hakkında söylediklerini olurlar ve herkesin aynısını dolaysızca kendi yüreğinde bulması gerektiğini buyurur. Saltık gerçekliğin bilgisi, yüreğe özgü bir konu olur; sözüm ona birkaç tanrısal bildirim almış konuşmacı vardır, her biri de bir monoloğu sürdürür ve gerçekten birbirlerinin ellerini sıkmanın ve dilsiz duygularını açığa vurmanın dışında birbirlerini anlamazlar. Temelde söyledikleri, eğer bunlar açıklandıkları anlamda alınırlarsa, bayağılıklarından, önemsiz şeylerden oluşur. İlkin onlara anlamlarını veren duygu, tavır, yüreğin olgunluğudur; başka hiçbir şeye doğrudan anlatım verilmez. Birbirlerini kaprisli kendini beğenmelerde, coşkulu şiirde geçmeye çalışırlar. Ancak gerçeklik önünde kurumluluk sapsarı kesilir, nispet edercesine aşağılama kendine gammazlık eder. Gerçekliğin ölçütüne aldırış etme, kendinde ve kendisi için gerçekliğin kavramına yönel; bakışlarını bunun üzerinde yoğunlaştır. Felsefenin parlaklığı yokolup gitmiştir, çünkü felsefe düşüncelerin ve ilkelerin –ya da en azından sanıların– ortak bir zeminini –bilimin gereksindiği bir şey– varsayar. Ancak şimdi tikel öznellik her şeydir; her bir birey, tüm başkaları bakımından kibirli ve küçümseyicidir. Bağımsız düşünce kavramı –sanki böyle olmayan bir düşünce olabilirmiş gibi (cilt 1, s. 60)– da aynıdır; insanların kendi tikelliklerini ortaya sürmeleri gerektiği söylenir ya da kendileri için düşünmemektedirler. Ancak kötü resim, onda sanatçının kendisini sergilediği resimdir; özgünlük, kendi bütünlüğünde evrensel olanın üretimidir. Bağımsız düşünce

budalalığı, her biri bir diğerinden daha mantıksız bir şeyleri ileri sürmede sonlanır.

C. NOVALIS

Öznellik değişmez, kalıcı ve sağlam bir temelden yoksunluğu, ama aynı zamanda böyle bir şeyin istemini imler ve bu yüzden her zaman bir özlem olarak kalır. Soylu, güzel bir ruhun bu özlemleri Novalis'in yazılarında öne sürülür. Bu öznellik tözselliğe ulaşamaz, gittikçe kendi içinde hafifleyip kaybolur ve bu öznelliğin benimsediği duruş noktası, içsel uğraşıların ve incelikli ayrımların duruş noktasıdır; içsel bir yaşamı imler ve gerçekliğin incelikleriyle ilgilenir. Öznelliğin aşırılıkları sürekli olarak çılgınlığa dönüşür; düşüncede kalırlarsa, her zaman kendisine ilişkin olumsuz olan derin-düşünsel [*reflektif*] anlığın burgacında döner durur.

D. FRIES, BOUTERWECK, KRUG

Bununla birlikte öznelliğin bir diğer biçimi, keyfi istencin ve bilgisizliğin öznelliğidir. Bu bilmenin en yüksek kipinin bir bilinç olgusu olarak, dolaysız bir bilme olduğunu belirtti; ve bu düzeye dek bu doğrudur. Fichteci soyutlamanın ve onun sıkı anlığının düşünce üzerinde korkunç bir etkisi vardır; tembel, uyuşuk us, kendisine Kant'ın ve Jacobi'nin felsefelerinin sonucunun anlatılmasına izin verdi ve tüm tutarlı düşünceden, tüm kurulumdan vazgeçti. Bu keyfilik, kendisine tam, mutlak özgürlük –*Tabagie*'nin özgürlüğü– verdi, ancak bunu yaparken kendisini, daha önce gördüğümüz gibi (ss. 508, 509) şiirsel ve peygamberce bir görüş noktasından gördü. Böylece hem daha gösterişsiz hem de daha bayağıydı ve eski mantığı ve metafiziği, onları bilinç olguları yaptığı bir değişikliğe karşın, yine de kanıt olarak getirdi. Bu yüzden Fries, ustan ve açıklamada yetersiz kuşkulu kavramlardan türetilen dolaysız yargılar biçimindeki Jacobi'nin inancına geri döner.[29] Fries, kategorileri bilinç olguları olarak kavrayarak arı usun eleştirisini geliştirmek istedi. Bouterweck'in sözünü ettiği şeyler "erdem, gücün dirimli doğasıdır; öznenin ve nesnenin bir olarak görülmesi, bu saltık erdemdir. Bu saltık erdem yoluyla bizde tüm

[29] Rixner, *Handbuch d. Gesch. D. Phil.*, c. III, §158, ss. 350, 351; Fries: *Neue Kritik d. Vernunft* (1. baskı, Heidelberg, 1807), c. I, ss. 75, 281, 284, 343; 206.

varlık ve eylem, bir başka deyişle bengi, saltık ve arı birlik vardır; kısacası, dünyayı kendimizde ve kendimizi de dünyada kavrarız ve gerçekte bu kavramlarla ve sonuçlarla değil, doğrudan doğruya varoluşumuzu ve ussal doğamızı oluşturan gücün kendisi yoluyla olur. Bütünü ve gerçekte tanrıyı bir şekilde bilmek, bu yüzden bir ölümlü için olanaksızdır."[30] Krug, bir *Fundamentalphilosophie* yazdı ve bir "aşkınsal bireşim –yani ayrılmazcasına birbirleriyle bağlanmış bir aşkınsal gerçekçilik ve aşkınsal bir idealizm" ileri sürdü. Bu, "olgusal olanın ve ideal olanın, düşünen öznenin ve karşısındaki dış dünyanın kökensel, aşkınsal bir bireşimidir"; bu aşkınsal bireşim "onu açıklamaya yönelik bir çaba olmaksızın tanınmalı ve ileri sürülmelidir."[31]

çev. Eyüp Ali Kılıçaslan

[30] Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, c. III, §156, ss. 347, 348; krş. Bouterweck'in *Apodiktik* [1799], Kısım II, ss. 206-212.

[31] Krug, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (Meissen, 1801), ss. 75, 76; Rixner, *Handbuch d. Geschichte d. Philosophie*, c. III, §157, s. 349.

DIFFERENZSCHRIFT'TE HEGEL'İN FICHTE YORUMU

*

Eyüp Ali Kılıçaslan

1. Hegel'in *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [*Fihteci ve Schellingçi Felsefi Dizgeler Arasındaki Ayrım*] ya da *Differenzschrift* olarak da bilinen denemesi, Schelling' le birlikte çıkardıkları *Kritische Journal der Philosophie*'de, 1801 yılında yer alan bir çalışmadır. Ayrıca bu, Hegel'in akademik meslek yaşamına adım atmasını sağlayan bir çalışma olmuştur. Bern'deki ve Frankfurt'taki özel öğretmenlik yıllarından sonra, üniversitede görev almak için Tübingen'den arkadaşı olan Schelling'e Jena'ya gelmek istediğini yazan Hegel, bir çağrı aldıktan sonra Schelling'in kapı komşusu olur. İlgisi felsefi konulara olmaktan çok tanrıbilimsel, tarihsel ve politik konulara yöneliktir. Hegel'i bu türden çalışmaları bırakıp felsefeye yönelmesi konusunda razı etmeye çalışan Schelling olmuştur. *Differenzschrift*, Schelling ve Hegel arasındaki felsefi tartışmaların bir ürünüdür. Yazılış aşamasında Hegel, Schelling'le tasarıyı uzun uzun tartışır. Başlarda Hegel, Jena'da Schelling'in bir öğrencisi ve yardımcısı gibi görünmüştür. *Differenzschrift*'te bazı bakımlardan Schelling yanlısı bir tutum içinde olması, onun bir anlamda böyle görünmesine neden olsa da, Hegel her şeye karşın kendi yolunu çizmiş birisi olarak davranmasını bilmiştir. Eğer salt *Differenzschrift*'le yetinmiş olsaydı, kuşkusuz felsefe tarihlerinde hak ettiği yeri almış olmayacaktı.

2. Fichte ve Schelling arasında yakın bir ilişki olmasına karşılık, Hegel'in Fichte ile ilişkisi Schelling'le olduğu gibi değildi. Hegel'in ve Schelling'in Tübingen'den de arkadaşları olan Hölderlin, tıpkı Schelling gibi, kendi felsefi konumunun kavramsal gerecini Fichte'den sağlıyordu. Hölderlin ve dostlarının Fichte'ye olan bağlılıkları, Fichte'nin Kant'a olan bağlılığıyla aynı türdendi. Ancak zaman içinde Kant ve Fichte arasında baş gösteren ve Kant'ın yazdığı *Açık Mektup* ile doruğa ulaşan gerginlik, Fichte ve Schelling arasında da görüldü. Tam da bu noktada Hegel, Fichte ve Schelling arasında giderilmesi neredeyse olanaksız uyumsuzluğu kamuya açıklamak için *Differenzschrift*'i yazdı.

3. Jena'ya gelmeden önce Hegel'in felsefi konumu hakkında bize sağlıklı bilgi verecek eldeki tek metin, 1800 yılında yazıldığı düşünülen *Systemfragment*'tir. Burada Hegel, gelecekteki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli olabilecek sonuçlara varır. Ona göre felsefenin görevi çatışkıları, çelişkileri ortadan kaldırmak ya da çözmektir; ancak felsefe bu işi tamamlayabilecek bir donanımdan yoksundur; bu daha ileri bir bilinç biçimini gerektirir, çözüm dinde olanaklıdır; kendini bu düzeye yükseltemeyen, derin-düşünce [*Reflexion*] sınırları içinde kalan dinsel bir bilinç, 'yabancılaşma'ya ve 'yetke'ye kapı aralayan 'olumlu' bir dine sıkışıp kalacaktır.

4. Hegel, Schelling'in *Saltık Özdeşlik* felsefesinde, Kantçı çatışkılara yola açan kuramsal usla sonsuzu ve sonluyu eksiksiz bir yolda uzlaştıracak ya da bunların birliğini kuracak 'güzel insancıl' din arasında bulguladığı ayrımı ortadan kaldıracak bir ipucu bulduğunu düşünmüştü ve bu yüzden Schelling'le birlikte bir tutum takınmayı seçmişti. 'Anlıksal sezgi'de temellendirilen *Saltık Özdeşlik* felsefesinde, sonlu derin-düşünce ve dinin hedeflediği sonsuz arasındaki ayrım bulunmuyordu. Ancak yeni felsefenin karşı karşıya kaldığı temel güçlük, sezgisel temelin açıklanmasıydı: *Saltık Özdeşlik* felsefesi, Kant'a göre insanal bilgilenmenin bütünüyle ötesinde bulunan bir sezgi türünü ileri sürüyordu.

5. Schelling, yeni felsefeye doğru ilk adımları, Fichte'nin sadık bir öğrencisi olduğu zamanlarda atmaya başlamıştı bile. Fichte ile tartışmalarında Schelling, hocasının *Wissenschaftslehre*'de geliştirilen *Ben'in kendini koyması* düşüncesinin, Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'ın §77'de tanımladığı anlıksal sezgi olduğu konusunda oldukça inandırıcı görüşler geliştirmişti. Sonlu ve sonsuz arasındaki ayrımı

ya da kopukluğu ortadan kaldırmaya yönelik Ben'in bu öz-sezgisi, bir tür anlık sıçramaydı ve Hegel'e göre sorun oluşturuyordu: Bu türden bir el çabukluğuyla sonlu derin-düşüncenin, sıradan bilincin deneyimi neredeyse yok sayılıyordu. Gerçek anlamda daha ileri bir atılım, Fichte'nin Ben'inin, sezgisel olarak Spinoza'nın 'Tanrı ya da Doğa'sıyla özdeş olduğunu söyleyen Schelling tarafından gerçekleştiriliyordu.

6. Fichte, Spinoza'yı 'inakçı [dogmatik] felsefe'nin bir modeli olarak görüyordu. Tutarlı bir inakçılık, ahlak öğretisinde yazgıcılıkta sonlanmalıydı, çünkü ilkesi evrensel nedensel belirlenmişliktir. Fichte'ye göre Spinoza, inakçı tek filozoftu ve kuramsal olarak alt edilmesi olanaksızdı. Fichte'nin kendisinin dizgeselleştirdiği ve tamamladığı Eleştirel Felsefe'nin başarısı ise, ahlaksal özgürlüğü ilke olarak alan başka bir felsefenin geçerliliğini ve uygulanabilirliğini göstermekti. İki felsefe arasında bir karar verilecek olsa, bu durumda gözetilecek olan, mantıksal bir tanıtlama değil, ahlaksal bir seçim olacaktı. Fichte'nin izleyicileri ve öğrencileri açısından ve ondan bir *Saltık Özdeşlik* felsefesi geliştirenler bakımından inakçı ussalcılık ve ahlaksal idealizm arasında Fichte'nin savunduğu anlamda bir seçim yapma, gerçekte yeni türden bir inakçılık olarak göründü. Buna göre, Spinoza'nın zorunluluk öğretisi ve Fichte'nin özgürlük öğretisi arasındaki bu çatışkı durumu, bir şekilde daha üst bir bireşimde çözülmeli ve aşılmalıydı.

7. Özellikle Frankfurt döneminde yazdığı *Systemfragment* olarak anılan çalışmasında Hegel, sorunun kuramsal bir çözümü olmadığını, kılgısal olarak dinsel deneyimde çözüldüğünü savunuyordu. Schelling ise, 'Saltık Özdeşlik Dizgesi'nde nesnel gerçekliğin us yoluyla bilinçsiz üretimi olarak doğa felsefesi ve saltık özne olarak usun bilinçli öz-kurulumu olarak aşkınsal felsefe arasındaki eksiksiz uyumu ve koşutluğu belgitlediğini ileri sürerek kuramsal bir çözüm sağladığını düşünüyordu. Saltık Özdeşlik Dizgesi'nde anlıksal olarak sezilen, ne Spinoza'nın Töz'üydü ne de Fichte'nin Ben'i; bu Saltık Özdeşlik, hem Töz hem de Özne olan sonsuz bir yaşamdı. Ve bu dizgede sezgi, tüm sonlu kategorilerin ya da kavramların ötesine geçen bir sıçramayı içermiyordu, çünkü dizgede sonlu derin-düşüncenin kategorileri (Kant'ın aşkınsal çözümleminin kavramları), *Saltık Özdeşlik*'in ardışık 'güçler'inin bir dizisi olarak gösteriliyordu.

8. Hegel için bu dizgede çekici olan yan, nesnelliğin (Doğa) ve öznelliğin (Tin) eklemlenmiş bir bütün olarak kavranması tasarıydı. Eklemlenme sonsuza giden bir süreç olmamalı, onun tam, eksiksiz olduğunu belgitlemenin bir yolu olmalıydı. Yeni felsefenin yöntemi Hegel'de derin bir ilgi uyandırmıştı. Ne Spinoza'nın geometrik yöntemi ne de Fichte'nin koyutlama yöntemi kendisini pek hoşnut etmiyordu. Schelling'le birlikte Hegel, bir *Saltık Özdeşlik* felsefesinin olanaklı olduğunu kabul etmesine rağmen, Spinoza'ya ve Fichte'ye olduğu kadar Schelling'e karşı da pek çok noktada konum alır. Felsefi dizgesinin açınımında model olarak Spinoza'yı aldığını belirten Schelling'e karşı Hegel, *Differenzschrift*'in ilk bölümünde geliştirdiği genel düşüncelerinde, bir tanımla başlangıcı yapmanın, felsefe için uygunsuz olduğunu belirtir. Gene ayrıntılı bir şekilde, felsefi bir dizgenin temel bir ilkeden neden türetilemeyeceğinin nedenlerini sıralar ve Fichte'de tamamlanmış bir şekilde sunulmuş olan Eleştirel Felsefe'nin tüm düzeneğine saldırıya geçer. Schelling'in 'Özdeşlik Dizgesi'ne yönelik son sert saldırısında da, örtük bir biçimde bu dizgenin boş bir biçimselcilik olduğunu ileri sürer.

9. Hegel'in, Fichte'nin dizgesini çözümlemesi ve sonrasında bu dizgeyi Schelling'in dizgesiyle karşılaştırmasındaki amaç, Schelling'in dizgesinin Fichte'nin dizgesinden kaynaklandığını temellendirmekti. Hegel'e göre iki dizge de *tek bir* felsefenin ortak kökünden doğuyordu. Ancak, ortak köklerine karşın iki dizge birbirlerinden pek çok bakımdan oldukça ayrı düşmekteydi. Ortak kök, Kantçı felsefenin 'yazı'sından ayrı duran 'tin'i yansıtan 'gerçek idealizm'di. Kant'ın kendisi, dizgesinin 'yazı'sına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve çok ender olarak gerçek *kurgusal* felsefenin göklerine yükselebilmişti. "Üstelik Kantçı felsefe bile, Usu, gerçek kurgunun yitik kavramının ayırdına vardıramayacağını kanıtlamıştı" (Hegel: 1996, s. 51; 1977, s. 118). Oysa Fichte'nin dizgesi, tıpkı Schelling'inki gibi, "en tam, eksiksiz ve derin kurgu"dur (Hegel: 1996, s. 51; 1977, s. 118).

10. Kurgusal bir filozof olarak Fichte'nin başarısını Hegel, *Differenzschrift*'te ve *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de açıkladı: Fichte, Kant'ın kategorileri/kavramları çıkarsamasını gerçek bir bilgi bilimine, *gerçek bilme*ye dönüştürmüştü, eş deyişle felsefeyi *bilim, gerçek bilme* düzeyine yükseltmişti. Bu yüzden Fichte, 'felsefe' adı yerine *Wissenschaftslehre*'yi [*Bilim Öğretisi*] önermişti. "Kategorilerin çıkarsanması ilkesinde Kant'ın felsefesi

gerçek idealizmdir... Fichte bu ilkeyi daha arı, daha tam bir biçimde sağladı" (Hegel: 1996, s. 9; 1977, s. 79).

11. Hegel'in 'kategorilerin çıkarsanması ilkesi' olarak belirttiği şey, Kant'ın 'tamalgının aşkınsal birliği' dediği şeydir. Kant'ın kendisi, "[b]u tamalgı ilkesi bütün bir insan bilgisindeki en yüksek ilkedir" (Kant, *AUE*, B135) diye yazar. Fichte, 'Ben' olarak "bu ilkeyi daha arı, daha tam bir biçimde sağladı." Fichte'ye göre kendini-koyan Ben, "tüm insan bilgisinin başlangıçtaki, saltık olarak koşulsuz ilk ilkesidir" ve Fichte'nin ona ilişkin ilk tanımı, onun "bilincimizin görgül [empirik] durumları arasında görünmeyen ve görünemeyen, ama daha çok tüm bilincin temelinde yatan ve tek başına tüm bilinci olanaklı kılan *Edim* [*Tathandlung*]" olduğudur (Fichte: 1970, s. 93). Fichte, Kant'ın sorunlu 'kendinde şey' kavramının çıkarsamada herhangi bir rol üstlenmesine izin vermeksizin, kategorilerin bu ilkeden nasıl türetilebileceğini göstermeye çalıştı. Bu yolla kategorilerin gerçek, özgün bir çıkarsaması sağlanmış ve felsefe 'bilimsel' bir temel üzerine kurulmuş oldu. Locke'ın 'özdeksel töz'ünü ortadan kaldırarak görgücülüğü arı görgücülük doğrultusunda geliştirmeye çalışan Berkeley gibi, Fichte de Kant'ın 'kendinde şey'ini ortadan kaldırarak idealizmi arı idealizme doğru geliştirmeye çalıştı. Ve Hegel'e göre Fichte, Kantçı felsefenin 'düşüncesiz tutarsızlığı'nı (Hegel: 1996, s. 388; 1974, s. 481) ortadan kaldırmış, Ben'in kendini-koymasından kategorilerin türetilişinin *örgensel* bir açıklamasını vererek gerçek bir kurgusal felsefenin temellerini atmış oluyordu.

12. Hegel'in *Differenzschrift*'teki Fichte değerlendirmesi, arı bilincin sıradan bilinçle karşılaştırılmasıyla başlar. Fichte'nin kurgusal felsefesinin görevi, bu iki bilinç şekli arasındaki karşıtlığı açıklamak ya da daha doğru bir ifadeyle sıradan, sonlu bilinçle kendini-koyan arı Ben, felsefi arı bilinç arasındaki ilişkiyi göstermektir. Sonsuz Ben ve sonlu Ben arasındaki *karşıtlık* ortadan kaldırılmalı ya da aşılmalıdır; ancak bu, Kantçı kendinde şeye bir gönderme olmaksızın olmalıdır. İlk olarak bilincinde olduğumuz şey, sıradan bilincin, sonlu Ben'in evrenidir. Felsefi bilinç, arı Ben daha sonra gelir ve sıradan, görgül bilinç üzerine düşünür. Bu anlamda karşıtlık aşılmalıdır. Şimdi bu arı, sonsuz bilinç, gerçekten de sıradan, görgül bilincin gerçek kökeniyse, o zaman sıradan, görgül bilinç arı, sonsuz bilinçten, kendini-koyan Ben'den çıkarsanmalıdır. Eğer bu yapılmazsa, arı bilinç, arı ya da *a priori* değil demektir. Bu çıkarsamayla ya da sıradan

bilincin her bir özelliğinin, içeriğinin tam olarak arı, kendini-koyan Ben'de, sonsuz bilinçte nasıl temellendirildiği gösterilirse, arı bilincin içeriksiz kavramı bir sezgiye dönüştürülebilir. Ne var ki bu sıradan bilincin, deneyimlediğimiz biçimiyle dünyanın, gerçekte, kendini-koyan arı Ben'in bir kendini-edimselleştirmesi olması gerektiği anlamına gelecektir.

13. Hegel'e göre Fichte, bu sorunu çözmekte başarısız olur. "*Ben kendisine nesnel olmaz*" (Hegel: 1996, s. 56; 1977, s. 123) ya da Ben, sezgisel bir içerik kazanmaz. Bilincin çatışkısı, görünüşte iki bağımsız önerme yoluyla gizlenmeye çalışılır: "Ben kendisini koyar" ve "Ben kendisine karşıt bir Ben-olmayan koyar." Bu iki önermenin, "Ben kendi içinde bölünebilir bir Ben ve bölünebilir bir Ben-olmayan koyar" önermesiyle uzlaşımı, hiçbir zaman başlangıçtaki saltık koymayla özdeş değildir. Kökensel kendini-koyma ediminin böyle değişik edimler dizisine bölünmesi, Ben'in kökensel etkinliğiyle özdeşliğinin kurulmasını olanaksız kılmaktadır.

14. Tıpkı Kant'ta, aşkınsal tamalgının ve kendinde şeyin birbirlerinden ayrı durmaları gibi, Ben ve Ben-olmayan da birbirlerinden ayrı dururlar. Kendini-koyma ve karşıtını-koyma edimlerinin sözde birlik durumunda oldukları Ben ise, bilinemez ve aşkın olarak kalır. Fichte açısından geriye kalan, sonsuz bir şekilde ve umutsuzca sorunu çözmek için savaşıma giren, gizeme bürünmüş sonlu bir Ben'dir. Görgül bilinç, sonlu Ben, eşit bir şekilde ya kendini-koyma bakımından ya da karşıtını-koyma bakımından açıklanır: "Görgül bilinç, arı bilinç için inakçının kendinde şeyi için olduğundan ne daha fazla ne de daha az gerekçe sunar" (Hegel: 1996, s. 61; 1977, s. 127).

15. Ben'in kuramsal etkinliğinde gizem, Ben'in karşı karşıya geldiği kavranılamaz 'etki' biçiminde görünür. Gerçekte bu, Kant'ın kendinde şeyinin kılık değiştirmiş bir biçimidir; şimdi ise, Fichte tarafından Ben'e aktarılır, kuşkusuz bir varsayım olarak. Bu noktada, bireşimde çözümsüz kalan saltık karşıtını-koymayla karşı karşıya kalınır. Ben'in bu kökensel eksikliğinden, onun bir etkiyle karşılaştığı gerçeğinden Doğa türetilir. "Arı bilincin bu temel, ilksel eksikliği [...] genelde nesnel dünyanın bir çıkarsamasının olanaklılığını oluşturan şeydir... Ben, nesnel bir dünya koyar, çünkü kendisini koyarken kendi eksikliğini tanır ve bunun sonucunda arı bilincin saltıklığı çöker... Fichte'nin de açıkladığı gibi, görgül bilince ilerleyiş gerçek-

leştirilir, çünkü arı bilinç tam, eksiksiz bir bilinç değildir" (Hegel: 1996, s. 65; 1977, ss. 129-30).

16. Etkinin benimsenmesiyle birlikte, Fichte'nin dizgesi eksiksiz bir özgürlük dizgesi olma ileri sürümünden uzaklaşır. Etki, kuramsal bilmede üretken imgelemin karşısına dikilen sınırdır; ancak Fichte, kendi idealizm anlayışının Ben'in kılgısal etkinliğinden açığa çıkması gerektiğini kanıtlamakla kendi konumunu aklamaya çalışır. Diğer yanda ise, özgürlük için sonsuz, bitimsiz bir çaba zorunlu bir önvarsayım olarak belirir. Ben-olmayan'ın ele geçirilişi, "Ben kendisini koyar" ve "Ben kendi içinde bölünebilir bir Ben ve bölünebilir bir Ben-olmayan koyar" ilkeleri arasında eşitliğin kurulması ahlaksal bir gerektir. Ancak Ben, bu gereğin sonunda karşılanamayacağını önceden varsayar. Böylelikle "Ben kendisini koyar" ilkesi, "Ben'in Ben'e eşit olması *gerek*ir"e dönüşür. Arı bilinç, kendisine ahlak yasasının aşkın evreninde bir yer bulur; görgül, sıradan bilinç ise, *olması gereken* ve *olan* arasında parçalanmış, bölünmüş olarak kalır. Fichte'ye göre anlıksal olarak sezilen, yalnızca *olması gereken*dir. Olgusal olan ise, bu *olması gereken*le *olan* arasında sürekli yaşanan karşıtlıktır. İnsanın ussal varoluşu, yalın bir biçimde ahlaksal çabadır. Saltık süreklilik içindeki ahlaksal ilerlemenin 'kötü', 'gerçek-olmayan' sonsuzluğudur.

17. Fichte felsefesinin insan yaşamına somut uyarlanışı, dizge bu temellerde geliştirildiğinden kurgusal olmaktan çok derin-düşünceye [*Reflexion*] dayalıdır. Hegel, Fichte'nin dizgesinde doğanın konumunu ele alır. Ussal bilinçte doğanın ilk, dolaysız belirişi, sınırlı nesnel etkinlik, 'itki'dir; bunun yanında ussal özgürlüğün sonlu belirişi, sınırlı öznel etkinlik ise 'erek kavramı'dır (Hegel: 1996, s. 72; 1977, s. 136). Bu iki unsurun bir bilinç şekli olarak bireşimi, *duygu*dur (*a.g.y.*). Ancak Hegel'e göre Fichteci türetme iş görmez, çünkü Fichte'nin bireşiminin içine katıldığı tüm bağlam yanlıştır, "çünkü kendi içinde duygu, öznel olanın ve nesnel olanın, bilginin ve itkinin bireşimi olarak adlandırılır ve bir bireşim olduğundan, onun belirsiz bir şeye karşı karşısavı [...] ortadan kalkar. Genel olarak, duygu yalnızca sonsuz olanın bu karşıtlığını üreten derin-düşüncenin duruş noktasından sonludur" (*a.g.y.*).

18. Kendini-koyma ilkesine göre, özgürlük ve itki uzlaşmalıdır. Bunlar, gerçekte aynı temel itkiye bakmanın değişik yollarıdır. Ayrım yalnızca görünüşte vardır (Hegel: 1996, s. 74; 1977, s. 137). Bununla birlikte, itki bütünüyle belirli bir şey olarak düşünüldüğünden,

ancak kılgısal kavramın denetimi altına gelme yoluyla özgürlükle özdeşleştirilebilir. Bu, Hegel'in ahlaksal zorbalık olarak tanımladığı şeydir. Birlik, salt biçimseldir. Biçim, içsel bir yarılmayı gizler. İşin daha da kötüsü, yarılma ortadan kaldırıldıkça, birlik arı özgürlüğün bozuluşunu içerir. Bu anlamda eylemde doyurulan, hep bir doğal itkidir; sonsal erek olarak ileri sürülen saltık ussal özgürlük, sonsuza ertelenir. Yapabileceğimizin en iyisi, bu ereğe doğru ilerlemektir (Hegel: 1996, s. 77d.; 1977, s. 137).

19. Bu görüşün zayıflığı, Doğayı salt düzeneksel bir şekilde belirlenmiş ve ölü olarak görmesidir. Açıkçası Fichte için düzeneksel zorunluluk ve özgürlük arasındaki karşıtlık saltıktır. Bu yüzden Fichte, kılgısal felsefenin sorunlarıyla yüzleştiğinde, bir derin-düşünce filozofunun konumuna saplanır kalır. Özgürlük ve zorunluluk arasındaki bu karşıtlık, derin-düşüncenin son enkazıdır. Kurgu, derin-düşüncenin açtığı bu uçurumdan başlar. Derin-düşünce, kendinin özgür ve kendiliğinden bir etkinlik olarak bilincindedir ve bu ırasıyla olanaklılıkların sınırsız, sonsuz evreninde iş görmektedir. Ancak erişmek istediği ideal, edimsel dünyayı eksiksiz bir belirlenimcilik dizgesi olarak kavramaktır. Fichte'nin saltık *erteleme* düzeneğiyle kaçınmaya çalıştığı çıkmaz budur.

20. Doğanın, Ben-olmayan'ın kuruluşu, gerçekte Ben'in özgür kendini-koyuşunun bir özelliğiyse, bu durumda özgürlük ve zorunluluk, Us ve Doğa arasındaki karşıtlık anlığın bir yanılsaması olur. Bir bütün olarak Doğa, kendini-belirleyen bir dizge, örgensel dirimli bir bütün olarak ele alınmalıdır. Ancak Fichte, doğa ve özgürlük arasındaki bu karşıtlıkta diretir. Örgensel doğa görüşü, us yasası karşısında dayanamaz. Doğa sanki ölü bir özdektir (Hegel: 1996, ss. 77-80; 1977, ss. 142-3).

21. Fichte'nin kuramında "doğa, dolaysızca anlık tarafından ve anlık için belirlenmiştir" (Hegel: 1996, s. 81; 1977, s. 143). Buna göre, bizimkinden *başka* bir anlık tarafından tasarlanmış bir *erek*le ilgilenmek zorunda değiliz. Bu noktada Fichte, doğa ve özgürlük karşıtlığında, doğayı salt bir etki ve ölü olarak görmede Kant'tan daha ileri bir durumdadır. Kant'ta da doğa saltık olarak belirlenmiştir. "Ancak [doğanın –e.a.k.] Kant'ın anlık [*Verstand*] olarak adlandırdığı şey tarafından belirlenmiş olduğu düşünülmez, çünkü tikel görüngülerin çeşitliliği *insanal çıkarsamacı* anlığımız tarafından belirlenmemiş olarak bırakılır. Buna karşın, bir başka anlığın edimsel

varoluşuna ilişkin hiçbir şey ileri sürülmez. Fichte, doğayı belirlenmeye bırakmak için bu dolambaçlı yola, insanal olandan başka olan ayrı bir anlığın bu ideasına gerek duymaz" (Hegel: 1996, ss. 80-81; 1977, s. 143). Ancak gene de, bu "dolambaçlı yolu kavramın egemenliği yoluyla" almak zorundayız (Hegel: 1996, s. 82; 1977, s. 144). 'Ussal varlık' ya da sonlu anlık, ruhun ve bedenin bir bileşimidir, ussal özgürlüğün fiziksel olanaklılıklarının sınırlı bir birleşimidir. Özgürlük, insanın özüdür ve iyeliğidir. Doğa, özgürlük alanıdır; hepimiz özgür olduğumuzdan, bu alanda birbirimize çarparız. Bu yüzden, ussal özgürlük yolunda birey, kendi erekleri için eylemekten vazgeçmelidir. Söz konusu olan, yalnızca usun yasasına boyun eğme özgürlüğü olmalıdır. Bireyin özgürlüğünün derecesi, onun yoğrulabilirliği, belirsizliğidir. Bireyin kendiliğinden itkilerinin topluluk adına engellenmesi ve denetim altına alınması, gerçekte özgürlüğün çiğnenmesi değil, onun *gerçekleşmesi*dir. Fichte'nin ahlaksal özgürlükten anladığı şey, *toplumsal bir hedefe* gönüllü üstenimle [*Verpflichtung*] anlaşılandan oldukça ayrıdır. Öz-üstenim, kişinin özgürlüğünü özgürce sınırlamasıdır. Bu, doğal örgensel bir topluluğun özelliğidir. Fichte'nin kafasındaki insan toplumu imgesi, daha çok bir 'Gereksinim Devleti'dir. Toplumdaki her şey, dışsal bir yetkede ete kemiğe bürünmüş Us tarafından düzenlenmelidir.

22. Fichte'nin yasa kuramı, tüze öğretisi, Usun evrensel dışsal bir zorbalığını içerir. Fichte'nin törebilim öğretisi de çok daha etkili, içselleştirilmiş bir zorbalık içerir. Dışsal zorbalık, daha karşı çıkılabilir, sakınılabilir bir şeyken, ussal insan kendi duyuncundan kaçınmayı istemeyecektir. Dahası, herhangi bir itkideki görgül bileşenden dolayı törel istençler çatışmak zorundadır; bu yüzden 'ödev çatışmaları' vardır; çünkü herhangi bir törel istenç, bir ödev olarak sunulabilir. Kant, bu türden ahlaksal güçlükleri gidermek için duyunç durumlarını inceleme zorunluluğunu kabul etmişti (Hegel: 1996, s. 90; 1977, s. 151). Ancak Fichte dizgesel olmayı amaçladığından, onun ahlaksal ödev öğretisi, tüze öğretisi kadar tam anlamıyla belirli olmaya gereksinim duyar.

23. Fichte'nin erişemediği 'ilgisizlik/ayrımsızlık noktası', doğanın ve özgürlüğün bir bireşimi, ruhun ve sanat çalışmasının güzelliği, *estetik* bir idealdir (Hegel: 1996, s. 90; 1977, s. 151). Hegel, Fichte' nin estetik başlığı altında yazdıklarına bir dereceye kadar hak verir; ancak gene de bunu, Fichte'nin genel konumuyla bağdaşmaz olarak

değerlendirir. Hegel'e göre güzellik, uyum ve kendiliğindenlik ölçütleri törebilime uygulandığında, Fichte kendi ağzıyla kendi törebilim öğretisini suçlamış oluyordu.

24. Sonuç olarak, Hegel'e göre Fichte'nin dizgesi, kurgusal olma isteğine karşın salt bir anlık çalışması olarak kalır. Bu durum, Fichte'nin çözümleyici bir yolda başlangıçta Ben'in 'edimleri'ni ayırdığı yöntemden de belliydi. Sonunda arı, sonsuz bilinç ve sıradan, görgül bilinç arasındaki ilişki, nedensel bir ilişki terimlerinde tanımlanır. Nedensellik, Hegel'e göre eksiksiz bir ilişki değildir ve göreli özdeşliği imler. Kuramsal felsefenin tüm sorunlarını çözdüğünü düşünen Fichte'nin felsefesi, kılgısal alanda kavramın itki üzerindeki egemenliği yoluyla Usun nedensel etkisinde sonlanır.*

KAYNAKÇA:

Fichte, J.G. (1970) *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions*, haz. ve çev. Peter Heath ve John Lachs (New York: Meredith Corporation).

Harris, H.S. (1977) "Introduction to the *Difference* Essay", *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* içinde, çev. H.S. Harris ve W. Cerf (Albany: State Uni. Of New York Pres).

Hegel, G.W.F. (1996) *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2*, 3. baskı, haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G.W.F. (1996) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20*, 3. baskı, haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G.W.F. (1974) *Lectures on the History of Philosophy III*, çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson (Londra: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press).

Hegel, G.W.F. (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H.S. Harris ve W. Cerf (Albany: State Uni. of New York Press).

Siep, L. (2000) *Der Weg der Phaenomenologie des Geistes. Ein ein führender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phaenomenologie des Geistes"* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

* Daha ayrıntılı çalışmalar için bkz. Harris (1977, ss. 1-40) ve Siep (2000, ss. 40-43).

KANT – FICHTE*
TRANSZENDENTAL İDEALİZM SİSTEMİ

*

F . W. J. Schelling

Felsefenin yenileyicisi olarak *Immanuel Kant* birdenbire ortaya çıktığı zaman felsefe, bu durumdaydı; o, felsefeye bilimsel ciddilik ve bununla birlikte aynı zamanda ona kaybolan onurunu geri verdi.

Kant'ın kendisine yönelmeden önce, az ya da çok her insanî eyleme uygulanabilecek genel bir düşünce belirtmek istiyorum: İnsan eylemlerinin *asıl* önemi, yani onların esas etkileri, amaçlanan etkilerinden *farklı* olurlar veya onlar aracılığıyla meydana geldikleri araçlara bağlıdırlar. Kant'ın etkisi gerçekten olağanüstü idi. Kant'ın ortaya çıkmasından elli yıl sonra, Kant'tan daha ileriye gitmemiz için herhangi bir katkıda bulunmayanlar tarafından onun başarısının küçültülmeye çalışılması sevindirici bir durum değildir; her ne kadar şimdi Kant'tan daha başka bir noktada isek de, bu noktaya *onsuz*

---

* Çeviri için yararlanılan kaynak: F.W.J. Schelling, Ausgewählte Schriften (6 Bände), 1807-1834, Band 4, ss. 489-515, suhrkamp taschenbuch, Frankfurt 19851. Schelling'in elyazılı Münih taslağına dayanan *Yeniçağ Felsefesi Üzerine Dersler*'inden (1833/34) alıntı. Ele aldığı filozof ve konular: *Cartesius, Spinoza-Leibniz-Wolff, Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi, Doğa Felsefesi* [Schelling burada kendi adını vermektense, kendi eseri saydığı *Doğa Felsefesi* başlığını kullanmaktadır], *Hegel, Jacobi, Felsefede Ulusal Karşıtlık Üzerine* –çev. n.

varamazdık. Aynı şey Fichte için de söylenmek zorundadır. Günümüzde her ikisini de yermek için çok şey gerekmemektedir, ama felsefeyi tekrar Kant ve Fichte'nin yükselttikleri noktaya yükseltmek çok şey gerektirir. Bu konuda tarihin yargısı şu olacaktır: Kant'tan[1]

---

[1] Kant'ın ortaya çıkmasıyla felsefenin daha önceki gidişatı birdenbire değişir, öyle ki, âdeta daha önce uzun süre engellenmiş ve önü kesilmiş bir akarsu, en nihâyet bir delik bulmuş ve hemen ardından bu deliği durmadan büyültmeye başlamıştır, ta ki tamamen serbestçe ve herhangi bir engele takılmadan akmaya başlayana kadar. Bu akarsu hemen düzgün bir akışa sahip olmasa bile, hiçbir engel tanımadan her iki yana taşıp tarla ve yerleşim yerlerini bassa bile, bunun böyle olması yanlış değildir; küçük ve dar kafalılar sonradan akarsuyu eleştirip değirmenlerini döndürmek için akarsudan ayırdıkları dereyi övsünler, ama tarihin yargısı başka olacaktır ... Kant' ın felsefe içindeki asıl etkisi başladığından beri (zira Kant uzun bir süre dikkate alınmaz ve onun etkisinin habercisi olan ilk başarı işareti, Kant'ı sadece kelimesi kelimesine tekrarlayan ve büyük çoğunluğu sadece açıklama yapan kafasız insanlar topluluğu idi), ardı ardına ortaya çıkan felsefe sistemleri içinden geçerek sistemin açıklanmasının en son noktasına ulaşmaya çalışan şey, çeşitli sistemler değil, sadece Bir tek sistemdir; tıpkı hangi noktaya ulaşacağını bilmeden büyümeye başlayan bir bitki gibi, yine emin bir duyguyla büyür, işte bu duygu, bitkiyi dürtükleyendir ve biz buna onun içindeki *dürtü* deriz. Aynı şekilde birbirini izleyenlerden hiçbiri hedefle ilgili açık seçik bir tasarıma sahip olmasa da, her biri herhangi bir son şeye ulaşmak gerektiğini hissetmekteydi, işte bu duygu onları dürtükleyen duyguydu; Kant ile birlikte felsefeye giren bu duygu, bu dürtü, felsefenin bu çağını diğer öncekilerden ayırmaktadır –zira, örneğin Leibnizci sistemde böyle bir dürtü, onun uyandırdığı bir güç yoktu; bu sistem, Kant-öncesi metafiziğin ölü, sağır ve verimsiz çabalayışlarında kendini tüketmekteydi; Kant tarafından başlatılan hareket açısından bunun dışında duranlar, sadece dıştan seyredenler, kendi sistemleri çabuk değiştiği için bu hareketi alay ve hakarete maruz kıldılar, ama işte bu durum, felsefenin can noktasına isabet edildiğinin kanıtıydı, öyle bir nokta ki, o, tıpkı bir canlının döllenmiş tohumu gibi veya tıpkı bir trajedinin ana düşüncesi gibi tamamen gelişene kadar artık rahat vermez – felsefe, zorunlu ve aynı zamanda tesadüfî bir sürecin etki alanına girmişti; sistemlerin art arda birbirini takip etmesi olarak onlara görünen şey aslında, Bir tek sistemin hızla gelişmesi ve geliştirilmesiydi. Böylesi bir art arda gelişte, biri diğerinden sonra gelir ve sırf onun özelliği veya ayrıcalığı olan şey dikkate alınmaz; bu individuel [tekil, bireysel] olan şey, onun kendi çağına ödediği pahadır, sonraki gelişme sonunda geriye kalan ise, sırf boş kabuk ve

beri insan tininin en yüce varlıkları için şimdiye kadar daha önce hiç bu kadar büyük bir iç ve dış savaşım verilmemiştir ve çabalama içindeki bilimsel tininin deneyimleri, hiçbir zaman daha derin ve sonuçları açısından daha zengin olmamıştır. Ancak bu etki aslında, Kant'ın doğrudan *istediği* şey aracılığıyla meydan gelmedi. Duyular ötesine ilişkin *her türlü* bilgiyi eleştirisiyle buna ebedî olarak bir son verdiğini sanan Kant, aslında sadece felsefede pozitif ve negatif olanın birbirinden ayrılmak zorunda olmasına neden oldu ki, böylelikle pozitif olan, bütün egemenliğiyle felsefenin diğer yüzü olan sırf negatif felsefenin karşısına dikilebildi. Bu ayrım sürecini ve bunu takiben felsefeyi pozitife doğru yüceltme sürecini Kant başlattı. Zaten pozitif olana karşı hiç *düşmanlık* beslemeyen Kant'ın eleştirisinin buna katkısı büyük oldu. Bir yandan metafiziğin bütün yapısını yıkarken, öte yandan hep, sonuçta metafiziğin istediğini *istemek* gerektiği ve onun içeriğinin, eğer bir mümkün olabilse, sonuçta *doğru/hakiki* metafizik olacağı düşüncesini taşır.

Şimdi şu cümleyle Kant'ın kendisine geçeceğim: Kant'ın eleştirisi, felsefe okullarında benimsenen metafiziği hedef almıştı, ancak diğer yandan ve âdeta başka bir el tarafından tekrar işte bu metafiziğin bir savunmasına dönüştü.

Bu metafiziğin karşısına İngiltere'de, esas itibarıyla *John Locke* tarafından, deney(im)den bağımsız bütün kavramların varlığını reddeden empirizm dikildi; insan bilgisindeki bütün genel ve zorunlu şeylerden kuşkulanan ya da daha ziyade bunları inkâr eden ünlü İngiliz filozofu ve tarihçisi *David Hume*'un öğretisi, bu empirizmden çıktı; Hume'un kuşkuculuk denilen bu tutumu, Kant'ın kendisinin de belirttiği gibi, Kant'ı kendi felsefesine götüren ana dürtüydü.

Hume'un saldırıları, tamamen sırf nedensellik yasasının, yani olagelen her şeyin bir nedeni olduğu önermesinin nesnel geçerliliğine yönelikti. Hem tüm eylemlerimizde hem de yargılarımızda hiç düşünmeden bu yasaya göre davranıyoruz; tam pragmatik, yani öğretici olan ve olayları nedenlerinden yola çıkarak açıklayan bir tarihçi olarak Hume da bunu yapmaktadır. En harika şey ise şu: Bu yasanın bilincinde olmadan hem kendimiz bu yasayı uyguluyoruz hem de başkalarını onu uygularken görüyoruz. Bu yasayı, biz onu bilimsel

---

zardır ya da hattâ içinden çıktığı topraktan üzerinde asılı kalan toprak parçasıdır. İşte Kant'a böyle bakmak zorundayız (Başka bir Münih taslağından

olarak kavradığımızdan dolayı değil, aksine doğal olarak ve âdeta içdürtüsel olarak uyguluyoruz; bizi böyle bir yargıda bulunmaya zorlayan real bir ilkenin içimizde olduğunun kanıtı olarak uyguluyoruz. Aslına bakarsak, Hume sadece şunu kanıtladı: Böyle bir üniversel, sadece bütün gerçek durumlar için değil, aynı zamanda bütün mümkün durumlar için de geçerli olan bir yasa, *deneyim*den kazanılmış olamaz. Deneyim tabii ki genel bir şey sağlayamaz. Ancak daha önce bütün bilgilerin duyulardan kazanıldığı varsayılmıştı. Böylelikle Hume'un, bu yasanın kullanımındaki genelliği, sırf öznel bir yansıma olarak, yani sırf bir öznel alışkanlık olarak açıklamaktan başka bir yolu yoktu. Hume der ki: *"Bazı görünümlerden ve oluşumlardan önce başkalarının olageldiğini ya da başka bir deyişle, bazı olayların ardından diğerlerinin geldiğini sayısız durumlarda gördükten sonra anlama yetimiz, bu sürekli tekrar sonucu, o görünümleri ya da oluşumları birbiriyle bağlantılı görmeye alışır ve sonra da onları neden-sonuç ilişkisi içine sokar; önce gelenleri neden, sonra gelenleri ise sonuç olarak görür."*[2] Eğer neden-sonuç kavramı, dış deneyimden bağımsız olarak doğamızın bir iç zorunluluğuyla bize verilmemiş olsaydı, sonsuz kez tekrarlanan ve art arda olagelen iki A ve B olayının bile henüz neden-sonuç kavramını ortaya çıkaramayacağını şimdi konu etmek istemiyorum. O durmadan tekrarlanan duyusal algılamadan ortaya çıkabilecek şey ancak, bizim şunu söyleyebilmemizdir: Şimdiye kadar gördüğüm bütün durumlarda A olayı ardından B olayı gelmiştir, daha önce A olayı olmadan hiçbir zaman B olayını görmedim; ne var ki bu düşünce, her iki olayı neden-sonuç birliği olarak veya sadece bir art arda gelmeden daha fazla bir şey olarak görmekten pek ama pek çok uzaktır –bu, hep sadece bir *post hoc* [birşeyden sonra geleni][3] öğretir ve hiçbir zaman bir *propter hoc* [birşeyin nedenini] öğretmez; ve biz bütün deneyimler açısından, tıpkı birçok durumda olduğu gibi, *post hoc*'da durakalırız; art arda gelmeden kastedilen sadece bir kereliğine olan ve rastlantısal durumlar değil, gerçek bir kurala göre birinin diğerinin ardından geldiği ve bizim her iki olayı kausal [nedensel] bir ilişki içinde görmekten sakındığımız durumlardır. *Post hoc*, yani sırf dış bir art arda gelme tarzını diğerinden, yani *propter hoc*'tan ayırabiliyorsak, o zaman

[2] Çeviri metin içindeki yatık (italik) vurgular, çevirmen tarafından yapılmıştır.
[3] Köşeli parantez içindeki eklemeler, çevirmenin eklemeleridir.

bunu niçin bütün durumlar için yapmayalım? Bu düşüncede ısrar etmek istemiyorum, benim bütün sormak istediğim şey, Hume'un kuşkusunu çürütmek için o muntazam detaylı *Saf Aklın Eleştirisi*'ne gerek var mıydı? *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki çürütmenin zor sayılması ve bu kuşkunun, sırf deneyimden yola çıkarak çürütülebileceğini hiç kimsenin fark etmemiş olması zaten yeterince tuhaftır. Hume, neden-sonuç ilkesini alışkanlıkla açıklar; ama her alışkanlık için belli bir zaman gereklidir; o zaman Hume sadece bir insana değil, bütün insanlığa belli bir zaman tanımalıdır, ki insan bu zaman içinde belli bir A olayını hep diğer bir B olayı izlediğini görerek sonunda bu art arda gelmeyi *zorunlu* bir art arda geliş olarak görmeye başlayana kadar buna alışabilsin (zira bu, neden-sonuç kavramında yatmaktadır). Ama işte Hume'un sessiz sedasız varsaydığı, yani varsayabileceğini sandığı şey, hiç de varsayılmaz. Zira insanlığın neden-sonuç yasasına göre yargıda bulunmadığı bir zamanı, *kimse*nin kabul etme eğiliminde olmayacağından eminim ve eğer Hume'a, insanın herhangi bir varlık aşamasında neden-sonuç kavramını tanımadığı ve kullanmadığı bir zamanı düşünüp düşünemeyeceğini sorabilseydik, Hume'un kendisi bu soruya evet demekte zorlanırdı; neden-sonuca göre yargıda bulunma gücü elinden alınan insanın, artık *insan* sayılamayacağını hissederdi. Demek ki, daha ilk insanın hemen ilk varlık gününde bu ilkeye göre yargıda bulunduğundan tamamen emin olabiliriz, çünkü bu şekilde yargıda bulunmak, insanın doğasındadır; aynı şekilde Musa Peygamber'in hikâyesine göre tanrısal yasaklara karşı kuşku uyandırıcı şeyleri insana fısıldayan cennetteki yılan da, insana neden-sonuç ilkesi hakkında ders vermez, aksine onun şu söylediklerini insanın anladığını varsayar: Meyveyi yer yemez gözleriniz açılacaktır ya da bu meyveden yediğiniz günden itibaren siz de tanrı gibi olacaksınız; bu, şundan başkasını demez: Bu meyve ya da bu meyveyi yemeniz, gözlerinizin açılmasının nedeni olacaktır; bu tadımın sonucu, tanrı gibi olmanız olacaktır –Şu başlık altında Arapça[4] ya-

[4] İbranice yanında Arapça da bilen Schelling henüz çocuk denilecek yaşta iken Latince, Eski Yunanca, İbranice ve Arapça dillerinde, bu dilleri bildiğinin kanıtı olarak şiirler yazıyordu. Almanca yazdığı şiirler, onun ilk yayınladığı eserleridir; olağanüstü tinsel yeteneklerinden dolayı özel bir izinle henüz 15 yaşındayken Tübingen Şehri'nde teoloji yükseköğrenimine başlar

zılmış bir roman ya da öykü var: *Philosophus Autodidactus*. Burada, doğar doğmaz annesi tarafından Hint Okyanusu'ndaki bir adaya terk edilen bir çocuk ve bu çocuğun, sadece aşama aşama aklını kullanmayla tüm felsefî kavram ve öğretilere ulaşması anlatılır. Ama Hume'u çürütmek için bizim böyle bir hikâyeye ihtiyacımız yok; zira bazı olayların art arda geldiklerini öğrenmek için henüz fırsat bulamamış veya ona henüz neden ve sonuçtan bahsedilemeyecek kundaktaki bir bebek, bir ses duyduğunda kafasını sesin geldiği yöne çevirir ve bunu yaparken varsaydığı o sesin nedenini öğrenmekten başka bir amaç gütmez.

Demek ki, neden-sonuç yasasına göre yargıda bulunmak, sırf istememizden değil, aynı zamanda düşünmemizden de bağımsız olan ve düşünmemizden önce gelen bir zorunluluk tarafından öngörülmüştür; ve ne ki bizim istememizden ve düşünmemizden bağımsızdır, ona bir real ilke adını veririz. Böylelikle deneyimin kendisi tarafından kanıtlanmıştır ki, bu ilke, real bir ilkedir, tıpkı üniversel bir yerçekimi gibi –nasıl ki bu ilke, cisimlerin merkeze doğru hareket etmelerini belirler, aynı şekilde o da bizi neden ve sonuç ilkesine göre yargıda bulunmaya zorlar, tıpkı çelişmezlik ilkesine göre düşünmemiz gibi.

Şimdi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne geçelim; bunun temelinde genel olarak şu düşünce yatar: Herhangi birşeyi bilmeden önce, ilkin bizim bilme yetimizin kendisini incelemek gereklidir. Tıpkı dikkatli bir ev sahibi gibi, bir evi inşâ etmeden önce, evin sağlam bir temeli ve iyi bir inşâsı için imkânlarının yeterli olup olmadığını gözden geçirmesi gibi, aynı şekilde filozof da, bir metafizik binasını inşâ etmeden önce, bu inşânın malzemelerini sağlayıp sağlayamayacağını da garanti altına almalıdır ve bu malzemeler tinsel bir kaynaktan sağlanması gerektiğinden, önce bu kaynağın kendisinin incelenmesi gerekir ki, böylece insan, bu kaynağın amaçlanan inşâ için gerçekten yeterli malzeme içerip içermediğinden, sunup sunamadığından emin olsun. Bilgi edinmeyi –özellikle de duyular ötesi nesneler hakkında– umut etmeden önce, onları bilme yetisine sahip olup olmadığımızın ilkin bir araştırılması gerekir.

(Bkz. Arsenij Gulyga. Schelling. *Leben und Werk*. DVA Verlag, Stuttgart 1989, s. 16).

İlk bakışta bu düşünce çok kolay anlaşılır gibidir[5]. Ama daha yakından incelendiğinde, burada *bilmenin bilinmesinin* söz konusu olduğu ve bilmenin bilinmesinin de bir bilme olduğu saptanır. Buna göre ilkin, bilmeye dair bu türden bir bilginin imkânını araştırmak gerekir ve böyle sonsuza dek geriye doğru sorup durabilirdik.

Bu kadar eleştirel olarak işe başladığı için en azından Kant'ın, yön gösteren bir ilkeyi ve güvenli bir yöntemi kendisi için sağlama almış olması gerekir. Ama maalesef durum bu değildir. Kant, bilmenin doğası hakkında önce bir genel araştırma yapmaz, aksine hemen bilgilerin, daha doğrusu bilgi edinen yetilerin tek tek kaynaklarını saymaya başlar, ama bunların bilimsel olarak çıkarımını yapmayıp sırf deneyimden aldığı ve onun bu sayımının tamlığını ve doğruluğunu sağlama alacak herhangi ilkeden yoksun olarak yapar. Bu açıdan Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, insanın bilme yetisinin *bilimsel* bir alan tespiti sayılamaz.

Kant'a göre aklın üç kaynağı: Algı [*Sinnlichkeit*], anlama yetisi [*Verstand*] ve akıldır [*Vernunft*]. Algı, ya dışımızdaki nesnelere ya da kendi içimize yöneliktir ki, biz bu iç algılamayla *kendi içimizde* olagelen değişimleri algılarız –kendi içimizdeki duyguları veya değişimleri algılama yetisine Kant, *iç duyu* adını verir ve burada (herhangi bir neden belirtilmeden) dış nesnelerde olduğu gibi birçok duyudan değil, sadece bir duyudan bahseder. Bu ilk kaynaktan, algıdan *ortaya çıkan* –sırf bir algılamadan daha fazla olarak düşünülmüş– bilgiye, *görü* denir. Ama görüde, başka türlü de olabilecek rastlantısal olan ile *başka türlü olamayacak* olan arasında bir ayrım yapmaktayız. Bu, dış nesneler açısından *uzanımlık*tır. Dış nesneleri ancak uzanımlık [*Raum*] içinde tasarlayabiliriz, demek ki uzanımlık, bizim dış görümüzün zorunlu ve genel bir şeklidir. Kant burada, uzanımsal olan dış görü formumuzun zorunluluğundan ve genelliğinden yola çıkarak şunu kanıtlar: Uzanımlık, ne nesneler gibi maddi ve sırf rastlantısaldır ne de sırf empirik veya ilkin *gerçek* bir görüyle ortaya çıkan bir şeydir; uzanımlık, içimizdeki gerçek görüden önce gelen bir formdur ve böylelikle de bizim bilme yetimizin kendi doğasında yatmaktadır; bundan çıkan ise şudur: Uzanımlık, kendi başına olan veya bizim

[5] Bu düşünce öncelikle o zaman için pek anlaşılır bir düşünceydi, zira tin ya da ruh içinde pek çok yetinin bulunduğunu varsaymak, o zamanlar empirik psikoloji nedeniyle yaygındı.

tasarımımızdan bağımsız nesnelere değil, sadece *bizim tarafımızdan görülen nesnelere* ilişiktir. Bundan şu çıkardı: Bizim dışımızdaki *nesnelerin özü*, aslında uzanımsız olmadır [*unräumlich*] ve algılanır değildir [*unsinnlich*]. Kant sadece bu çıkarımı bize bırakmakla kalmaz, aynı zamanda şunu düşünmeyi de bize bırakır: Kendi dışımızdaki nesnelere dair tasarımlarımızın en son nedeni olması gereken aslında uzanımsız olan bu malzeme, *nasıl* görümüzdeki malzeme gibi o uzanımlık formuna ulaşabilmektedir ve uzanımsal bir form almaktadır?

Dış görü için uzanımlık ne ise, iç görü için de *zaman* odur. Bizim tasarımlarımız, hislerimiz vs., hattâ hem sırf kendi içimizden, tinimizin kendi işlevinden oluşan tasarımlar hem de dış nesnelerin neden olduğu tasarımlar, art arda gelirler; onları algılama formu, art ardalıktır –yani zaman. Demek ki bundan şu çıkar: Dış nesnelere ilişkin tasarımlarımıza neden olan şey, ne art arda gelmedir, ne de zaman; hattâ bundan şu da çıkarılabilir: Algısal olarak tasarlanmış nesnelerin kendileri bile zaman içinde değildir, zaman içinde olan sadece bizim iç duyumuzla algıladığımız tasarımlarımızdır. Bundan şu çıkar: Uzanımlığa göre zaman, bizim tasarımlarımıza daha fazla bağımlıdır; zaman, uzanımlıktan daha fazla özneldir.

Bütün bunların üstüne Kant, sadece *bizim* görümüzün ve tasarlamamızın formları olan *zaman* ve *uzanımlık* dışında bir de, görülerimizin aslında uzanımsız ve zamansız olan nedenini koyar, yani o bilinmeyen şeyi koyar ve bunu (matematikte bilinmeyen verilerin işareti olan) *x* işaretiyle tanımlar ve bu tuhaflık yetmezmiş gibi ona *kendi başına şey*[6] adını verir (aslında ona kendi başına ve kendinden *önce* şey adını vermek gerekirdi, yani şey olmadan önceki bir şey, zira o, ilkin bizim tasarımımızda bir şey hâlini alır). Ancak tüm uzanımlık, tüm art ardalık ve zaman dışına konulan; ve tüm *uzanımlık* dışında olduğu için tinsel, tüm *zaman* dışında olduğu için de ebedî olan bu bilinmeyen şeyin ne olabileceğini, şayet o, tanrının kendisi değilse, söylemek zordur. Ancak Kant, bu şeyi tanrı olarak belirlemekten

---

[6] *Das Ding an sich*: Kant'a özgü bu terim de (tıpkı *Sinnlichkeit* gibi), Türkçe'ye bire bir çevirisi zor terimlerdendir. Sözcüğü sözcüğüne olan *kendinde şey* yerine burada (aynı şekilde tam uymayan) *kendi başına şey* diye çevirmek yeğlenecek; bu tercihin nedeni, öznelerin algısı/bilgisi olmadan önceki şey(ler)in *esas* hâlleri, yani henüz özne tarafından belirlenmemiş hâli, kastedildiği anlamına daha yakın olmasıdır –çev. n.

çok uzaktır, zira Kant, tüm duyular dünyasını tanrının bizim tasarlama yetimizi etkilemesiyle oluşmuş bir yansıma olarak açıklayan *Berkeley*'in idealizmini –hiç olmazsa bir *düşünülmesi* gereken bu idealizmi– hayâlci sayar. Bu idealizm hayâlci olabilir, ama eğer bunda henüz daha düşünülmesi gereken bir şey varsa, o, Kant'ın algısal görüye dair öğretisine göre felsefî açıdan daha iyidir, zira Kant'ın bu öğretisi, iki kavranılmaz şeyle, yani esasında tüm uzanımlık ve zaman dışında olan şey(ler)i uzanımlık ve zaman içinde düşünmek zorunda olan o *içimizdeki* kavranılması imkânsız tasarlayan şey ile aynı şekilde kavranılmaz olan, hem ne olduğunu hem de bizi nasıl etkilediğini bilmediğimiz ve hangi zorunlulukla veya hangi amaçla bizi etkilediğini ve bizim algısal bir dünya tasarlamamıza neden olduğunu bilmediğimiz *dışımızdaki* şey(ler) ile son bulur.

Ama Kant devam ederek algısallıktan [*Sinnlichkeit*] içimizdeki bilen veya bilgiyi belirleyen ikinci yetiye –anlama yetisine geçer. Kant'a göre duyularla algılanmış şey, bizim için zorunlu olarak sırf uzanımlık ve zaman içinde olmakla kalmaz, o, *bilinir* bilinmez –bizim için bir önermenin/yargının nesnesi olur olmaz– aynı şekilde ona bazı anlama belirlemelerini katmak zorunda kalırız, örneğin onu *töz* veya *özellik*, *neden* veya *sonuç*, *bir* veya *birçok* vs. olarak belirlemek zorundayızdır. Ama tüm bu belirlemeler artık sırf görü formları değildir, onlar, düşünmenin belirlemeleridir, *kavramlar*dır –Saf anlama yetisinin kavramları. Ama biz, bu kavramların *tasarlanan nesnelerin kendilerinde* olduğunu düşünürüz ve bunun ya da şunun töz veya neden olduğuna dair yargımızın, sırf öznel bir yargı değil, *nesnel geçerli* bir yargı olduğunu düşünürüz ve şu kanıdayızdır, nasıl ki şeyler örneğin uzanımlıksız görülemezlerse, aynı şekilde onlar, bu kavramlar olmaksızın düşünülemezler. Yine de –mademki o belirlemeler, *kavramlardır* ve sadece anlama yetisi içinde düşünülebilirler– onlar, *şeylerin kendi içinde* bizden bağımsız *mevcut* bir anlığın olduğunu kanıtlarlar; ama Kant bu şekilde çıkarım yapmaz, aksine bu belirlemeler/kavramlar sadece tasarlanmış nesneler için geçerlidir, ama bunların *dışında*, yani kendi başına şey(ler) için de geçerli değildirler; onlar, bizim tasarlamalarımızın en son temelini oluşturan o bilinmeyen şey için kullanılamazlar. Ama işte bu bilinmeyen şey, bizi özellikle ilgilendirmesi gereken açıklamayı getirecek en son mercidir. Uzanımlık ve zaman içinde olmayan, ne bir töz, ne bir özellik, ne bir neden, ne bir sonuç olan bu şeyin, ne olabileceğini sormaya devam

edersek, bu şeyin Kant'ın deyimiyle eşittir x (yani bir matematik formülünde bilinmeyen yerine geçen x) değil, onun, eşittir sıfır olduğunu, yani tamamen bir hiç olduğunu kabul etmek zorunda kalacağızdır. Kant'ın deneyim dışında varsaydığı şey, böylelikle aynı zamanda tamamen bir hiçe dönüştüğünden, Kant bizi sonuçta yine daha önce olduğumuz noktaya, yani hiç açıklanmamış deneyime geri getirir (zira Kant'a göre deneyim, sırf bir görü değil, aksine o sözü geçen anlama yetisi kavramları tarafından belirlenmiş ve böylelikle bilgiye yükseltilmiş görüdür). Ancak bilgimizdeki genelliği ve zorunluluğu –ki bunlarsız herhangi bir kesinlik söz konusu olamazdı– *açıklamamış* olsa bile, korumuş olmak Kant'ın başarısıdır. Eğer algısal fenomenlerin geçerliliğini bana garantileyen zorunlu bir ilke benim tinimde mevcut olmasa, algısal fenomenlerin varlığından bile emin olamazdım. Sonunda şunu söylemek gerekirdi: Hissettiğim şeyi hissetmemem imkânsızdır.

Kant'ın eleştirisi, öncelikle şu iddiası ile meşhur olmuştu: Anlama yetisi kavramları (ya da Kant'ın da üstlendiği Aristoteles'in deyimiyle kategoriler), algıdışı olan şeye uygulanamaz; bununla Kant, algıdışı olanın bilgisi peşindeki bütün metafiziklere bir son verdiğine inanır. Ama bununla o, istediğinden *daha fazlasını* yapmıştır. Zira anlama yetisi kavramlarının algıdışı olana uygulanamayacağı eğer doğruysa, bundan şu çıkar: Algıdışı olanı değil bilmek, düşünmek bile mümkün değildir. Ama bununla Kant, kendisiyle çelişkiye düşer. Zira Kant hiç olmazsa, algıdışı olanın varlığını reddetmez; hattâ algıdışı olanı, kendi deneyim konstrüksiyonunda kendisi önekoşar. Zira onun *kendi başına şey* dediği şey nedir ki? O da bir algıdışı bir şey değil midir? En azından o, algıdışı ve algılanamayan bir şeydir. Ama böyle bir şey ancak iki tarzda olabilir, ya algısal deneyimin *üstünde* ya da *altında.* Algısal deneyimin *altında* o, ancak sırf *hypokeimenon*, sırf *substrat* [temel olan/altta yatan], hiçbir edimsel özelliğe sahip olmayan yalın bir madde (zira özellikleri o ilkin algısal görüyle edinir) düşünülürse olurdu. Ancak *substrat* kavramı, *substanz* [töz] kavramından farklı değildir. Demek ki Kant'a göre, onun substanz olarak belirlemek zorunda olduğu bir şey vardır ve bu algısal deneyimin dışında durmaktadır. Yahut bunu algıüstü [*Übersinnliches*] olarak mı düşünmek istemektedir? Burada ilkin sorulması gereken şudur: Bu algıüstünün *gerçekten* bilinebileceğini reddetse de, Kant'ın hep en azından bizim bilme *çabamızın* nesnesi olarak gösterdiği diğer türden olan algıüstü

şeylerden nasıl ayrıldığıdır, yani onun, Kant'ın tanrı, insan ruhu ve irade özgürlüğünde vs. gördüğü o algıüstü şeylere olan ilişkisi nedir? O meşhur eleştirel yönteminde, Kant'ın hiçbir zaman şu akla yakın ve beni sor diyen soruyu sormamış olması kadar başka bir şey dikkat çekici değildir: Algıüstü olan iki şeyden birinin, yani algıdışı veya sırf düşünsel olanın diğerine, yani asıl anlamda algıüstü olana ilişkisi nedir ve Kant nasıl bu her iki şeyi, onların arasında herhangi bir ayrım yapmadan veya onları herhangi bir ilişki içine sokmadan öylece yan yana koyabilir?

Kant, o şeye, *kendi başına şey* adını verir (ama bu onun deyimiyle gerçek bir 'tahta demir'dir, yani bir çelişkidir, zira o bir şey {nesne} ise, kendi başına değildir ve eğer kendi başınaysa, o zaman bir şey değildir); ancak Kant'ın kendisi, bu kendi başına şeyi bizim tasarımlarımızın düşünsel nedeni saymaktadır. Neden terimi, tabii ki hem sırf mantıksal bir anlama, hem de böylelikle o sırf düşünsel olanın [*das Intelligible*], tasarlama yetimizle mantıksal bir ilişki içinde olmasına izin vermektedir. Ancak Kant, gerçek bir tasarlamadan önce duyuların etkilenmesini önekoştuğundan, ama bu etkinin artık tasarlanmış olan şeyden değil, yani artık saf algılamanın ve anlama yetisinin formlarıyla[7] bezenmiş nesneden değil, sadece o bütün tasarlamaların dışında ve üzerindeki şeyden gelebileceğinden, Kant bu etkiyi o düşünsel olandan çıkarsamak ve bu düşünsel olanı bizim tasarlamamızın *causa efficiens*'i [varlık nedeni] yapmak zorundadır, bu demektir ki, (bir anlama yetisi kavramı yardımıyla) düşünsel olanı neden olarak belirlemek zorundadır; ve bu arada şu tuhaf şey ortaya çıkar: Kant, kendisinin *noumenon* dediği düşünsel olan şey ile zekâ, *nous* {akıl} ve asıl bilme yetisi arasında değil de, bizim sırf nesnel algısal malzememiz veya bedensel duyu organlarımız arasında doğrudan bir ilişkiye izin verir. Kant'ın kendi başına şey diye adlandırdığı o düşünsel neden, eğer tasarlamalarımız için sırf madde ve malzeme veriyorsa, peki ama Kant'ın deyimiyle apperzepsiyonun [bilinçli algılamanın] transzendental sentezinde hangi malzemeyi verir? Her hâlükârda ilkin öznede o anlama yetisinin damgasına sahip olur ki, biz bunu, eğer o nesnel bir önermenin/yargının nesnesi olacaksa, onda önekoşmak zorundayızdır; bu durumda şu sorular ortaya çıkar: O düşünsel neden nasıl özneye ulaşmakta, nasıl onu etkilemektedir?

---

[7] Bir başka deyişle zaman, uzanımlık ve kategoriler aracılığıyla –çev. n.

Bu [algı] malzeme[si] nasıl böyle kolaylıkla anlama yetisinin formlarına uymaktadır?

Öznenin [algı] malzeme[si] üzerindeki bu gücü nereden gelmektedir? Kant'ın kritiğinde bu sorulara yanıt verilmemiştir, dahası bunlar hiç sorulmamıştır.

Felsefeden iki şey beklenmektedir: Birincisi, doğanın oluşumunu açıklamak, ki burada doğa, ister nesnel bir şey, yani tasarlamalarımızın *dışında* bir varolan olarak tasarlansın, ister sırf bizim tasarlamamızda vardır diye *idealistçe* düşünülsün. Zira, içimizdeki hangi –ve tabii ki zorunlu– süreç sonucu, bu özelliklere ve katmanlara sahip böylesi bir dünyayı tasarlamak zorunda kaldığımız, burada hiç olmazsa gösterilmelidir. Kant bu talebe yanıt vermekten kaçındı. Felsefeye yöneltilen ikinci talep, o esas anlamda metafiziksel dünyanın, yani tanrı, ruh, özgürlük ve ölümsüzlüğün içine dahil olduğu algıüstü alanın bize açılmasıdır. Felsefenin bu daha yüce kısmıyla Kant tuhaf bir ilişki içindedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu *metafiziksel* olan açısından Kant da ondan önceki metafizik gibi aynı şeyi istemekteydi. Eğer esas bir metafizik varsa (ki Kant bu düşünceyi her yerde hissettirmektedir), o zaman o, acunun özgür yaratıcısı olarak tanrıyı, insanın ahlâkî özgürlüğünü ve insan özünün ölümsüzlüğünü doğadaki hiç kopmayan neden-sonuç ilişkileri ağı yanında göstermek zorundadır. Bu amaca ulaşılması için Kant'ın önekoştuğu araç, daha önceki metafiziğin de tanıdığı araçtan başkası değildir. Kant'ın kritiği o kadar bu metafiziğe yöneliktir ki, bundan başka bir metafiziğin de olabileceği Kant'ın aklına bile gelmiş değildir. Ve hattâ Kant'ın kritiği, bu metafiziğin sırf bir şekline yöneliktir, yani tam gençliği sırasında tesadüfen *Christian Wolff* ama daha çok (Wolff taraftarları arasındaki en iyi düşünürlerden biri olan Kant'ın öğretmeni) *Alexander Baumgarten* aracılığıyla benimsediği metafiziğe yöneliktir. O metafiziğin subjektif rasyonalizmini aşan her şeyi Kant yok saymaktadır. Bu açıdan, her ne kadar Kant, bir subtanz/töz kavramının algıüstü nesnelere uygulanabilir olmadığını ve olamayacağını söylüyorsa da, Kant'ın kritiği örneğin Spinozacılığa uygulanamaz. Subtanz kavramıyla ilgili söylenenler, Spinozacılığa karşı söylenmiş olabilir, ancak bu Spinoza için geçerli değildir; zira Spinoza, tanrıyı Kant'ın ve o subjektif rasyonalizmin anlamında algıüstü bir şey olarak düşünmez. Spinoza için tanrı, algısal ve diğer her türlü varlığın doğrudan subtanzıdır. Yani tanrının, zorunlu olarak *Kant*'ın anla-

mında algıüstü bir şey olduğunu Kant önce kanıtlamak zorundadır; ama o bunu kanıtlamaz, aksine genel veya ondan önceki metafiziğin öğretisine göre bunu sadece varsayar. Örneğin tanrının varlığı, insan ruhunun yok edilemezliği ve ölümsüzlüğüne dair alışılmış metafiziksel kanıtlamaların yetersizliğini gösterdikten sonra Kant, *her* bilimsel metafizik hakkında son hükmü verdiğine inanır; onun zahmetli kritiğinin nihaî sonucu, algıüstü şeylere dair gerçek bilginin mümkün olamayacağıdır. Esas metafiziksel nesneler Kant'a göre sadece aklın ideleridir ve onlar, Kant'ın dediği gibi, herhangi bir olası deneyimde ortaya çıkamazlar.[8] Ancak, tanrının bir deneyim nesnesi olmadığı ve

[8] Kant'a göre, aynı şekilde her türlü deneyimden bağımsız olarak içimizde var bulunan aklın ideleri hakkında sadece şunu belirtmekle yetinmek istiyorum: Kant'ın bu apriorik kavramları da anması, anlaşılır gibi değildir. Zira bu, kategorilerde anlaşılır bir şeydir –onlar, nesneye olan ilişkisi açısından *a priori*dir; zira onların kendisi, nesne değildir. Ama ruh, acun, tanrı –bunların kendisi nesnedir; ama nesneler, var olarak, yani *a posteriori* olarak bilinmekten başka türlü nasıl bilinebilirler ki? Ayrıca örneğin ruh, kendi dolaysız yaşantısının nesnesidir; acun kavramı ise, en azından Kant'ta olduğu şekliyle, tek tek tüm varolanları içinde kapsayan en son ana kavramdan başkası değildir. Kant'ın bu idelerde önekoştuğu şey, yani onların tamamen deneyimden bağımsız olmaları, bir tek tanrı idesine uygulanabilir. Ancak tanrı, yalın bir akıl idesi olarak, bu demektir ki, sadece benim aklım aracılığıyla düşünülebilir ve belirlenebilir bir şey olarak açıklanırsa, bu bizi sırf genel bir varlığın idesine götürür; zira bunun ötesine giden her belirleme, Kant'a göre artık empirik bir belirleme olmak zorundadır. (Kant'ın apriorik kavramlara dair öğretisine ekleme yapmak için) *eğer* algısal tasarlamada bir *Prius* [önce gelen] ve bir *Posterius* [sonra gelen] arasında ayrım yapmak gerekiyorsa, o zaman algısal tasarım içindeki *esas Prius,* Kant'ın *kendi başına şey* dediği şey olurdu; kendi başına şeyin kendini *benim* tasarlamam içinde onlar tarafından etkilenmiş olarak gösterdiği o anlama yetisi kavramları [kategoriler], Kant'a göre, kendi başına şeyi benim tasarlamamın nesnesi kılan, yani benim için deneyimlenebilir kılan şeyin işte ta kendisidir; bu nedenle *esas Posterius*, Kant'ın varsaydığı gibi anlama yetisi kavramları çıkarıldıktan sonra geriye kalan o element değildir, zira daha ziyade eğer onları çekip alırsam, o zaman o tasarlanamazdır, tasarlama *öncesi* ve dışında bir varolandır, yani tasarlamanın mutlak *Prius*udur; *esas Posterius* işte o bilinmeyendir (ki Kant'ın kendisi, onu matematikteki x'e benzetir), işte bu x artı anlama yetisi kavramları, yani bu ortak çocuk, esas *Posterius*tur; x'i sırf *Posterius* yapan o anlama yetisinin belirlemeleri, bu açıdan sadece göreli bir önceliğe sahip olabilirler ya da esas *Prius*, yani kendi başına şey ile tasarlan-

olamayacağı, iddia edildiği gibi, bu genellik ve belirsizlik içinde henüz kanıtlanmış değildir. Tabii ki Kant'ın sözünü ettiği *o* deneyim anlamında değil; ki Kant'ın kendisi de, dış duyulara dayalı deneyim dışında bir de iç deneyimden bahseder; öte yandan Kant'a göre esas deneyim, sadece tasarımlarımızın malzemesinin bizim dışımızda duran düşünsel nedeni ile doğası gereği anlama yetisinin formlarını bu maddeye tabetmek/basmak zorunda olan (aynı şekilde düşünsel) öznemizin birleşmesiyle mümkündür. Demek ki böylelikle o düşünsel şeyin kendisi, bizim bilgimizin etmenlerinden [faktörlerinden] biridir ve işte bu nedenle onun kendisi, bilgi *nesnesi* olamaz. Bilgi nesnesi hep sadece bu iki etmenin ürünüdür. İşte o düşünsel olan, sırf her bilginin iki etmeninden biri olması nedeniyle her gerçek bilginin bir *önkoşulu* olarak bilgiyle karşılaştırıldığında zorunlu bir şey olarak gözükendir; bilgi olarak bilgi ise, onun önkoşuluyla karşılaştırıldığında rastlantısal bir şey olarak gözükmektedir. Kabul etmek gerekir ki, o düşünsel olanın gerçek bir bilginin nesnesi olamayacağı bu görüşten çıksa bile, yine de o, zorunlu bir düşünmenin nesnesi olarak kendini göstermektedir ve daha da fazlasını –eski metafizik de, örneğin tanrının zorunlu bir düşünmenin nesnesi olabileceğinden daha fazlasını istememişti. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Kant'ın kritiğinde durum gerçekten şudur: Bu kritik aslında, anlama yetisi

---

mış şey, yani *Posterius* arasında sadece bir aracı olarak görülmek zorundadır –Eğer soru, felsefenin kendisinin ve tümüyle bilimin *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi olduğu sorusu ise, Kant bu konuda esasen (bunu da burada söylemek gerekir) bir karara varmamıştır. Zira felsefenin, Kant'ın ortaya koyduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nden ibaret olduğu onun düşüncesi olsaydı, bu eleştirinin içeriğini sırf gözleme ve deneyimden aldığı apaçıktır ve buna göre en son merci açısından felsefenin kendisini bir deneyim bilimi olarak açıklamış olurdu. Kant, Locke ve öncelikle de David Hume'un aksine, empirik tasarımlarda bile anlama yetisine apriorik bir element yükleyerek empirizme karşı savaşır –ama bu iddiaya kendisinin nasıl vardığını, aslında açıklamaz ya da bu iddianın temellendirilmesinde sadece deneyimden yola çıkarak, yani o kavramların gözlenmiş genelliğinden ve zorunluluğundan yola çıkarak, bu iddiayı sadece üstü kapalı olarak açıklamaktadır. Burada yanıtlanması gereken o yukarıdaki soru, ilkin Kant'tan sonra, yani bir ilk başlangıçtan yola çıkan ve her şeyin sürekli Bir gelişim içinde çıkarımını yapan bir sistem idesine varıldıktan sonra ortaya atılabildi (1827 tarihli Münih yazı taslağından).

kavramlarının algıüstü olana her çeşit uygulanışını yasaklamak-la, algıüstü olanın sadece bilgisini değil, her çeşit *düşünülmesini* de ortadan kaldırır ve imkânsız kılar. Ama bilindiği üzere Kant'ın kendisi, tanrıyı teorik felsefeden kovduktan sonra, en azından tanrının varlığına olan *inancı* ahlâk yasası tarafından talep edilen olarak göstererek, tanrıyı pratik felsefe aracılığıyla tekrar geri getirir. Eğer bu inanç, tamamen düşüncesiz bir inanç olmayacaksa, o zaman tanrı burada hiç olmazsa *düşünülmüştür*. Ancak şimdi şunu bilmek istiyorum: Kant nasıl tanrıyı onu bir *substanz* olarak düşünmeden düşünmeye başlayabilir, tabii ki Spinoza'nın substanzı, *id quod substat rebus*[9] anlamında değil, ama kesin ki Kant, tanrıyı mutlak tinsel ve ahlâksal bir kişi(lik) olarak düşünmektedir. Ancak, tabii ki böylesi bir kişi(lik) kavramı, substanz kavramından *daha çok* şey içerir. Buna göre tanrı, sadece *substanz* değildir, tıpkı örneğin bir insanın, onun bir substanz olduğunu söylemekle yeterince karakterize edilmiş olmayacağı gibi. Peki ama o, bu yüzden her yerde substanz değil midir? Aynı şekilde kabul edemeyeceğim bir şey de şu: Tanrıyı neden olarak düşünmem yasak ise, tanrı kavramından geriye daha ne kalır? Yani Kant, kendi kritiğiyle haddini aşmıştır.

Şimdiye kadar gösterilene göre mademki Kant'ın kritiğinin elle tutulur sonucu, sonuçta ve aslında boş ve bir hiç idi, peki o zaman Kant'ın etkisinin o inkâr edilemez büyüklüğü ve olağanüstülüğü neye dayanmaktadır ve neden dolayı buna rağmen Kant'a felsefenin yenileyicisi denildi? Bunun için önce birkaç neden gösterilebilir:

Kant'ın, konuya tekrar bir yöntemle ve ciddiyetle yaklaşması ve böylelikle felsefede ondan önceki anarşiye –bununla dış anarşiyi, yani o zamanlar felsefeye yön veren birinin olmadığını değil, iç anarşiyi kastediyorum ve büsbütün ilkesizliğe (*anarchia* teriminin geldiği *arche*, bilindiği üzere ilke demektir), yani felsefedeki büsbütün ilkesizliğe bir son vermesi, iyi geldi; özellikle tüm bilinebilir varlığın düşünsel temeline yönelik o derin soruları yanıtlamamış, hattâ sormamış olsa bile en azından kaçınılmaz olarak onlara ilgi uyandırdı; ama öncelikle de, daha önce de belirtildiği gibi, yok edici bir skeptisizme ve sensualizme karşı insan bilgisindeki genelliği ve zorunluluğu savundu. Kant'ın esas tarihî etkisi, yani Alman felsefesinin devamı için belirleyici olduğu şey, ancak bunlarda aranmamalıdır. Kant'ın etkisi

[9] Şeylerin altında yatan olarak –çev. n.

daha ziyade, onun *felsefeyi subjeye/özneye yöneltmesinde* yatmaktadır, zira Spinoza ile birlikte felsefe, büsbütün bu yönü kaybetmişti; zira Spinoza için esas olan şey, sırf nesne ve öznesiz olan ve özne olarak kendini büsbütün yok eden *substanz* idi. Ama Kant'ın aşamadığı ve onun felsefesine hemen her türlü çirkin tanımlarla karşılık verildiği için daha da artan bir çekingenlik, onu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısındaki bazı kısımları sonraki basımlarda diğerleriyle değiştirmeye götürdü ki, bu değiştirilen kısımlarda Kant, kendisini nerdeyse bir *idealist* olarak görmüş, değiştirdiği kısımlarla ise idealizmi görünürde çürütmüştür. Ne var ki, idealizm yolu buna rağmen açılmıştı; kendi başına şey, pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolamayacağı için (zira nesneyi bir şey, gerçek bir şey yapan şey, özneden gelmektedir), bir sonraki adım hiç tartışmasız, geriye sadece öznenin, Ben'in geriye kalmasıdır. Bu adım *Fichte* tarafından atıldı ve doğrudan şu söylendi: Ben, yegâne subtanzdır; hem de *her bir* Ben'in yegâne subtanzıdır.

Fichte, Ben'i genel veya mutlak Ben olarak değil, sadece *şahıs* Ben'i olarak kavrar. Herkesin kendi bilincinde bulduğu Ben, yegâne esas varolandır. Herkes için her şey, sadece Ben'iyle ve Ben'inde varolmaya başlar [*gesetzt*][10]. Her insan için o *transzendent* edim aracılığıyla, yani empirik bilincin önkoşulu olan ve bu nedenle empirik bilinçten önce gelen o *kendini bilme edimi*[11] ile tüm acun varolmaya başlar ve bu nedenle de ilkin *sadece* bilinç içinde vardır. Bu kendini koymayla, yani *ben varım* ile her birey için acun başlar; bu her birey içindeki edim, aynı zamanda hem kendisinin hem de acunun ebedî ve zamandışı başlangıcıdır. Her insan adeta ebedî bir tarzda (*modo aeterno*) varolmaya başlar; kendisiyle birlikte onun tasarlama yetisi için tüm geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği konulmuş olur. Tüm açıklamayı Ben'e yükleyerek, acunu açıklarken şeylerin nesnel varlığı karşısında felsefî tinin karşılaştığı zorluklardan kaçındığına inanan Fichte, sırf *Ben varım* ile her birimiz için tüm dış acun denilen şeyin hem zorunlu hem de rastgele bütün belirlenimleriyle birlikte nasıl var olmaya başladığını *ayrıntılı* olarak göstermek zorunda kalmaktadır.

---

[10] Alman İdealizmi'nde pek önemli, ama Türkçe'ye çevrilmesi zor olan 'setzen' fiili ve bundan türetilmiş 'Setzung' veya 'gesetzt' sözcüğü bazen 'koyma(k), kon(ul)mak' bazen de 'var, varolmaya başlar' diye çevrilecektir -çn.

[11] Aktus des Selbstbewusstseins.

Dolaysız bilinç dışındaki şeyleri, Fichte'nin en azından geçiş noktaları olarak, o kendini koyma ediminin *aracılık ettiği şeyler* olarak kanıtlamış olması gerekirdi. Ancak durum odur ki, sanki Fichte dış dünyada hiçbir ayrım algılamamıştır. Fichte'ye göre doğa, soyut ve sırf bir sınırı tanımlayan Ben-olmayan'ın kavramında, öznenin karşıtı olmaktan başka onda hiçbir şeyin algınamadığı tamamen boş bir nesnede yatmaktadır –Fichte'ye göre doğa, bu kavram içinde öylesine kaybolmuştur ki, bu kavramın ulaştığından fazlasının çıkarımını yapmayı gereksiz bulur. Sonuçta, Kant'ın Kritiği'nde Fichte'nin Bilim Öğretisi'ndekinden daha fazla nesnellik vardır. Zira Kant, başladığı kritiğinde, yani bilgi yetisinin katastrasında, hiç çekinmeden deneyimin kılavuzluk etmesine izin verdi; ama Fichte'ye kılavuzluk eden sadece kendi, yani rastgele olan ve tüm ilerlemenin giderlerini inkâr eden bir refleksiyon/düşünme idi.[12]

---

[12] Felsefenin aldığı yola buradan genel bir bakış daha yapalım: Descartes'taki felsefeye göre empirik özne, dolaysız kesinlikti ve diğer kesinlikler de sırf öznel kavram ve düşünme zorunluluğuyla bu kesinliğe bağlanmaları gerekiyordu. Empirik özneden dolaysız olarak mutlak ve her öznel şeyi yok eden nesneye geçerek Spinoza, bu engeli şiddetle aştı –mutlak anlamda sonsuz olan bu nesne karşısında felsefî düşünen öznenin hiçbir özgürlüğü kalmaz; bu mutlak anlamda sonsuz olan şey, aynı zamanda mutlak anlamda hareketsizdir; hareket etmek, sadece felsefî düşünen özneye düşmektedir: Bu bakımdan Spinozizm, ona şeklen bakıldığında, sırf öznel açıdan diyalektiksel görünmektedir, ama her diyalektiksel deneme, tüm hareketin değillenmesiyle ve sırf *varlığa* sarılmakla son buluyordu. Dogmatizm, bu mecburiyete karşı çıktı ve o bu bakımdan Spinozizmden daha üst düzeydeydi. Dogmatizm, felsefî düşünen öznenin nesne karşısındaki özgürlüğünü tekrar inşâ ve iddia etmeye çalıştı; ve bunu tekrar empirik özneden yola çıkarak değil, yalın anlama yetisinde mevcut bazı genel, transzendental kavramları varsayarak yapar; dogmatizme göre bu kavramlara tüm *varlık*, yani mutlak olanın varlığı da belirlenebilir. Bu kavramların bir yanda yalın anlama yetisinin kavramları olması, öte yandan ise bu kavramların nesnel anlamı olması ve mutlak olanı bile belirleme gücüne sahip olmaları dolayısıyla aracı bir şey bulunmuş oldu; göründüğü gibi, bununla hem mutlak olan hem de felsefî düşünen özne varlığını sürdürebilirdi. Bu mümkün olduğunda, felsefî düşünen özne ve onun nesnesi arasındaki özgür ilişki kurulmuş olurdu. Ama bu umut Kant tarafından yok edildi, çünkü Kant, o yalın ve genel kavramları, sırf bir öznel anlama yetisi kavramları olarak ilân etti ve onların nesnel olana doğru her olası geçişini ve çıkışını inkâr etti. Eğer tekrar her

Demek ki Fichte'ye göre her şey, Ben aracılığıyladır ve Ben içindir. Böylelikle, Kant'ın ahlâk açısından kendi kararları için insana tanıdığı bağımsızlığı ya da otonomiyi Fichte, teorik alana doğru genişletti ya da başka bir deyimle, insan Ben'inin aynı otonomluğunu, onun dış dünyaya ilişkin tasarlamaları için de talep etti. Bu nedenle her şey, *Ben aracılığıyladır ve ben içindir* önermesi ilkin insanın ruhunu okşar ve insana tüm dış şeylerden bağımsızlığı verir görünmektedir. Ama daha yakından bakıldığında, varolarak kabul etmek zorunda olduğumuz her şeyin nasıl ve hangi tarzda *Ben aracılığıyla* ve *Ben için* olduğu gösterilmediği sürece, Fichte çok büyük konuşuyor gibi görünmektedir. Bu özneci idealizmin düşüncesi, kendi dışındaki şeyleri Ben'in *özgür olarak* ve *istençle* ortaya koyması olamazdı, zira eğer dış varlık Ben'e bağlı olsaydı, o zaman birçok şey onun isteme-

---

özgür özneyi yok eden mutlak nesneye geri dönülmek istenmiyorsa, bunun karşıtına, yani her şeyi yok eden özneye dönmekten başka bir imkân geriye kalmaz; ve bu özne artık Descartes'ın empirik öznesi değil, *transzendental Ben* olan mutlak öznedir. Transzendental ego'nun kendisinden başka bir şey olmayan apperzepsiyonun transzendental birliği, daha Kant için onun tek gerçek saydığı bilginin, yani deneyime dayalı bilginin yegâne en son ilkesi ya da yaratıcısıydı. Fichte bu Ben'i, Kant'taki henüz kısmen karanlık olan alandan çekip çıkardı ve onu nerdeyse bir yegâne ilke olarak mutlak bir biçimde felsefenin doruğuna yerleştirdi ve böylelikle de transzendental idealizmin yaratıcısı oldu –Bu Ben, empirik Ben olmadığı için, Fichte'nin felsefenin en üst ilkesi saydığı *Ben varım* da, böylece empirik bir olgu içinde olamazdı. Fichte Ben'i, *eylem edimi* [*Tathandlung*] olarak açıklar ve nasıl Ben'in bu eylemden bağımsız şekilde ölü ve hareketsiz bir şey olarak hiçbir şekilde varolamayacağını ve Ben'in sadece bu kendi-kendini-koyma edimi içinde olduğunu gösterir; ve bu edim içinde Fichte zamansal, yani herhangi bir zaman harekete geçmiş sırf geçici bir başlangıç görmez, aksine hep aynı ebedî başlangıcı görür –nerede ve ne zaman başlanacak olursa olsun, Fichte'ye göre hep bu kendi-kendini-koyma edimi [*der Akt des sich-selbst-Setzens*], başlangıç olmak zorundadır. Bu bakımdan Fichte'nin idealizmi, Spinozacılığın tam karşıtıdır ya da Spinoza'nın mutlak ve her özneyi yok eden nesnesinin karşısına kendi mutlaklığı içindeki özneyi ve Spinoza'nın öylesine hareketsiz varlığının karşısına *eylemi* diken Fichte'nin idealizmi, *ters yöndeki* bir Spinozacılıktır; Fichte için Ben, Descartes'ta olduğu gibi sırf felsefe yapmak amacıyla varsayılmış bir araç değil, aksine gerçek ve esas başlangıçtır, her şeyin mutlak öncesidir [*das absolute Prius*]. (Eski, Erlangen dönemi taslağından).

diği gibi olmazdı. En katı idealistin bile, dış dünyayla ilgili tasarlamaları açısından Ben'i *bağımlı* olarak düşünmekten başka çaresi yoktur –Ben, Kant'ın tanımladığı gibi kendi başına bir şeye veya Ben dışındaki bir nedene bağımlı olmasa da, en azından bir iç zorunluluğa bağımlı olması gerekir ve mademki Fichte, Ben'e o tasarlamaları üretme yetisini yüklemekte, o zaman bu üretme, *istence* değil, Ben'in *doğasına* dayanan en azından kör bir üretme olmak zorundadır. Fichte, bütün bu şeylerle ilgilenir görünmemektedir; tüm zorunluluğa karşı takındığı tavır, onu açıklamak yerine, isteksiz olarak değillemekti. Felsefeyi Fichte'nin koyduğu noktadan sürdürmek görevini alan ben {Schelling}, ilkin Fichte'nin âdeta sırf lafla başından def etmeye çalıştığı o inkâr edilmez ve kaçınılmaz olan zorunluluğu, Fichte'nin kavramlarıyla, yani Ben'in iddia edilen mutlak substanzıyla birleştirilip birleştirilemeyeceğini görmek zorundaydım. Ancak burada hemen şu kendini gösterdi: Tabii ki dış dünya, aynı zamanda ben de, burada varolduğum ve varlığımın bilincinde olduğum sürece benim *için* vardır (bu kendiliğinden anlaşılır bir şeydir), ama aynı şekilde tersi de geçerlidir: *Nasıl ki* ben kendim için *burada* varolur olmaz kendimin *bilincindeyimdir*, aynı şekilde *ben varım* der demez, dünyayı da önceden –burada– var olarak bulurum; bu yüzden *artık kendi bilincindeki Ben*, hiçbir şekilde dünyayı üretemez. Ama bu *şimdi* içimde kendisinin bilincindeki Ben ile, henüz kendisinin bilincinde olmadığı bir ana doğru geri gitmeye, şimdi artık *mevcut* olan kendi bilinci dışındaki bir alanı varsaymaya ve kendisi dolayısıyla değil, sadece sonucu dolayısıyla bilince giren bir edimi varsaymaya hiçbir şey engel değildir. Bu eylem, işte bu kendi-kendine-gelme, kendi bilincine varma sürecinden başkası olamazdı; burada kendinin bilinci doğaldır ve bu edim, kendi bilincine ulaşmayla son bulur ve geriye sadece onun sonucu kalır. Kendinin bilincinde durakalan bu sırf sonuç, işte dış dünyadır ve işte bu yüzden dolayı Ben, dış dünyanın bilincine Ben tarafından yaratılmış olarak değil, sadece, dünyanın Ben ile birlikte aynı zamanda varolan olarak bilincine varır. Böylelikle, Ben ile onun tarafından zorunlu olarak tasarlanan dış dünya arasındaki koparılamaz olan bağı bir tek sözcükle, yani bu Ben'in *gerçek* ya da empirik bilinçten önce gelen transzendental tarihi ile açıklamaya çalıştım; bu açıklama sonradan Ben'in bir transzendental tarihine götürdü. Benim felsefede atttığım henüz ilk adımlar, felsefede tarihsel olana yönelme olacağını gösterdi, en azından

kendi varlığının bilincindeki, kendine gelmiş Ben'in tarihi şeklinde. Zira *Ben varım*, işte sırf, kendi-kendine-gelmenin bir ifadesidir –yani kendini *Ben varım*'da ifade eden bu kendi-kendine-gelme, kendi *dışında* ve kendiliğinden mesafeli olmuş olmayı gerektirir. Zira, ancak önce kendi *dışında* olmuş bir şey *kendine* gelebilir. Buna göre Ben'in ilk durumu, kendi-dışında-olmadır. Burada daha belirtilmesi gereken şey (ki bu çok önemli bir noktadır) şudur: Kendi bilincinin dışında düşünüldüğü sürece Ben, henüz bireysel Ben değildir, zira Ben, ilkin kendi-kendine-gelmeyle bireyselleşir, bu demektir ki, kendi bilinci veya dile getirilmiş *Ben varım dışında* düşünülen *Ben*, tüm insan bireyleri için aynıdır; o, ilkin biri içinde *kendine* gelmeyle *onun* Ben'i, onun bireysel Ben'i *olur*. Kendi bilinci dışında düşünülen Ben'in tüm bireyler için aynı olması ve burada bireyin henüz etkin olmaması, niçin benim dış dünyaya ilişkin tasarımımdan bağımsız olarak ve tüm insan bireyleri arasındaki bir uyuşumu bu konuda ilkin herhangi bir deneyim yapmadan varsaymamı açıklar (bana herhangi bir nesneyi gösteren küçük bir çocuk da, bu nesnenin hem onun hem de benim için var olması gerektiğinden yola çıkar). Ancak, Ben'in *bireyselleşmesiyle* –ki bu işte *Ben varım* ile kendini belirtir– yani *Ben varım*'a varmayla ve o bireyin kendi bireysel yaşamının başlamasıyla, oraya kadarki yolu artık hatırlamaz, zira bu yolun sonu işte kendi bilinci olduğundan, (şimdi artık bireysel olan) Ben, kendi bilincine doğru yolu bilinçsiz ve bilmeksizin giderek gerisinde bırakmıştır. Böylelikle burada, onun dış dünyaya ilişkin tasarımlarının körlüğü ve zorunluluğu gibi tıpkı orada tasarımların tüm bireyler içindeki aynılığı ve genelliği açıklık kazanmaktadır. Bireysel Ben, kendi bilinci içinde artık âdeta sadece o yolun anıt eserlerini ve heykellerini bulur, ama yolun kendisini değil. Ama işte bu yüzden o, kendi bilincindeki Ben'in *kendi bilinciyle* kendine gelmesini, kendi bilincine varmasını sağlamak, bilimin ve hattâ en ilk bilimin, yani felsefenin işidir. Başka bir deyişle: Bilimin[13] görevi, o kendi bilincindeki Ben'in, kendi dışında oluşundan başlayarak en üst bilince, yani *kendi* bilincine kadarki o tüm yolu gitmesidir. Bu açıdan felsefe *Ben* için, onun genel (bireysellik öncesi) varlığında ne yapıp neye katlandığının hatırlanmasından, anamnezisinden başka bir şey değil-

[13] Fichte'de de olduğu gibi, Schelling 'bilim' sözcüğünü genelde felsefe ile eşanlamlı olarak kullanır –çev. n.

dir. Bu sonuç, Platon'un (her ne kadar onların anlamı kısmen başka idiyse de ve biraz hayâlperestçilik katmadan anlaşılamazlarsa da) bilinen görüşleriyle uyuşmaktadır.

Demek ki, tekrar nesnel olana ulaşmam için benim henüz daha Fichte'den gelerek gittiğim ilk yol buydu; ve Fichte'nin kavramının bu şekilde kullanımı ilk ortaya çıktığında ilgiyle karşılandı, zira ilkin bu kullanım aracılığıyla Fichte'nin kavramı anlaşılır kılındı ve bu kavrama yapılan ana itiraz ortadan kalktı. Bu, Fichte'nin idealizmini gerçeklikle barıştırma ya da nasıl aynı zamanda ve hattâ *"her şey sadece Ben aracılığıyla ve Ben için vardır"* şeklindeki Fichte'nin öğretisini de hesaba katarak nesnel dünyanın kavranabilir olacağını gösterme denemesiydi.

Kendi sistemimi kurmak için hiç acele etmedim ve o zamanki gençlik dönemime uygun olarak, önce sadece Fichte'nin sistemini anlaşılır kılmaya çalışmakla yetindim ve Fichte'nin, onun kendi sistemine verilen bu anlamı onaylayacağını umut ettim, ancak bu sonradan böyle olmadı. Sadece benim sistemim diye övünebileceğim bir sistemin değil, beni tatmin edecek bir sistemin peşindeydim. Benim içinde bulunduğum durum, özellikle Kant ve Fichte'ye özenerek ve başka bir şey öğrenmedikleri için ve bilgi sahibi olmadan ancak felsefeyle baş edilebileceğini sandıkları için felsefeye atılan bazılarının durumundan farklıydı. Kendimi tatmin edebileceğim ve en ilk meraklarımın götürdüğü araştırma alanım *bir* taneden fazladır –Yani ben, o zamanlar sadece Fichte'nin sistemini açıklamak istemiştim, her ne kadar Fichte'nin derslerine *dinleyici* olarak hiç katılmadıysam da; ki bunu, ona olan müteşekkirliğimi veya onu öğretmen ve öncü olarak inkâr etmek için değil, sırf tarihî doğruluk açısından belirtiyorum; zira özgürlük üzerine kurulmuş ve Kant'ta olduğu gibi sadece pratik felsefeyi değil, aynı şekilde teorik felsefeyi de ve böylelikle de tüm felsefeyi Ben'in kendi bağımsızlığıyla [*Selbstständigkeit*] temellendirdiği bir felsefeden ilk onun bahsetmesi açısından Fichte, tıpkı başkalarının da olduğu gibi benim de öğretmenim ve öncümdü. O zamanlar, ben önce sadece insan Ben'iyle nelerin var/koyulmuş olarak düşünülebileceğini göstermeye çalıştım. Fichte'nin İdealizmi'nin bu açıklanışı, benim 1800 yılında yayımlanmış *System des trans-*

cendentalen Idealismus[14] başlıklı yapıtımda bulunmaktadır. Şimdi ya da gelecekte, güncel felsefenin adım adım gelişimini tam olarak ve kaynağından öğrenmek isteyen biri aranızda varsa, ona, bu *Transzendental İdealizm Sistemini* incelemekten başka bir şey tavsiye edemem; bu yapıtı inceleyen biri, Fichteci düşüncelerin kabuğu altındaki artık yeni sistemi görecektir; bu sistem, ergeç bu kabuğu yarmak zorundaydı; aynı şahıs, bu yapıt içinde daha sonra sadece daha büyük çapta kullanılmış olan o *yöntemin* tam olarak uygulandığını saptayacaktır; Fichte'den bağımsız sistemin sonradan ruhu olmuş bu yöntemi daha bu yapıt içinde bulduktan sonra, bu yöntemin işte bana özgü olduğundan emin olacaktır ve hattâ o yöntem benim için öyle doğaldır ki, kendimi onun bulucusu olarak *övemem* ama *onun* benden çalınmasına da ya da bir başkasının o yöntemin bulucusu olarak övünmesine de izin veremem. Bunu kendimi övmek için söylemiyorum, ama susmakla onaylanan hakikat dışı şeylere karşı çıkma görevimiz vardır.[15]

İlkin şu ödevi üstlendim: Bizim özgürlüğümüzden mutlak olarak bağımsız ve hattâ bu özgürlüğü kısıtlayan bir nesnel dünya tasarımını bir *süreç* aracılığıyla açıklamak, ki *Ben*, işte o kendini koyma edimiyle istemeyerek, ama bu süreçle zorunlu bir şekilde iç içedir. Zira *Ben*, kendisini kendisine nesne yapmayla, kendisini üstüne (yani şunu ya da bunu üstüme almam, bilmezlikten gelirim deyişi anlamında) almaktan başka çaresi yoktur ve kendi kendini sınırlamadan, aslında sonsuzluğa kadar çabalayan edimini yavaşlatmadan ve daha önce sırf özgürlük olan ve bundan başka bir şey olmayan kendisini bir şey, yani sınırlı bir şey yapmadan, kendi kendisini üstlemezdi. Fichte'nin Ben dışına koyduğu sınır, bu şekilde Ben'in kendi içine girdi ve Ben'in sadece kendi kendisiyle, kendisine ait ve kendi *içindeki* çelişkiyle, yani aynı zamanda hem özne hem de nesne, hem sonlu hem de sonsuz olmayla uğraştığı süreç, tamamen içkin [*immanent*] bir süreç halini aldı. Kendi kendisinin nesnesi olmayla Ben kendisini bulur, ama daha önce olduğu gibi *tek bir şey* olarak değil, *çift bir şey* olarak, yani aynı zamanda hem özne hem de nesne olarak bulur –Ben, önce sadece *kendi kendisi için* idi, ama işte artık

---

[14] Bu yapıtın kısmen çevirileri için Felsefe Tartışmaları dergisinin 13., 16. ve 22. sayılarına bakabilirsiniz –çn.

[15] Aşağıdaki metin, 1822 Erlangen taslağından alınmıştır.

kendi başına olması son buldu; Ben'in içindeki bu rastgelelik aşılmalıydı; bu yavaş yavaş olagelen aşma aşamalarının, doğanın aşamalarıyla özdeş oldukları kanıtlandı ve bu süreç, basamak basamak, aşama aşama, Ben'in kendi sınırlanmasını aşarak tekrar özgürlüğüne kavuştuğu ve kendisine sırf özgürlük olarak gerçekten ilk kez sahip olduğu, başka bir deyişle *kendi başına* olduğu şekilde *kendisi için* olduğu yere kadar sürdürüldü. Bununla teorik felsefe kapanmış, pratik felsefe başlamıştı. İlk olarak burada felsefe içinde tarihsel gelişmeyi denedim –benim için tüm felsefe, formel olarak devirlere ayırdığım *kendini bilmenin* tarihiydi, örneğin ilk devir, (Ben'in kendi kendini nesneleştirmesi aracılığıyla koyulan sınırlılığın) en ilk duyumsanmasından üreten görüye kadar. Ancak aletin pek sınırlı olması, tüm melodiyi onun üzerinde çalmak için yeterli değildi –İlerlemenin ilkesi veya yöntemi, kendini geliştiren veya kendi bilincini yaratmakla meşgul Ben ile gerisin geriye kendi bilincine bakan, âdeta onu seyreden, yani felsefe yapan Ben arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu aşama aracılığıyla nesnel Ben içine bir belirleme koyulmuştur, ama bu belirleme sadece seyredenin içine koyulmuştur, Ben'in *kendisi için* değil. Demek ki ilerleme her zaman şundan ibaretti: Ben içindeki her önceki aşama içine felsefe yapan için ne koyulmuş ise, o, bir sonraki aşamada Ben'in kendisi için nesneldi, yani Ben'in kendisi için onun kendi içine koyulmuştur ve sonunda bu şekilde nesnel Ben'in kendisi, felsefe yapanın durduğu noktaya getirilmiş olur veya nesnel Ben, öznel olarak felsefe yapan Ben ile tamamen aynı olur; bu aynılığın ortaya çıktığı, yani öznel Ben içinde olan şeyin tam aynı olarak nesnel Ben içinde olduğu aşama, felsefenin son aşaması idi ve bununla felsefe, aynı zamanda kendi sonu hakkında kesinlik kazandı. Nesnel Ben ile felsefe yapan Ben arasında ilişki, yaklaşık olarak Sokrates diyaloglarındaki öğrenci ile usta arasındaki ilişki gibidir. Nesnel Ben içinde her zaman onun kendisinin bildiğinden *daha çok* şey sarılı şekilde vardır; öznel, felsefe yapan Ben'in işi artık nesnel Ben'in kendi içine koyulmuş şeylerin bilgisine ve bilincine ulaşmasına ve onun sonunda kendi kendini tam olarak bilmesine yardımcı olmaktır. Bu yöntem, ki burada bir önceki aşamada sırf öznel olarak koyulmuş şey, bir sonraki aşamada hep nesneye katılır, sonraki ve daha büyük gelişmelerde faydalı hizmetler sunmuştur.

İdealizmin bu şekilde tasvirinin başlangıçları, benim felsefî yapıtlarımın tekrar basımlarının birinci kısmındaki yazılarda bulunmaktadır. Benim felsefî gelişmemin yol alışı hakkında bir yargıya varmak isteyerek bana saygı göstermek isteyen biri, özellikle de bana yol gösteren esas *heuristik* yöntemini, yani yeni bir şey bulma yöntemini öğrenmek isteyen biri, oraya kadar geri gitmek zorundadır.

çev. Ali Irgat

FICHTE KAYNAKÇASI

FICHTE'NİN ESERLERİNİN ALMANCA BASKILARI

1. *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe.* Haz. Hans Schulz. İki cilt. İkinci baskı: Leipzig: Haessel, 1930.

2. *J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Haz.. Reinhard Lauth, Hans Jacobs ve Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1964 [Bu baskı dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Fichte tarafından yayınlanmış tüm eserleri içermektedir. İkinci bölüm, *Tereke*'sini ve edebî yazılarını; üçüncü bölüm, Fichte'ye yazılan ve onun yazdığı mektupları; dördüncü ve son bölüm ise, Fichte'nin derslerinin öğrenci notlarını ve elyazmalarını içermektedir].

3. *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke.* Haz. I.H. Fichte. Üç cilt. Bonn: Adolph-Marcus, 1834-35.

4. *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke.* Haz. I.H. Fichte. Sekiz cilt. Berlin: Veit, 1845-46.

5. *Nachgelassene Schriften.* Haz. Hans Jacob. İki cilt. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1937.

6. *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie.* Haz. Sigfried Berger. Leipzig: Meiner, 1924.

7. *Von den Pflichten der Gelehrten: Jenaer Vorlesungen, 1794-95.* Haz. Reinhard Lauth, Hans Jacob ve Peter K. Schneider. Hamburg: Meiner, 1971.

8. *Wissenschaftslehre nova methodo.* Haz. Erich Fuchs. Hamburg: Meiner, 1982.

9. "Zusätze Fichtes zu seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten." Haz. Hans Schulz. *Kant-Studien* 25 (1920): 202-209.

FICHTE'NİN ESERLERİNİN İNGİLİZCE BASKILARI

1. "Diary of the most Noticeable Mistakes in Education which have come to my Knowledge." Çev. G.H. Turnbull. *The Educational Theory of J.G. Fichte* içinde, ss. 137-153. London: Hodder and Stoughton, 1926. [GA, II, 1, ss. 165-168, 173-181 ve 193-195. (SW'ye dahil edilmemiştir.)]

2. "Plan for Arranging Exercises in Speaking." Trans. G.H. Turnbull. *The Educational Theory of J.G. Fichte* içinde, ss. 119-126. [Yayımlanmamış olan "Plan anzustellender Rede-Uebungen"in (1789) çevirisidir. GA, II, 1, ss. 129-134. (SW'de mevcut değildir.)]

3. ["Aphorisms on Religion and Deism."] Çev. Russell Warren Stine. *The Doctrine of God in Fichte's Philosophy* içinde, ss. 3-6. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1945. [Fragman halinde ve yayımlanmamış olan "Einige Aphorisme über Religion und Deismus" (1790) adlı eserin yaklaşık üçte ikilik kısmının çevirisi. GA, II, 1, ss. 287-291. SW, V, ss. 1-8.]

4. ["On the Love of Truth."] Çev. Russell Warren Stine. *The Doctrine of God in Fichte's Philosophy* içinde, ss. 1-2. ["Ueber die Wahrheitsliebe" (1792). GA, II, 2, ss. 151-159. SW, VIII, ss. 259-269.]

5. "Reclamation of the Freedom of Thought from the Princes of Europe, who have oppressed it until now. A Speech." Çev. Thomas E. Wartenberg. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers to Twentieth-Century Questions* içinde, haz. James Schmidt. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1992 [*Züruckforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede* (1793). GA, I, 1, ss. 167-192. SW, VI, ss. 3-35.]

6. "Review of *Aenesidemus*." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 55-77. Ithaca: Cornell University Press, 1988. ["Rezension des Aenesidemus" (1794). GA, I, 2, ss. 41-67. SW, I, ss. 1-25.]

7. "Review of *Aenesidemus*." Çev. George di Giovanni. *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* içinde, haz. George di Giovanni ve H.S. Harris, ss. 136-157. Albany: State University of New York Press, 1985. ["Rezension des Aenesidemus."]

8. "Concerning Human Dignity." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 83-86. [Fichte'nin Zürih dersi olan "Ue-

ber die Würde des Menschen" (1794). GA, I, 2, ss. 83-89. SW, I, ss. 412-416.]

9. "The Dignity of Man." Çev. A. E. Kroeger. *The Science of Knowledge* içinde, ss. 331-336. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1868. Yeniden baskı: London: Trübner & Co., 1889. ["Ueber die Würde des Menschen"]

10. "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 94-135. [*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794; ikinci baskı: 1798). GA, I, 2, ss. 107-163. SW, I, ss. 27-81.]

11. "Concerning the Conception of the Science of Knowledge." Çev. A. E. Kroeger. *The Science of Knowledge* içinde, ss. 11-60. [*Über den Begriff des Wissenschaftslehre.*]

12. "Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 144-184. [*Einige Vorlesungen Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794). GA, I, 3, ss. 25-68. SW, VI, ss. 289-346.] (İlk dört dersin ufak değişiklikler yapılmış farklı bir uyarlaması, ilk olarak *Philosophy of German Idealism* içinde yayımlanmıştır. Haz. Ernst Behler, ss. 1-38. New York: Continuum, 1987.)

13. *The Purpose of Higher Education.* Çev. Jorn K. Bramann. Mt. Savage, MD: Nightsun Books, 1988. [*Einige Vorlesungen Über die Bestimmung des Gelehrten.*]

14. *The Vocation of the Scholar.* Çev. William Smith. London: John Chapman, 1847. Ufak değişiklikler yapılmış bir uyarlaması, PW'nin ilk cildinde içerilmektedir. İlk baskı, ss. 169-238; (Fichte'nin önsözünün çıkarılmış olduğu) ufak değişikliklerle yayımlanan diğer uyarlaması ise, PW'nin dördüncü baskısının ilk cildinde içerilmektedir. [*Einige Vorlesungen Über die Bestimmung des Gelehrten.*]

15. "Foundations of the Entire Science of Knowledge." Çev. Peter Heath. *Fichte: Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)* içinde, ss. 89-286. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970. Küçük düzeltmelerle yeniden yayımlanmıştır; Cambridge: Cambridge University Press, 1982. [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95; ikinci baskı. 1802). GA, I, 2, ss. 251-461. SW, I, ss. 83-328.]

16. "Fundamental Principles of the Whole Science of Knowledge." Çev. A. E. Kroeger. *Science of Knowledge* içinde, ss. 61-187 ve 259-331. [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.*]

17. "Concerning the Difference between the Spirit and the Letter within Philosophy." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings,*

ss. 192-215. ["Über den Unterschied des Geist und des Buchstabens in der Philosophie" (1794). GA, II, 3, ss. 315-342. (SW'de mevcut değildir.)]

18. "On Stimulating and Increasing the Pure Interest in Truth." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 223-231. ["Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit" (1795). GA, I, 3, ss. 83-90. SW, VIII, 342-352.]

19. "Outline of the Distinctive Character of the Wissenschaftslehre with respect to the Theoretical Faculty." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 243-306. [*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795; ikinci baskı: 1802). GA, I, 3, ss. 137-208. SW, I, ss. 329-416.]

20. "Second Part of the Theoretical Part of the Science of Knowledge." Çev. A.E. Kroeger. *The Science of Knowledge* içinde, ss. 191-255. [*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. Bu çeviri tam değildir. Bazı paragraflar çıkarılmış, bazıları ise dönüştürülmüş ya da özetlenmiştir.]

21. "A Comparison of Professor Schmid's System with the Wissenschaftslehre." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 316-335. ["Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre"nin (1795) tam olmayan çevirisidir. Bu çeviride denemenin ilk kısmı çıkarılmış, sadece hazırlayanın önsözünde özetlenmiştir. GA, I, 3, ss. 235-266. SW, II, ss. 421-458.]

22. *The Science of Rights*. Çev. A.E. Kroeger. Philadelphia: J.B. Lippencott, 1869. Yeniden baskı: London: Trübner & Co., 1889. [*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796/1797). GA, I, 3, ss. 313-460 ve GA, I, 4, ss. 5-165. SW, III, ss. 1-385.]

23. "The Foundations of Natural Law According to the Principles of the Theory of Science." Çev. H.S. Reiss and P. Brown. *The Political Thought of the German Romantics, 1793-1815* içinde, haz. H.S. Reiss, ss. 44-86. Oxford: Basil Blackwell, 1955. [*Grundlage des Naturrechts*'ten seçmelerin çevirisi.]

24. "Foundations of Natural Right According to the Principles of Philosophy." Çev. G.H. Turnbull. *The Educational Theory of J.G. Fichte* içinde, ss. 133-137. [*Grundlage des Naturrechts*'e İlk Ek'in IV. Bölümü'nden özet bir parça.]

25. *Foundations of Natural Right*. Çev. Michael Baur. Haz. Frederick Neuhouser. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [*Grundlage des Naturrechts*.]

26. "Annals of Philosophical Tone." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 341-354. ["Annalen des philosophischen Tons"un (1797) kısmî çevirisi. GA, I, 4, ss. 293-321. SW, II, ss. 459-489.]

27. "Preface" and "Introduction" to *An Attempt at a New Presentation of the Wissenschaftslehre.* Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. Indianapolis, IN and Cambridge: Hackett, 1994. [*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* için "Vorerrinerung" ve "Einleitung" = "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1979). GA, I, 4, ss. 183-208. SW, I, ss. 417-49.]

28. "First Introduction to the Science of Knowledge." Çev. John Lachs. *Science of Knowledge* içinde, ss. 3-28. ["Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797). GA, I, 4, ss. 183-208. SW, I, ss. 417-449.]

29. "First Introduction to the Science of Knowledge." Çev. Benjamin Rand. *Modern Classical Philosophers* içinde, haz. B. Rand, ss. 486-496. Boston: Houghton Mifflin, 1908. ["Erste Einleitung."]

30. "Introduction to Fichte's Science of Knowledge." Çev. A.E. Kroeger. *Journal of Speculative Philosophy* 1 (1867): 23-36. ["Erste Einleitung"un eksik çevirisi]

31. "Second Introduction to the Wissenschaftslehre." ["Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre"nin tam çevirisi (1797). GA, I, 4, ss. 209-69. SW, I, ss. 453-518.]

32. "Second Introduction to the Science of Knowledge." Çev. John Lachs. *Science of Knowledge*, ss. 29-85. ["Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre"]

33. "A Criticism of Philosophical Systems." Çev. A.E. Kroeger. The *Journal of Speculative Philosophy* 1 (1867): 80-87, 137-159. ["Zweite Einleitung"un kısmî çevirisi.]

34. "Review of the *Journal for Truth.*" Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. ["Rezension: Journal für Wahrheit"ın (1797) tam çevirisi. GA, I, 4, ss. 431-437. SW içinde mevcut değildir.]

35. "Chapter One" of *An Attempt at a New Presentation of the Wissenschaftslehre.* Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. [*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*'nin "Erste Capitel"i (1798). GA, I, 4, ss. 271-81. SW, I, ss. 521-34.]

36. *The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge.* Çev. A.E. Kroeger. Haz. W.T. Harris. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1897. İkinci baskı: 1907. [*Das System der Sittenlehre nach den Prin-*

cipien der Wissenschaftslehre (1798). GA, I, V, ss. 21-317. SW, IV, ss. 1-365.]

37. "The System of Ethics according to the Principles of Philosophy." Çev. G.H. Turnbull. *The Educational Theory of J.G. Fichte* içinde, ss. 126-133. [*Das System der Sittenlehre*'nin Üçüncü Bölümü'nden özet bir parçanın çeviridir.]

38. "Note to 'Kant and Fichte.'" Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. ["Zu Kant und Fichte" (1798). GA, I, 4, ss. 487-88. SW'de mevcut değildir.]

39. "Postscript to the Preceeding Article and Preface to the Following One." Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. ["Nacherinnerung zu dem vorstehenden und Vorerinnerung su dem folgenden Aufsatze" (1798). GA, I, 4, ss. 463-69. SW'de mevcut değildir.]

40. "The Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World." Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. ["Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798). GA, I, 4, ss. 345-57. SW, V, ss. 175-89.]

41. "On the Foundation of our Belief in a Divine Government of the Universe." Çev. Paul Edwards. *19th Century Philosophy*, haz. Patrick L. Gardiner, ss. 19-26. New York: The Free Press, 1969. ["Ueber den Grund unseres Glaubens in eine göttliche Weltregierung" (1798). GA, I, 5, ss. 347-357. SW, V, ss. 175-189.]

42. "Asceticism." Çev. A.E. Kroeger. *The Western* 3 (1877): 469-481 and 528-540. Çok az bir değişiklikle "Asceticism, or Practical Moral Culture" başlığı altında, "Appendix to the Science of Morals"ta, Kroeger'in çevirdiği *The Science of Ethics* içinde yayımlanmıştır., ss. 379-399. ["Ascetik als Annhang der Moral" (1789-99). GA, II, 5, ss. 59-77. SW, XI, ss. 119-144.]

43. *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo.* Çev. ve haz. Daniel Breazeale. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992. [Fichte'nin 1798/99'daki "Wissenschaftslehre nova methodo" üzerine derslerinin "Krause kopyası". İlk defa 1982'de, Erich Fuchs tarafından Felix Meiner'in "Philosophische Bibliothek" dizisi içinde hazırlanmıştır. Ayrıca, aynı derslerin erken bir uyarlaması olan "Halle kopyası"nın yaklaşık olarak üçte ikilik bölümünün bir çevirisini de içermektedir. İlk yayımlandığı yer: GA, IV, 2, ss. 17-267.]

44. "The Religious Significance of the Science of Knowledge." Çev. A.E. Kroeger. *The Science of Knowledge*, ss. 339-377. ["Rückerinnerungen,

Antworten, Fragen" (1799). Çeviride son bölüm çıkarılmıştır. GA, II,5, ss. 103-186. SW, V, ss. 335-373.]

45. "On the Spirit and the Letter in Philosophy." Çev. Elizabeth Rubenstein. *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, haz. David Simpson, ss. 74-93. New York: Cambridge University Press, 1984. ["Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie" (1795'te yazılmış, 1800 başlarında yayımlanmıştır). GA, I, 6, ss. 333-361. SW, VIII, ss. 270-300.]

46. "Concerning the Nature of Animals." Çev. A.E. Kroeger. *The Science of Right* içinde , ss. 495-505. ["Erläuterung des Wesens der Thiere" (1800). GA, II, 5, ss. 421-430. SW, XI, ss. 362-367.]

47. *The Vocation of Man*. Çev. Peter Preuss. Indianapolis. [*Die Bestimmung des Menschen* (1800). GA, I, 6, ss. 183-309. SW, II, ss. 165-319.]

48. *The Vocation of Man*. Çev. William Smith, (yeniden gözden geçiren) Roderick M. Chisholm. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956. [*Die Bestimmung des Menschen*.]

49. *The Vocation of Man*. Çev. William Smith. London: John Chapman, 1848. Ayrıca aynı yıl PW'nin ilk cildinde de yayımlanmıştır; ilk baskı, ss. 265-554; önemli bir yeniden gözden geçirmeyle üçüncü baskıda, tek cilt olarak yayımlanmıştır; ss. 233-379. (Bu uyarlama, daha sonra birkaç defa, tek bir cilt olarak E. Ritchie'nin giriş yazısıyla basılmıştır. La Salle, Ill: Open Court, 1906, 1931, 1965.) Üçüncü, daha sonraki gözden geçirilmiş baskı, PW'nin dördüncü baskısının ikinci cildinde içerilmektedir; ss. 319-478. [*Die Bestimmung des Menschen*.]

50. *The Destination of Man*. Çev. Mrs. Percy Sinnett. London: John Chapman, 1846. [*Die Bestimmung des Menschen*.]

51. "The Destination of Man." Çev. F.H. Hedge. *Prose Writers of Germany* içinde, haz. F.H. Hedge, s.s. 384-404. Philadelphia: Carey & Hart, 1848. Yeniden gözden geçirilmiş baskı: 1870. [*Die Bestimmung des Menschen*'in üçüncü kitabından parçaların çevirisi.]

52. "The Destiny of Man." Çev. F.H. Hedge. *The German Classics* içinde, haz. Kuno Francke ve W.G. Howard, cilt V, ss. 31-68. New York: The German Publication Society, 1914.

53. "From a Private Document." Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings* içinde. ["Aus einem Privatschrieben" (1800). GA, I, 6, ss.369-89. SW, V, ss. 375-96.]

54. "The Closed Commercial State." Çev. H.S. Reiss and P. Brown. *Political Thought of the German Romantics* içinde, ss. 86-102. [Giriş, Kitap I

ve III'ten bölümlerin çevirisi; *Der geschlossene Handelstaat* (1800). GA, I, 7, ss. 37-141. SW, III, ss. 387-513.]

55. "The Closed Commercial State." Çev. Ronald Sanders. *Socialist Thought: A Documentary History* içinde, haz. A. Fried ve R. Sanders, ss. 241-245. Garden City, N.J.: Doubleday, 1964. [*Der geschlossene Handelstaat*'a Giriş'in çevirisi.]

56."Concluding Remarks by the Editor." Çev. Daniel Breazeale. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings.* ["Schluss-Anmerkung der Herausgeber" (1800). GA, I, 6, ss. 411-16. SW'de mevcut değildir.]

57. "A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand." Çev. John Botterman and William Rash. *Philosophy of German Idealism* içinde, ss. 39-115. [*Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie* (1801). GA, I, 7, ss. 185-268. SW, II, ss. 323-420.]

58. "Sun-Clear Statement." Çev. A.E. Kroeger. *The Journal of Speculative Philosophy* 2 (1868): 3-18, 65-82, 129-140. [*Sonnenklarer Bericht.*]

59. "New Exposition of the Science of Knowledge." Çev. A.E. Kroeger. *The Journal of Speculative Philosophy* 3 (1869): 1-31, 97-132, 193-241, 289-317. Yeniden basımı, aynı başlık altında tek bir ciltedir; St. Louis: n.p., 1869. [*Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802). GA, I, 6, ss. 129-324. SW, II, ss. 1-163.]

60. "The Philosophy of Masonry: Letters to Constant." Çev. Roscoe Pound. *Masonic Papers* 2 (1945): 25-65. Yeniden basımı *Masonic Addresses and Writings of Roscoe Pound* içinde, ss. 130-198. New York: Macoy, 1953. [İki dersin tam çevirisi, "Philosophie der Maurerei," *Briefe an Konstant* (1802/1803) başlığı altında isimsiz olarak yayımlanmıştır. GA, I, 8, ss. 409-462. (SW'de mevcut değildir.)]

61. "Aphorisms on Education, 1804." Çev. G.H. Turnbull. *The Educational Theory of J.G. Fichte* içinde, ss. 154-160. ["Aphorismen Über Erziehung" (1804). SW, VIII, ss. 353-360.]

62. *The Characteristics of the Present Age.* Çev. William Smith. London: John Chapman, 1847; PW'nin ikinci cildinde yeniden basılmıştır [ilk baskı]. Yeniden gözden geçirilmiş ikinci baskı, 1859; ikinci baskının ikinci cildinde yeniden basılmıştır: Washington, D.C.: University Publications of America, 1977. [*Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters* (1806). GA, I, 8, ss. 191-396. SW, VII, ss. 1-256.]

63. *On the Nature of the Scholar and its Manifestations.* Çev. William Smith. London: John Chapman, 1845. (Smith'in "Memoir of Fichte"sinin ilk uyarlamasını içerir). Yeniden gözden geçirilmiş ikinci baskı ("Memoir"ın olmadığı), 1848. PW'nin ilk cildinde yeniden basılmıştır. [*Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806). GA, I, 8, ss. 59-139. SW, VI, ss. 347-449.]

64. "Selections from *On the Nature of the Scholar*, and his Manifestations in the Sphere of Freedom." Çev. William Smith, yeniden gözden geçiren David Simpson. *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel* içinde, ss. 96-113.

65. *The Way Towards the Blessed Life; or, the Doctrine of Religion.* Çev. William Smith. London: John Chapman, 1849. Fichte'nin kısa önsözünün çıkarılmış olduğu, az değişikliklerle yayımlanan baskı, üçüncü baskısı yapılan PW'nin ilk cildinde yayımlanmıştır; PW'nin dördüncü baskısının ikinci cildinde yeniden basılmıştır. Ayrıca bu baskıda yer alan çeviri, *Significant Contributions to the History of Psychology 1750-1920; Series A, Orientations, Vol. II: J.G. Fichte* içinde de tekrar yayımlanmıştır. [*Die Anweisung zum seiligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806). SW, V, ss. 397-580.]

66. "Fichte's Criticism of Schelling." Çev. A.E. Kroeger. *The Journal of Speculative Philosophy* 12 (1878): 160-170 and 13 (1879): 225-244. ["Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben" (1806). SW, VIII, ss. 361-407.]

67. "Ideas for the Internal Organization of the University of Erlangen. Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory*, ss. 260-262. ["Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen"den kısa parçaların çevirisi (1805/06). SW, XI, ss. 277-284.]

68. "Deduced Scheme for an Academy to be Established in Berlin." Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory*, ss. 170-259. ["Duducierter Plan einer zu Berlin zu erichtenden höheren Lehranstalt" (1805/06). SW, VIII, ss. 97-204.]

69. "Patriotism and its Opposite." Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory*, ss. 160-170. [İki yayımlanmamış diyaloğundan ikincisi olan "Der Patriotismus und sein Gegenteil"ın (1807) kısmî çevirisi. SW, XI, ss. 223-274.]

70. *Addresses to the German Nation.* Çev. R.F. Jones and G.H. Turnbull. Chicago: Open Court, 1922. [*Reden an die deutschen Nation* (1808). SW, VII, ss. 257-501.]

71. *Addresses to the German Nation.* Çev. R.F. Jones and G.H. Turnbull. Haz. George Armstrong Kelly. New York: Harper & Row, 1968.

72. "Addresses to the German Nation." Çev. H.S. Reiss and P. Brown. *Political Thought of the German Romantics* içinde, ss. 102-118. [*Reden an die deutschen Nation*'un on üçüncü söylevinin çevirisi.]

73. "Addresses to the German Nation." Çev. Louis H. Gray. *The German Classics*, V. Cilt, ss. 69-105. [*Reden an die deutschen Nation*'un sekizinci söylevinin çevirisi.]

74. "People and Fatherlands." Çev. J.C. Ayer. *The World's Orators.* Haz. G.C. Lee. New York: G.P.Putnam's Sons, 1900, ss. 175-201. [*Reden an die deutschen Nation*'un sekizinci söylevinin çevirisi.]

75. "The Science of Knowledge in its General Outline." Çev. Walter E. *Idealistic Studies* 6 (1976): 106-117. [*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* (1810). Bu çeviride Fichte'nin kısa "Vorrede"si çıkarılmıştır. SW, II, ss. 693-709.]

76. "Outlines of the Doctrine of Knowledge." Çev. William Smith. PW'de, ilk baskı, 2. cilt, ss. 509-529; ikinci baskı, 2. cilt, ss. 509-529; yeniden gözden geçirilmiş uyarlama (Fichte'nin önsözünün çıkarıldığı) dördüncü baskı, 2. cilt, ss. 497-517. [*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse.*]

77. "Facts of Consciousness." Çev. A.E. Kroeger. *The Journal of Speculative Philosophy*, 5 (1871): 53-60, 130-143, 226-231, 338-349; 6 (1872): 42-52, 120-125, 332-340; 7 (1873): 36-42; 17 (1883): 130-141, 263-283; 18 (1884): 47-71, 152-161. [SW, II, ss. 541-691.]

78. "Concerning the Only Possible Disturbance of Academic Freedom." Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory* içinde, ss. 263-265. [Berlin Üniversitesi'nin açılış töreni için Fichte'nin yapmış olduğu konuşmadan seçilmiş parçaların çevirisidir, "Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit" (1812). SW, VI, ss. 449-476.]

79. "The Theory of the State; or the Relationship of the Primitive State to the Kingdom of Reason." Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory* içinde, ss. 266-280. ["Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche" isimli yayımlanmamış derslerindeki üçüncü bölümünden seçmelerin çevirisidir (1813). SW, IV, ss. 369-600.]

80. "Appendix to the Theory of the State." Çev. G.H. Turnbull. *Educational Theory* içinde, ss. 281-283. [Yayımlanmamış "Excurse zur Staatslehre"den (1813) alınmış parçaların çevirisidir. SW, VII, ss. 574-590.]

81. "Comments on the Theory of the State." Çev. H.S. Reiss and P. Brown. *Political Thought of the German Romantics* içinde, ss. 118-124.

[Yayımlanmamış "Excurse zur Staatslehre"den (1813) alınmış parçaların çevirisidir."]

82. "Selected Correspondence 1790-1799." Çev. Daniel Breazeale. *Fichte: Early Philosophical Writings* içinde, ss. 355-450. [1790 ile 1799 yılları arasında yazılmış, Fichte'nin 28 mektubunun tam çevirisidir.]

83. "[Review of] Leonhard Creuzer, *Skeptical Reflections on the Freedom of the Will, with Reference to the Latest Theories of the Same*, with a Foreword by Professor Schmid." Çev. Daniel Breazeale. *The Philosophical Forum* 32 (2001): 289-296. ["Rezension von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens" (1793). GA, 1, 2, ss. 7-14. SW, 8, ss. 411-417.]

84. "[Review of] Friedrich Heinrich Gebhard, *On Ethical Goodness as Disinterested Benevolence*." Çev. Daniel Breazeale. *The Philosophical Forum* 32 (2001): 297-310. ["Rezension von Gebhard über sittliche Güte" (1793). GA, 1, 2, ss. 21-29. SW, 8, ss. 418-426.]

85. "[Review of] Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*." Çev. Daniel Breazeale. *The Philosophical Forum* 32 (2001): 311-321. ["Rezension von Kant zum ewigen Frieden" (1796). GA, 1, 3, ss. 221-228. SW, 8, ss. 427-436.]

86. *The Science of Knowing: J.G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, çev. W.E. Wright, New York: State University of New York Press, 2005.

87. *The System of Ethics*, haz. Daniel Breazeale ve Günther Zöller, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FICHTE'NİN FELSEFESİ ÜZERİNE BAŞLICA KAYNAKLAR

[Daha fazla kaynak için bkz. Hans Michail Baumgartner and Wilhelm G. Jacobs, *J.G. Fichte: Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1968.]

1. Adamson, Robert. *Fichte*. Edinburg: Blackwood,1881.

2. Baumanns, Peter. "Einleitung", Fichte'nin *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* içinde, ss. vii-xxvii. Hamburg: Meiner, 1975.

3. Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Sttutgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

4. Baumanns, Peter. *Fichtes Wissenschaftslehre: Probleme ihres Anfangs*. Bonn: Bouvier, 1974.

5. Baumgartner, Hans Michael. "Ueber das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie: Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798-99." *Philosophisches Jarbuch* 73 (1965): 303-21.

6. Bliss, Ellen Talbot. "Fichte's Conception of God." *The Monist* 23 (1913): 42-58.

7. Brezeale, Daniel. "Fichte's *Aenesidemus* Review and the Transformation of German Idealism." *Review of Metapshysics* 34 (1981): 545-68.

8. Claesges, Ulrich. *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der Urprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

9. Duesberg, Hans. *Person und Gemeinschaft: Philosophisch-Systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von pesonaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und M. Buber*. Bonn: Bourvier, 1970.

10. Ebbinghaus, Julius. "Fichtes ursprüngliche Philosophie." *Gesammelte Aufsätze, Vorträge, und Reden* içinde, ss. 211-25. Hildesheim: Olms, 1968.

11. Evertt, Charles Carroll. *Fichte's Science of Knowledge: A Critical Exposition*. Chicago: Griggs, 1884.

12. Fichte, Eduard. *Johann Gottlieb Fichte: Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefe nebst einem Lebensabriss*. Leipzig: Brockhaus, 1863.

13. Fichte, I.H. *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*. İkinci baskı, iki cilt. Leipzig: Brockhaus, 1862.

14. Fuchs, Erich, haz. *J.G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*. İki cilt. Sttutgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978 and 1980.

15. Gardiner, Patrick. "Fichte and German Idealism." *Idealism Past and Present* içinde, haz. Godfrey Vesey, ss. 111-26. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

16. Guéroult, Martial. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. İki cilt. Paris: Société de l'Édition, 1930.

17. Hase, Karl. *Jenaisches Fichte-Büchlein*. Leipzig: Breitkopf und Hertel, 1856.

18. Hegel, G.W.F. *The Difference Between Fichte's and Schelling' s System of Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1977.

19. Heimsoeth, Heinz. *Fichte*. Munich: Ernst Reinhardt, 1923.

20. Heinrich, Dieter. *Fichtes ursprüngliche Einsicht.* Frankfurt: Klostermann, 1967. İngilizce'ye David R. Lachterman tarafından çevrilmiştir. "Fichte's Original Insight," *Contemporary German Philosophy* I içinde: 15-52. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982.

21. Hirsch, Emanuel. "Fichtes Gotteslehre, 1794-1802." *Die idealistische Philosophie und das Christentum* içinde, ss. 140-307. Gütersloh: Bertelsman, 1926.

22. Hirsch, Emanuel. "Fichtes Religionsphilosophie in der Frühzeit der Wissenschaftlehre." *Zeitschrift für Philosophie und philosophisches Kritik* 163 (1917): 34-36.

23. Hohler, T.P. *Imagination und Reflection: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794.* The Hague: Nijhoff, 1982.

24. Hunter, C.K. *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie.* Meisenheim am Glan: Hain, 1973.

25. Jacobs, Wilhelm G. "Einleitung." Fichte'nin *Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftlehre* içinde, ss. vii-xvii. Hamburg: Meiner, 1975.

26. Janke, Wolfgang. *Fichte: Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft.* Berlin: de Gruyter, 1970.

27. Kabitz, Willy. *Studien zur entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftlehre aus der Kantischen Philosophie.* Berlin: Reuter und Reichard, 1902.

28. Korff, H.A. "Kant Romanticized by Fichte." *The Romantic Movement* içinde, haz. A.K. Thorlboy, ss. 107-12. Newyork: Barnes and Noble, 1966.

29. Lachs, John. "Fichte's Idealism." *Ameican Philosophical Quarterly* 9 (1972): 311-18.

30. Lauth, Reinhard. "Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart." *Zur Idee der Transzendentalphilosophie* içinde, ss. 43-71. Munich: Pustet, 1965.

31. Lauth, Reinhard. "Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksictigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache." *Friedrich Henrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit* içinde, haz. Klaus Hammacher, ss. 165-97. Frankfurt: Klostermann, 1971.

32. Lauth, Reinhard. "Genèse du 'Fondement de toute la doctrine de la science' de Fichte à partir de ses 'Méditiations personnelles sur l'élémentarphilosophie.'" *Archives de Philosophie* 34 (1971): 51-79.

33. Lauth, Reinhard. "J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie." *Zur Idee der Transzendentalphilosophie* içinde, ss. 73-123. Munich: Pustet, 1965.

34. Leighton, J.A. "Fichte's Conception of God." *Philosophical Review* 4 (1895): 143-53.

35. Léon, Xavier. *Fichte et son temps.* Üç cilt. Paris: Colin, 1954-59.

36. Lindau, Hans, haz. *Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismus-Streit.* Munich: Müller, 1912.

37. Mandt, A. J. "Fichte's Idealism in Theory and Pratice." *Idealistic Studies* 14 (1984): 127-47.

38. Medicus, Fritz. *Fichtes Leben.* İkinci baskı. Leipzig: Meiner, 1922.

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

40. Nohl, Hermann. "Miscellen zur Fichtes Entwicklungsgesichte und Biographie." *Kant-Studien* 16 (1911): 373-81.

41. Philenko, Alexis. *La liberté humanie dans la philosophie de Fichte.* Paris: Vrin, 1966.

42. Preul, Reiner. *Reflexion und Gefühl: Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit.* Berlin: de Gruyter, 1969.

43. Radermacher, Hans. *Fichtes Begriff der Absoluten.* Frankfurt: Klostermann, 1970.

44. Rickert, Heinrich. "Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie." *Kant-Studien* 4 (1899-1900): 137-66.

45. Rockmore, Tom. *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.

46. Rockmore, Tom. "Fichtean Epistemology and the Idea of Philosophy." *Der transzendentale Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes* içinde, haz. Klaus Hammacher, ss. 485-97. Hamburg: Meiner, 1981.

47. Royce, Josiah. "Fichte." *The Spirit of Modern Philosophy* içinde, ss. 135-63. Boston: Houghton Mifflin, 1893.

48. Schuhmann, Karl. *Die Grundlage der Wissenscaftslehre in ihrem Umrisse: Zu Fichtes "Wissenscaftslehre" von 1794 und 1810.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

49. Schulte, Günter. *Die Wissenscaftslehre des späten Fichtes.* Frankfurt: Klostermann, 1971.

50. Schulz, Hans. *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen.* Leipzig: Haessel, 1923.

51. Schulz, Walter, haz. *Fichte-Schelling Briefwechsel.* Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

52. Schüssler, Ingeborg. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre.* Frankfurt: Klostermann, 1972.

53. Seidel, Georg J. *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel.* Hildesheim: Olms, 1976.

54. Talbot, E. B. *Fundamental Principle of Fichte's Philosophy.* New York: Macmillian, 1906.

55. Turnbull, G.H. *The Educational Theory of J.G. Fichte*, London: Hodder and stoughton, 1926.

56. *Vertraute unpartheische Briefe über Fichtes Aufenthalt in Jena, seinen Karakter als Mensch, Lehrer und Schriftsteller betreffend.* N.p, 1799.

57. Verweyen, Hans J. "New Perspectives on J.G. Fichte." *Idealistic Studies* 6 (1976): 118-59.

58. Weischedel, Wilhelm. *Der Aufbruch der Freheit zur Gemeinschaft: Studien zur Philosophie des jungen Fichtes.* Leipzig: Meiner, 1939.

59. Widmann, Joachim. *Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie.* Berlin: de Gruyter, 1982.

60. Williams, Robert R. Recognition: Fichte and Hegel on the Other, New York: State University of New York Press, 1992.

61. Wundt, Max. *Fichte-Forschungen.* Stuttgart: Frommann, 1929.

62. Wundt, Max. *Johann Gottlieb Fichte.* Stuttgart: Frommann, 1927.

YENİ YAYINLAR

1. Ahlers, Rolf. "Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life." *Idealistic Studies* 33 (2003): 83-113.

2. Asmuth, Christoph. "Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte." *Umbruch: Historische Wendepunkte in der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit* içinde, haz. Klaus Kahnert ve Burkhard Mojsisch, ss. 167-87. Amsterdam: Gruner, 2001.

3. Banham, Gary. "Kant and German Idealism." *British Journal for the History of Philosophy* 11 (2003): 323-29.

4. Baur, Michael. "Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing." *International Philosophical Quarterly* 43 (2003): 91-112.

5. Baur, Michael. "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical." *Philosophy and Social Criticism* 28 (2002): 251-296.

6. Beiser, Frederick. "Maimon and Fichte." *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments* içinde, haz. Gideon Freudensthal, ss. 233-40. Dortrecht: Kluwer, 2003.

7. Bensch, Hans-Georg. "Zum unendlichen Urteil bei Kant und Fichte." *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* içinde. Cilt 5, haz. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann ve Ralph Schummacher, ss. 226-33. Berlin: de Gruyter, 2001.

8. Bergson, Henri. *La Destinazione dell'uomo di Fichte* [Bergson'un, Fichte'nin *Bestimmung des Menschen*'i üstüne 1889 dersleri]. "Fichtiana" Nr. 22, haz. Felice Ciro Papparo, önsöz: Jean-Christophe Goddard. Milano: Guerini e Associati, 2003.

9. Berlin, Isaiah. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, haz. Henry Hardy. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002.

10. Bondeli, Matin. "Apperzeption, Leben und Natur: Zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie* 50 (2003): 537-554.

11. Bondeli, Martin. *Kantianismus und Fichteanismus in Bern: Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus*. Basel: Schwabe, 2001.

12. Breazeale, Daniel. "*Der Satz der Bestimmbarkeit*: Fichte's Appropriation and Transformation of Maimon's Principle of Synthetic Thinking." *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism (Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality)*, haz. Karl Ameriks ve Jürgen Stolzenberg. [Berlin: de Gruyter] 1 (2003): 115-40.

13. Breazeale, Daniel. "Two Cheers for Post-Kantianism." *Inquiry* 46 (2003): 1-21.

14. Breazeale, Daniel. "Wishful Thinking: Concerning Fichte's Interpretation of the Postulates of Reason in his *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792)." *Philosophy and Religion in German Idealism* içinde, haz. William Desmond, Ernst-Otto Onnash ve Paul Cruysberghs, ss. 35-69. Dordrecht and Boston: Kluwer, 2004.

15. Brezeale, Daniel ve Rockmore, Tom. (haz.) *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York: Humanity Books, 2001

16. Brumlik, Micha. *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philososophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand, 2000.

17. Bubner, Rüdiger. *The Innovations of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

18. Class, Wolfgang ve Alois K. Soller. *Kommentar zu Fichtes* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Amsterdam and New York: Rodopi, 2004. ("Fichte-Studien-Supplementa" Bd. 19.)

19. Dierksmeier, Claus. *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holboog, 2003.

20. Dierksmeier, Claus. "Kritisches zu Fichtes Anerkennungstheorie." *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glaube. Festschrift für Traugott Koch* içinde, haz. K.-M. Kodalle ve A. M. Steinmeier, ss. 37-47. Würzburg: Könningshausen und Neumann, 2002.

21. Dimic, Zoran. "The Problem of Education in Fichte's Philosophy." *Facta-Universitatis* 2 (2003): 777-88.

22. Estes, Yolanda. "Embodiment, Society, and Nature in Fichte's Practical Philosophy." *Social Philosophy Today* 19 (2004).

23. Estes, Yolanda. "Hegel and Fichte on the Relation between Morality and Right." *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Feminist Theory, and Cultural Hermeneutics* 3 (2001) [Web adresinden temin edilebilir: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2001/Estes.html>.]

24. Fabbianelli, Faustino, haz. *Die Zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds.* Hildesheim/New York: Olms, 2003.

25. Foldes, K. S. R. *Hegel and The Solution To Our Postmodern World Crisis: From Nihilism to Kingdom Come.* New York: Ex Libris, 2003. [Bu eserin Fichte ile ilgili bölümleri şunlardır: 4. Bölüm: "Absolute Freedom in Fichte and Hegel: Politics, The State, and God"; 14. Bölüm: "What is Fichte up to in the 1794 Doctrine of Science?"; 15. Bölüm: "The Insight: The Secret of the 1804 Doctrine of Science and the Unity of the Doctrines of Science"; Ek 1: "The Standpoint-In Kant, Fichte, Schelling and Hegel"; ve Ek 2: "Excerpts from Fichte's 'Doctrine of Religion'."]

26. Fuchs, Erich. "Fichte e la guerra: tra esperienza personale e teoria." *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* içinde, haz. Gaetano Rametta, ss. 93-108. Milano: Franco Angeli, 2003.

27. Furlani, Simone. *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814* ("Fichtiana" Nr. 24). Milano: Guerini e associati, 2004.

28. Goddard, Jean-Christophe. "La guerra giusta nella Staatslehre di Fichte." *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* içinde, haz. Gaetano Rametta, ss. 123-37. Milano: Franco Angeli, 2003.

29. Goudeli, Kyriaki. *Challenges to Germen Idealism: Schelling, Fichte and Kant.* Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2003.

30. Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism.* Haz. David S. Pacini. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. [Fichte ile ilgili olarak Bölüm III'e bkz., ss. 167-276.]

31. Holzapfel, Cristobal. "¿Quien habla en la conciencia: Dios, el hombre o el ser?" *Revista de Filosofia* 59 (2003): 83-112.

32. Ibanez-Noe, Javier. "Nietzsche and Kant's Copernican Revolution: On Nietzsche's Subjectivism." *New Nietzsche Studies* 5 (2002): 132-149.

33. Ivaldo, Marco. "Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes in Anschluss an Jacobi." *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* içinde, haz. Walter Jaeschke ve Birgit Sandkaulen, ss. 53-71. Hamburg: Meiner, 2004.

34. Jacobs, Wilhelm G. *Schelling lesen.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.

35. Janke, Wolfgang. "Glückseligkeit und Moral. Präzisierung der Eudämonologie." *Recht-Moral-Selbst. Gedankshrift für Wolfgang H. Schrader* içinde, haz. Marion Heinz ve Klaus Hammacher, ss. 105-17. Hildesheim: Olms, 2004.

36. Kinlaw, Jeffrey C. "Review of Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo.*" *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 2 (2004): 344-48.

37. Kollias, H. "Positing/Hovering: The Early Romantic Reading of Fichte." *Pli* 10 ["Crises of the Transcendental"] (2000): 127-40.

38. Krishna, Day. "Fichte-The Forgotten Philosopher." *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 19 (2002): 29-36.

39. Kuhne, Frank. "Anmerkungen zu Voraussetzungen der Theorie der Anerkennung bei Fichte und Hegel." *Phanomenologie des Geistes I, Erster Teil (Hegel-Jahrbuch 2001)* içinde, haz. Andreas Arndt. Berlin: Akademie-Verlag, 2002: 147-51.

40. Lardic, Jean-Marie (haz.). *Fichte Idealisme Politique et Histoire.* Paris: Vrin, 2003.

41. Larmore, Charles. "Back to Kant? No Way." *Inquiry* 46 (2003): 260-271.

42. Lauth, Reinhard. *Con Fichte, oltre Fichte*, haz. Marco Ivaldo. Torino: Trauben, 2004.

43. Lauth, Reinhard. "Il cuore della concezione pratica di Fichte," çev. Marco Ivaldo. *Annuario filosofico* 18 (2002): 103-16.

44. La Vopa, Antony J. *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge; New York; Melbourne; Cambridge University Press, 2001.

45. Lazzari, Alessandro. *"Das Eine, was der Menschheit Noth ist": Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792).* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.

46. Lohmann, Petra. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* (Fichte-Studien-Supplementa, Band 18). New York: Rodopi, 2004.

47. Lotz, Christian. "Certainty of Oneself: Fichte's Conception of Faith as Non-Epistemic Self-Consciousness." *Southwest Philosophy Review* 20 (2004): 25-36.

48. Lumsden, Simon. "Fichte's Striving Subject." *Inquiry* 47 (2004): 123-42.

49. Maimon, Salomon. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, haz. Florian Ehrensperber. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

50. Martin, Wayne. "Nothing More or Less Than Logic: General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's *Wissenschaftslehre*." *Topoi* 22 (2003): 29-39.

51. Meist, Kurt Rainer. "Hegels 'Critik des Fichteschen Naturrechts'. Über die systematischen Anfänge der 'Philosophie des Rechts.'" *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 2 (2004): 177-219.

52. Metz, Wilhelm. "Der transzendentale Möglichkeitsbegriff bei Kant und Fichte." *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* içinde, haz. Thomas Buchheim, ss. 293-304. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001.

53. Novalis, *Fichte-Studies*. Haz. ve çev. Jane Kneller. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

54. Nowak-Juchacz, Ewa. "Der freie Wille nach Kant, Fichte und Hegel. Entwicklung des Begriffs. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* içinde. Cilt 5, haz. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann ve Ralph Schummacher, ss. 289-96. Berlin: de Gruyter, 2001.

55. Nuzzo, Angelica. *System* ("Bibliothek dialektische Grundbegriffe," Cilt 8). Bielefeld: Transcript, 2003.

56. Philonenko, Alexis. *Essais sur la philosophie de la guerre*. Paris: Vrin, 2003. 320 ss. [Bu eser, aynı zamanda Fichte'nin savaş üzerine olan görüşlerinin bir tartışmasını da içermektedir.]

57. Pouvreau, Ruth. "Die Deutung des Nicht-Ich als Produkt der Einbildungskfraft des Ich: Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794-1795. Schöpferische Weltbetrachtung. Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik* [ilk cildin ikinci bölümü], ss. 65-81. Amsterdam and New York: Rodopi, 2002.

58. Radrizzani, Ives. "La Dottrina della scienza e l'Aufklärung." *Teoria* 2 (2003): 35-52.

59. Radrizzani, Ives. "Reinhold-Fichte. Les motifs d'une conversion." *Archives de Philosophie* 65 (2002): 643-59.

60. Radrizzani, Ives. "Reinholds Bekehrung zur Wissenschaftslehre und das Studium von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*." *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* içinde, haz. Martin Bondeli ve Wolfgang Schrader, ss. 241-57. Amsterdam and New York: Rodopi, 2003.

61. Rametta, Gaetano. "Nota su Fichte lettore di Machiavelli." *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* içinde, haz. Gaetano Rametta, ss. 109-22. Milano: Franco Angeli, 2003.

62. Reid, James. "On the Unity of Theoretical Subjectivity in Kant and Fichte." *Review of Metaphysics* 67 (2003): 243-77.

63. Reinhold, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, İlk cilt. Haz. Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

64. Reinhold, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, İkinci cilt. Haz. Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2005.

65. Rivera de Rosales, Jacinto. "La reflexión transcendental sobre el cuerpo proprio. Kant, Fichte y Schelling." *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* içinde, haz. Jacinto Rivera de Rosales ve M.ª del Carmen López Sáenz, ss. 33-75. Madrid; Universidad Nacional de Educatión a Distancia, 2002.

66. Schlösser, Ulrich. "Modifikationen des Spinozismus. Jacobi und der spätere Fichte über Erkenntnis und Freiheit im Anschluß an die 'Ethik.'" *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* içinde, haz. Walter Jaeschke ve Birgit Sandkaulen, ss. 301-18. Hamburg: Meiner, 2004.

67. Scribner, F. Scott. "Nishida's Fichte and the Resistance of Idealism." *International Journal for Field Being* 1 (2001): 1-8.

68. Shell, Susan Meld. "Organizing the State. Transformations of the Body Politic in Rousseau, Kant, and Fichte." *Internationales Jahrbuch des*

deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism 2 (2004): 49-75.

69. Sobotka, Milan. Fichte's Critique of Descartes' "Cogito". *Filosoficky-Casopis* 51 (2003): 815-823.

70. Steigerwald, Joan. "The Dynamics of Reason and Its Elusive Object in Kant, Fichte and Schelling." *Studies in History and Philosophy of Science* 34 (2003): 111-34.

71. Taver, Katja-V. "Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 und Fichtes Freiheitsbegriff." *Prima Philosophia* 16 (2003): 499-528.

72. Tilliette, Xavier. *Fichte La Science De La Liberté*. Préface par Reinhold Lauth. Paris: Vrin, 2003.

73. Tolman, Charles W. "The Origins of Activity as a Category in the Philosophies of Kant, Fichte, Hegel and Marx." *The Theory and Practice of Cultural-Historical Psychology* içinde, haz. Seth Chaiklin, ss. 84-92. Aarhus N: Aarhurs University Press, 2001.

74. Tomosoni, Francesco. *Modernity and the Final Aim of History: The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians.* Genişletilmiş baskı. Dordrecht: Kluwer, 203.

75. Turro, Salvi. "La filosofia moderna a la llum de la intersubjectivitat." *Convivium* 16 (2003): 37-56.

76. Valenza, Pierluigi. "Rationaler Realismus. Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili." *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* içinde, haz. Walter Jaeschke ve Birgit Sandkaulen, ss. 177-95. Hamburg: Meiner, 2004.

77. Weiss, Janos. "Über die Romantik und Fichte." *Prima Philosophia* 16 (2003): 123-135.

78. Wildenburg, Dorothea. "Entgegensetzung der Konstruktionselement des Selbstbewusstseins: Fichte und Sartre in der Nachfolge Kants." *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* içinde. Cilt 5, haz. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann ve Ralph Schummacher, Berlin: de Gruyter, 2001.

79. Wildenburg, Dorothea. "Ist das immer so, daß er am anderen Tage seinen vorigen vergessen hat [...]?" Zu Fichtes Überlegungen zum Erinnerungsvermögen. *Erinnerung. Philosophische Perspektiven* içinde, haz. Ch. Lotz, Th. Wolf, ve W. Ch. Zimmerli, ss. 97-118. München: Fink, 2004.

80. Wildenburg, Dorothea. *Ist die Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophisches Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des*

frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes. Amsterdam and New York: Rodopi, 2002.

81. Wolsing, Peter. "Is Reason Communicative? Some Critical Remarks on Habermas." *Danish-Yearbook-of-Philosophy* 37 (2002): 103-114.

82. Wood, Allen W. "Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution" *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 2 (2004): 77-101.

83. Wright, Walter. "The Shadow of Spinoza in Fichte's WL 1804." *Idealistic Studies* 33 (2003): 161-174.

84. Wildenburg, Dorothea. *Ist die Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophisches Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2002.

85. Zöller, Günter. "L'assoluto e il suo fenomeno: la ricezione di Schelling da parte del tardo Fichte." *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 23 (2003): 238-253.

86. Zöller, Günter. "Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftlehre." *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* içinde, haz. Walter Jaeschke ve Birgit Sandkaulen, ss. 37-52. Hamburg: Meiner, 2004.

87. Zöller, Günter. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will, haz. Robert B. Pippin, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TÜRKÇE'DE FICHTE KAYNAKÇASI

1. J.G. Fichte (1927) *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri*, çev. Halit Cemil Çambel, Türk Ocakları Hars Heyeti Neşriyatı, Ankara: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası.

2. J.G. Fichte (1938) *Fihte'nin Hitabeleri*, çev. Rahmi Balaban, İzmir: Dereli Basımevi.

3. J.G. Fichte (1980) "Doğal Hukukun Temelleri ve Kapalı Ticaret Devleti'nden Seçmeler", *Tarih Boyunca Politika* içinde, haz. ve çev. Attila Tokatlı, İstanbul: Hür Yay.

4. Hızır, Nusret (1976) "Fichte ve Zamanımızın Düşünüşü", *Felsefe Yazıları* içinde, İstanbul: Çağdaş Yay.

5. Copleston, Frederick. (1990; ikinci baskı: 1996) Alman İdealizmi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.

6. Armaner, Türker (2002) "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu", *Yeditepe'de Felsefe* içinde, Sayı: 7, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yay.

7. Ceylan, Yasin (2002) "Fichte'de Bigi ve Değer", *Bilgi ve Değer* içinde, haz. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yay.

8. Ateşoğlu, Güçlü (2002) "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağan Kitabı* içinde, haz. Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın, İstanbul: Everest Yay.

9. Ali Utku (2003) "Bizde Birkaç Tarz-ı Siyaset ve Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri", *Tarih ve Toplum – Aylık Ansiklopedik Dergi*, Cilt 40, Sayı 236, ss. 68-76 [4-12].

10. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2004) "İnsanın Yazgısı: Fichte'nin Görüngübilimi", *Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı* içinde, haz. A. Kadir Çüçen, H. Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: İnkılâp Yay.

11. Ateşoğlu, Güçlü (2006) "Eleştirel Felsefe'ye Fichte'nin Yanıtı: *Novum Scientia* Olarak Felsefe ya da *Wissenschaftslehre*", haz. Kubilay Hoşgör, Felsefe ve Sosyal Bilimler, Ankara: Vadi Yay.

KATKIDA BULUNANLAR

Eyüp Ali Kılıçaslan: İlk, orta ve lise öğrenimini Edirne'nin Keşan İlçesi'nde tamamladı. Lisans ve yüksek lisansını ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yapan Kılıçaslan, Hegel üzerine bir doktora çalışmasıyla aynı bölümden doktora derecesini aldı. Hâlen Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

Güçlü Ateşoğlu: Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı (1996-2003). Yüksek lisans tez konusu "Hegel Felsefesi'nde Öznelerarasılık ve Özgürlük Sorunu" idi. Hâlen aynı bölümde doktorasını yapmakta olup, "Hegel Felsefesi'nde *Tarihsel Bilinç*" konulu doktora tezi üzerine çalışmalarını sürdürmekte olan Ateşoğlu'nun, A. Kadir Çüçen ve H. Nur Erkızan ile birlikte hazırladıkları *Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı*'nın dışında, Alman İdealizmi üzerine telif ve çeviri pek çok çalışması mevcuttur. Ayrıca, 2006 yılında çıkacak olan *Tarih Felsefesi I: Kant ve Alman İdealizmi* başlıklı seçkiyi hazırlamaktadır. 2001 yılından beri Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Metin Bal: 1997 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 2002 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne sunduğu "Kant's Dichotomous Philosophy in the Critique of Judgement" başlıklı tezle tamamladı.

Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Martin Heidegger'in "Der Ursprung des Kunstwerkes" eseriyle ilgili doktora çalışmasına devam etmektedir. Hâlen Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Özlem Barın: Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı. Yüksek lisans tez konusu, "Kant'ın İlk Eleştirisi' nde İmgelem Yetisinin Rolü" idi. Aynı zamanda ODTÜ Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olan Barın, Katholieke Universiteit Leuven Felsefe Enstitüsü Husserl Arşivi'nde, "Husserl'in İçsel Zaman Bilinci Analizi" üzerine doktora çalışmasını sürdürmektedir. Ayrıca *Proceedings of Metaphysics* 2003'de yayımlanmış "The Mystery of Kantian Imagination" başlıklı bir çalışması bulunmaktadır.

Cihan Camcı: Yüksek lisans ve doktora eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı. TÜBA bursuyla bir yıl doktora tezi çalışması için İngiltere'de Essex Üniversitesi'nde bulundu. Daha çok etik-politika ilişkisi, varoluşçu düşüncenin politik etkileri, etik-estetik deneyim gibi konularla ilgileniyor. *Toplum ve Bilim, Birikim* gibi dergilerde, J. Derrida'nın politik düşüncesi ve sol politik düşüncenin felsefî temelleri üzerine yazıları yayımlandı. Hâlen Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

Yasemin Çına: Lisans eğitimini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yaptı. Klasik ve modern felsefe metinlerinden yapılmış birçok çevirisi bulunmaktadır.

Jale Özata Dirlikyapan: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nden "Bilge Karasu'nun Gece'sine Metin ve Okur Odaklı Bir Yaklaşım" adlı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. Hâlen aynı bölümde 1950'li yıllardaki öykü anlayışı üzerine doktora çalışmalarını sürdürüyor. E, Edebiyat ve Eleştiri, Kitap-lık, Pasaj, Yasakmeyve ve Virgül gibi dergilerde yazıları yayımlandı.

Emrah Günok: 1993-2000 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Maden Mühendisliği Bölümü'nde okudu. 2000 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yapmaya başladı ve 2004'te "Heidegger ve Gadamer Felsefelerinde Anlama Kavramı" başlıklı tezini verdi. Hâlen aynı bölümde doktora yapmaktadır.

Ali Irgat: Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde (Almanya) yapmış olduğu yüksek lisans eğitimi sırasında, felsefe ile birlikte Germanistik (Alman Dili ve Edebiyatı) ve pedagoji okudu. Aristoteles, Leibniz ve Dilthey üzerine kısa telif yazıları olan Irgat'ın, Aristoteles, Spinoza, Schelling, Mendelssohn, Nietzsche ve Heidegger'den yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

Uluğ Nutku: Felsefe uğraşına 1957'de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladı. Aynı yerde 1968'de doktor, 1979'da doçent oldu. 1990'da Çukurova Üniversitesi'ne geçerek Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nün Eğitim Fakültesi'nde ayrı bir birim olmasına katkıda bulundu. 1994'de Mersin Üniversitesi'ne Felsefe Bölümü oluşturma amacıyla geçti. Aynı yıl profesörlüğe yükseltildi. 2000'de Felsefe Bölümü oluşturulması amacıyla Cumhuriyet Üniversitesi'nde göreve başladı. İki yıl sonra '67 yaş haddi'nden emekli oldu ama orada daha 2,5 yıl 'dışarıdan' dersler verdi. *Felsefelogos* Dergisi yazarlarından olan Nutku'nun, İnsan Felsefesi Çalışmaları (1998) ve Felsefe ve Güncellik (2005) adlı iki felsefe kitabı bulunmaktadır.

Kaan H. Ökten: İlk ve ortaokulu Almanya'da bitirdi. Avusturya Lisesi'nden mezun olduktan sonra İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu. Ardından Feyerabend üzerine hazırladığı bir tezle aynı üniversitede yüksek lisans öğrenimini tamamladı. DAAD bursuyla Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularında araştırmalarda bulundu. İstanbul Üniversitesi'ne sundugu Kant üzerine bir tezle doktor unvanı aldı. Hâlen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. *Heidegger ve Üniversite* (2002), *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (2003) ile *Heidegger Kitabı* (2004) adında üç kitabının yanı sıra pek çok makalesi ve çevirisi var.

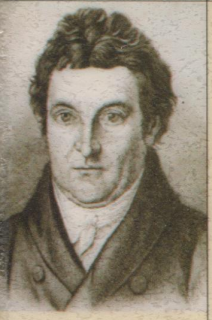
Kaan Özkan: 1999 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Başlıca ilgi alanlarını siyaset felsefesi, devlet teorileri ve Antikçağ felsefesi oluşturdu. Yüksek lisans çalışmasını 2002 yılında "Aristoteles'in Devlet Öğretisi" başlıklı tezle tamamladı. 2001-2002 yılları arasında Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık'ta yayın kurulu üyeliği ve editörlük; 2003-2005 yılları ara-

sında ise Alkım Yayınları'nda editörlük yaptı. *Felsefelogos, Virgül, Kitap-lık, Cumhuriyet Kitap, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* gibi çeşitli dergilerde makale, eleştiri ve söyleşiler yayımladı. İş Bankası Kültür Sanat Yayınları tarafından 2001 yılında yayımlanmış *Görünmez Adam – Tahsin Yücel* adlı bir de nehir-söyleşi kitabı bulunan Kaan Özkan şu anda Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ayetullah Tekin: Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Hâlen Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Programı'nda yüksek lisans öğrencisi olan Tekin'in, Talal Asad'dan *Dinin Soykütükleri* (Vadi Yay.) ve *Dünyevi Oluşumlar* (Metis Yay.) başlıklı iki çevirisi yayımlanma aşamasındadır.

Attila Tokatlı: Ülkemizin yetiştirmiş olduğu en değerli düşünce insanlarımızdandır. Telif ve çeviri birçok önemli esere imzasını atmış olan Tokatlı'nın, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel* ve *Tarih Boyunca Politika* adlı kitapları en bilinen eserleri olup, *Paris Düşerken, Anicet ya da Panorama, Felsefe Defterleri* gibi sayısı epeyce fazla çevirisi de bulunmaktadır.

Meryem Uçar: 1999 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansa başladı. 2002 Eylül ayında "The Role of Other in the Hegelian Self-Consciousness" başlıklı yüksek lisans tezini verdi. 2003 yılında Katholike Universiteit Leuven'de doktora-öncesi programa başladı. 2004 Ağustos ayında "Hegel's Understanding: The Inverted Word" tezini bu bölüme verdi. Hâlen Katholike Universiteit Leuven'de doktora öğrenimine devam etmektedir.



Bogazici University Library
39001103345693
14

Johann Gottlieb Fichte, Kant sonrası Alman felsefesinin en önemli filozoflarından biridir. Kant'ın *Eleştirel Felsefesi*'ni bütünlüklü ve sistematik bir *idealist metafiziğe* dönüştürme yönündeki çabasıyla tanınır. Alman İdealizminin başlatıcısı olarak Schelling ve Hegel üzerindeki etkisi görünür olmakla beraber, Marx'tan Sartre'a kadar birçok filozof, düşünür ve siyaset adamını kendi yörüngesine çekmeyi başarmıştır.

Hegel ve Marx'ın diyalektik yöntemi, modern felsefeye diyalektik düşünme yöntemini getiren Fichte'nin onlara mirasıdır. "Kişi, eylemlerinin bir toplamıdır" sözü, Sartre'dan önce ilk defa Fichte'nin kullandığı bir sözdür. "Öteki, beni özgürlüğe ve sorumluluğa davet eder" sözlerindeki etik düşünce, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden Levinas'ı yaklaşık olarak iki yüzyıl öncesiyle buluşturur.

Ülkemizde *Alman İdealizmi*'nin hakkıyla bilinmemesi Locke, Hume ve Kant'tan doğrudan XX. yüzyılın düşünürlerine ve düşüncelerine geçilmesi, felsefe tarihini gerçek anlamda bilmenin önüne büyük engeller çıkartmaktadır. Bu sebeple, *Alman İdealizmi* üçlemesinin ilk kitabı olarak düşünülen *Fichte*, işte böyle önemli bir açığı kapatma amacını taşımaktadır. Filozofun en önemli eserlerinden yapılan çeviriler kadar, filozofun düşünceleri üzerine yapılmış yorumları da içermekte ve bu hâliyle, "şu anda dilimizde filozof hakkındaki ilk ve tek kapsamlı kaynak olma özelliğine sahiptir."

23 .00

ISBN 975-8717-16-2
9 789758 717163